

Ano 25 volume 32(2), 2021
ISSN Impresso 1516-7372
ISSN Online 2525-5223

revista
ANTHROPOLOGICAS



Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Universidade Federal de Pernambuco
periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas

revista **ANTHROPOLÓGICAS**

A revista **ANTHROPOLÓGICAS** é publicada em dois números por ano, em sessões temáticas, podendo haver sessão de artigos avulsos, e destina-se ao desenvolvimento das discussões contemporâneas na Antropologia, em suas diversas áreas. Publica trabalhos inéditos em português, espanhol e inglês.

Editor

Renato Athias

Comissão Editorial

Alex Vailati
Antonio Motta
Edwin Reesink
Judith Hoffnagel
Misia Lins Reesink
Renato Athias

Revisão Técnica

Renato Athias
Misia Lins Reesink

Diagramação

Misia Lins Reesink

Apoio Técnico

Wenderson Luan Lima

Indexação

Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal)

DOAJ (<https://doaj.org/>)

Dialnet (<http://dialnet.unirioja.es>)

SEER (Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas)

Sumários.Org

Conselho Editorial

Cecília Mariz (UERJ)
Cláudia Fonseca (UFRGS)
Edgard de Assis Carvalho (PUC-SP)
Ellen Fensterseifer Woortmann (UnB)
João Pacheco de Oliveira Filho (Museu Nacional/ UFRJ)
Josildesth Consorte (PUC-SP)
Louis Forline (University of Nevada, EUA)
Marja de Theije (Vrije Universiteit Amsterdam, Países Baixos)
Mark Münzel (Philipps-Universität Marburg, Alemanha)
Mundicarmo Ferretti (UFMA)
Otávio Velho (UFRJ)
Paul Elliott Little (UnB)
Philippe Erikson (Université de Paris X — Nanterre)
Rodrigo de Azeredo Grünwald (UFCG)
Stephen Nugent (Goldsmith University of London, Reino Unido)
Wolfgang Gabbert (Leipniz-Universität Hannover, Alemanha)

revista ANTHROPOLÓGICAS

Universidade Federal de Pernambuco — UFPE
Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Av. Prof. Moraes Rêgo, 1.235 (CFCH, 13º andar)
50.670-901 Cidade Universitária, Recife — PE

<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas>

Ano 25, Volume 32 (2), 2021

ISSN 1516-7372

ISSN Online 2525-5223

revista
ANTHROPOLOGICAS

Religião e Política no Brasil Contemporâneo

Organização:

Paul Freston

Mísia Lins Reesink

Arlindo Souza Neto

Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Universidade Federal de Pernambuco
periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas

Ilustração da capa:
Máscara Pankararu digitalmente trabalhada

revista ANTHROPOLÓGICAS: Programa de Pós-Graduação em Antropologia - UFPE.
Ano 25, v. 32 (2) : 2021.

Publicada com abstracts em Inglês

Semestral

Editor: Renato Athias.

Inclui bibliografia.

ISSN 2525-5223 (online)

ISSN 1516-7372 (impresso)

1. Antropologia — Periódicos. I. Athias, Renato. II. Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia.

2 CDU

(1ed.)

UFPE

revista ANTHROPOLÓGICAS na Internet:
<http://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas>

	Sumário
Dossiê	
Apresentação	1
‘A Bíblia É o Nosso Regimento’: debate parlamentar, liberdade de crença e democracia-liberal representativa	9
Emanoel F. da Silva & Emerson J. S. da Silveira	
As Condições Políticas e os Fundamentos Teológicos da Nova Direita Cristã no Brasil	46
Ole Jakob Loland	
A Maioria Perseguida: religião, ciência e democracia na audiência pública sobre aborto no STF	76
Mariana Azevedo & Roberto Efrem Filho	
Aquela Noite: o lugar da Israel imaginária na nova direita brasileira	111
Michel Gherman & Misha Klein	
Da Afiliação aos Direitos: reflexões sobre contextos religiosos e os discursos de ‘ação afirmativa’.	141
Marcia Contins	
Artigos	
‘Bem-feitinho’: produção artesanal e afirmação cultural de mulheres indígenas em Boa Vista/RR	168
Nathalia Bianca da Silva Martes & Olendina de Carvalho Cavalcante	
A Noção de Pessoa Ocidental como Fundamento do Amor Romântico	193
Rhuann Fernandes & Claudia Barcellos Rezende	
O Transe como Performance no Candomblé e Umbanda	225
Bruno Karasiaki Filene & Gabriel Omar Alvarez	
‘Posto de Saúde Não Tem Aqui’: uma análise da elaboração de itinerários de cuidado em comunidade amazônica – Belém (PA)	243
Thaís de Almeida Costa, Voyner Ravena-Cañete & Aderli Góes Tavares	
‘Supersticiosos e Pagãos, ou Mágicos e Diabólicos’: xamãs sámi e seus tambores segundo a Lapponia de Johannes Schefferus (1674)	277
Victor Hugo Sampaio Alves	
Indenizações a Povos Indígenas, Políticas Indigenistas e o Paradigma da ‘Sustentabilidade’	307
Lucas Cimbalk	
Ensaio	
De Volta para Casa: uma etnobiografia de Dona Lica Xukuru	339
Marília Nepomuceno Pinheiro	
Resenha	351

Contents

Dossier

Presentation	1
‘The Bible Is our Rules’: parliamentary debate, freedom of belief and representative liberal democracy	9
Emanoel F. da Silva & Emerson J. S. da Silveira	
The Political Conditions and Theological Foundations of the New Christian Right in Brazil	46
Ole Jakob Loland	
The Persecuted Majority: religion, science and democracy at the public hearing on abortion at the Federal Supreme Court	76
Mariana Azevedo & Roberto Efrem Filho	
That Night: the imaginary Israel and the new Brazilian right	111
Michel Gherman & Misha Klein	
From Affliction to Rights: reflections on religious contexts and ‘affirmative action’ discourses	141
Marcia Contins	

Articles

‘Bem-feitinho’: handmade production and cultural affirmation of indigenous women in Boa Vista/RR	168
Nathalia Bianca da Silva Martes & Olendina de Carvalho Cavalcante	
The Notion of the Western Person as Fundament of Romantic Love	193
Rhuann Fernandes & Claudia Barcellos Rezende	
Trance as Performances in Candomblé and Umbanda	225
Bruno Karasiaki Filene & Gabriel Omar Alvarez	
‘There Is No Health Clinic Here’: an analysis of the elaboration of itineraries of care in an Amazonian community – Belém (PA)	243
Thaís de Almeida Costa, Voyner Ravena-Cañete & Aderli Góes Tavares	
‘Superstitious and Pagan, or Magical and Diabolical’: Saami shamans and their drums according to Johannes Schefferus’ Lapponia	277
Victor Hugo Sampaio Alves	
Indemnity to Indian People, Indigenist Policies and The Paradigm of ‘Sustainability’.	307
Lucas Cimbaluk	

Essay

Coming Back Home: an ethnobiography of Dona Lica Xukuru	339
Marília Nepomuceno Pinheiro	
Review	351

Religião e Política no Brasil Contemporâneo: uma apresentação

Arlindo Souza Neto^a
Misia Lins Reesink^b
Paul Freston^c

In memoriam
dos mais de 600 mil brasileiros
mortos pelo Covid-19.

Enquanto seres socioculturais não conseguimos escapar da nossa capacidade de produzir sentido. O atual contexto social demonstra que a religião e a política são duas categorias centrais no debate público contemporâneo. Mas não só isso, tanto a religião como a política são demarcadores socioculturais, uma vez que definem trajetórias, inspiram sociedades e, infelizmente, também criam contextos de morte, medo e, por vezes, terror. Não é preciso citarmos fatos históricos do passado para demonstrar tal enunciado, a história do tempo presente já é suficiente. Isto nos leva a indagar o porquê de, nas sociedades ocidentais, onde aparentemente a democracia até então parecia ter triunfado como sistema político promissor e civilizador, verificamos

a Doutor em Antropologia (UFPE). Professor Substituto do Instituto Federal do Rio Grande do Norte. Email: arlindosociologo@gmail.com.

b Professora do Departamento de Antropologia e Museologia e da Pós-Graduação em Antropologia (UFPE). Email: misia.reesink@ufpe.br.

c Catedrático (CIGI Chair in Religion and Politics in Global Context) na Balsillie School of International Affairs e na Wilfrid Laurier University, Waterloo, Ontário (Canadá). Email: pfreston@wlu.ca.

contemporaneamente uma efervescência de conflitos entre as esferas políticas e religiosas?

Inspirados nesse tipo de problemática, ainda em 2019, realizou-se na Universidade Federal de Pernambuco o I Seminário do Devir, com a temática ‘Religião e Política’, marcando o nascimento do Grupo de Pesquisa Devir: religião, contemporaneidade, morte, imagens. Grupo de pesquisa vinculado ao Programa de Pós-Graduação de Antropologia da UFPE. O evento teve como objetivo fomentar o debate antropológico por meio de mesas de debates e conferências, uma delas proferidas pelo professor Paul Freston, intitulada *Bolsonaro e os Evangélicos: implicações políticas e religiosas*, que tratou sobre a relação singular que se estabeleceu entre o então eleito presidente do Brasil e os grupos evangélicos apoiadores de sua candidatura e mandato.

Este dossiê, organizado por Paul Freston, Mísia Lins Reesink & Arlindo J. Souza Neto, nasceu então em consequência daquele ambiente de discussão propositivas sobre a sociedade brasileira a partir das relações singulares entre religião e política, que desde 2010 se mostravam relevantes não apenas como fenômenos sociais localizados, mas sobretudo como consequências de um contexto de transformação global. Diante da positiva recepção, em 2020 realizou-se o II Seminário do Devir, dessa vez sob o tema ‘Religião, democracia e morte no Brasil’. E em outubro de 2021, tivemos o III Seminário do Devir, com a temática ‘O Brasil (des)cobertos: debates contemporâneos’, no qual fechamos uma trilogia de seminários onde tínhamos o Brasil, a política e a religião como temas transversais e que objetivavam entender o que estava e ainda está acontecendo com as instituições e a esfera pública brasileiras.

Dessa maneira, entendemos que sem esses três momentos de debates e as contribuições de todos que participaram dos Seminários do Devir, este dossiê não teria existido. Em certo sentido, ele encerra um ciclo de debates, mas também entrega à comunidade acadêmica um pouco do que se está pensando antropológicamente sobre a contemporaneidade do nosso país. E diante dos atuais acontecimentos, a pu-

blicação deste dossiê se mostrou urgente. Portanto, aqui, caros leitores, vocês encontrarão cinco artigos de pesquisadores e pesquisadoras de diferentes instituições brasileiras e estrangeiras, que objetivaram, cada qual a seu modo, contribuir para a compreensão da sociedade brasileira, a partir de recortes etnográficos, de suas experiências, pesquisas e problematizações.

Muito já se falou e escreveu sobre o fim da religião, vide as previsões dos teóricos do secularismo. Contudo, contemporaneamente, a realidade tem mostrado que na esfera pública, ao longo das últimas décadas, os aspectos religiosos ganharam uma dimensão não esperada, especialmente na América Latina, mas não só. Os discursos religiosos foram e são utilizados com a finalidade de mobilizar o eleitorado, tanto para legitimar interesses particulares de grupos religiosos, tanto para deslegitimar adversários políticos que não tem muita inserção naquele campo religioso. E isso tem se tornado, em especial no Brasil, um aspecto corriqueiro.

Preocupações desse tipo já apareciam na década de 1990 aqui no Brasil, demonstrando a consolidação da arena política por determinados grupos religiosos. A literatura antropológica dos anos 90 abordou justamente o pontapé inicial do ‘ativismo político evangélico’, crescente naquele momento e consolidado hoje. Na primeira década deste século, as discussões entre o campo da religião e da política foi reacquecido, com a presença do fenômeno político-ideológico conservador influenciando o cenário eleitoral político no Brasil.

Como este é um tema contemporâneo e em ascensão, é compreensível que os fenômenos se apresentem de forma mais dinâmica, vide as críticas à democracia e à ascensão do fascismo no mundo. Este dossiê, ao reunir estudos que exploram a relação entre política e religião em diferentes arenas, traz análises que partem da temática da inserção e atuação de diferentes grupos religiosos na arena legislativa, da relação entre partidos políticos e igrejas, bem como das relações estabelecidas entre os grupos religiosos, as eleições e o uso das igrejas como catalizador de um eleitorado mais conservador e até certo ponto reacionário.

O questionamento que se coloca como fio condutor deste dossiê parte do seguinte princípio: por qual ou quais meios os temas de grande repercussão política vêm impactando, nas últimas décadas, os pensamentos, os símbolos e valores, as práticas e ações, as alianças e as rivalidades nas esferas religiosas no contexto brasileiro, e vice-versa? Em última instância como política e religião, e religião e política se influenciam?

Outro aspecto relevante consiste justamente em entender uma incômoda incoerência no diálogo entre essas esferas. Em alguns momentos com certa aparência progressista, em outros, com severas reações conservadoras, nas duas últimas décadas, o Brasil tem vivido nesta maré, em certo momento indo rumo a transformações sociais significativas, com aparentes consolidações democráticas, e em outros, remando a favor da maré do conservadorismo. Vale destacar que tal movimento não está restrito apenas aos grupos religiosos, atualmente é um movimento generalizado na sociedade brasileira.

Quando entramos nessa seara discursiva, não estamos lidando apenas com uma relação político-religiosa ou religiosa-político, também estamos discutindo uma camada mais sutil desse fenômeno, ou seja, seu evidente aspecto político-ideológico. Arbitariamente, podemos destacar o ano de 2013 como momento chave desse aspecto. Criou-se naquele momento um espaço favorável para vozes abertamente conservadoras, intolerantes e antidemocráticas. E isso definitivamente modificou a dinâmica da sociedade brasileira no que tange a sua composição político-ideológica.

Embora alguns possam argumentar que isto não seja uma novidade – e eles estão certos, vide a história do Brasil, esta camada mais sutil da discussão refere-se não apenas à arena pública de debates, mas sim às críticas às prescrições da Constituição Federal de 1988, a qual visa garantir direitos humanos inalienáveis. O que observamos na sociedade brasileira contemporânea é o adensamento da relação entre religião, especificamente das interpretações religiosas no que tange à noção de pessoa e à construção da ideia do ‘outro’, e o aviltamento da dignidade humana.

Por isso, se mostra urgente compreender antropologicamente tais manifestações. Assim, para melhor sistematizar a discussão podemos observar quatro grandes movimentos dessa relação entre religião e política no Brasil: (1) acerca da laicidade do Estado e sua relação com as religiões na esfera pública; (2) a participação de grupos religiosos na arena política; (3) a atuação político-eleitoral de grupos religiosos; e, (4) o conservadorismo religioso atuando nas esferas jurídica e legislativa, bem como no ativismo político-partidários influenciando as políticas públicas.

De certo modo, os trabalhos aqui reunidos pensam esse movimento reflexivo descrito acima. O texto de Emanuel F. da Silva & Emerson J. S. da Silveira, intitulado *‘A Bíblia É o Nosso Regimento’: debate parlamentar, liberdade de crença e democracia liberal representativa* problematizam a razão de legislar sobre crimes de intolerância religiosa. Para isso, Silva & Silveira propõem uma análise das relações entre religião e política no Brasil contemporâneo a partir dos usos da ideia de liberdade de crença por parlamentares religiosos. Tendo por base a tramitação do Projeto de Lei 578/2019, na Assembleia Legislativa do Ceará, versando sobre a punição de crimes de intolerância religiosa, sofreu veemente oposição por parte de deputados evangélicos, os quais argumentaram que tal projeto de lei ‘ameaça à Igreja de Jesus’. O projeto foi criticado sob o argumento da ‘liberdade de crença’.

Silva & Silveira, então, realizam em seu texto, a partir de uma perspectiva qualitativa, uma relevante revisão bibliográfica combinada a uma análise discursiva dos conceitos de ‘cidadania religiosa’ e de ‘democracia agonística’, a fim de problematizar a hipótese de que no campo político-ideológico, os atores religiosos desenvolvem toda uma argumentação teológica para impedir que determinados projetos avancem nas discussões legislativas com base na premissa de ‘ameaça à fé’. Tal manobra legítima, segundo Silva & Silveira, o código moral-religioso, mesmo a arena estando nos limites da democracia representativa. É interessante observar esse tipo de movimentação, uma vez que reavaliar como são postos na sociedade brasileira os limites à laicidade

do Estado pela atuação de parlamentares, por exemplo, não apenas aumenta o campo heurístico de análise, mas sobretudo demonstra como se dão certas construções narrativas para legitimar e defender os interesses de determinadas instituições religiosas, que em última instância são a *raison d'être* dos mandatos de certos parlamentares brasileiros.

No artigo de Ole Jakob Løland, intitulado *As Condições Políticas e os Fundamentos Teológicos da Nova Direita Cristã no Brasil*, são desenhadas algumas argumentações que evidenciam a dinâmica entre religião e política no Brasil contemporâneo. Estabelecendo um diálogo entre o campo da Teologia e das Ciências Sociais, Løland parte da vitória eleitoral de Jair Messias Bolsonaro em 2018, apoiado por quase 70% dos evangélicos e cerca de 50% dos católicos brasileiros, para explorar algumas das teologias políticas e influentes que são disseminadas por alguns dos aliados religiosos de Bolsonaro. Para organizar sua argumentação Løland sistematizou três tipologias teológicas. A primeira denominada de sobrenaturalismo neoliberal, a segunda de dualismo apocalíptico e a terceira de neoconservadorismo católico.

Além disso, Løland argumenta que a Nova Direita Cristã no Brasil é comparável ao fenômeno '*the Christian Right*', típico dos Estados Unidos, devido às semelhanças das condições políticas e as bandeiras morais levantadas então. Com o artigo de Løland, fica mais evidente que a ascensão de Bolsonaro e a virada para a direita na política brasileira podem ser em parte entendidas como um efeito dessa nova aliança política, a qual foi legitimado, segundo o autor, com base em três forças cristãs politicamente conservadoras: o pentecostalismo tradicional, o neopentecostalismo e o catolicismo neoconservador.

Essa argumentação de Løland pode ser observada nas descrições presentes no texto de Mariana Azevedo & Roberto Efreim Filho, intitulado *A Maioria Perseguida: religião, ciência e democracia na audiência pública sobre aborto no STF*. Os autores buscaram compreender as atuais configurações da religião na controvérsia pública sobre a descriminalização do aborto no Brasil. Para tanto, voltaram-se sua análise para a audiência pública realizada no Supremo Tribunal Federal como parte

do processamento da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 442, mas sobretudo às vinte e quatro exposições realizadas por representantes de entidades autodenominadas religiosas e pelos demais expositores que citaram a religião para a construção de seus argumentos contrários ou favoráveis à descriminalização do aborto até a 12ª semana de gestação.

Segundo Azevedo & Efrem Filho, tais exposições oportunizaram intensas disputas, entendidas pelos autores como interiores a uma linguagem de direitos em torno do conhecimento científico de diferentes concepções de democracia e da própria religião. Nessas disputas, atores religiosos não raro se identificam como uma maioria perseguida pelos ‘excessos ideológicos’ característicos de um ‘ativismo judicial’ protagonizado pelos ministros do Supremo Tribunal Federal (STF), mas não só, e contrário ao que seria a ‘moral’ do povo brasileiro. Em certo sentido, o texto de Azevedo e Efrem Filho acaba evidenciando a sistematização proposta por Løland em plena ação na sociedade brasileira, onde a conservadorismo com base em argumentos teológicos se digladiam com os argumentos jurídicos e científicos.

Já no texto de Michel Gherman & Misha Klein, intitulado *Aquela Noite: o lugar da Israel imaginária na nova direita brasileira*, encontramos uma reflexão sobre o significado dos símbolos judaicos e sionistas no contexto político contemporâneo do Brasil. Gherman e Klein buscaram explorar os significados do aparecimento destes símbolos em manifestações da ‘Nova Direita’ brasileira, a fim de entenderem as relações de simbólicas com grupos conservadores no país. Além disso, o texto também traz à tona um aspecto importante de ser tratado que se refere à mudança de significado de ‘raça’ judaica no Brasil após a realização da Conferência de Durban em 2001 e suas consequências para a população judaica residente no país. Uma das consequências mais importantes sendo a possibilidade da instauração de um ‘judaísmo bolsonarista’ que não reconhece ou desvincula o bolsonarismo de suas raízes nazistas e fascistas, provocando uma cisão na comunidade judaica brasileira.

Por fim, mas não menos importante, temos o texto de Marcia Contins, intitulado *Da Aflição aos Direitos: reflexões sobre contextos religiosos e os discursos de 'ação afirmativa'*, no qual a autora reverbera, a partir de sua trajetória, enquanto pesquisadora das religiões de matrizes africanas no Brasil em áreas urbanas, um aspecto que há muito vem aparecendo em seus escritos: as transformações no campo religioso, em especial no Rio de Janeiro, e sua repercussão na formação de novas subjetividades e na apropriação discursiva das 'ações afirmativas' por parte dos atores desse campo.

Em seu artigo, Contins analisou de que modo as transformações sociais e internas ao campo afro-brasileiro repercutem na autoconsciência dos atores situados nesse campo religioso, especialmente no que se refere a sua presença no espaço público. Como base de sua argumentação está a premissa de que no campo dos discursos e das políticas de 'ação afirmativa', os atores, deslocando o tema religioso das aflições, apresentam-se como 'sujeitos de direito', com um discurso pautado por reivindicações sociais e políticas, o qual evidencia que ninguém está livre da relação política e religião, religião e política.

Os editores deste dossiê, consideramos que este pequeno conjunto de textos, aqui organizados, significa uma contribuição importante para a reflexão e o conhecimento do atual contexto político-religioso pelo qual passa o Brasil.

Nota:

¹ Ver, por exemplo, P. Freston (1993).

Referência:

FRESTON, Paul. 1993. *Protestantismo e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. Tese de Doutorado. Campinas: UNICAMP.

‘A Bíblia É o Nosso Regimento’: debate parlamentar, liberdade de crença e democracia-liberal representativa

Emanuel F. da Silva^a
Emerson J. S. da Silveira^b

Resumo: Problematicando a razão de legislar sobre crimes de intolerância religiosa, objetivamos analisar as relações entre religião e política no Brasil contemporâneo a partir dos usos da ideia de liberdade de crença por parlamentares religiosos. A tramitação do Projeto de Lei 578/2019, na Assembleia Legislativa do Ceará, de autoria de deputados do PT e que versava sobre a punição de crimes de intolerância religiosa, foi obstada por deputados evangélicos por enxergarem ‘ameaças à Igreja de Jesus’, sob o argumento da ‘liberdade de crença’. Embasados em metodologias qualitativas – revisão bibliográfica parcial, análise discursiva e dos conceitos ‘cidadania religiosa’ e ‘democracia agonística’, investigaremos esta hipótese: os deputados opõem uma ‘muralha’ contra projetos vistos como ‘ameaça à fé’, legitimando, nos limites da democracia representativa, o código moral-religioso. Pretende-se compreender, assim, os limites postos à laicidade do Estado pela atuação de parlamentares que fazem da defesa dos interesses de suas instituições a *raison d’être* de seus mandatos.

Palavras-chave: Representação parlamentar, Liberdade de crença, Intolerância religiosa, Cidadania religiosa.

As porosidades entre religião e política – em disputas eleitorais, formação de governos ou atuação parlamentar – têm sido, pelo menos

a Professor de Teoria Política e dos Programas de Pós-Graduação em Sociologia e em Planejamento e Políticas Públicas (UECE). Email: emmanuel.freitas@uece.br.

b Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (UFJF). Email: emerson.pesquisa@gmail.com.

desde os anos de 1980, um tema importante da agenda de pesquisas, seja da Ciência Política, da Sociologia ou de outras Ciências no campo das Humanidades.

Nos limites da democracia representativa, essas porosidades permaneceram compreendidas sob a chave da categoria ‘adversário’, presente na política liberal, amplamente hegemônica dentro das democracias liberais representativas no mundo ocidental (Mouffe 1993, 1999 e 2000). Podemos dizer que a hegemonia do modelo econômico capitalista liberal, em especial no Pós-Segunda Guerra, colaborou para criar um horizonte de imaginação política na qual o poder do Estado-Nação era e ainda é disputado como um mercado no qual os partidos políticos e seus agentes se alternam, concordam com um ideário de tolerância geral e religiosa, concorrem e disputam poder, redistribuído posteriormente¹. Todavia, podemos também pensar na tradição agonística da democracia, de modo paralelo à tradição liberal e dentro da qual a política é compreendida como uma disputa – podendo, por vezes, tomar a forma discursiva de uma ‘guerra’ (violenta e cruenta), com uma atuação imaginada como ‘batalha’, em que os partidos e seus agentes se tratam como se estivessem em meio a uma trincheira e se imaginam em uma trama agonística (Mouffe 2013).

A religião – em algumas de suas expressões, as mais reacionárias-conservadoras e individualistas, tornou-se, de algum modo, uma caixa de ressonância dessa antiga tradição agonística nos regimes de democracia representativa. Com a formação do Estado Laico, em especial no Brasil, os atores religiosos puderam constituir dentro dos partidos uma voz institucionalizada que vai ao Parlamento e, de lá, pauta uma trincheira de combates. No Brasil, desde o século XIX e começo do XX, os evangélicos (distribuídos em grupos históricos, de imigração e missão e os pentecostais), que eram minoria religiosa, cultivaram diversas vertentes de expressão teológico-política, do apoliticismo, temperado pelo milenarismo – no aguardo da Parusia, o retorno do Cristo e inauguração de seu reino – aos messianismos ativistas de matices mais pacifista-místico ou de combate-bélico.

A partir dos anos 1980 esses grupos, uma vez eleitos, passaram a vocalizar uma posição de enfrentamento e belicosidade contra outros grupos sociais, em especial os liberais de centro e as diversas matizes da esquerda. Retira-se a perspectiva liberal-representativa de cena e recoloca-se a perspectiva agônica-inimical. Não vamos nos deter nas razões que possibilitaram isso, mas vamos nos ater aos usos do termo e a definição de ‘liberdade religiosa’ por parte de parlamentares religiosos.

Nesse sentido, a discussão em torno da tramitação de um projeto de lei na Assembleia Legislativa do Estado do Ceará (ALCE), de autoria dos quatro deputados do Partido dos Trabalhadores (PT) que exercem mandato na Casa, levada a cabo por dois deputados evangélicos, Silvana Pereira (Partido Liberal – PL) e Apóstolo Luiz Henrique (Partido Progressista – PP), é paradigmático da ampla crise do pacto civilizatório da Modernidade. O referido projeto, e os inflamados debates em torno de suas implicações, servirão como *corpus* de análise de nossa discussão, que objetiva responder à seguinte questão: que usos da ideia de liberdade religiosa são feitos por parlamentares religiosos e que lugar tais usos conferem a religiões minoritárias?

A motivação para a escrita deste artigo, dentro de uma agenda de pesquisa desenvolvida pelos autores em torno da atuação parlamentar de religiosos, se deveu ao fato de os referidos atores do campo político institucional que se opunham ao Projeto de Lei, referirem-se ao mesmo pontuando explicitamente o fato de, na justificativa dele, haver uma referência às ‘religiões de matriz africana’ e de ressaltarem os ‘prejuízos’ que a aprovação de um tal projeto poderia trazer ‘à Igreja do Senhor Jesus’. Analisando a argumentação presente em seus discursos, bem como a contra-argumentação e defesa do projeto por parte de um de seus autores, Elmano de Freitas (PT), ver-se-ão os limites impostos à ideia de ‘liberdade de crença’ no atual cenário político-religioso do país, engendrando uma cada vez mais acentuada busca por representação religiosa da parte de religiosos sob a crença de uma ‘ameaça à cristandade’ em curso, que

legitimaria tal representação, operando, esta, para a construção de uma proteção legal ao cristianismo, religião hegemônica entre os brasileiros.

O debate em torno do Projeto mobilizou parlamentares tanto da Assembleia Legislativa do Ceará (ALEC) como da Câmara Municipal de Fortaleza, evangélicos e católicos carismáticos, numa espécie de ‘cruzada’ contra um projeto que visaria processar religiosos por ‘defender a religião’², e serviu como importante incremento na oposição de religiosos à esquerda partidária, uma vez que o projeto fora apresentado por parlamentares do PT, engendrando uma intensa campanha contra ele nas redes sociais, na imprensa e nos Plenários das duas Casas.

O texto está estruturado da seguinte forma: inicialmente, uma discussão em torno da literatura sobre a representação política (a que nos pareceu mais afim à discussão que aqui elaboramos); após isso, uma apresentação geral da participação eleitoral de evangélicos no Brasil contemporâneo, destacando análises produzidas acerca desta participação, nos permitindo compreendê-los como importantes ‘atores políticos’; ao fim, uma apresentação/discussão do debate ocorrido na ALEC em torno do projeto.

As particularidades das relações entre esses dois campos, religião e política, que pareciam autonomizados por consequência dos diversos processos de modernização pelos quais as organizações nacionais haviam passado, têm alterado a estrutura de funcionamento destes, nos permitindo considerar, com outros tantos pesquisadores, relações de continuidade no cotidiano da política e da religião a partir da atuação dos atores de ambos os campos, alterando mesmo um conjunto de repertórios de ação no interior dos espaços (políticos e religiosos), com destaque para a linguagem, que se desloca de um campo a outro.

Baseados em metodologias qualitativas – revisão bibliográfica parcial, análise discursiva e conceituação, sobretudo pensando a partir das categorias de ‘cidadania religiosa’ (Vaggione 2017) e ‘democracia

agonística’ (Mouffe 2000, 2013) – investigaremos a hipótese de que os religiosos deputados, dentro dos limites da democracia representativa, estabelecem uma hermenêutica restrita do código moral-religioso (‘a Bíblia é nosso regimento’) e se colocam como uma ‘muralla e um exército’ contra projetos compreendidos como ‘ameaça à fé’. A guerra teológico-política explicita os impasses da democracia brasileira vivida mais como moldura e solvente da atuação destes políticos do que como ambiente cultural-social impregnante da vida cotidiana.

Questões em torno da representação política

A representação política tem sido considerada um dos elementos constituintes das modernas democracias, de tal modo que falar de governo democrático tem sido compreendido como falar em representação. O poder legítimo tem sido definido pela presença da representação em seu interior. Desde a questão formulada por Pitkin (1967), a representação política é pensada a partir da possibilidade de os representantes agirem de forma a guardar uma relação o mais estreita possível com os interesses dos representados, servindo o Parlamento como o *locus* por excelência desta relação de proximidade, identificação e controle.

Assim, pensar em representação é encontrar respostas para a questão do ‘quem representa’, ‘a quem representa’ e ‘como representa’; e tais respostas tratam da legitimidade eleitoral a partir da qual indivíduos agem em nome de outros indivíduos ou de coletividades (mobilizando discursos que, de outro modo, não teriam como ser mobilizados, buscando reconhecimento de um certo público), produzindo a expressão material de escolhas de interesses e preferências eleitoralmente conquistadas. Exatamente por isso é que “a representação política é um processo que permite o social se tornar político”³ (Almeida 2013:48).

A representação, pois, requer a escolha de alguns indivíduos por outros, escolha esta produzida pela possibilidade (tida como real) de terem seus interesses contemplados pela ação daqueles que os represen-

tarão, isso possibilitado pela coincidência de interesses entre políticos e cidadãos. Como nos lembram Manin, Przeworski & Stokes, “para serem eleitos os políticos podem ter que fazer promessas a interesses específicos” (2006:112), isto é, não falar à totalidade dos eleitores mas àqueles identificados com os mesmos interesses. Isso permitiria, pois, um discurso lançado a um “eleitor decisivo” (Manin, Przeworski & Stokes 2006:114), que tendo seus interesses contemplados, serviria como um seguro ‘investimento’ quando a possibilidade de reeleição se avizinhasse. Os autores pensam a representação tanto sob a ótica do mandato, no sentido de acolhimento da demanda por incorporação do interesse, como sob a ótica da prestação de contas, mecanismo pelo qual o representante preservaria suas posições na mais estreita relação possível com os representados. Quanto mais completas forem as informações que estes têm da atuação daqueles, mais esse mecanismo é exitoso. Daí, pensamos que a representação religiosa parece-nos ser mais próxima da possibilidade de realização desse controle por parte dos representados, pois o desempenho dos representantes, e sua devida publicização, torna-se o mecanismo por excelência de informação para o público.

Nadia Urbinati (2006) considera a representação política como um processo de ‘disseminação da presença do soberano’ pelo corpo social, permitindo uma busca contínua pela legitimidade da fala e da ação de representantes que precisarão recriar os modos de relacionar-se com a sociedade representada. Para tanto, entram em cena os mecanismos da opinião e do juízo, próprios de regimes democráticos, em torno daqueles que exerceriam com satisfação a representatividade e a defesa dos interesses dos sujeitos.

A representação parlamentar, assim, traduz condições e interesses em matérias legislativas que, junto a outros interesses, atravessam uma arena de lutas para a transformação de interesses em legislação. Representar é agir no interesse do representado, tornando seus interesses matéria legislativa, agindo responsivamente. Isso porque é no plano das ideias e crenças, e da devida resposta a elas, que se pode compre-

ender, segundo a autora, a representação, que é produzida pelo voto, ato definido como “uma tentativa de se dar peso às ideias”, pois “traduzimos ideias em votos” (Urbinati 2006:211).

Pensamento semelhante tem Young (2006) ao elencar crenças, opiniões e perspectivas sociais como imprescindíveis à compreensão da noção de representação política, todas elas relacionadas aos modos de se olhar o mundo, e de se representar o mundo, inclusive na escolha daqueles que legitimarão tal modo no exercício de mandato. Em sua definição,

“A representação consiste num relacionamento mediado entre membros de um eleitorado, entre este e o representante e entre os representantes num organismo de tomadas de decisões. Na qualidade de um relacionamento prolongado entre os eleitores e seus agentes, a representação oscila entre momentos de autorização e de prestação de contas” (Young 2006:151).

Como um relacionamento dual, a representação se dá entre agentes de decisões e eleitorado; este enxerga naqueles, os modos mais efetivos de expressão de suas demandas. É em torno da tomada de decisões que a representação deve ser compreendida, uma vez que tais decisões possibilitam observar o grau de conexão entre as duas partes do mecanismo representativo.

Mobilizando as categorias ‘interesses’, ‘opiniões’ e ‘perspectivas’ a autora apresenta sua compreensão do que entende pelo sentimento de ‘sentir-se representado’ no processo político por parte do eleitorado, pois é por meio delas que este enxerga o que pensa dever ser “as prioridades” que norteiam “as decisões políticas” e são “verbalizadas” em “discussões deliberativas” (Young 2006:158). Essas questões nos possibilitam pensar os modos como a representação política tem sido acionada como mecanismo importante de legitimação de interesses de evangélicos dentro do jogo institucional, e mais ainda dentro das dinâmicas demográficas e sociais a partir da nova configuração da sociedade brasileira. À medida em que os anos passam, vão ficando mais claras suas estratégias, cada vez mais exitosas, de verem-se como

legítimos atores do campo político brasileiro, atuando como verdadeiros *players*, pondo em ação mecanismos identificados por esses teóricos como próprios dos atos de representação, com destaque para a representação de crenças, opiniões e perspectivas, como veremos mais adiante.

Participação eleitoral e política de evangélicos no Brasil contemporâneo

Os estudos sobre a participação dos evangélicos na esfera política acompanham os processos de redesenho do poder político no Brasil. Oro (1996) nota que a presença dos evangélicos na política nacional, até 1945, era reduzida e se dava em torno de iniciativas individuais. Em termos gerais, os evangélicos não eram mais que 3% da população brasileira.

No período getulista, tanto o revolucionário quando a ditadura do Estado-Novo (1930-1937; 1937-1945), em meio à tentativa de recatolização da sociedade empreendida pela Igreja, os evangélicos organizaram-se e elegeram um deputado federal (Guaracy Silveira) que, naquela época, confeccionou documentos defendendo a liberdade de culto e expressão, além de tratamento igualitário entre as religiões (Freston 1993). Havia também, um pequeno, mas consistente, espaço para a retórica do combate ao inimigo – sempre ambíguo e nebuloso, ora o comunismo, ora a imoralidade – que estava mais dentro dos púlpitos dos templos, onde se mesclavam as questões morais-teológicas (a corrupção da sociedade sob o domínio do mal) e as políticas propriamente ditas (eleger representantes cristãos).

Entre 1951 e 1987, o número de protestantes eleitos esteve entre 6 e 12 deputados (Freston 1993:3-105). Nesse período os evangélicos passaram a ser algo em torno de 10% da população. A campanha pelas ‘Diretas-Já’ (1984-1985), cujo objetivo central era apressar o fim da Ditadura Militar (1964-1985), teve como uma de suas consequências a mobilização de forças de esquerda(anarquistas, libertárias), movimentos sociais, sindicais e religiosos (Teologia da Libertação no

campo católico e protestante) e fez avançar a discussão de pautas mais liberais, como a descriminalização do aborto e das drogas, fome, reforma agrária, direitos reprodutivos das mulheres, racismo, feminismo e outras pautas econômicas e políticas (economia solidária, democracia social-participativa ou democracia de base). Houve reação em setores evangélicos e, quando a Assembleia Nacional Constituinte foi convocada pelo presidente José Sarney, uma ininterrupta organização da nascente bancada evangélica, lastreada na ideia de representação liberal democrática (representante/representado), tomou a forma de um coletivo organizado para a defesa dos interesses do grupo, mas com uma leitura singular do que estaria em questão no jogo político: o corpo da nação brasileira seria cristão, portanto, o Estado deveria acolher a vontade geral da maioria do *corpora sacris*.

Pierucci (1989), ao abordar a atuação da 'Bancada de Deus' no processo de convocação e elaboração da Assembleia Nacional Constituinte de 1986 e o respectivo Congresso, aponta números tímidos daquela primeira empreitada política: apenas 33 parlamentares, dos quais 18 eram pentecostais (Assembleia de Deus, principalmente). Chamava-se atenção para traços da luta evangélica no espaço laico-público, amparado pela relação entre eleição e representantes: uma mescla entre pautas corporativas (canais de TV/Rádio, apoio estatal a entidades paraeclesiais, como as comunidades terapêuticas etc.) e pautas morais-conservadoras (combate ao aborto, relativização dos direitos humanos). Uma pauta saudosa de tempos idealizados em que a religião, ou um tipo dela, sacraliza, naturaliza e hierarquiza a vida, a família, o casamento, a sexualidade, a liberdade individual. Fonseca (2002) lembra que a maioria dos parlamentares vinculados à bancada evangélica atuaria dentro e à direita do bloco de poder chamado de 'Centrão', grupo político eclético, composto por herdeiros da Ditadura Militar (Arena, PFL), da direita ideológica e da direita fisiológica, compostas por políticos afeitos a barganhas.

A partir dos anos 1990, o *boom* pentecostal e neopentecostal passou a hegemonizar o campo evangélico. São os anos de emergência

e consolidação do neopentecostalismo (tendo a Igreja Universal do Reino de Deus como paradigma), que operam três reatualizações do multissecular imaginário de liberdade de crença e de perseguição: a) a guerra espiritual total contra as malversações do diabo no corpo e na alma dos crentes (o exorcismo intolerante que dá conta das doenças; no espaço público, a guerrilha de ocupação total de órgãos, como conselhos tutelares e câmaras municipais, estaduais e federal); b) a teologia da prosperidade, afinada com os liberalismos e neoliberalismo econômicos, exaltando a capacidade do indivíduo com fé em Jesus (liberdade de crer), ter prosperidade ao cumprir ações rituais e lutas, se auto-imaginando como impedido por forças demoníacas (perseguição religiosa); c) a confissão positiva (pensamento e ato mágico de afirmação absoluta e soberana da vontade individual de alguém que, ao crer e invocar Deus, terá tudo resolvido, de suas dívidas e desemprego à imunidade a doenças). Daí ocorrerá, segundo Siuda-Ambroziak (2017), o processo de neopentecostalização da política brasileira, posteriormente sucedido por um outro, o de pentecostalização (Burity 1997).

O crescimento da população que se confessava evangélica nas várias correntes do segmento acelerou-se, bem como a eleição de parlamentares nas três esferas de poder, num longo processo de capilarização (Quadros & Maderia 2018). Em 2003 é criada oficialmente a Frente Parlamentar Evangélica (FPE) e desde essa data cresce exponencialmente, não obstante uma pequena redução em 2006, ano de inflexões políticas e econômicas no Brasil, com o reforço da aproximação do Governo Federal com as igrejas pentecostais e neopentecostais e os desdobramentos das crises entre 2014-2018 (crise econômica, impeachment de Dilma, eleição de Bolsonaro).

Quadro 1 – Bancada Evangélica no Congresso Nacional
(deputados e senadores)

Ano	2002	2006	2010	2014	2018	2020
Quantidade	60	29	42	77	91	120

Fonte: Pesquisa dos Autores, 2021.

Com o passar do tempo, esses grupos cresceram, mudaram a retórica, *pari passu* às crises de governabilidade e do sistema de representação política no Brasil, acopladas às crises econômicas, e introduziram uma ‘pedra de tropeço’ – imagem bíblica recorrente nas falas religiosas – no atual modelo liberal-laico brasileiro de poder parlamentar. Sob os governos de esquerda, a bancada evangélica registrou o maior crescimento, enquanto sua retórica fortalecia a polaridade belicista.

Quadros e Madeira (2018) realizaram um estudo importante sobre que tipos de categorias discursivas são mobilizadas nos discursos desses políticos religiosos no Plenário do Congresso Nacional. A ascensão da ideia de enfrentamento direto, guerra espiritual, luta contra as forças do mal, dentre outras, é considerável, trazendo fissuras à imagem tradição conciliadora-consensualista da democracia liberal-representativa brasileira.

Quadro 2 – Categoria ‘ataque à esquerda’ – deputados em plenário federal (2010-2017)

Ano	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017
Quantidade	30	9	9	25	22	48	67	151

Fonte: Quadros & Madeira (2018). Adaptado.

A ruptura introduzida pelo modo evangélico de produzir dissensos pode ser posta em contraste com o modelo anterior de pactuação entre política, Estado e religião, construído após a Proclamação da República. Depois de um período conflituoso, a Igreja Católica vertebrou, junto com o aparato republicano, o esqueleto institucional desse acordo e a cultura católica o encheu com elementos culturais. Esse modelo, analisado por Paula Montero (2009), deu fôrma e código para todas as expressões religiosas no espaço público e político. Estas, de algum modo, lançaram mão desse modelo católico para se fazerem respeitadas a partir da primeira constituição republicana, com mais sucesso, no caso do kardecismo, ou com mais dificuldade, no caso das

tradições afro-brasileiras (umbanda e candomblé), objeto de histórica perseguição e censura. O que caracteriza esse modelo ou gramática católica são três aspectos: o conflito, a retórica agônica e a figurado inimigo são subsumidas pela produção de consensos e acordos possíveis nas mediações da democracia representativa. Nessa concertação, o Estado concede às expressões religiosas institucionalizadas, um papel e uma função complementar (serviço social, educação, saúde) e elas dão uma parte da legitimidade social de que carecem os governos civis. A concertação católico-consensual fragilizou a laicidade e abriu fendas nunca mais fechadas, mas bem aproveitadas pelos evangélicos reacionários no bojo de um processo de reconfiguração institucional e cultural da relação entre religião, Estado e política. Resta saber se essa nova gramática evangélica, diversa da católica que regeu a República enquanto o catolicismo e a Igreja eram quase monopólios, também inspira, e de que modo inspira, expressões religiosas na forma como se relacionam com o Estado e a política. Uma hipótese que podemos lançar a essa questão: a gramática agônico-evangélica fornece forma e código semântico para muitas expressões religiosas, inclusive, movimentos católicos, como os reacionários e ultraconservadores (Opus Dei, Arautos do Evangelho, TFP, RCC).

Os grupos religiosos mais bélicos, os que tinham retórica de enfrentamento radical, calcados em míticas imagens bíblicas da perda da virtude geral das sociedades e da vontade de Deus de restabelecê-las por meio de seus guerreiros-representantes, formavam o que no imaginário evangélico veio a se chamar de *Gideões*. Aqui, temos referência ao relato que mistura história e mito, de um pequeno exército de trezentos guerreiros, liderado por Gideão, que guerreou e venceu os povos cananeus, em especial os midianitas (Juizes, capítulos 7 e 9, 2009, Bíblia, Versão Almeida Fiel).⁴

A presença desse termo nos argumentos esgrimidos contra projetos de lei, como o da ALCE por parlamentares evangélicos – auto atribuindo-se a ideia de representante-mór do cristianismo puro e real, o que não é verdade de fato⁵ – maneja simultaneamente a ideia de

minorias e tolerância religiosa, da tradição liberal e, também, a retórica de combate belicista, persecutória, advinda da tradição antiga medieval. Dizem algo como “estamos apenas reagindo a uma guerra movida contra nós”. Assim fazendo, acionam a vertente veterotestamentária bélica e, por meio do recurso à ideia do inimigo, escancaram os limites do atual modelo democrático-representativo liberal no arcabouço da laicidade estatal brasileira. O pacto de separação Igreja-Estado, parcial e submetido a controvérsias no Brasil, é acossado por esses agrupamentos religiosos, e é ‘estremecido’ (Mariano 2011). Esse pacto social é baseado no contrato social moderno, em um modelo de relação entre representante e representado, entre Religião e Estado que foi colocado contra a parede pela ascensão dos populismos de direita aliados, indissolivelmente ao que parece, aos grupos religiosos cristãos reacionários-conservadores em guerra pelo que consideram a eternidade. Em outras palavras, buscam o tempo mítico em que as hierarquias sagradas (um único modelo de família, de nação, de mercado, de Estado etc.) está sob a luz de um *Cristo Pantokrator*, rei de tudo e de todos, a quem devem vassalagem e obediência estrita, sob pena de expulsão do paraíso.

É forçoso dizer que, uma vez que a tradição agnóstica de política entra em cena, e no caso, por parlamentares evangélicos, tudo se torna palco de operações bélicas: as ações desses grupos conservadores-reacionários, embora se vejam como revolucionários contra um suposto *establishment*, e as reações e ações políticas dos demais grupos, religiosos-políticos ou político-laicos, vistas como ataque, guerra de perseguição, inspirada não raro, pelo inimigo maior, *Satanás*, *Diabo* ou *Demônio*, segundo a ótica religioso-moral.

Um elemento que podemos notar entre os estudos dos últimos anos, sejam antropológico-etnográficos (Almeida 2019; Machado 2017; 2014; Cunha 2015) ou macrossociológicos e histórico-sócio-políticos (Burity & Machado 2006; Almeida 2017; Mezzomo, Silva & Pátaro 2021) e a forte presença da nebulosa metáfora da guerra espiritual conjugada à ideia de perseguição e força individual: soldados

de Cristo, estratégia do Diabo, batalha de alma, luta ou guerra contra inimigos/Inimigo (marxismo cultural, Covid-19, imoralidade, pedofilia, comunismo, corrupção, 'kit gay'), batalha pela família e batalha dos justos contra os ímpios.

Não importa se são inimigos inventados, como peças heteróclitas e sem senso de veracidade nenhum, se são inimigos com algum grau de veracidade: todos estão sob uma outra guerra, espiritual, na qual a batalha é pela alma da nação, do povo, de cada pessoa e na qual vale a pena ser o guerreiro de Gideão.

E aqui é preciso notar que, se vemos o momento epocal em que vivemos, sob olhares mais longo e meta-empíricos – veremos a acuidade da observação de Ludwig Wittgenstein (2005) sobre a estrutura fundamental da linguagem. Esta é pragmática, gira em falso: não há ligação ontológica e causal entre a coisa (o representado) e o nome ou a palavra (o representante). O sentido da linguagem é definido pelas múltiplas práticas sociais, mas que estão submetidas às pressões estruturais socioeconômicas, políticas e religiosas, ao campo de atores, instituições e agentes que disputam a hegemonia da semântica. Por si, esses fatores perturbam a lógica racional da relação representante-representado nos modernos regimes democráticos, mas, havia uma razoável produção de consenso social que estabilizava o sentido e produzia uma 'naturalidade' do sistema representativo-liberal democrático.

Mas, a partir da ascensão das redes sociais, das plataformas e aplicativos digitais, do capitalismo financeiro desregulado e global e da cultura neoliberal – ênfase na ideologia da meritocracia, do empreendedor e do indivíduo vencedor – assistimos a invasão da pós-verdade no território da democracia liberal-representativa (Bucci 2019). A pós-verdade é a tradução, em termos sociais, de uma época em que não importam mais os critérios de verdade e falsidade que caracterizavam a modernidade, para reger, balizar, regar e balancear o pacto civilizatório e político (democracia liberal-representativa) e o contrato da laicidade estatal.

Notamos aí uma ligação com a ideia de giro em falso da linguagem ou de símbolos que representam a si próprios (Wagner 2017). Nossa época de redes sociais, virtualização de reações sociais e espetacularização do narcisismo, escancara o fosso semântico entre representados (coisas, povo, grupo, nação) e representantes (palavras, políticos, eleições). O mais importante passa a ser o absurdo, o exótico, o abstruso de imagens, falas e *posts*, que mobilizam bolhas nas redes sociais, com marketing e consumo, nas quais se engajam, não apenas os grupos religiosos conservadores-reacionários, mas os grupos sociais como um todo. A imagem 02, exibida mais adiante, mostra, simultaneamente, a convergência entre a retórica do inimigo, o tópico histórico da liberdade de crença e da perseguição religiosa e a necessidade de espetacularização das redes sociais, (dis)torcendo sentidos e os submetendo à comandos outros: o interesse da bancada religiosa em ser representante do Cristo Pantokrátor, que vem dominar o mundo em fogo, fúria e glória (uma visão estereotipada e idílica presente em muitos grupos evangélicos). A nova arquitetura das relações sociais em geral, e das relação entre eleitos e eleitores ou representantes e representados, movidas a *likes*, compartilhamentos e comentários infundos, torna a retórica de guerra e do inimigo, e do favorecimento do direito de não-tolerar, empunhado pelos grupos evangélicos, ainda mais estranha na velha sinfonia que a partitura representativo-liberal da democracia propõe, com suas ideias de tolerância e direitos formais, muito antenadas com o antigo pacto civilizatório, alinhado às ideias de concorrência e adversário, de ciência, reflexividade e verificação da verdade a partir de critérios autônomos em relação ao aplauso ou ao valor de espetáculo

‘Eu só faço o que Jesus manda’: o debate parlamentar em torno da liberdade religiosa

Neste tópico pretendemos apresentar nossa análise daquilo foi o debate parlamentar em torno da liberdade religiosa a partir da discus-

são, e arquivamento, de um projeto de lei que versava sobre punição a atos de discriminação por motivo religioso.

Na atual legislatura, de um total de quarenta e seis, a ALCE conta com três parlamentares, que se apresentam como evangélicos: Silvana Pereira (PL), Apostolo Luiz Henrique (PP) e David Durand (Republicanos). A primeira é da Assembleia de Deus, o segundo é fundador e líder da Igreja do Senhor Jesus e o terceiro é da Igreja Universal do Reino de Deus. Além destes, Walter Cavalcante (MDB), que é católico, também se apresenta a partir da marca religiosa. Outros parlamentares costumam acompanhar as indicações de votação dos deputados evangélicos em matérias que são do interesse destes. Vejamos a seguir os fatos em torno do projeto apresentado.

. O texto do Projeto

Em 21 de outubro de 2019 os quatro deputados do PT⁶ com assento na ALCE protocolaram o pedido de tramitação do Projeto de Lei 578/2019⁷, que versava sobre “penalidades administrativas a serem aplicadas pela prática de atos de discriminação por motivo religioso”. A justificativa para o projeto citava casos de intolerância praticados no Brasil “com a chegada dos portugueses” e destacava textualmente a “perseguição por senhores e pelo clero” a “negros e indígenas” que, para fugirem desta, acabaram por produzir “o sincretismo”, “cultuando os seus orixás” através dos santos católicos. Além disso, citava ainda casos de perseguição religiosa em alguns países (China, Paquistão e Arábia Saudita) e apresentava o Brasil como um país constitucionalmente laico.

Por laicismo, o texto do projeto entendia a não-interferência da religião nos assuntos de Estado, dizendo ser também função de um estado laico o não-apoio e a não-discriminação a nenhuma religião, “adotando uma posição neutra no âmbito religioso”. A leitura do texto expõe uma série de fragilidades, do ponto de vista sociológico, mas

que não nos cabe aqui analisar. Os atos considerados como discriminatórios eram os seguintes:



Imagem – 1: Projeto de Lei.

Naquele mesmo dia se iniciaria uma mobilização, via redes sociais, contra o projeto, desde sempre compreendido como um projeto

de lei que ‘ameaçava a fé cristã’. Em suas redes sociais, a deputada Silvana Pereira assim se expressou:



Imagem – 2: Post em rede social.

Fonte: Conta no *Instagram* de Silvana Pereira

Também por suas redes sociais, a vereadora Priscila Costa (então no PRTB, hoje no PSC), evangélica da Assembleia de Deus, expressou-se mobilizando seus seguidores contra o projeto, destacando-o como de autoria de deputados do PT. A vereadora, que se apresenta em suas redes sociais como anti-feminista e conservadora, tem se notabilizado, na cidade de Fortaleza como uma ‘valorosa combatente’ em nome dos ‘valores cristãos’; exatamente por isso, legitimou-se, nos últimos dois anos, dentro do campo religioso nacional, participando como convidada de inúmeros eventos, como o Simpósio Nacional de Direito Religioso, em 2020, na condição de palestrante, e no Encontro da Frente Nacional contra Ideologia de Gênero, também naquele ano. Sobre o projeto aqui em questão, fez a seguinte postagem:

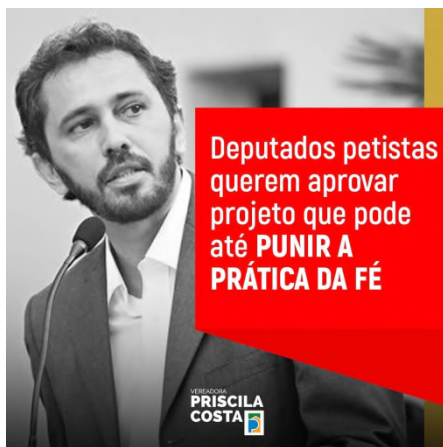


Imagem – 3: Post em rede social.

Fonte: Conta no *Instagram* de Priscila Costa

Mais enfático ainda foi o discurso proferido na Câmara Municipal pelo vereador Jorge Pinheiro (então na DC, hoje no PSDB), que é membro da Renovação Carismática Católica, consagrado na Comunidade Shalom. Ele assim se expressou, dando um sentido de impedimento de pregação do cristianismo a ser exercido com a possível aprovação do projeto:

Estão querendo nos amordaçar na luta pelas nossas crianças e pelo direito de propagar o Cristianismo. Quer dizer então que esta minha fala poderia ser processada porque defendo minha religião? [...] Parece aquela história da cruz suástica. É não! Sabem o que estão fazendo, dizendo que é indução à discriminação? Estão pedindo para retirar os crucifixos dos estabelecimentos públicos [...] Isso fere nosso direito de crença, de religião, isso não é defesa de Estado laico, é antirreligioso⁸.

. O debate na ALCE – o ‘interesse da Igreja’ está acima do direito constitucional?

Foi durante a 128ª Sessão Ordinária – nome dado à jornada de trabalho parlamentar dentro do período regular do ano legislativo –

realizada em 23 de outubro de 2019, que o projeto de lei entrou em discussão, após a mobilização via redes sociais e bastidores tanto da parte de vereadores como dos deputados e dos líderes religiosos que os acompanhavam.

A primeira a discursar, na condição de primeira orada inscrita para aquele dia, foi exatamente Silvana Pereira. Dirigindo-se de início ao deputado Elmano, um dos autores do projeto, e referindo-se a si e ao deputado Apóstolo Luiz Henrique como parlamentares que estavam na ALCE ‘para combater’⁹, a deputada solicitou que o deputado retirasse o projeto de tramitação, não sem antes relatar a motivação e o auxílio que tivera para opor-se ao mesmo:

E falei agora com o Pastor Salomão e disse: “Pastor Salomão, como é que eu consigo, como é que eu começo, como é que eu início esse discurso que para mim é difícil quando é um projeto de um colega parlamentar, de um amigo parlamentar, agora de quatro amigos, como é que eu começo Pastor Salomão para poder ter coragem de iniciar o meu estilo profético de discurso, sem ferir, sem ofender?” Ele me orientou da seguinte forma, Apóstolo Luiz Henrique: “querida suba a Tribuna e diga que esse projeto é inegociável. Diga e peça na Casa Legislativa para os quatro deputados do PT, diga que a Igreja do Senhor Jesus se sente ofendida”; “diga que a Igreja do Senhor Jesus se sente tolhida; diga que a Igreja do Senhor Jesus não aceita esse projeto a ponto de, se a insistência até na tramitação dele, nós entraremos no Ministério Público, nós os pastores, nós a Igreja do Senhor Jesus”. Ele disse, inclusive: “nós nos manifestaremos em grandes multidões”. (Silvana Pereira).

Em seu ‘discurso profético’, e não ‘parlamentar’, a deputada dava mostras a seu colega de Casa que o projeto de sua autoria, sua tramitação e possível aprovação era ‘inegociável’, pois “a Igreja se sente ofendida”. A deputada assumia, ali, ser representante da ‘Igreja’, o que significa dizer, antes de tudo, dos ‘pastores’ que a orientaram, uma vez que ela mesma diz terem sido estes a darem a tônica, e as razões, de seu discurso. O objetivo é, antes de tudo, alertar ao deputado acerca da possibilidade de ver contra si ‘grandes multidões’, lideradas, ao certo, pelos mesmos pastores que haviam preparado, ou ‘ungido’, a

parlamentar momentos antes de subir à tribuna, na condição de evangélica-deputada. A imagem do encontro preparatório foi divulgada na imprensa cearense, como podemos ver abaixo:



Imagem – 4: Deputada Silvana e pastores na ALCE.
Fonte: Diário do Nordeste, 29/10/2019.

Num discurso em tom emotivo, que lembrou a histórica perseguição à igreja protestante no Brasil (discurso para o qual trouxe supostas passagens de sua biografia, com destaque para a mãe, que, segundo disse, cantarolava hinos evangélicos em tom tal que chegava ao vizinho “adepto de religiões afro”, convertendo-o), a deputada defende o que chama de “preconceito religioso”, artifício por meio do qual evangélicos diriam que “contra o que outras pessoas acreditam ser correto, que nós entendemos que leva para o inferno, que é maldição, que é ilícito”, seja o que for (no plano dos costumes ou das práticas religiosas), e que consistira na “liberdade de falar, que o Estado laico nos traz”. Será, pois, em nome de tal liberdade de falar (leia-se: liberdade de condenar e exasperar algumas coisas, práticas e pessoas que não condizem com seu credo) que a deputada defenderá a retirada do

projeto, dando mostras de que, em seu entendimento, na racionalidade do tipo de representação que exerce, tal liberdade lhe é assegurada, e tão somente a ela como ‘crente’ (no sentido de ‘crente em Jesus’), dando-lhe possibilidade de falar contra o que quer que seja. Isso porque não é a deputada Silvana, mas “a igreja” que “diz não ao projeto”. É a coletividade bem maior, a coletividade dos ‘crentes’, que em seu discurso busca a retirada.

“Eu estou aqui encomendada literalmente pelos meus pastores, pelos servos de Deus que por muito tempo foram feridos e ofendidos por terem coragem de anunciar o Evangelho”, diz ela, ao mesmo tempo legitimando-se a partir da ‘fala representativa’ da vontade dos pastores (pudessem eles falar era exatamente isso que falaria, é o que se supõe de sua fala) e fazendo ver que é a este segmento que representa.

Tomando a palavra em um aparte concedido por Silvana, o deputado Elmano, depois de informar que havia conversado com outros deputados sobre o projeto, e lembrando sua pertença e a dos outros deputados petistas ao catolicismo (para não serem deslegitimados como não-religiosos), e de lembrar que “a perseguição faz parte da vida daqueles que têm fé”, cita a seguinte situação:–

Ontem eu estava conversando com uma pessoa, e eu disse: “Diga-me uma coisa, já aconteceu com você de ir a um estabelecimento pedir para alugar cadeiras e mesas para fazer um culto e a pessoa se negar a alugar a mesa e as cadeiras porque é para um culto?” Ele disse: “Agorinha. Meses atrás eu fui tentar alugar mesa e cadeiras, e porque era um culto, não queriam me alugar”. E um servidor desta Casa estava ouvindo a história e disse: “Comigo aconteceu algo muito parecido. Eu fui a um local e fui alugar mesa e cadeira para o aniversário do meu filho. Eu sou evangélico, deputado, e me perguntaram para quê, se era para um culto”. Eu disse: “Mas por quê? Qual a diferença se é para um culto ou para um aniversário, você não aluga mesa e cadeira? – Não! Dependendo do que seja eu vou tomar uma decisão”. Diante dessas situações da vida, e é dessas situações concretas... Diante dessa situação o que é que nós estamos propondo? É que esse comerciante que se nega a alugar uma mesa e uma cadeira para um pastor porque é para um culto evangélico, é esse comerciante que tem que ser multado. (Elmano de Freitas).

Depois de discursar em cima de tal argumentação, lembrando o que seriam perigos reais de se praticar a intolerância religiosa a partir da negação de serviços comerciais a indivíduos que professassem fé diferente daquela professada pelo proprietário de determinado bem ou serviço (como hospedagens em cidades do interior do estado), o deputado concede a palavra à deputada que, longe de concordar com o ideal da não-discriminação com a intolerância, concordará, vendo-a, a partir da perspectiva cristã, pela ótica da perseguição, do martírio e da possibilidade de triunfo após muitas orações, produzindo a conversão do sujeito intolerante (obviamente, isso não deixa de exemplificar a postura etnocêntrica e cristocêntrica da perspectiva adotada pela deputada), o que fica mais explícito quando diz que “o Evangelho do Senhor Jesus não precisa sair e ter uma lei para constranger um comerciante ou um vizinho”, como se o projeto, ou qualquer projeto de punição à intolerância religiosa devesse dizer respeito, ou favorecer, apenas a pregação do evangelho. Depois, afirmando que “o crente nem medo de morrer têm porque vai para o céu”, sua incompreensão de que há intolerância com outras religiões, e mais do que isso, de que existem outras religiões, resta evidente.

Então, Deputado Elmano, eu lhe peço, em Nome de Jesus, e eu sei que Vossa Excelência não deseja ser intolerante. Eu acho, inclusive, e acho que Vossa Excelência entendeu essa minha réplica. Qualquer pastor, crente, e aqui nós não podemos defender só o pastor de professar o que ele pensa, é qualquer crente. (Silvana Pereira).

Mesmo dizendo-se alguém que ‘gosta do debate’, sua ordem é explícita: “Eu quero que Vossa Excelência retire”. Não haveria conversa, não haveria debate parlamentar a se fazer; o projeto não era de interesse da igreja, que parece querer agir com intolerância em relação a outras religiões, e como tal deveria ser retirado.

Em sua resposta, Elmano mostraria firmeza no propósito de fazer o projeto avançar, uma vez que, segundo ele,

A pessoa que tem uma religião, ela não pode ser vítima do preconceito porque ela tem a sua religião. E eu acho que o Estado

tem que constranger, a pessoa tem que estar obrigada a respeitar a religião de outro. Agora é obrigada não no sentido da discussão religiosa. (Elmano de Freitas).

Tentando elaborar uma formulação a partir da ideia de uma pirâmide de direitos, que teria como ápice a Constituição Federal garantindo a liberdade de crença, na qual ela acreditava estar a liberdade de atacar aquilo que não seria pertinente à crença professada, a deputada é corrigida por seu colega que lembra o fato de que o direito seria “de acreditar”, “não de discriminar outra pessoa porque ele tem outra religião”. Um debate, pois, muito interessante se instalara ali: o que comporta a liberdade de crença; mas, tal debate, por ter como um de seus atores alguém comprometido com a defesa de sua crença, não avançava em termos de produção de um consenso democrático. Silvana conclui que um evangélico não alugar seus bens a um sujeito de outra religião não seria discriminação “se ele entende que ele está favorecendo a outra religião”.

Neste momento, Elmano lembra à Silvana que havia embates entre católicos e evangélicos e que tais grupos podem produzir, e de fato produzem, discriminações e intolerâncias dentro da própria cristandade. Apesar disso, Silvana negaria a possibilidade de tais atos e, por duas vezes, lembrou ao deputado que suas alegações, e a própria justificativa do projeto, diz respeito às ‘religiões afrodescentes’. É nesse momento, pois, que a deputada deixa entrever qual a verdadeira razão de sua oposição ao texto: ele taxaria como crime de intolerância os discursos proferidos contra tais religiões nas igrejas evangélicas, inclusive a clara afirmação de que ‘levam ao inferno’, como dito anteriormente. Uma lei que proibisse a única forma de relação com estas religiões, ao que parece, seria um golpe mortal nas ‘igrejas’.

Isso ficou ainda mais claro quando a deputada passou a falar sobre as religiões de matriz africana, mas o fez tão somente para ressaltar a possibilidade de relação com o cristianismo, sendo a conversão a este a única coisa a se esperar:

A minha mãe cantava e um maconheiro tocava. Era vizinho o centro de Candomblé. Era. Ele tocava a princípio para minha mamãe parar de cantar. Ele tocava, tocava, toda vida que a mamãe começava a cantar. “Tira o meu povo do Egito, fala o grande Deus de Daniel”, ele começava a tocar. Toda tarde, toda tarde. Até que a mamãe disse: “Salomé”. “Salomé por que você não para de cantar? Eu fico tocando para você parar de cantar e você canta é mais? Meus meninos ficam tocando. Você está implicando com a gente?” A mamãe disse: “Não, não. Meu querido eu cantava na igreja e não tinha ritmo, agora eu vou cantar na igreja e tenho ritmo porque os seus tambores me dão ritmo”. Sabe o que aconteceu com aquele homem? Ele ficou muito amigo da mamãe, aceitou o Evangelho e morreu sendo diácono da Igreja Assembleia de Deus. A tolerância entre as pessoas. Não precisamos de lei para sufocar a crença. E aqui eu digo da minha fé e digo a respeito de quem acredita diferente nas religiões afro-descendentes. (Silvana Pereira).

Observe que a ideia de tolerância parece significar para a deputada o tempo de espera de sua mãe para a conversão do vizinho, ‘maconheiro’ e adepto do ‘candomblé’. Passada toda a explicação do deputado Elmano, com argumentos que iam da Sociologia à Legislação, a deputada se disse “mais do que convencida que o que me fez vir à Tribuna desta Casa, o sentimento do povo contra esse Projeto, se reafirma, cresce”. Não havia razão para esperar ou debater/parlamentar: havia que se fazer a igreja ‘levantar’.

Encerrado o discurso de Silvana, chegara o momento do deputado Apóstolo Luiz Henrique discursar. Como sempre faz, começou com a leitura de um texto bíblico, e saudando “a todos com a paz do senhor Jesus”. Declarando a si mesmo e à Silvana como “enviados por Deus a esta Casa e iluminados pelo Espírito Santo”, “com a responsabilidade de defender o cristianismo”, não nega que seu objetivo, assim como o de sua colega, é o de “fazer com que nenhum projeto desse venha a ferir a igreja, venha a ferir realmente o evangelho”. Eis sua compreensão de representação, do que representa e, portanto, de como identifica os projetos, e seus autores, que venham a ser por eles interpretados como ‘feridas ao evangelho’.

Suas declarações durante seu discurso dão mostras de sua total incompreensão, ou da reformulação na ideia de representação que sua crença opera: ao dizer que “se o nosso Jesus tivesse deixado na Bíblia, Dra. Silvana, que nós tínhamos que entrar com uma lei dessa forma, nós entraríamos”, mistura plano espiritual com plano temporal, legitimidade da Constituição com imperativo do texto sagrado, obediência à Constituição e ao processo parlamentar com mensagem profética; depois, citando um trecho de Mateus 5, o discurso das bem-aventuranças, produz uma ideia de que, por aquele projeto, produzia-se uma ‘perseguição aos cristãos’. Depois disso, faz a seguinte declaração, que mesmo sendo longa, nos importa transcrevê-la por completo por julgarmos de suma importância para a compreensão:

Olha o que é que acontece aqui Deputado Elmano, Dra. Silvana só para concluir [...] Romanos Capítulo 1 eu vou fazer uso do mesmo texto que eu fiz no dia aqui daquele embate. Romanos 1, versículo 22 diz assim: “Dizendo-se sábios tornaram-se loucos e mudaram a glória do Deus incorruptível em semelhança da imagem do homem corruptível, e de aves, e de quadrúpedes e de répteis, pelo que também Deus os entregou as concupiscências do seu coração a imundícia.” Vou repetir de novo o que está escrito na bíblia: “A imundícia, para desonrarem o seu corpo entre si, pois mudaram a verdade de Deus em mentira e honraram e serviram mais a criatura do que o Criador que é bendita eternamente, amém. Deus os abandonou as paixões infames, porque até as suas mulheres mudaram o uso natural no contrário a natureza, semelhantemente também os homens, deixando o uso natural da mulher se inflamaram em sua sensualidade um para com os outros, homem com homem cometendo torpeza e recebendo em si mesmo a recompensa que convinha ao seu erro. E, como eles não se importaram de ter conhecimento de Deus, assim Deus os entregou a um sentimento perverso para fazerem coisas que não convêm.”

Isso daqui está na Bíblia, Dra. Silvana, é o que nós defendemos, é o que nós pregamos, é o que eu falo aqui, Audic, porque está na Bíblia, e é o que qualquer dono de empresa, de estabelecimento comercial pode falar, ok?

[...]

Porque qualquer comerciante Dra. Silvana, qualquer pessoa poderia fazer o uso do mesmo texto que eu usei aqui, Deputado Walter,

e ele entrar nessa lei como a pessoa que está discriminando outra por causa da religião. Então vai dizer assim: “o dono da empresa tal é homofóbico porque está usando um texto da Bíblia, está falando aqui que essa pessoa...” A Bíblia fala que eles vão ser condenados, eles não vão herdar o reino dos céus, a Bíblia fala. Então, se o empresário, se o comerciante falar isso ele vai ser o que Deputado Elmano? Ele vai ser preso, ele vai ser multado? (Apóstolo Luiz Henrique).

Estando na Bíblia, não se pode ter como ato de intolerância e, mais do que isso, está o crente livre para o fazer. Não há regras de convivência democrática a reger as relações entre os indivíduos, produzindo harmonia e concórdia social, ou mesmo convivência democrática: a Bíblia ordena uma série de práticas que, mesmo que discriminem, legitimam sujeitos no espaço social. Eis a argumentação. Para ser mais exato, o deputado diz: “o que eu defendo é a Bíblia”. Em seguida, sua tese é ratificada pela deputada Silvana que, retomando a palavra, dirige-se a Elmano nos seguintes termos:

O projeto de Vossa Excelência é uma tentativa, realmente, agora eu sei por que os pastores estão tão aflitos, realmente é uma tentativa de silenciar, unir e obrigar a se conduzir de forma como uma pessoa não acredita fazendo o Estado punir essa pessoa. [...] A Bíblia é o nosso regimento, a nossa condução maior (Silvana Pereira).

Entre discursos e apartes, Elmano se mostrava como mais conveniente de que seu projeto tinha razão de ser, de que haviam sujeitos, e alguns deles estavam ali diante dele, dispostos a praticar a intolerância em nome de sua fé. “A senhora está me dando argumento para o meu projeto”, disse ele à Silvana. Em seus apartes concedidos, sobretudo a deputados religiosos (como o católico Walter Cavalcante [MDB] e o evangélico da IURD, David Durand [Republicanos]), a deputada viu a possibilidade de haver, no Plenário, ‘guerreiros’ prontos para ‘derrubar’ o projeto. Contudo, o primeiro atestou a capacidade parlamentar e dialogal de Elmano e, mesmo dizendo ter recebido várias ligações de membros da igreja, dispunha-se a “melhorar o projeto”, não a sufocar sua discussão como intentavam seus dois outros colegas; por

sua vez, o segundo, dizendo ter compreendido “perfeitamente o que o Deputado Elmano Freitas traz aqui no projeto” e até concordando “plenamente na questão de combater a discriminação que, muitas vezes, há na questão religiosa”, se dispunha, também, a entrar no debate com o projeto, apresentando outras ideias a ele, e afirmando que “nós teremos a conclusão de um projeto, que vai realmente garantir o combate à discriminação, inclusive religiosa”. Assim, nenhum dos dois reproduzia a mesma significação dada por Silvana ao projeto; pelo contrário, viam nele a possibilidade de se discutir a problemática da intolerância e da discriminação¹⁰.

Em suas alegações finais, a deputada disse:

Eu quero derrubar o projeto, eu quero que o projeto seja retirado, até porque, para mim, o projeto é um embuste, o projeto realmente quer perseguir... Eu estou perseguindo ele, eu não estou perseguindo o Deputado Elmano Freitas, eu estou atacando e perseguindo a ideia do Deputado Elmano Freitas de querer multar as pessoas que, dentro dos seus estabelecimentos comerciais ou de pensamento, ou dentro da Igreja, ou fora da Igreja, defendam os seus princípios inegociáveis. Para mim, a cruz é o caminho, eu me rendo à cruz, ao que Jesus ensinou (Silvana Pereira).

Na oportunidade em que retomou a palavra, Apóstolo Luiz Henrique aproveitou seu tempo para ler passagens bíblicas em que, segundo ele, haveria a condenação da homossexualidade e ponderou sobre o que poderia acontecer a comerciantes que se negassem a alugar imóveis por conta dela, ou mesmo de empresários que demitissem, por quaisquer motivos, seus funcionários homossexuais e pudessem vir a ser penalizados. Feito isso, também expôs argumentos que atingiam praticantes de religiões afro-brasileiras:

Parlamentares acreditem ou não, mas existem demônios, existem entidades do mal que são invocadas. Existem entidades que são invocadas por supostas Religiões, supostos sacerdotes, que invocam entidades e essas entidades são pagas com sacrifício. Com sacrifício de sangue derramado. Sangue de animais, ok? E a Bíblia fala e desde os tempos antigos fala. Mas é uma Religião. Eles estão invocando espíritos; eles estão invocando entidades, que, na nossa Bíblia,

vemos que é demônio; que leva as pessoas a beberem, a fumarem, a matarem, se prostituírem e nós lutamos contra isso. Agora um empresário, um comerciante vai defender a sua fé, vai defender aquilo que é contra o Evangelho, que é contra a santidade, que é contra as ordenações de Deus e aí ele vai ser o que? Multado por discriminação religiosa? O próprio senhor Jesus disse: “bem aventurados sereis” (Apóstolo Luiz Henrique).

Não se trataria, pois, de considerar religiões de matriz africana como ‘religiões’, portadoras do direito constitucional da liberdade de crença; o filtro sobre o qual se deve olhar para elas, segundo o entendimento do deputado, é tão somente o da oposição espiritual do cristianismo por ele professado a tais crenças; uma relação, pois, de oposição e de ‘combate’, combate ‘espiritual’. Até que ponto tal concepção não expressa, em grande medida, as representações que sobre elas circulam no cotidiano de muitas igrejas cristãs? Por certo, o discurso do deputado é legitimado e legitimador desse cotidiano, atuando como legítimo representante de um conjunto de crenças, como definiu Young. Interpelando-se a si mesmo sob tal condição, afirma estar ali falando “pelo povo cristão, por que foi esse povo que me colocou aqui dentro”, fazendo-se observar como um representante das crenças cristãs, acusando as religiões de matrizes africanas de culto dos demônios, e dos interesses dos cristãos, de verem os adeptos de tais religiões os mais acuados, e sem direitos, que fosse possível. Depois de seu pronunciamento, o deputado foi às suas redes sociais e postou um texto comentando sua posição acerca do projeto:

Nesta manhã levamos nosso pronunciamento ao plenário da Assembleia Legislativa. Somos contrários a tudo o que venha contra a liberdade de expressão da nossa fé. O projeto de Lei 578/2019 proposto pelos Deputados petistas Elmano Freitas, Acrísio Sena, Fernando Santana e Moisés Brás está longe de ser uma proteção a liberdade religiosa (até porque a Constituição Federal já nos garante essa liberdade de consciência e de crença), mas o PL cria penalidades para casos de ‘discriminação por motivo religioso’. O projeto é completamente desnecessário e mais que isso, é perigoso na prática. Garanto ao povo cristão que seremos resistência na Casa do Povo e afirmo, vamos lutar para retirar o texto de pauta.

Tudo por amor a Deus, por amor ao próximo e para a Glória de Deus! #politica #apluizhenrique uizhenrique #deputadoestadual #ceara (Fonte: <https://www.facebook.com/apostololuizhenrique-oficial/photos/a.167451703795238/573445316529206>).

Apesar de todo o desvio operado por ele e por Silvana, no que diz respeito à argumentação racional, laica, constitucional e parlamentar do que se estava discutindo, Elmano de Freitas, tentando ponderar no campo do direito e da análise das complexas relações que o tema envolve, prosseguiria afirmando que, como parlamentar, era seu dever discutir dentro das normas constitucionais, convidando seus interlocutores a lerem devidamente o que dizia o texto do projeto, chegando a argumentar, no intuito de sensibilizar, que mesmo ‘crentes’ podem ser prejudicados ao serem alvo de atitudes de discriminação por questões religiosas. Também como Silvana, Henrique responderia que a justificativa do projeto falava das ‘religiões afro’. Esse, pois, era um significativo que operava a razão de ser da mobilização em contrário: como seria possível a tais lideranças prosseguir em sua fé sem falar mal, apregoar o inferno como destino dos praticantes de tais religiões sem, ao mesmo tempo, incorrer em práticas discriminatórias e serem, por isso, denunciados e multados?

Mesmo argumentando que o texto não se aplicaria à “atos de manifestação de religião, opinião, ideias, convicção, sozinho ou em comum, tanto em público como em privado”, e mesmo por não saber explicar ao certo o que seriam tais atos e como não se aplicaria o texto da lei a eles, o deputado não conseguiu produzir entre seus pares um consenso. Duas semanas depois, em 07 de novembro, o projeto seria retirado de pauta a pedido do próprio Elmano. Segundo disse durante seu discurso, “depois de ter ouvido o Pastor Paixão”, que é presidente da Ordem dos Ministros do Ceará (OMERCE) e ligado à deputada Silvana. Algo, porém, merece ser destacado acerca dessa retirada.

Conforme as próprias palavras da deputada, “costurou-se” um acordo para que ela pudesse retirar um projeto de sua autoria, que versava sobre a penalidade a autores de atos de vilipêndio a símbo-

los religiosos, em troca da retirada do projeto dos petistas. O jogo parlamentar, bastante mundano e prosaico, em ação. Jogo este que não funcionou quando um projeto que era do interesse de sua igreja estava em questão. Por isso, como ela mesma afirma, o projeto com relação às imagens não era “prioridade para minha igreja esse projeto, serviu como uma arma de negociação”¹¹. Uma boa entendedora, pois, do jogo parlamentar, mesmo que apenas quando este contempla seus interesses. “A política é a arte de você se fazer ouvir. A minha função não é apenas fazer barulho, é fazer acontecer. Me sinto útil em ver a retirada do projeto do PT”, disse ela.

Elmano, por sua vez, declarou ter visto “incompreensões” em torno do projeto. Ao que nos parece, com bastante ingenuidade, observava que ao retirar os dois projetos, “você se desarma para preconceitos, se desarma de opiniões pré-formadas e você senta, coloca os problemas que nós temos na convivência religiosa”. Enquanto sua colega punha o claro desacordo religioso com a possibilidade da não-intolerância com práticas de outras religiões, ele enxergava possibilidade de diálogo e consenso em torno de um respeito que, a julgar pelas declarações dos opositores, não teria condições de se produzir. Muitos limites se põem, pois, à democracia, à convivência e à produção de consensos quando o jogo político é estruturado por elementos que lhe são estranhos, ou exteriores, como os componentes de uma fé. O que trará à democracia o aprofundamento de representação política calcada em interesses postos a partir de tais elementos?

Considerações finais

Estabelecemos como principal objetivo deste texto responder à seguinte questão: que usos da ideia de liberdade religiosa são feitos por parlamentares religiosos e que lugar tais usos conferem a religiões minoritárias? Para respondê-la, tomamos como *corpus* de posicionamentos de deputados evangélicos em relação a um projeto de lei que versava sobre a punição de crimes de intolerância religiosa. Estávamos em busca, na verdade, de elaborar uma reflexão sobre as relações entre

religião e política institucional tal como se tem observado no cenário político contemporâneo.

Quando se debruçou sobre isso, Chantal Mouffe (2000, 2013) reconheceu que a religião desempenha importante tarefa na formação da identidade pessoal, o que traz consequências diversas para a política, sobretudo em sociedades pluralizadas, com um conjunto de valores mais diversificado, e de como se daria a atuação política de religiosos. Embora reconheça a legitimidade das empreitadas religiosas em busca de representação política como aprofundamento da própria democracia, Mouffe pondera que tal direito democrático à representação não “permitiria o reconhecimento legal de demandas que poriam em questão a própria base da ordem constitucional, e que poderiam abolir, por exemplo, a separação entre Igreja e Estado” (2006:26). Em outras palavras, projetos de lei apresentados e que trariam prejuízos à devida separação entre os entes, ‘contaminando’ religiosamente o Estado, deveriam ser freados pelo mesmo mecanismo constitucional que permite a representação de segmentos religiosos. O Estado não seria, assim veículo de propagação legal de valores religiosos.

Pensando, pois, com Mouffe, não temos observado essa pluralidade religiosa, na forma de valores, ser observada nem no funcionamento do Estado em suas várias modalidades, tampouco a empreitada de imposição valorativa de atores religiosos cristãos no campo político ser freada por mecanismos institucionais; em vez disso, o que se observa, tomando inclusive o exemplo dos parlamentares aqui considerados, é um avanço cada vez mais corrosivo de pautas, depois transformadas em decisões políticas, de viés conservador que põem em xeque a própria concessão de direitos, orgulhando-se tais sujeitos das garantias de tratamento diferenciado às pautas que dizem respeito aos valores da ‘maioria cristã’ da sociedade brasileira.

Por isso, concordamos com a análise de Carranza (2020) acerca de uma certa cooperação de atores religiosos aos processos de corrosão democrática e de polarização social, acompanhados do ultracon-

servadorismo, que se tem observado nos últimos anos em diversas organizações sociais, com destaque para o Brasil. Uma crise democrática mais ampla tem proporcionado a ascensão de personas políticas, ou grupos, que, postando-se como de ‘fora’ do sistema, poderiam salvá-lo, por meio de uma reconstrução de valores que estariam deteriorados e, por isso mesmo, estariam a destruir o próprio corpo da nação. A crise é potencializada pela conjunção entre a retórica do ‘inimigo’, advinda da tradição agônica (Mouffe 2000 e 2013) e da desconexão entre os enunciados e as verdades factuais, bem como de suas condições de verificabilidade e conversação coletiva que produzem consenso (situação de pós-verdade). Os enunciados passam a girar em torno de si, mas, simultaneamente movidos a *likes* e engajamentos via redes sociais, o que causa a flutuação na semântica de tópicos históricos como ‘liberdade de crença’ e ‘perseguição religiosa’; ora movidos por puros interesses corporativos (busca da própria sobrevivência individual e ou do grupamento), ora movidos por ressentimentos religiosos acumulados contra o Mundo Moderno e suas configurações (família, sociedade e cultura), ora por conta do puro grotesco. Essas novas conjunções e convergências abalam o alicerce da estrutura representativo-parlamentar liberal no Estado laico em seu âmago. Assim, religiosos entrariam como as apostas de salvação dessa destruição.

Se a atuação política de religiosos tem tomado o rumo de cada vez mais fortalecer a presença da religião cristã na esfera pública, com intento de garantir-lhe a posição de guia e de ator hegemônico de que já dispõe na vida social, transferindo-a para o Estado; é de se esperar que, a médio prazo, a natureza representativa e plural da democracia seja cada vez mais posta em dúvida e deslegitimada, frente a um Parlamento que cada vez mais tende a se responsabilizar pela (re)construção de uma ‘sociedade cristã’ (Eliot 2016).

Notas:

¹ Tendemos, de forma um tanto equivocada, a separar economia e política, liberalismo político de liberalismo econômico. Mostram essa inseparabilidade, os últimos tempos de Sindemia de Covid-19, novo termo da epidemiologia para caracterizar a indissociabilidade entre doenças como a Covid-19 e as questões sociais, arquitetônico-urbanísticas, sanitárias econômicas culturais e políticas. É algo bem similar à tese de que o vírus, todo ele, quando entra nas sociedades e histórias humanas, se torna político.

² Conforme: <https://www.cmfor.ce.gov.br/2019/10/22/vereador-se-manifesta-contraprojeto-que-preve-penalidade-para-atos-de-discriminacao-religiosa/>.

³ Sendo exatamente por isso também o meio pelo qual o religioso se torna político.

⁴ Essa passagem bíblica, dentre outras, em especial as do antigo testamento, completamente encharcadas de metáforas de guerra, alimenta a retórica evangélica brasileira, mas não somente, há muito tempo. O relato mítico do Livro de Juizes é muito interessante e se insere no contexto da narrativa épica de consolidação das tribos israelitas em um Estado-Nação em meio a um ambiente hostil e cheio de inimigos. O mito narra como Deus, YAWHE, fala ao juiz eleito por ele, Gideão, para selecionar de 22 mil homens. Por uma série de provas, ficam apenas 300 homens: os que desceram ao riacho e lamberam a água com as mãos. Esse grupo pequeno lutou contra um exército de milhares, mas que será derrotado por artimanhas boladas pelo líder.

⁵ Veja-se a luta pelo monopólio da representação política no campo evangélico. Não é possível no âmbito deste texto abordar as movimentações dos grupos religiosos a partir de patuás liberais-esquerdo-anarquistas. Assinalamos que nas eleições municipais de 2020, surgiram uma centena de candidaturas de evangélicos e católicos identificados com pautas não-conservadoras e reacionários foi o mais elevado dos últimos a os. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/eleicoes/2020/09/09/contraneopentecostais-1-bancada-evangelica-de-esquerda-se-lanca-em-2020.htm>. Acesso em 11/01/2021.

⁶ Elmano de Freitas, Acrísio Sena, Moisés Braz e Fernando Santana. Destes, destaque-se que apenas Elmano envolveu-se abertamente com as discussões em torno do projeto quando das polêmicas em torno dele.

⁷ O texto do Projeto pode ser acessado em: https://www2.al.ce.gov.br/legislativo/tramit2019/pl578_19.htm.

⁸ Disponível em: <https://www.cmfor.ce.gov.br/2019/10/22/vereador-se-manifesta-contraprojeto-que-preve-penalidade-para-atos-de-discriminacao-religiosa/>. Acesso em 13/01/2021.

⁹ Todas as falas foram retiradas do arquivo de notas taquigráficas da ALCE solicitada por um dos autores deste texto.

¹⁰ Por certo, no caso de Durand, membro da IURD, a longa experiência de intolerância à sua instituição, ainda persistente em alguns lugares, inclusive dentro do próprio universo evangélico, o tenha feito colaborar com a possibilidade de discussão em torno da temática. Por muitos momentos, a IURD adotou/adota a simbólica da 'minorias religiosas' para demarcar sua presença no campo religioso e na

sociedade brasileira, dado o acúmulo de experiências dentro desta seara. Sobre isso ver Camurça (2020).

¹¹ Sobre isso, ver: [https://blogdoedisonilva.com.br/2019/11/apos-pressao-de-evangelicos-deputados-do-pt-retiram-projeto-que-penaliza-a-pratica-de-discriminacao-por-motivo-religioso/](https://blogdoedisonsilva.com.br/2019/11/apos-pressao-de-evangelicos-deputados-do-pt-retiram-projeto-que-penaliza-a-pratica-de-discriminacao-por-motivo-religioso/). Acesso em 10/12/2020.

Documentos:

BÍBLIA. 2009. Juízes 7-9. (www.biblegateway.com/passage/?search=Ju%C3%ADzes%207-9&version=ARC; acesso em 11/01/21).

Referências:

- ALENCAR, Gustavo. 2019 “Grupos protestantes e engajamento social: uma análise dos discursos e ações de coletivos evangélicos progressistas.” *Religião & Sociedade*, 39(3):173-196.
- ALMEIDA, Débora. 2013. “A relação contingente entre representação e legitimidade democrática sob a perspectiva da sociedade civil.” *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28(82):45-65.
- ALMEIDA, Ronaldo. 2017. “A onda quebrada: evangélicos e conservadorismo.” *Cadernos Pagu*, 50:175-190.
- BUCCI, Eugênio. 2019. *Existe democracia sem verdade factual?* Barueri: Estação das Letras e Cores.
- BURITY, J. & MACHADO, M. D. (eds.). 2006. *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Editora Massangana.
- CAMURÇA, Marcelo. 2020. “Igreja Universal do Reino de Deus: entre o ‘plano de poder’ e a lógica de minoria perseguida.” *Religião & Sociedade*, 40(1):43-65.
- CARRANZA, Brenda. 2020. “Erosão das democracias latino-americanas: a ascensão política dos cristãos”. *Ciencias Sociales y Religión*, 22:1-17.
- CUNHA, Christina. 2015. *Oração de traficante: uma etnografia*. Rio de Janeiro: Garamond.
- FONSECA, Alexandre. 2002. *Secularização, pluralismo religioso e democracia no Brasil: um estudo sobre a participação dos principais atores evangélicos na política (1998-2001)*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP.
- FRESTON, Paul. 1993. *Os Protestantes e a Política no Brasil*. Tese de Doutorado. Campinas: UNICAMP.
- LACERDA, Marina. 2019. *O novo conservadorismo brasileiro: de Reagan a Bolsonaro*. Porto Alegre: Editora Zouk.

- MACHADO, Carly. 2017. "The church helps the UPP, the UPP helps the church: pacification apparatus, religion and boundary formation in Rio de Janeiro's urban peripheries." *Vibrant*, 14: 75-90.
- _____. 2014. "Pentecostalismo e o sofrimento do (ex)-bandido: testemunhos, mediações, modos de subjetivação e projetos de cidadania nas periferias." *Horizontes Antropológicos*, 20:153-180.
- MANIN, B., PRZERWORSKI, A. & STOKES, S. 2006. "Eleições e representação." *Revista Lua Nova*, 67:105-138.
- MARIANO, Ricardo. 2011. "Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública." *Civitas*, 11(2):238-258.
- MARIANO, R. & ORO, A. 2013. Introdução ao dossiê Religião, política, espaço público e laicidade no Brasil. *Revista Cultura y Religión*, 7(2):4-12.
- MEZZOMO, F., SILVA, L. & PÁTARO, C. 2021. "Pela 'família tradicional': campanha de candidatos evangélicos para a ALEP nas eleições de 2018". *Revista Brasileira de História das Religiões*, 13:13-41.
- MONTERO, Paula. 2009. "Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil." *Revista etnográfica*, 13(1):7-16.
- MOUFFE, Chantal. 1993. *The Return of the Political*. London: Verso.
- _____. 1999. "Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy". In MOUFFE, C. (ed.): *The Challenge of Carl Schmitt*, pp. 38-53. London: Verso.
- _____. 2000. *The Democratic Paradox*. London: Verso.
- _____. 2013. *Agonistics: Thinking the World Politically*. London: Verso.
- ORO, Ari P. 1996. *Avanço Pentecostal e Reação Católica*. Rio de Janeiro: Vozes.
- PIERUCCI, Antônio. 1989. "Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte", *Ciências Sociais Hoje*, 1:104-132
- PITKIN, Hanna. 1967. *The concept of representation*. Berkeley: University of California Press.
- QUADROS, M. & MADEIRA, R. 2018. "Fim da direita envergonhada? Atuação da bancada evangélica e da bancada da bala e os caminhos da representação do conservadorismo no Brasil." *Opinião Pública*, 24(3):486-522.
- SILVA, Luis G. 2019. "O processo de representação política construído pelas igrejas pentecostais (1985-2016)." *Latino & Mérica*, 69(2):127-159.
- URBINATI, Nadia. 2006. "O que torna a representação democrática?". *Revista Lua Nova*, 67:191-228.
- YOUNG, Iris M. 2006. "Representação política, identidade e minorias." *Revista Lua Nova*, 67:139-190.
- VAGGIONE, Juan. 2017. "La Iglesia Católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa." *Cadernos Pagu*, 50:1-35.
- WAGNER, Roy. 2017. *Símbolos que representam a si mesmos*. São Paulo: Editora Unesp.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 2005. *Investigações filosóficas*. Petrópolis: Vozes.

**‘The Bible Is our Rules’: parliamentary debate,
freedom of belief and representative liberal democracy**

Abstract: Questioning the reason for legislating on crimes of religious intolerance, we aim to analyze the relationship between religion and politics in contemporary Brazil from the uses of the idea of freedom of belief by religious parliamentarians. The processing of Bill 578/2019, in the Legislative Assembly of Ceará, authored by PT deputies and which dealt with the punishment of crimes of religious intolerance, was impeded by evangelical deputies for seeing ‘threats to the Church of Jesus’, under the ‘freedom of belief’ argument. Based on qualitative methodologies – partial bibliographic review, discursive analysis and the concepts ‘religious citizenship’ and ‘agonistic democracy’, we will investigate this hypothesis: the deputies oppose a ‘wall’ against projects seen as a ‘threat to faith’, legitimizing, within the limits of representative democracy, the moral-religious code. It is intended, therefore, to understand the limits placed on the secularity of the State by the performance of parliamentarians who make the defense of the interests of their institutions the *raison d’être* of their mandates.

Keywords: Parliamentary representation, Freedom of belief, Religious intolerance, Religious citizenship.

Recebido em abril de 2021.

Aprovado em outubro de 2021.

As Condições Políticas e os Fundamentos Teológicos da Nova Direita Cristã no Brasil

Ole Jakob Løland^a

Resumo: Jair Messias Bolsonaro venceu as eleições presidenciais de 2018 no Brasil com o apoio de quase 70% dos evangélicos e cerca de 50% dos católicos do país. Este artigo tem como objetivo explorar algumas das teologias políticas e influentes que são disseminadas por alguns dos aliados religiosos de Bolsonaro, construindo três tipologias teológicas: Sobrenaturalismo neoliberal, dualismo apocalíptico e neoconservadorismo católico. Sobrenaturalismo neoliberal, dualismo apocalíptico e neoconservadorismo católico. Além disso, argumentamos que a Nova Direita Cristã no Brasil é comparável ao fenômeno *'the Christian Right'*, típico dos Estados Unidos, devido às condições políticas e bandeiras morais semelhantes. A ascensão de Bolsonaro e a virada para a direita na política brasileira podem ser em parte entendidas como um efeito dessa nova aliança política legitimado de três forças cristãs politicamente conservadoras e suas teologias: o pentecostalismo tradicional, o neopentecostalismo e o catolicismo neoconservador. Embora haja traços autoritários dentro do que pode ser chamado a Nova Direita Cristã do Brasil, também se pode reconhecer esse fenômeno político como uma contribuição à democracia brasileira.

Palavras-chave: Religião brasileira, Secularismo, Evangelho da prosperidade, Neoconservadorismo católico, Pentecostalismo, Teologia política.

Em seu minucioso levantamento do papel político das igrejas cristãs nos recentes processos eleitorais recentes no Brasil, a cientista política Amy Erica Smith observa que a campanha do clero evangélico provou ser relativamente malsucedida (2019:114). A principal causa

^a Universidade de Oslo, Noruega. Email: o.j.loland@teologi.uio.no.

disso tem sido a falta de coordenação dentro da liderança evangélica. Eles não escolheram o mesmo candidato presidencial nem o mesmo partido político para apoiar (Smith 2019:114). As descobertas de Smith foram baseadas em uma análise detalhada dos anos anteriores a 2018, pouco antes de o Brasil testemunhar algo novo na interação entre religião e política. A eleição de Jair Bolsonaro em 28 de outubro de 2018 foi a expressão do que uma direita cristã unificada poderia alcançar. Indiscutivelmente, os dois líderes evangélicos mais destacados, Silas Malafaia, da Assembleia de Deus (AD) e Edir Macedo, da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), pela primeira vez, apoiaram um único candidato; o direitista Jair Bolsonaro. Sua vitória foi histórica, por ser a expressão mais poderosa da fortalecida direita cristã no Brasil. Além disso, a frente evangélica no Congresso, comumente conhecida no Brasil como bancada evangélica, havia consolidado seu poder com 84 dos 513 deputados do Congresso e, portanto, era maior, enquanto bloco, do que qualquer partido político. Além disso, foram eleitos 7 senadores, alinhados ao mesmo bloco (Almeida 2019:202). Quais são os fundamentos políticos e teológicos deste vibrante e vigoroso aliado da nova direita política na maior economia da América Latina? Pode ser comparada à direita cristã nos Estados Unidos, e essa sua correspondente no Brasil representa uma ameaça à democracia?

A teologia política pode ser entendida como inserida na relação instável e mutável entre comunidades políticas e ordens religiosas ou visões de mundo (de Vries 2006:25). Estudar teologias operantes e influentes na política significa, em outras palavras, prestar atenção especial às formas específicas pelas quais o poder político é construído e legitimado recorrendo a noções do divino. O debate sobre os traços potencialmente autoritários e não democráticos da religião politizada é antigo (de Vries 2006; Gentile 2006). Também tem sido debatido, na literatura acadêmica, se deve-se perceber a busca dos evangélicos por poder político na América Latina através do espelho do movimento da direita cristã nos Estados Unidos (Freston 2013;

Lehmann 2013; Levine 2012; Shah 2004). Ambas as questões, com a ascensão de Bolsonaro, ganharam nova atualidade nas pesquisas sobre religião e política no Brasil (Almeida 2020; Burity 2020; Carranza 2020; Abranches *et al* 2019). Poucas obras, no entanto, enfocaram a natureza especificamente teológica do discurso dos aliados religiosos de Bolsonaro.

A nova era política em um cenário religioso em mudança

A posse de Jair Messias Bolsonaro como presidente do Brasil, em 1º de janeiro de 2019, marcou uma nova época política. Durante a cerimônia no Congresso brasileiro, o recém-eleito presidente afirmou que estava em ‘missão’ de restaurar a pátria e libertá-la da corrupção, do crime, da irresponsabilidade econômica e do que chamou de ‘submissão ideológica’ (Bolsonaro 2019). Bolsonaro também proclamou que ‘a ideologia de gênero’ deveria ser combatida em um Brasil que viria a ser livre de ideologias de qualquer tipo, em defesa da família e da tradição judaico-cristã. A ideia de uma ‘ideologia de gênero’ não era exclusiva de Bolsonaro. Esse ‘outsider’ político havia se apropriado do discurso divulgado por padres católicos e, também, por pastores protestantes em seu país. Bolsonaro não ganhou o apoio unânime de todos os líderes cristãos, pois uma minoria considerável deles resistiu ativamente à sua campanha para a presidência. Mesmo assim, Bolsonaro havia investido retoricamente e estrategicamente num tropo teológico caro a muitos brasileiros cristãos, que votaram contra políticas que acreditavam serem capazes de arruinar a família nuclear cristã, educar crianças brasileiras em se tornarem homossexuais ou tornar ilegal as declarações, baseadas em convicções religiosas, de que a prática de homossexual é um pecado o que, conseqüentemente, limitaria sua liberdade religiosa. Em um país onde a legalização do aborto foi considerada politicamente improvável de ser aprovada pela maioria dos legisladores eleitos, pastores e políticos sabiam que uma batalha política mais decisiva tinha que ser travada nas áreas de gênero e sexualidade. Desse modo, esses tópicos foram trazidos para o centro da

guerra cultural do Brasil. No entanto, a iniciativa do governo, de 2005, para revisar as leis sobre o aborto, no Código Penal, serviu, junto com outras propostas do governo, como o programa ‘Brasil sem Homofobia’, como oportunidades para que os conservadores religiosos mobilizassem os membros de suas congregações para participarem de atividades políticas, em reuniões, campanhas e marchas (Machado 2012).

Originalmente um grupo mais diverso, essas forças religiosas reacionárias têm, ao longo dos anos, coordenado seu trabalho para fortalecer sua influência, conforme manifestado no Bloco evangélico no Congresso (A Bancada Evangélica). Um exemplo interessante é a visão evangélica dissidente sobre o aborto que o fundador e bispo neopentecostal da IURD defende. Enquanto Edir Macedo clama por uma política de aborto pró-escolha, seus seguidores mantêm, como o resto da população brasileira, um ponto de vista restritivo pró-vida.¹ Provavelmente em função de um cálculo político, os candidatos vinculados a IURD consistentemente ignoram a visão de seu líder e fazem campanha com uma postura pró-vida (Smith 2019:67). Com políticas que poderiam apelar aos meios pentecostais e evangélicos, de forma mais ampla, até mesmo aos católicos, eles contribuíram para uma frente cristã mais unificada, que opôs princípios supostamente religiosos às ideologias seculares.

Em seu discurso de posse, Bolsonaro também prometeu que seu governo estaria ‘maculando a classe política’ e colocaria o Brasil em primeiro lugar (*Brasil acima de tudo!*). Sua ‘missão’ poderia ser realizada graças à intervenção divina, já que sua vida foi poupada por ‘um milagre’ no hospital.

O contraste entre a posse do período presidencial de Bolsonaro e a era iniciada com a posse de Luiz Inácio Lula da Silva como novo presidente do país em 1º de janeiro de 2003 foi impressionante (Silva 2003). Lula também agradeceu a Deus, mas não por ter milagrosamente salvo sua vida. O esquerdista agradeceu a Deus por tê-lo levado à posição de ‘servidor público número um’ do Brasil. Enquanto

Lula invocou Deus duas vezes em seu discurso inaugural, Bolsonaro mencionou a divindade seis vezes em um discurso consideravelmente mais curto. Enquanto Bolsonaro acabaria com a classe política, Lula prometeu acabar com a fome. E ao contrário de Bolsonaro, Lula não prometeu erradicar ideologias, mas fazer da erradicação da fome uma causa de todo brasileiro, independentemente de sua ideologia, como se reconhecesse e até valorizasse a diversidade política. Notavelmente, Lula imaginou o Brasil como uma nação pluralista e diversa, com um lugar especial para as comunidades indígenas e negras. Em suma, a fala de Lula foi um discurso cerimonial menos abertamente religioso, com ênfase liberal na diversidade cultural. Não era radicalmente secularista. Afinal, Deus foi apresentado como parte da base do mandato de Lula como líder da nação.

No entanto, após assumir as Relações Exteriores, Ernesto Araújo declarou em sua ‘Carta de Brasília’ que o ‘marxismo cultural’ havia sido derrotado com a vitória de Bolsonaro, e proclamou: “A última barreira foi rompida: nós agora podemos falar de Deus em público. Quem poderia imaginar uma coisa dessas?” (Araújo 2019). O membro do gabinete de Bolsonaro argumentou como se não houvesse espaço para falar de Deus na política brasileira, devido ao ‘controle do pensamento’ do Partido dos Trabalhadores e da elite. Em outras palavras, ele comemorou a vitória sobre uma imaginária intolerância secularista de esquerda. Em seu discurso de celebração do novo ambiente cívico, liberado da censura secularista da esquerda, o ministro não mencionou que a separação entre Igreja e Estado no Brasil tem sido aplicada desde a Constituição de 1891 da Primeira República, sem a exclusão da religião da vida política. Além disso, o secularismo brasileiro, ao contrário dos casos de México ou Uruguai, nunca resultou num movimento secularista radical (Mariano 2011).

Com a liberdade religiosa declarada pela República de 1891, os imigrantes protestantes puderam fundar Igrejas Luteranas, Presbiterianas, Batistas e Congregacionais. Eles mantiveram um perfil discreto e apenas com a estratégia pelos pentecostais de um partidarismo

religioso ('irmão vota no irmão'), após o retorno da democracia em 1985, foi que os protestantes ganharam considerável influência política, na forma de algumas cadeiras no Congresso (Mariano & Oro 2017). Nas últimas décadas, no entanto, a mobilização eleitoral evangélica resultou em um número crescente de políticos eleitos, de forma análoga ao crescimento geral da população evangélica. As eleições do pentecostal Eduardo Cunha, como presidente da Câmara dos Deputados em 2015, bem como a eleição do bispo da IURD Marcelo Crivella, como prefeito nas eleições municipais do Rio de Janeiro de 2016, constituem marcos políticos para a política evangélica no Brasil (Lacerda 2018). Além disso, em abril do mesmo ano, políticos da frente evangélica se notabilizaram ao defender seu voto a favor do impeachment da presidente de esquerda Dilma Rousseff com declarações de voto tais como 'para Deus' e 'para os evangélicos' (Martins 2016).

O termo 'evangélico' é usado neste artigo para designar os segmentos sociais de brasileiros que se autodenominam como tal. Abrange os cristãos carismáticos nas principais denominações, bem como os protestantes históricos que chegaram no século XIX. Refere-se principalmente, entretanto, ao grupo vagamente definido de pentecostais, do tipo originalmente clássico de AD ao neopentecostal representado pela IURD.² O evangelicalismo carismático é atualmente a tendência dominante do protestantismo global e o Brasil é um de seus epicentros globais. Tem crescido constantemente em toda a América Latina, nas últimas décadas, mas não se traduziu em representação política em todos os contextos nacionais da região. No Brasil, tem uma representação maior do que outras minorias religiosas, por exemplo, religiões afro-brasileiras. Se essas igrejas não tivessem desenvolvido a estratégia de apoiar ativamente os candidatos de suas próprias congregações, seus adeptos provavelmente teriam sido subrepresentados nas legislaturas brasileiras.

Como evidenciado em seu discurso de posse, Bolsonaro investiu pesadamente na ideia da ameaça da 'ideologia de gênero' estrangeira e alienante para a nação brasileira. Ele provavelmente ganhou mui-

to com isso. De acordo com o instituto de pesquisas Datafolha, os evangélicos representaram 31% do eleitorado, refletindo um rápido crescimento dos 22% apurados no Censo de 2010 (Schmidt e Engler 2017). Quase 70% deles relataram que pretendiam votar em Bolsonaro no segundo e decisivo turno, enquanto cerca de metade dos católicos disse o mesmo (Datafolha 2018). Metade dos católicos declarou apoio ao esquerdista Fernando Haddad. Isso é indicativo de uma divisão política mais profunda entre os católicos, bem como de um legado persistente de uma esquerda católica no Brasil. Fundado por grupos de oposição ao regime militar (1964-1985) na época em que a Igreja Católica figurava como a instituição central de resistência ao regime não-democrático, o Partido dos Trabalhadores (PT) foi, desde seu início em 1980, povoado por ativistas católicos. Os laços sociais entre as comunidades de base católica e o partido foram particularmente fortes na década de 1980, quando os militantes do PT receberam grande parte sua educação política do meio eclesial inspirado na Teologia da Libertação. Ativistas de esquerda, de sindicatos e organizações religiosas, eram a base social primária do partido em 1990 (Follmann 2000). O Partido dos Trabalhadores ganhou poder presidencial em 2003 e formou uma coalizão que incluía até mesmo um partido de direita. Muitos ativistas de esquerda se retiraram do partido, particularmente após o primeiro grande escândalo de corrupção ('Mensalão') em 2004-5 que envolveu o partido (Mainwaring 2018). Ele foi gradualmente perdendo sua antiga base nos movimentos sociais de esquerda, incluindo ramos das comunidades de base. Mesmo assim, Lula se tornou um presidente notavelmente popular e foi reeleito em 2006 com apoio considerável dos eleitores evangélicos. Os eleitores evangélicos foram mais rápidos em retirar seu apoio ao Partido dos Trabalhadores do que os católicos e adeptos de outras religiões ou não-religião (Smith 2019: 19), mas ainda constituíam uma parcela considerável do eleitorado que votou no segundo mandato de Lula e no de sua candidata à sucessão presidencial, pelo Partido dos Trabalhadores, Dilma Rousseff, em 2010 e 2014. Embora a população evangélica

fosse menos disposta no seu apoio, os que disseram que votariam em Dilma ainda eram maioria dentro desse grupo religioso. Se Lula tivesse sido autorizado a se candidatar à presidência em 2018, as pesquisas indicaram que ele poderia ter vencido, também com votos significativos de cristãos evangélicos, talvez até mesmo apoiado pela instituição evangélica que possui a máquina eleitoral, indiscutivelmente, mais eficaz: a IURD. Embora a IURD fizesse campanha abertamente contra Lula, nas eleições de 1989, e o demonizasse implicitamente em 1994 (Corten 1996:108; Freston 2001:30), ela o favoreceu, bem como os candidatos presidenciais do Partido dos Trabalhadores de 2002 em diante. Eles parecem aderir ao candidato vitorioso e foi apenas oito dias antes do primeiro turno em 2018 que o seu bispo Edir Macedo declarou abertamente seu apoio a Bolsonaro (Balloussier 2018b). Isso levanta a questão de se a teologia tem algum peso significativo nessa igreja neopentecostal ou se os interesses estratégicos projetados para maximizar o resultado eleitoral para seus próprios agentes políticos, e a sua influência política mais ampla, são mais determinantes.

Ao considerar o imenso apoio a Bolsonaro, dado pelos eleitores evangélicos, é fundamental entender que, se Lula não tivesse sido preso, teria introduzido uma lógica política totalmente diferente para o processo eleitoral em 2018, com um número de eleitores evangélicos maior do que nunca na história do Brasil. Em outras palavras, o candidato que capitaliza as questões teológicas centrais dos pastores, como gênero e sexualidade, não é necessariamente aquele que obtém a vitória. Existem outros fatores, mais decisivos do que a religião, mesmo em uma democracia religiosamente vibrante como o Brasil, onde quase metade da população relata frequentar um serviço religioso pelo menos uma vez por semana (Pew 2014). As igrejas são, em outras palavras, algumas das arenas mais centrais para a socialização para os cidadãos brasileiros e o tipo de teologia política a que estão expostos é potencialmente influente para o resultado das eleições. Considerar que os brasileiros relatam ter confiança mínima nos partidos políticos e consideram a Igreja Católica como a mais confiável, apenas supera-

da pelas Forças Armadas (Paz 2018), significa que a religião cristã persiste como fonte de capital moral e, também, de legitimidade política.

A direita cristã brasileira – paralelos e condições

O sociólogo brasileiro Paul Freston alertou, em uma publicação de 2013, contra a visão do pentecostalismo do Terceiro Mundo ‘pelos lentes da direita religiosa americana’ e, assim, a redução do pentecostalismo global a ‘uma extensão do *soft power* americano’. Ele se referiu a dados de 2006 que demonstram como o apoio dos pentecostais latino-americanos à guerra dos EUA contra o terrorismo e o sionismo cristão, ou o apoio às políticas do Estado de Israel, foram menores do que entre os pentecostais norte-americanos, como se isso mostrasse que guerras culturais nos EUA não foram reproduzidas na América Latina (Freston 2013). David Lehmann concordou com a opinião de Freston (Lehmann 2013).

O argumento que sustenta um paralelo entre a direita cristã nos Estados Unidos e no Brasil não reivindica uma simples reprodução das guerras culturais norte-americanas na América Latina. Busca, antes, apontar a semelhança em certos aspectos, sem reduzir as dimensões singulares da dinâmica cultural brasileira a um reflexo de eventos que acontecem em outros lugares. Podemos dar sentido ao caso brasileiro por meio de algum grau de comparação, embora levando a sério a ideia de que múltiplas teologias e práticas do cristianismo estão sendo difundidas globalmente e, ao mesmo tempo, adaptadas aos contextos locais. Além disso, desde a publicação de Freston em 2013, uma mudança considerável para a direita ocorreu entre os eleitores evangélicos brasileiros. Os eleitores pentecostais citados por Freston, por seu baixo apoio ao sionismo cristão, escolheram um presidente que quase reverteu a política externa do Brasil em relação aos palestinos, alegando que “a Palestina não é um país, então não deveria haver embaixada aqui” (BBC 2018). À luz das recentes mudanças políticas na política brasileira, o alerta de Freston parece ter perdido alguma força argumentativa desde sua publicação.

Semelhante à dinâmica política nos Estados Unidos, a proliferação de visões de mundo concorrentes das igrejas impulsiona as guerras culturais fixadas em tópicos como família, saúde reprodutiva e sexualidade que tornam as divisões políticas mais visíveis ou criam polarização política. Desde que o Partido dos Trabalhadores lançou, em 2004, iniciativas de Direitos Humanos, como o programa ‘Brasil sem Homofobia’, vários grupos religiosos têm reagido de maneiras que emitem sinais de que consideram a visão de mundo de seus adversários políticos como reciprocamente incompatível com a sua. Daí a adequação do termo “guerra cultural” (Smith 2019:4). Uma decisão histórica, que confirmou a existência de uma ordem imoral, desprovida de valores cristãos, representada pelas decisões tomadas pelo Estado liderado pelo Partido dos Trabalhadores, foi a legalização do casamento entre pessoas do mesmo sexo, manifestada em decisões do Superior Tribunal Federal, em 2011 e 2013. De um ponto de vista religioso, essa decisão poderia testar a confiança dos conservadores religiosos na democracia, ou seja, sua tolerância a uma ordem que legalmente abra-se espaço para práticas consideradas pecaminosas de acordo com sua fé. Isso cria condições para uma suspeição em relação ao Estado, mas há uma questão em aberto, que é se essa suspeita fornece opiniões políticas que clamam por um Estado mínimo ou para a conquista do Estado, a fim de cristianizá-lo, independentemente de seu tamanho. O resultado, no entanto, pode levar a políticas neoliberais e ao encolhimento do setor público (cortes no programa Bolsa Família etc.), já que as questões da guerra cultural brasileira são, em suma, um dos motores do movimento eleitoral em direção a direita política.

As associações que o termo ‘Direita Cristã’ atribui ao conhecido ativismo político de vários grupos cristãos nos Estados Unidos, a partir do final dos anos 1970, ajudam a indicar algumas características de sua contraparte brasileira. Em primeiro lugar, semelhante ao caso dos Estados Unidos, o fenômeno brasileiro emergiu de grupos evangélicos principalmente protestantes que, nas lutas típicas contra a liberalização das leis sobre o aborto e contra o reconhecimento legal

do casamento gay pelo Estado, têm interesses estratégicos em comum com certos grupos católicos, apesar da rivalidade religiosa e diferenças ideológicas em outras questões centrais para sua confissão particular. O conservadorismo católico certamente antecede o evangelicalismo reacionário, mas pode ser renovado por ele. Essa mobilização política é, em alto grau, percebida por esses ativistas e grupos como uma batalha contra uma visão de mundo não religiosa, incompatível com a sua. Investe-se, retórica e politicamente, na oposição imaginada entre religião e laicidade. Em segundo lugar, como nos Estados Unidos, essa guerra cultural contribui para a polarização social e política que se origina nas fixações desses grupos em domínios políticos que não estão intrinsecamente ligados a outros tópicos políticos, como ecologia, economia de mercado ou redistribuição econômica. A mobilização dos grupos cristãos em torno de um número limitado de questões, às vezes transformando os cidadãos em eleitores de uma só questão (Millies 2018), efetivamente move grupos de eleitores com motivação religiosa em direção à direita política. Terceiro, esses grupos brasileiros também podem ser corretamente considerados um paralelo ou uma duplicata da direita cristã nos Estados Unidos, com base em condições políticas comparáveis quando esses atores religiosos tentam ganhar influência, e até mesmo domínio, do cenário político.

Tanto nos Estados Unidos quanto no Brasil, esses grupos prosperam em climas políticos condicionados por Estados secularistas passivos, que são constitucionalmente limitados pelo princípio da separação entre Estado e religião e, portanto, não privilegiam oficialmente uma confissão em particular. Ilustrativamente, a educação católica é legalmente proibida nas escolas públicas brasileiras.³ Oficialmente, esses Estados se retiram de uma esfera política que deve ser preenchida ou conquistada pela religião se a política seria explicitamente ancorada e legitimada por meio da religião. Tanto o Estado Federal brasileiro quanto o estadunidense podem ser defendidos como exemplos de secularismo passivo (Kuru 2007). As poucas barreiras impostas aos agentes que desejam entrar na economia religiosa, relativamente des-

regulada desses países, combinadas com algumas restrições à capacidade dos grupos religiosos de fazer campanha para partidos políticos e candidatos, são responsáveis por isso. Amy Erica Smith considera os regulamentos legais contra certas formas de campanhas eleitorais empreendidas por igrejas, como uma analogia à emenda Johnson de 1954, que proíbe organizações sem fins lucrativos isentas de impostos, como, por exemplo, igrejas, de fazer campanha em nome de políticos ou partidos (Smith 2019:86).

Embora o modelo de Estado secularista nos dois países imponha condições semelhantes para a direita cristã, o sistema partidário no qual essas duas vertentes ou movimentos buscam influência é muito diferente. Enquanto a competição eleitoral nos Estados Unidos ocorre dentro de um dos sistemas bipartidários mais rígidos do mundo (Taylor 2017:722), a luta democrática por posições políticas no Brasil ocorre na base de um sistema altamente fragmentado com 30 partidos representados na Câmara dos deputados do Congresso. Curiosamente, o aumento da representação política de segmentos minoritários evangélicos da população se desenvolveu ao lado dessa combinação de fragmentação parcial e institucionalização simultânea do sistema partidário. Ao contrário dos países da América Latina onde os sistemas partidários sofreram desinstitucionalização ou colapso, no Brasil esse sistema se tornou cada vez mais institucionalizado e a competição eleitoral foi mais estável de 1994 até 2014 (Mainwaring 2018:195-96), em parte graças ao sucesso do Partido dos Trabalhadores de Lula (2018:190).

Embora alguns políticos evangélicos tenham conquistado cargos em alguns dos principais partidos, como a pentecostal Benedita da Silva, que ocupou o cargo de deputada federal pelo Partido dos Trabalhadores já em 1986⁴, um número desproporcionalmente alto de deputados da Frente Evangélica representa partidos menores, oriundos de regiões de grande expressão populacional, como São Paulo. Isso provavelmente reflete uma estratégia de maximizar o poder eleitoral evangélico com base no cálculo e na experiência histórica (Reich & dos Santos 2013). Ser evangélico não traz benefício eleitoral para

um candidato em comparação com um não evangélico, embora ser evangélico permite a esses candidatos a possibilidade de ocupar cadeiras para as quais não teriam recursos para fazer campanha sem o patrocínio de igrejas e sua infraestrutura (rádios, canais de TV, igrejas como arenas políticas) (Lacerda 2018:32). Uma vez que esses políticos evangélicos também tendem a mudar de partido com mais frequência do que os deputados não religiosos, eles contribuíram menos para a mencionada institucionalização do sistema partidário.

O efeito negativo sobre o voto ao se colocar como um candidato evangélico, no entanto, aponta para algumas das limitações da influência política das teologias por trás do fortalecimento da direita cristã no Brasil. As ideias teológicas são importantes. Mesmo assim, seu poder sobre o coração e a mente dos eleitores brasileiros é limitado por uma série de fatores, uma vez que o eleitorado e seus deputados não cumprem apenas o que seus líderes religiosos lhes dizem para fazer. Não existe um efeito de difusão simples das ideias teológicas sobre as realidades políticas. O cálculo de 20 por cento de fidelidade que os dirigentes da IURD projetaram é um indicativo da probabilidade de tal efeito vertical sobre os adeptos das igrejas cristãs. Além disso, esta é sem dúvida a igreja mais eficaz em termos de mobilizar seus adeptos para votar em candidatos específicos (Smith 2019:122).

Mesmo as pessoas mais religiosamente comprometidas, em termos de comparecimento às reuniões cristãs, que potencialmente podem ser preenchidas com discursos políticos, são influenciadas por uma série de outras forças persuasivas da sociedade em tempos de eleições. E nem todos os líderes da igreja endossam candidatos específicos. Frequentemente, eles se limitam a declarações gerais sobre a escolha de um candidato que faz a vontade de Deus ou limitam sua pregação a tópicos como aborto, gênero ou cuidado com os pobres. Além disso, a fim de salvaguardar seus interesses corporativos, uma igreja como a IURD pode se concentrar exclusivamente nas eleições legislativas (Smith 2019:118), deixando a questão de quem deve ser o presidente para seus adeptos decidirem.

Em outras palavras, medir o efeito teológico exato nas urnas é uma tarefa árdua, para não dizer impossível. No entanto, existem certas teologias que se mostraram particularmente úteis para a direita cristã no Brasil e que, portanto, exercem considerável influência sobre a política do país, manifestada com força na eleição de Bolsonaro e no sucesso eleitoral da Frente Evangélica no Congresso brasileiro. Primeiro, há o que pode ser detectado como um sobrenaturalismo neoliberal no caso do neopentecostalismo. Segundo, há um dualismo apocalíptico evidenciado em formas distintas e mais tradicionais de pentecostanismos politicamente comprometidos. Terceiro, as expressões neoconservadoras do catolicismo ganharam mais terreno na última década no Brasil, não apenas por meio de sua hostilidade teologicamente fundamentada ao esquerdismo político.

Sem assumir que os três são casos isolados que existem em formas puras, essas teologias podem ser discernidas como tipologias que podem ser conjecturadas aqui, sem negligenciar que as teologias operantes na pregação e nas práticas das igrejas no Brasil têm múltiplas formas que atestam a imensa diversidade do cristianismo no país e em toda a região da América Latina. Embora, por exemplo, a teologia da prosperidade seja um dos principais objetos de desacordo entre o clero de várias denominações cristãs no Brasil (2019: 65), sua difusão não pode ser estritamente limitada ao neopentecostalismo.

Sobrenaturalismo neoliberal: neopentecostalismo

Milhões de brasileiros aderem às várias igrejas neopentecostais, das quais a IURD é indiscutivelmente a mais visível e, também, poderosa, principalmente por sua propriedade da emissora de televisão Rede Record, adquirida em 1990 (a primeira estação de TV a entrevistar Bolsonaro depois de sua vitória eleitoral) (Birman & Lehmann 1999). Seu fundador, Edir Macedo, lidera a igreja desde a década de 1970. Embora Macedo tenha endossado a candidatura de Bolsonaro, alguns dias antes da eleição em 2018, a influência da teologia da IURD é de um tipo mais indireto; a igreja torna o eleitor receptivo à

direita política por meio da cosmovisão que dissemina através de sua adaptação da teologia da prosperidade norte-americana. Nas décadas de 1940 e 1950, os evangelistas pentecostais começaram a explicar aos seus seguidores como a riqueza, o capitalismo e a devoção ao Deus cristão estavam inter-relacionados (Bowler 2013). Por meio da entrega e da confiança em Deus, o crente pode alcançar a benção divina em formas materiais de riqueza e saúde, aqui e agora, na terra (Garrard-Burnett 2013). O capitalismo moderno tornou-se, assim, a estrutura normalizada na qual o divino opera e o evangelho da prosperidade alivia o crente de qualquer suspeita de que o próprio sistema econômico era contrário à vontade e ordem divinas neste mundo. Nessa visão teológica do mundo, o sucesso econômico dos negócios empreendedores está longe de ser um resultado moralmente problemático da exploração econômica. É uma manifestação da confiança exemplar dos crentes em Deus. Os benefícios da economia de mercado não são totalmente transparentes para a racionalidade humana, uma vez que forças sobrenaturais operam dentro dela. O intelecto que impede o ser humano de reconhecer essas benções divinas, recebidas na esfera financeira, deve ser sacrificado para se atingir uma fé cristã real e ativa, segundo Edir Macedo. Caso contrário, ficaremos sujeitos às forças do diabo na guerra espiritual neste mundo.

Na IURD, essa naturalização das benções divinas do livre mercado é associada a uma inovação ritual que explora formas pré-institucionais de religião encontradas em formas heterogêneas do catolicismo popular (Løland 2015). Por meio da oração, bem como do uso ritualístico adequado de objetos religiosos, uma prosperidade milagrosa pode ser alcançada imediatamente. Não há necessidade de planejamento social de longo prazo ou análise política, pois tudo é possível, aqui e agora, para o indivíduo que tem fé em Deus.

Entre estas práticas religiosas está o sacrifício na forma de dinheiro, um objeto em que se investe fortemente como um meio de prosperidade divina. Se você tiver uma fé verdadeira, receberá o que paga por meio de benefícios milagrosos. Essa lógica teológica torna

supérflua a solidariedade redistributiva, uma vez que não há escassez de recursos neste universo da teologia da prosperidade. Além disso, fornece uma teodiceia do sofrimento neste mundo que efetivamente deixa irrelevantes as análises de complexos processos sociais, econômicos e políticos. Estes não são nada complexos, na visão teológica de Macedo:

“É impossível para o ofertante não ter retorno espiritual e financeiro quando a oferta está de acordo com a vontade de Deus. Acredito que os cristãos, em sua maioria vivem uma vida na fronteira da pobreza e da miséria porque suas ofertas demonstraram a falta de amor, temor e respeito por Deus” (Macedo, citado em Stålsett 2006:205).

Desse modo, a miséria dos brasileiros mais pobres se apresenta como consequência direta da falta de fé verdadeira. É necessário oferecer dinheiro à igreja, até porque este constitui um artigo de fé para este grupo (Garrard-Burnett 2013:29). Em suma, a verdadeira crença torna-se alcançável através da compra de bens salvíficos na igreja que estão intimamente ligados às virtudes capitalistas da modernidade tardia de consumismo e individualismo (Mora 2008).

As forças sobrenaturais que são dramatizadas nas curas e exorcismos encenados nos serviços neopentecostais, encantam a racionalidade desencantada da economia de mercado. Além disso, esse encantamento também é representado na visão teológica da política, onde se supõe que as mesmas forças deverão estar agindo, no sentido direto da palavra. O próprio demônio pode estar presente no Congresso Nacional ou alguns políticos podem estar possuídos por espíritos demoníacos, conforme pregações na igreja (Oro 2003). Essa espiritualização do político também contribui para o deslocamento de explicações não religiosas dos males sociais. Como escreveu o bispo Guaracy Santos, cerca de duas semanas antes da vitória de Bolsonaro: por que existem tantos políticos corruptos e há tanta pobreza extrema? “O problema é totalmente espiritual”, assegurou o líder religioso da IURD (Santos 2018). Então, de onde vem a aliança com pentecostais mais conservadores, rivais no mercado religioso?

Uma racionalidade amoral é inerente ao neoliberalismo, ao nível dos fins e dos meios. Isso não o torna incompatível com a teologia da prosperidade neopentecostal, uma vez que a lógica teológica, com seus circuitos de intercâmbio entre as forças sobrenaturais e a esfera natural do ser humano, não está vinculada a uma moral específica. Esta é uma lógica teológica elástica, que permite ao bispo ou pastor neopentecostal sancionar ou não um determinado comportamento moral do crente beneficiário da prosperidade. A mencionada visão liberal do bispo Macedo sobre o aborto é um indício da ruptura maior do neopentecostalismo com o conservadorismo moral do pentecostalismo mais tradicional, que tem raízes mais profundas nas formas clássicas no seu período inicial no Brasil. Tal se encontra lado a lado com a polémica de Macedo contra o que ele considerou ser a ‘política do *kit gay*’ de Fernando Haddad.

Com interesses estratégicos nos governos liderados pelo Partido dos Trabalhadores, de 2003 a 2016, a IURD não esteve na vanguarda da guerra cultural nas últimas décadas. Uma indicação disso é o perfil político relativamente baixo do blog e da conta do Twitter de Edir Macedo. Mas essa estratégia também tem raízes teológicas na liberalização das normas comportamentais (Mariano 1999). Em vez de ser o principal catalisador da guerra cultural da direita cristã, essa igreja neopentecostal justifica e naturaliza a sobreposição do conservadorismo moral com o neoliberalismo que, no início, são duas racionalidades distintas (Brown 2006). Em suma, o sobrenaturalismo neoliberal está predisposto a servir ao apoio tácito do direito cristão à liberalização da economia de mercado, contornando questões de redistribuição econômica e direitos dos trabalhadores. A mão invisível do mercado vem a ser nada menos do que a mão de Deus.

Dualismo apocalíptico: pentecostalismo tradicional

Em tensão, mas também com uma certa sobreposição ao sobrenaturalismo neoliberal, está o que pode ser denominado ‘dualismo apocalíptico’. Embora o evangelho da prosperidade sirva como subcorrente

do discurso político oficial, há uma espiritualização igualmente dualista da política no pentecostalismo brasileiro que é explícita e sem reservas em seu endosso a candidatos políticos. Enquanto o neopentecostalismo prega tipicamente que a prosperidade divina é alcançável com fé suficiente no presente, algumas das formas mais tradicionais de pentecostalismo são mais direcionadas para expectativas futuras e realidades celestiais. A AD é um exemplo desse pentecostalismo tradicional, sendo essa a denominação de igrejas que reúne o maior número de pentecostais do Brasil. Alguns desses crentes, com orientação mais apocalíptica, estão esperando uma mudança decisiva dos assuntos terrenos, na expectativa da segunda vinda de Jesus, e essa dimensão temporal do apocalipsismo frequentemente leva a interpretações teológicas da história humana. Amy Erica Smith cita um exemplo da aplicação dessa perspectiva apocalíptica à política brasileira em um sermão de um pastor AD:

“O Brasil sempre acompanhou os Estados Unidos na luta contra o comunismo...Não aceitamos totalitarismo ou partidos totalitários. Aqui no Brasil tivemos a Revolução de 1964 [este é o termo do regime militar para seu golpe de 1964]. Quem fez a revolução era filiado ao PT, ao Partido Comunista, ao Partido Comunista do Brasil. Esses partidos podem mudar de nome, mas permanecem as mesmas. Eles não acreditam em Deus, eles não lutam contra a violência, eles não apoiam a legislação que apoia as famílias. Mas nada disso me surpreende...Essas coisas são sinais de que Jesus está voltando. Por isso não prego contra o PT. Eu sei que é a vontade de Deus que isso aconteça” (Smith 2019:84-5).

Este é um caso interessante de como a lógica apocalíptica leva, aparentemente, o pastor a uma passividade política. Ele implicitamente demoniza o Partido dos Trabalhadores, tratando-os como sinais do fim dos tempos, como expressões do mal que servem como instrumentos para a ação de Deus. Eles são simplesmente ateus que não apoiam famílias. As realidades políticas são apresentadas pelo pastor em termos totalmente dualistas, típicos do gênero apocalíptico, encontrados em vários livros do Novo Testamento. Os textos apocalípticos frequentemente apresentam o estado de coisas como uma representa-

ção do mal e alertam o leitor para evitar qualquer compromisso com esta época maligna e as suas figuras. A lógica, porém, carrega consigo uma hostilidade inerente ao grande partido da esquerda, baseada em certos valores morais que são privilegiados e vistos como essenciais à vontade de Deus. Um deles é a 'legislação de apoio às famílias'.

Essa hostilidade, teologicamente fundamentada, ao Partido dos Trabalhadores é vista em Silas Malafaia, talvez o mais influente pastor pentecostal, em termos políticos, no Brasil. Malafaia lidera a congregação 'Assembleia de Deus Vitória em Cristo', no Rio de Janeiro, e está intensamente engajado na política do dia a dia, por meio de sua conta no Twitter. Tem 1,4 milhão de seguidores, três vezes mais que Edir Macedo.

Semelhante ao discurso neopentecostal, Malafaia vê a guerra espiritual ocorrendo na política brasileira. Ao contrário da tendência observada na IURD, no entanto, Malafaia não se abstém de aplicar as metáforas teológicas, que descrevem esta guerra espiritual em um nível mais geral, diretamente às realidades políticas mais específicas. Durante a campanha de 2018, Malafaia endossou, explicitamente, Bolsonaro como o candidato em que os verdadeiros evangélicos deveriam votar. Isso seguiu um padrão na atividade pública de Malafaia. Em 2010, ele havia endossado abertamente o principal opositor de Dilma Rousseff, José Serra, e, em 2014, ele apoiou a integrante da AD, Marina Silva, embora só depois dela ter retirado o apoio ao casamento gay e à criminalização da homofobia de seu programa de governo. Malafaia legitima seu partidarismo político nas eleições presidenciais com um dualismo cosmológico gritante entre o bem e o mal, Deus e o diabo. Nas rádios evangélicas do Rio de Janeiro era possível ouvir o pastor pentecostal interrogar o ouvinte com uma opção carregada de densidade teológica: "Você tem a mente de Cristo ou vai votar nessa gente que faz o jogo de satanás?". Com essas palavras, Malafaia confrontou os ouvintes de uma das rádios mais populares do Rio de Janeiro (Pacheco 2018). Quem acompanhou a ação política de Malafaia por algum tempo não ficou com dúvidas sobre quem eram

as pessoas que “jogavam com o diabo”. Afinal, muitos se lembram da demonização explícita de Malafaia da presidente e do seu partido quando buscaram a reeleição em 2014. Após a vitória de Dilma no primeiro turno, Malafaia afirmou que “O diabo inventou a mentira, Dilma e o PT aperfeiçoaram”.⁵

Fundamental para o gênero apocalíptico é a ideia de que a mensagem de uma reviravolta radical é revelada a uma pessoa ou grupo eleito por Deus. Curiosamente, a primeira vez que Bolsonaro apareceu em público, depois que sua vitória eleitoral foi confirmada, ele foi à igreja de Malafaia. Bolsonaro aparentemente confessou que não era o mais capaz, mas afirmou que Deus dá poder aos eleitos (“Tenho certeza de que não sou o mais capacitado, mas Deus capacita os escolhidos”). Dessa forma, ele indiretamente se referiu a si mesmo como um eleito, o que é uma ideia teológica poderosa, particularmente na teologia pentecostal, que se baseia na autoridade carismática ao invés da institucional. No evento, Malafaia elaborou mais a ideia de eleição divina de Bolsonaro, e reforçou-a com a recitação de 1º Coríntios (1:27-29) e a teologia da eleição de Paulo, que “Deus escolheu as coisas fracas do mundo para envergonhar as fortes” (1 Cor 1:27b). Em seguida, Malafaia foi mais longe, afirmando que “por isso Deus te escolheu”, apontando com o dedo para o Bolsonaro.⁶ Bolsonaro não fora escolhido apenas pela maioria dos brasileiros. Na visão de Malafaia, ele também foi escolhido por Deus.

Uma das principais razões pelas quais Malafaia deveria conceber Bolsonaro como preferido pelo próprio Deus é a própria razão pela qual ele apenas endossaria condicionalmente um candidato evangélico à presidência (Marina Silva) em 2014: O conservadorismo moral que caracteriza o pentecostalismo de inspiração mais clássica, principalmente centrada na questão da homossexualidade, nas palavras de pastores pentecostais como Malafaia, ‘a ideologia de gênero’. Por se tratar de uma ideologia que ameaça a ordem divina do homem e da mulher como fundamento da família, o Brasil deve ser resgatado dela. Portanto, um tipo de salvação cristã está em questão, este sendo

o evento principal neste drama cosmológico e que é interpretado de maneiras tão diversas em diferentes teologias cristãs, construídas em múltiplos contextos. E é aí que entra o catolicismo neoconservador.

A justificativa teológica do antipetismo: catolicismo neoconservador

De acordo com o *Pew Research Center*, o motivo mais frequentemente relatado pelos evangélicos norte-americanos para ter apoiado Donald Trump foi que “ele não é Hillary Clinton”. A base eleitoral da direita cristã foi levada a apoiar Trump, em medida significativa por causa de sua oposição a seu oponente político. Um aspecto fundamental para a equivalente brasileira da direita cristã norte-americana é um discurso predominante de oposição ao Partido dos Trabalhadores, o PT, dando origem ao termo ‘petismo’. Durante décadas, o PT funcionou como uma âncora para a esquerda política. Embora tenha se movido mais para o centro político, enquanto governava, suas iniciativas resultaram em uma expansão histórica dos direitos LGBT. Essas políticas levaram a mobilizações reacionárias da direita cristã, como visto no caso do pentecostalismo de Malafaia. Mas as mobilizações cristãs contra a esquerda política não se limitaram, de forma alguma, ao Evangelicalismo Carismático.

A postura oficial da Igreja Católica, nas eleições de 2018, foi apartidária e os pronunciamentos do presidente da Conferência Episcopal (CNBB), cardeal Sergio da Rocha, se restringiram a admoestações gerais para aconselhar o eleitor católico a apoiar candidatos a favor da democracia. O católico Bolsonaro, que havia sido batizado no rio Jordão por um pastor pentecostal e frequentava uma igreja batista, por sua vez, atacou a CNBB como ‘a parte podre da Igreja’ (Conti 2018). Em sua conta no Twitter, porém, Bolsonaro havia, em 2017, elogiado o canal no *youtube* do padre católico Paulo Ricardo. Ricardo não é uma autoridade formal na Igreja Católica, mas é respaldado pela rede de TV ligada à Renovação Carismática Católica. Ricardo ganhou publicidade por meio do uso de várias mídias (Silveira 2018). Ele tem

mais de 1,4 milhão de seguidores no Facebook e oferece cursos online por meio de seu site. Seu conteúdo sinaliza afinidade com o discurso do ensaísta Olavo de Carvalho, em particular, no uso da categoria de ‘marxismo cultural’.

Depois que Bolsonaro foi esfaqueado, em um comício de campanha, em setembro de 2018, Ricardo fez um sermão que foi difundido nas redes sociais, onde ele falou sobre perseguição moral e aludiu ao esfaqueamento de Bolsonaro (Balloussier 2018a). Ao contrário de Malafaia, Ricardo se recusou a endossar abertamente qualquer candidato político. Ao manter sua postura apartidária, ele se refere à autoridade do ex-papa Bento XVI, em vez do papa atual, um padrão em sua política interpretativa. Ricardo faz parte de setores do clero que, como identificou Amy Erica Smith, se opõem fortemente ao PT, mas nem sempre foram partidários fervorosos dos candidatos da oposição (2019:85).

No entanto, padre Paulo Ricardo é um exemplo claro, e poderoso, do componente católico da guerra cultural. É um padre influente, que propaga uma cosmovisão que considera verdadeiramente católica e incompatível com aquela que denuncia como o ‘marxismo cultural’ da esquerda brasileira. Ele normalmente apresenta seu adversário de esquerda em termos de oposição total. Segundo Ricardo, enquanto seu catolicismo dissemina a verdade, o revolucionário de esquerda nem mesmo acredita na existência da verdade. Além disso, o marxismo cultural é um fenômeno global que, desde os dias em que Engels via a família como a origem das desigualdades sociais, se propõe a destruir a família tradicional. Para Ricardo, existe uma genealogia ideológica que começa com Marx e Engels e leva, na atualidade, até às Nações Unidas e às ONGs. Portanto, é uma ameaça global à vida familiar cristã dos fiéis brasileiros. O marxismo cultural é uma força por meio de iniciativas políticas do Partido dos Trabalhadores, mas também entrou na Igreja Católica por meio da teologia da libertação, fruto de uma estratégia marxista. Como o marxismo não conseguiu erradicar a religião por meio da Revolução Russa, os *gulags* e a Guerra

Civil Espanhola, empregaram uma nova tática: infiltrar-se na Igreja com o objetivo de destruí-la por dentro. Com a imagem de Leonardo Boff em seu site, Ricardo afirma que a teologia da libertação nega a transcendência, uma crítica que se assemelha àquela pelo Vaticano à Teologia da Libertação, formulada pelo cardeal Ratzinger na década de 1980, para a Congregação da Doutrina da Fé, possivelmente uma das fontes de autoridade oficial para Ricardo. Desta forma, o adversário religioso na guerra cultural de Ricardo está dentro e fora da Igreja Católica.

Sua teologia é livre do evangelho da prosperidade e marcadamente menos apocalíptica na medida em que ele constrói, seletivamente, uma visão da história humana, na qual reivindicações progressivas por minorias sexuais tornam-se expressões de um marxismo cultural que visa destruir completamente o cristianismo. Consequentemente, não pode haver compromissos com essas forças culturais destrutivas com ramificações globais. Ele compartilha as preocupações morais do conservadorismo pentecostal e tem defendido uma aliança estratégica com eles. Em um tom menos diretamente político, e notavelmente mais intelectual, Ricardo tornou-se um grande símbolo de um neo-conservadorismo católico que só é compartilhado por uma minoria de bispos, como o bispo Dom Orani Tempesta. Mesmo assim, quando Ricardo ataca ferozmente a esquerda brasileira, por suas tentativas de dismantelar a família tradicional por meio de novos planos de educação sexual nas escolas primárias, ele pode valer-se do discurso católico oficial que alerta contra a chamada 'ideologia de gênero'. Indiscutivelmente, o primeiro documento eclesial da Igreja Católica na América Latina que empregou a expressão foi um documento de 1998 da Conferência Episcopal do Peru (Coelho Santos 2016). O termo foi reconhecido como válido para a teologia católica na Conferência dos Bispos da América Latina em Aparecida, em 2007, e a advertência contra a ideologia foi reiterada na exortação apostólica do Papa Francisco '*Amoris Laetitia*' (§ 56) de 2016. Sua denúncia teológica é comum na América Latina, tanto entre protestantes quanto entre católicos.

A direita cristã: autoritária ou democrática?

A direita cristã no Brasil tem se mobilizado contra a aceleração de políticas progressistas, especialmente no que diz respeito aos direitos legais das minorias sexuais. Em termos de reconquista do poder eleitoral, tiveram grandes vitórias, culminando recentemente com a presidência de Jair Bolsonaro. Além disso, enquanto a direita cristã nos Estados Unidos, há décadas, lutou para derrubar a decisão *Roe vs. Wade*, a contraparte brasileira pode confiar confortavelmente no *status quo* restritivo da legislação sobre o aborto. Isso constitui uma grande diferença. No entanto, os paralelos existem.

Novas autoridades surgiram na paisagem religiosa, em mudança do Brasil. Silas Malafaia e o padre Paulo Ricardo podem ser considerados figuras carismáticas com uma influência política que, em parte, foi possibilitada pelo ciberativismo. Além disso, não é a liderança formal da Igreja Católica que mobilizou os eleitores para eleger políticos de direita nas últimas eleições. Longe disso, os bispos católicos são vistos por muitos na direita como uma ameaça política, em questões como ecologia, direitos dos trabalhadores e o legado da esquerda.

Por um lado, a direita cristã pode ser considerada uma contribuição para a democracia. Em vez de algum tipo de manipulação do voto religioso ou controle do cérebro, o ativismo religioso fomenta a mobilização, polêmica e discussões em vários níveis da sociedade. O fato de uma minoria religiosa, como os pentecostais, não ter sido sub-representada no Congresso é uma conquista da democracia brasileira. Smith descobriu que o clero apoia mais a democracia representativa do que seus fiéis (2019:172). Para a democracia brasileira, a diminuição do seu apoio entre as pessoas comuns é preocupante. À luz do papel proeminente da religião na política brasileira, no entanto, a crença firme na democracia entre os líderes religiosos é um sinal saudável. Além disso, a infraestrutura dessas comunidades cristãs, de rápido crescimento, tem permitido uma mobilidade social de segmentos da sociedade que, de outra forma, teriam poucas chances em um sistema eleitoral onde a disputa por cargos públicos tem altos custos

econômicos. Enquanto a esquerda católica, nos anos setenta e oitenta do século passado, provou ser uma força maior *a favor* da democracia por causa da sua resistência ao regime militar e pelo fomento de uma nova cultura cívica no Brasil, a direita cristã dos anos iniciais desse século constitui um fenômeno *da* democracia.

Por outro lado, devem ser observados os traços autoritários de algumas das teologias que operam na direita cristã. O raciocínio apocalíptico ou a demonização podem fomentar mobilizações políticas, mas não discussões deliberativas na democracia. Longe disso, a demonização dos oponentes políticos pela direita cristã anda de mãos dadas com um ciberativismo que espalha desinformação e ódio, ao invés de deliberações políticas esclarecedoras. Conforme observado por Martin Lindhardt, as habilidades organizacionais e retóricas adquiridas nas práticas pentecostais na América Latina não são automaticamente traduzidas em culturas democráticas e diálogo político na região (Lindhardt 2013). Existem potencialidades autoritárias no cristianismo que foram atualizados por meio dessa força religiosa da direita política, e eles efetivamente apoiaram um candidato que defendeu as violações dos Direitos Humanos do regime militar (1964-1985). Além disso, pode-se dizer que as políticas conduzidas em nome da ideologia de gênero levam a desvalorizações contínuas da liberdade política no campo dos direitos reprodutivos. No mínimo, a valorização do poder do Estado pela direita cristã para fins morais específicos, está em potencial tensão com a cultura liberal da democracia constitucional. Mas, dada a força penetrante da religião no Brasil, os envolvidos na religião podem ser, de fato, a chave para a preservação da democracia liberal. Nas palavras de Amy Erica Smith:

“As normas seculares levam os cidadãos a resistir parcialmente à influência do clero, ao ativismo político e aumentam a legitimidade da democracia e do sistema político. Se os conflitos ideológicos, eleitorais e sociais são os sintomas das guerras culturais brasileiras, as normas seculares – mesmo, ou principalmente, as normas seculares de cidadãos altamente religiosos – são a cura potencial” (Smith 2019:145).

* Nota dos Editores: Esta é uma tradução do artigo original “The Political Conditions and Theological Foundations of the New Christian Right in Brazil”, publicado em 2020 no periódico *Iberoamericana – Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 49(1):63-73. Agradecemos ao autor a gentileza de autorizar a publicação desta versão em português.

Notas:

¹ Em uma pesquisa realizada pelo *Pew Research Center* em 2006, nada menos que 79% concordaram com a opinião de que o aborto nunca é justificável (Machado 2012:37).

² De acordo com as tipologias de Ricardo Mariano (1999).

³ A instrução religiosa confessional é comumente considerada como ilegal, embora a concordata de 2009 com o Vaticano contém certas ambiguidades a respeito desta questão (Cunha 2009).

⁴ Benedita da Silva tem uma trajetória atípica como política pentecostal no Brasil. (Corten 1996:241-252).

⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=krcFLKZK9ik>. Acessado em 27/06/19.

⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=y2nZ1HDT450>. Acessado em 27/06/19.

Referências:

- ABRANCHES, S. et al. 2019. *Democracia em risco? 22 ensaios sobre o Brasil hoje*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ALMEIDA, R. D. 2019. “Bolsonaro Presidente: Conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira”. *Novos estudos CEBRAP*, 38(1):185-213.
- _____. 2020. “The broken wave: Evangelicals and conservatism in the Brazilian crisis”. *HAU journal of ethnographic theory*, 10(1):32-40.
- ARAÚJO, E. 2019. “Agora Falamos”. (http://funag.gov.br/images/2020/NovaPoliticaExterna/71_agora_falamos.pdf; acesso em 01/07/2021).
- BALLOUSSIER, A. V. 2018a. “Padre anti-PT cita facada em Bolsonaro ao falar em ‘perseguição moral’”. *Folha de São Paulo* 14.09.18.
- _____. 2018b. “Universal usou sua máquina para exaltar Bolsonaro e atacar Haddad”. *Folha de São Paulo* 01.11.18.
- BBC. 2018. “Jair Bolsonaro beyond the sound bites: What are his policies?” (<https://www.bbc.com/news/world-latin-america-45982501>; acesso em 28/10/18).
- BIRMAN, P. & LEHMANN, D. 1999. Religion and the Media in a Battle for Ideological Hegemony: The Universal Church of the Kingdom of God and TV Globo in Brazil. *Bulletin of Latin American Research*, 18(2): 145–164.

- BOLSONARO, J. M. 2019. "Discurso do Presidente da República, Jair Bolsonaro, durante Cerimônia de Posse no Congresso Nacional". (<http://www2.planalto.gov.br/acompanhe-o-planalto/discursos/2019/discurso-do-presidente-da-repub-lica-jair-bolsonaro-durante-cerimonia-de-posse-no-congresso-nacional>; acesso em 06/11/2019).
- BOWLER, K. 2013. *Blessed: A History of the American Prosperity Gospel*. New York: Oxford University Press.
- BROWN, W. 2006. "American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization". *Political Theory*, 34(6):690-714.
- CARRANZA, B. 2020. "Apresentação – Erosão das democracias latino-americanas: A ascensão política dos cristãos". *Ciencias Sociales y Religión*, 22:1-17.
- COELHO, F. & SANTOS, N. 2016. "A mobilização católica contra a "ideologia de gênero" nas tramitações do plano nacional de educação brasileiro". *Religare*, 13(1):27-48
- CONTI, MS. 2018. "Mentiras cavaleares e militares". (<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/mariosergioconti/2018/10/mentiras-cavaleares-e-militares.shtml>; acesso em 20/10/18).
- CORTEN, A. 1996. *Os Pobres e o Espírito Santo: O Pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- CUNHA, L. A. 2009. "A educação na concordata Brasil-Vaticano". *Educação & Sociedade*, 30(106):263280.
- DA SILVA, L. I. L. 2003. "Pronunciamento do Presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, na sessão solene de posse no Congresso Nacional". (<http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/presidencia/ex-presidentes/luiz-inacio-lula-da-silva/discursos/discursos-de-posse/discurso-de-posse-1o-mandato/view>; acesso em 06/11/2019).
- DATAFOLHA. 2018. "Intenção de voto para presidente da República – 25/10/18". (<http://media.folha.uol.com.br/datafolha/2018/10/26/3416374d208f7def05d1476d05ede73e.pdf>; acesso em 01/07/2021).
- FOLLMANN, J. I. 2000. "Progressive Catholicism and Left-Wing Party Politics in Brazil". In: HEWITT, W. E. & BURDICK, J. (eds.): *The Church at the grassroots in Latin America: perspectives on thirty years of activism*, pp. 53-68. Westport: Praeger..
- FRESTON, P. 2001. *Evangelicals and politics in Asia, Africa, and Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2013. "Pentecostals and Politics in Latin America". In: MILLER, D. E., Flory, R. W. & Sargeant, K. H. (eds.): *Spirit and Power: The Growth and Global Impact of Pentecostalism*, pp.101-118. Oxford: Oxford University Press.
- GARRARD-BURNETT, V. 2013. "Neo-pentecostalism and Prosperity Theology in Latin America: A Religion for Late Capitalist Society". *Iberoamericana: Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 42(1-2):21-34.
- GENTILE, E. 2006. *Politics as religion*. Princeton: Princeton University Press.

- KURU, A. T. 2007. "Passive and assertive secularism: Historical conditions, ideological struggles, and state policies toward religion". *World Politics*, 59(4):568-594.
- LACERDA, F. 2018. "Assessing the Strength of Pentecostal Churches Electoral Support: Evidence from Brazil". *Journal of Politics in Latin America*, 10(2):3-40.
- LEHMANN, D. 2013. "Religion as heritage, religion as belief: Shifting frontiers of secularism in Europe, the USA and Brazil". *International Sociology*, 28(6):645-662.
- LEVINE, D. H. 2012. *Politics, religion & society in Latin America*. Boulder: Lynne Rienner Publications.
- LINDHARDT, M. 2013. "Pentecostalism and Politics in Neoliberal Chile". *Iberoamericana Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 42(1-2):59.
- LØLAND, O. J. 2015. "The Position of the Biblical Canon in Brazil: From Catholic Rediscovery to Neo-Pentecostal Marginalisation". *Studies in World Christianity*, 21(2):98-118.
- MACEDO, E. 2012. "Desabafo da Revolta". (<https://blogs.universal.org/bispomacedo/2012/10/03/desabafo-da-revolta/>; acesso em 01/07/2021)
- MACHADO, M. D. 2012. "Religião, cultura e política". *Religião & Sociedade*, 32(2):29-56.
- MAINWARING, S. 2018. "The uneven institutionalization of a party system: Brazil". In MAINWARING, S. (ed.): *Party systems in Latin America: institutionalization, decay, and collapse*, pp. 164-197. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARIANO, R. 1999. *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola.
- _____. 2011. "Laicidade à brasileira: Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública". *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, 11(2):238-258.
- MARIANO, R. & ORO, A. P. 2017. "Religion and Politics in Brazil". In SCHMIDT, B. E. & ENGLER, S. (eds.): *Handbook of con-temporary religions in Brazil*, pp. 363-378. Leiden: Brill.
- MARTÍN, M. 2016. "Deus derruba a presidenta do Brasil". *El Pais*. (https://brasil.elpais.com/brasil/2016/04/18/politica/1460935957_433496.html; acesso em 01/07/2021).
- MILLIES, S. P. 2018. *Good intentions: a history of Catholic voters' road from Roe to Trump*. Collegeville: Liturgical Press.
- MORA, G. C. 2008. "Marketing the 'health and wealth gospel' across national borders: Evidence from Brazil and the United States". *Poetics*, 36(5):404-420.
- ORO, A. P. 2003. "A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 18(53):53-69.
- PACHECO, R. 2018. Um mergulho na pregação de Silas Malafaia contra o PT e a favor de Bolsonaro numa rádio evangélica. 26.10.18.

- PAZ, E. M. 2018. "Party funding in Brazil following the redemocratization: A brief critical overview". In MENDILLOW, J. & PHELIPPEAU, E. (eds.): *Handbook of political party funding*. pp. 386-396. Cheltenham: Edward Elgar.
- PEW RESEARCH CENTER. 2014. "Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region". (<http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>; acesso em 01/07/2021).
- REICH, G & DOS SANTOS, P. 2013. "The Rise (and Frequent Fall) of Evangelical Politicians: Organization, Theology, and Church Politics". *Latin American Politics and Society*, 55(4):1-22.
- SANTOS, G. 2018. "Por que política se o Reino é de Deus?" (<https://blogs.universal.org/bispomacedo/2018/10/15/por-que-politica-se-o-reino-e-de-deus/>; acesso em 01/07/2021).
- SCHMIDT, B. E. & ENGLER, S. 2017. "Introduction". In SCHMIDT, B. E. & ENGLER, S. (eds.): *Handbook of contemporary religions in Brazil*, pp. 1-31. Leiden: Brill.
- SHAH, T. S. 2004. "The Bible and the Ballot Box: Evangelicals and Democracy in the 'Global South'". *SAIS Review*, 24(2):117-132.
- SILVEIRA, E. J. 2018. "Tradicionalismo católico e espaço público. A guerra cultural dos clérigos ultraconservadores". *Revista Eclesiástica Brasileira*, 75(300):935-957.
- SMITH, A. E. 2019. *Religion and Brazilian democracy: mobilizing the people of God*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STÅLSETT, S. J. 2006. "Offering on-time deliverance: The pathos of Neo-Pentecostalism and the spirits of globalization". In STÅLSETT, S. J. (ed.): *Spirits of globalization: the growth of Pentecostalism and experiential spiritualities in a global age*, pp. 198-212. London: SCM Press.
- TAYLOR, S. L. 2017. "Electoral systems in context: United States". In HERRON, E. S., PEKKANEN, R. & SHUGART, M. S. (eds.): *The Oxford handbook of electoral systems Oxford handbooks online*, pp. 722-739. New York: Oxford University Press.
- VRIES, H. D. 2006. "Introduction". In VRIES, H. D. & SULLIVAN, L. E. (eds.): *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, pp. 1-88. New York: Fordham University Press.

The Political Conditions and Theological Foundations of the New Christian Right in Brazil

Abstract: Jair Messias Bolsonaro won the 2018 presidential elections in Brazil with the support of nearly 70% of the Evangelicals and around 50% of the Catholics in the country. This article aims at exploring some of the politically influential theologies disseminated by some of Bolsonaro's religious allies by constructing

three theological typologies: Neoliberal supernaturalism, apocalyptic dualism and neoconservative Catholicism. These theological ideas gain relevance through an alliance between religious groups and the political right that based on the movement's key issues and cultural conditions is comparable to the Christian Right in the United States. The rise of Bolsonaro and the turn to the right in Brazilian politics can partly be understood as an effect legitimated by this new political alliance of three politically conservative Christian forces and their theologies: traditional Pentecostalism, neo-Pentecostalism and neoconservative Catholicism. Although there are authoritarian traits within what can be labelled Brazil's new Christian Right, this political phenomenon can also be said to contribute to Brazilian democracy.

Keywords: Brazilian religion, Secularism, Prosperity gospel, Catholic neoconservatism, Pentecostalism, Political theology.

Tradução: Sandro Soares de Freitas.

Revisão Técnica: Edwin B. Reesink.

Recebido em julho de 2021.

Aprovado em agosto de 2021.

A Maioria Perseguida: religião, ciência e democracia na audiência pública sobre aborto no STF

Mariana Azevedo^a
Roberto Efrem Filho^b

Resumo: O presente artigo busca contribuir para a compreensão das atuais configurações da religião na controvérsia pública sobre a descriminalização do aborto no Brasil. Para tanto, volta-se à análise da audiência pública realizada no Supremo Tribunal Federal como parte do processamento da ADPF 442, mas sobretudo às 24 exposições realizadas por representantes de entidades autodenominadas religiosas e pelos demais expositores que citaram a religião para a construção de seus argumentos contrários ou favoráveis à descriminalização do aborto até a 12ª semana de gestação. Tais exposições oportunizam intensas disputas – interiores a uma linguagem de direitos – em torno do conhecimento científico, de diferentes concepções de democracia e da própria religião. Nessas disputas, atores religiosos não raro se identificam como uma maioria perseguida pelos ‘excessos ideológicos’ característicos de um ‘ativismo judicial’ protagonizado pelos ministros do STF e contrário ao que seria a ‘moral do povo’ brasileiro.

Palavras-chave: Aborto, Religião, Ciência, Democracia, STF.

Tendo em vista o debate contemporâneo sobre a relevância de moralidades e agentes religiosos no cenário político nacional, o presente artigo busca contribuir para a compreensão das atuais configura-

a Doutoranda em Ciências Sociais (Unicamp). Mestra em Sociologia e graduada em Ciências Sociais (UFPE). Email: marianaazevedo2@gmail.com.

b Professor do Departamento de Ciências Jurídicas (UFPB) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (UFPE). Email: robertoefremfilho@gmail.com.

ções da religião na controvérsia pública sobre a descriminalização do aborto no Brasil. Para tanto, volta-se às manifestações que mencionaram a religião durante a audiência pública realizada no Supremo Tribunal Federal, nos dias 03 e 06 de agosto de 2018, como parte do processamento da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 442, ação esta ajuizada pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) em intenso diálogo com agentes do movimento feminista e, em especial, da Anis – Instituto de Bioética¹. Protocolada em 08 de março de 2017, a ADPF 442 visa ao reconhecimento de que a criminalização do aborto até a 12ª semana de gestação, decorrente dos artigos 124 e 126 do Código Penal², contraria preceitos constitucionais.

Apesar de o aborto ser crime previsto no Código Penal desde 1940, as diversas iniciativas legislativas a seu respeito, com vistas a sua descriminalização ou ao seu enrijecimento punitivo, o insistente protagonismo da questão do aborto nos pleitos eleitorais nacionais, sua potência para a mobilização pública de pânicos morais por atores políticos conservadores, bem como a pujante e permanente atuação dos movimentos feministas pela legalização do aborto demonstram ser este um tema nada pacífico no debate público brasileiro.

No Legislativo, por exemplo, multiplicaram-se nos últimos anos projetos de lei que buscam restringir as possibilidades de acesso ao aborto legal, assim como surgiram Frentes Parlamentares³ (Miguel, Biroli & Mariano 2017) que mantêm como seu principal objetivo a ‘defesa da vida e da família’, expressão esta que acabou por constituir-se como uma forte antinomia a qualquer iniciativa de promoção e proteção dos direitos sexuais e reprodutivos (Leite 2019). Não à toa, as movimentações ocorridas em 2015 contra o Projeto de Lei 5069 – de autoria do então deputado federal Eduardo Cunha (PMDB), quem intencionava dificultar o acesso ao aborto legal em casos de estupro – são apontadas como um dos momentos-chave para o que se vem chamando de a ‘primavera feminista’, momento no qual manifestações feministas mediadas pela web ocuparam massivamente as ruas de

diversas cidades do país (Piscitelli 2017). Tais movimentações convergiram para a ‘queda’ de Eduardo Cunha e se fizeram sentir também nas últimas eleições presidenciais com o #EleNão.

Em verdade, os próprios ministros do Supremo Tribunal Federal já se viram às voltas com a discussão sobre o aborto em diferentes oportunidades. Em novembro de 2016, os ministros da primeira turma da Corte, ao julgarem o *Habeas Corpus* 124306, afastaram a prisão preventiva de dois réus denunciados pelo cometimento do crime de aborto com consentimento da gestante. Em seu voto, o ministro Luís Roberto Barroso argumentou, dentre outras questões, que a criminalização do aborto é incompatível com os direitos sexuais e reprodutivos, a autonomia da mulher, a integridade física e psíquica da gestante e o princípio da igualdade (STF 2016). Entretanto, bastante antes do julgamento do HC 124306, a controvérsia do aborto já trespassara as discussões sobre as pesquisas com células-tronco embrionárias e sobre a interrupção voluntária da gestação de fetos anencefálicos, a propósito da ADI 3510 e da ADPF 54 respectivamente.

A Ação Declaratória de Inconstitucionalidade 3510 foi ajuizada em 2005 pelo então Procurador-Geral da República Claudio Fonteles contra o art. 5º da Lei de Biossegurança, intencionando assim impedir o desenvolvimento de pesquisas com células-tronco. Por sua vez, a ADPF 54 foi movida em 2004 pela Confederação Nacional dos Trabalhadores na Saúde (CNTS) e resultou, tal qual ocorreria com a ADPF 442 anos depois, da intensa mobilização de agentes feministas, sobretudo a Anis – Instituto de Bioética, ensejando aquilo que Alba Ruibal viria a compreender como “uma inovação no repertório da ação coletiva dos movimentos pelos direitos sexuais e reprodutivos no Brasil, ao incorporar a judicialização perante o STF como parte de suas estratégias” (Ruibal 2020:1168)⁴. Os ministros do Supremo julgaram a ADI 3510 em 2008 e a ADPF 54 em 2012, ratificando as constitucionalidades das pesquisas com células-tronco embrionárias e da interrupção voluntária da gestação de fetos anencefálicos. Apesar de os debates em torno da ADI 3510 não se haverem remetido expli-

citamente ao aborto e de, no caso da ADPF 54, a estratégia discursiva das(os) defensoras(es) da descriminalização e a própria decisão final dos ministros se pautarem no termo ‘antecipação terapêutica do parto’, em contraposição à noção de ‘aborto’, ambas as questões tocam diretamente no sensível debate sobre o início da vida, pedra de toque da controvérsia pública sobre a legalização do aborto no Brasil (Luna 2018).

A noção de ‘controvérsia’ tem adquirido relevância nos debates contemporâneos sobre religião e espaço público, haja vista possibilitar a observação das atuações de diferentes agentes em disputa acerca de questão sobre a qual não há um consenso para a vida comum (Montero 2012; Sales 2015). Segundo Paula Montero (2012), as controvérsias estão diretamente relacionadas à questão da legitimidade, pois trazem a primeiro plano os conflitos sobre quais formas são consideradas legítimas para a formulação de um problema e sua resolução na esfera pública. Nesse sentido, no presente artigo, voltar-nos-emos apenas a uma parte da atual controvérsia sobre aborto, mais especificamente àquela que tangencia seu engendramento com a religião.

Com isso em mente e na tentativa de tematizar as possíveis configurações da religião no atual estado da controvérsia acerca da descriminalização do aborto, nós nos voltamos analiticamente neste texto às exposições realizadas, na audiência pública, pelos(as) representantes de entidades autodenominadas religiosas e pelos demais expositores que citaram a religião para a construção de seus argumentos contrários ou favoráveis à descriminalização do aborto até a 12ª semana de gestação. Temos assim um total de 24 exposições que, de alguma forma, referiram-se à religião durante a audiência pública.

A audiência pública sobre o aborto parece-nos consistir num instante privilegiado para a apreensão das atuações de agentes religiosos e seculares acerca da religião no espaço público porque em audiências assim diferentes sujeitos necessitam publicizar seus argumentos a fim de torná-los inteligíveis e legítimos frente à Corte e a seus ministros, mas igualmente perante uma ampla audiência, composta por distin-

tos setores sociais⁵. Além disso, uma audiência pública desta natureza promove, diria Silvia Aguião (2017), o contato com um conjunto de esforços políticos direcionados a uma ‘projeção de Estado’ tomado como democrático, inclusivo e acolhedor de diferenças. Como exposto pela ministra Cármen Lúcia durante a abertura da audiência pública, “é para ouvir, entender todos os entendimentos sobre esse tema, que essa audiência pública, a 23ª realizada por este STF, é espaço de acolhimento de todas as posições, de exame de todos os argumentos e fundamentos aqui trazidos, pelo que eu agradeço”.

Esta forma de projetar Estado requer o acordo mínimo de que a pluralidade importa, de maneira que atores os mais diversos, inclusive aqueles expressamente religiosos, devem ser escutados no processamento de uma ação judicial no Supremo Tribunal Federal. Como se vê, a elástica noção de pluralidade aí presente remete a certa compreensão da laicidade que, ao invés de recusar a participação de agentes religiosos na arena pública, percebe a dinâmica pluralista e concorrencial do campo religioso como garantidora da laicidade. Tal compreensão da laicidade enquanto pluralidade atrela-se no Brasil ao processo de expansão pentecostal e à sua incisiva crítica à hegemonia católica, como Ricardo Mariano (2011) já notou.

A audiência pública realizada em 03 e 06 de agosto de 2018 foi convocada e conduzida pela ministra Rosa Weber, relatora da ADPF 442, e contou com expositores(as) de entidades médicas, científicas, jurídicas, feministas, religiosas e/ou que se autoidentificam como de ‘defesa da vida’⁶. No que tange à posição dos(as) expositores(as), não houve uma distribuição equânime entre opiniões contrárias e favoráveis à adoção dos pedidos da ADPF 442, ou mesmo em relação à origem institucional. Ao assistir à gravação da audiência que está disponível no canal do Supremo Tribunal Federal no *Youtube*, contabilizamos 33 posições favoráveis à adoção dos pedidos da ADPF e 15 contrárias. Esta significativa diferença foi notada e denunciada por parte dos(as) expositores(as) que acusaram o STF de ativismo judicial.

No tocante às representações religiosas, 13 das 50 exposições programadas eram de entidades religiosas, das quais 10 efetivamente ocorreram devido à ausência de representantes da Sociedade Budista do Brasil e da Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro (FENACAB). Foram ouvidos representantes da Confederação dos Bispos do Brasil (CNBB), da Associação dos Juristas Evangélicos (ANAJURE), do Conselho do Laicato no Brasil na Arquidiocese de Aracaju (CONAL), da Convenção Geral das Assembleias de Deus, da Convenção Batista Brasileira, do Instituto de Estudos da Religião (ISER)⁷, da Federação Espírita Brasileira, da União dos Juristas Católicos de São Paulo (UJUCASP), das Católicas Pelo Direito de Decidir, da Confederação Israelita do Brasil e da Federação das Associações Muçulmanas do Brasil (FAMBRAS).

Em que pese a atuação sistemática de agentes religiosos contra as possibilidades de ampliação do acesso ao aborto, este grupo não se trata de um bloco monolítico, contemplando também posições a favor da adoção dos pedidos da ADPF 442. Este é o caso, por exemplo, das Católicas Pelo Direito de Decidir e da Confederação Israelita do Brasil. No caso das Católicas, sua posição expressa não apenas a diversidade de posições no campo religioso, mas expõe também as fraturas e disputas internas ao próprio catolicismo (Oliveira 2009; Serra 2019; Rosado-Nunes 2012). Podemos lembrar ainda que, apesar de ‘os evangélicos’ serem comumente antagonizados como um bloco unitário contrário a qualquer pauta favorável a direitos sexuais e reprodutivos, o Bispo Edir Macedo, liderança proeminente da Igreja Universal do Reino de Deus, já se manifestou publicamente, em diversas ocasiões, a favor da legalização do aborto (Machado 2000; Gomes 2009).

Religião e espaço público

As diferentes configurações das religiões no espaço público têm sido objeto de preocupação de pesquisadoras(es) e de uma diversidade de atores políticos. Tais preocupações teóricas e políticas estão informadas em grande medida pela hegemonia do suposto weberiano da

secularização, que compreende a modernização como sinônimo de privatização das religiões. Mais que apontar uma tendência observada, a secularização se tornou um verdadeiro postulado, um caminho teleológico a ser percorrido por todas as sociedades que se pretendiam ou se pretendem modernas, colocando a religião como um obstáculo à democracia (Montero 2006; Casanova 1992). Contemporaneamente, é senso comum a ideia de que sociedades modernas são aquelas que, dentre outras características, possuem uma clara separação entre religião e Estado. Como aponta Said (2007), a própria autoimagem do ocidente moderno se constituiu em contraposição à produção de um certo oriente atrasado porque dominado por paixões religiosas.

Diversos autores têm assinalado, contudo, a insuficiência e os problemas teóricos decorrentes do predomínio do paradigma da secularização (Casanova 1992; Montero 2009a; Vaggione 2012). A noção de desprivatização formulada por José Casanova (1992) aponta para a tendência segundo a qual, ao invés de se privatizarem, as religiões têm-se feito presente das mais diversas maneiras no espaço público. Durante o Concílio Vaticano II (1962-1965), a Igreja Católica renuncia à pretensão de igreja universal e assume a defesa da liberdade religiosa, o que não significa abrir mão de sua participação nas questões públicas. Neste momento, o que se observa é uma mudança de estratégia segundo a qual agentes da Igreja passam a atuar como parte integrante de sociedade civil (Casanova 2010; Vaggione 2012).

Casanova (2010) observa como, por exemplo, diante de um contexto de globalização, a atuação de Papas como João XXIII e João Paulo II – com suas viagens ao redor do mundo e a publicação de Encíclicas Papais cada vez mais voltadas ao mundo secular, e não apenas à comunidade católica – busca construir a imagem pública do Papa como o “primeiro cidadão de uma sociedade civil global” (Casanova 2010:36). Vaggione (2012), por sua vez, ao se debruçar sobre os deslocamentos estratégicos da Igreja Católica frente ao avanço da agenda dos direitos sexuais e reprodutivos, identifica o que chama de ‘onguização’ do ativismo católico, ocorrida a partir da década de 1970,

com a criação, especialmente nos Estados Unidos, de diversas ONGs ‘pró-vida’ e ‘pró-família’.

No caso brasileiro, é amplamente conhecido o importante papel que agentes da Igreja Católica desempenharam no enfrentamento à ditadura militar e nas lutas pelos direitos sociais e contra a carestia nas décadas de 1960 e 1970. Para além disso, como Paula Montero (2009a, 2012) bem demonstrou, o catolicismo forjou nossa linguagem política e as formas consideradas legítimas de reivindicação de direitos, sendo, por exemplo, as ideias de ação social e assistência social tributárias da virtude religiosa da caridade. As Comunidades Eclesiais de Base, tão fundamentais para a resistência popular durante o período ditatorial, formaram, nas palavras da autora, verdadeira “síntese entre comunidade de culto e comunidade política” (Montero 2009a:16), compondo em grande medida nossos ideais de participação e aliança política. É assim que Montero chama atenção para a existência de uma desigualdade estrutural e histórica nas formas de percepção da atuação legítima das diferentes religiões no espaço público brasileiro, no qual o catolicismo ainda conserva sua primazia, ainda que desafiada pioneiramente pelo protestantismo pentecostal (Montero 2012).

O aumento de canais de rádio e televisão ligados às igrejas evangélicas e o já mencionado número crescente de frentes parlamentares autodenominadas evangélicas são as expressões mais óbvias de que as religiões, especialmente as cristãs, têm atuado no Brasil como ‘religiões públicas’ – ou seja, aquelas que assumem ou tentam assumir um caráter, uma função ou um papel público (Casanova 1992). A notável incidência do catolicismo na constituição do espaço público e a expansão de agentes e práticas religiosas nesse espaço demonstram, como percebeu Paula Montero (2009a), que a categoria secularização adstringe-se à esfera normativa. Esta conclusão permite a Montero o exercício analítico, que nós buscamos aqui acompanhar, de buscar observar como cada processo histórico particular produz diferentes configurações acerca da presença da religião no espaço público.

Com efeito, uma questão contemporânea premente diz respeito a sobre como, em sociedades orientadas pelo princípio da laicidade, diferentes religiões têm recorrido a linguagens e traduções seculares com vistas à atuação na esfera pública. Isto se nota no recurso à ciência nos debates sobre descriminalização do aborto, como veremos, mas também nas contendas acerca da origem da homossexualidade e da sua possível cura mediante tratamento psicológico. Nessas contendas, segundo Alexandre Oviedo Gonçalves (2019), o próprio campo da psicologia, seu conselho federal e suas normatizações – sobretudo a Resolução 01/99, a qual proíbe que psicólogos brasileiros se envolvam com eventos e serviços que ofereçam a referida cura – têm sua autoridade e suas competências contestadas e disputadas.

A noção de tradução tem origem na teoria habermasiana, mais precisamente na sua reformulação dos marcos normativos que até então negavam a possibilidade de participação da religião na esfera pública democrática (Habermas 2006). Ao formular a noção de pós-secular, Habermas intencionou repensar os limites entre religião e democracia, mas não mais baseando-se no secularismo. Dessa forma, admite que os indivíduos possam manifestar-se na arena pública a partir de razões religiosas. Entretanto, sendo a arena pública espaço de produção de consensos, seria necessário que tais razões passassem por um filtro secular a fim de obter legitimidade (Habermas 2006; Vaggione 2012; Montero 2009b).

Mesmo concordando com as já amplamente conhecidas críticas – inclusive feministas, como as de Nancy Fraser (1995) – à teoria do agir comunicativo, que deixa de considerar as formas como as desigualdades atuam nas (im)possibilidades de reconhecimento e atuação na esfera pública, parece-nos que a noção de ‘tradução’, derivada do investimento habermasiano na noção de ‘pós-secular’, revela-se produtiva para o exercício analítico aqui proposto, visto que enseja conjecturar as estratégias de publicização de agentes religiosos em meio à controvérsia pública sobre a descriminalização do aborto no Brasil.

A convocação de 13 entidades identificadas como religiosas para compor o grupo de ‘especialistas’ presentes na audiência denota o papel relevante que as religiões gozam na arena pública brasileira no que tange ao debate acerca da descriminalização do aborto. Apesar de a ministra Cármen Lúcia, então presidente do Supremo, abrir os trabalhos da audiência pública afirmando que ‘o tribunal’ analisará o problema sob ponto de vista exclusivamente jurídico, ela própria assinala que este é um tema que mobiliza não apenas a racionalidade, mas que toca:

[...] valores sob os quais se vive em sociedade, mas de maneira muito especial, a conceitos que vêm de longa data. E que sedimentaram entendimentos culturais e práticas que acabam levando não apenas ao exame de conceitos, mas na sociedade, a sentimentos que muitas vezes levam a, não vou dizer, incompreensões, mas pelo menos, a tendências muito diferentes [...].

A ministra Rosa Weber, por sua vez, afirma tratar-se “de tema jurídico delicado, sensível, altamente polêmico, enquanto envolve razões de ordem ética, moral e religiosa. E que provoca muitas vezes reações extremadas”. Mesmo enfatizando o caráter jurídico do problema, as ministras não deixaram de reconhecer o importante papel das religiões e moralidades na conformação dos valores que balizam questão tão polêmica, tanto que, como dito, convocaram representantes de diferentes religiões para expressarem suas visões sobre o aborto e ressaltaram que o STF está aberto a todas as compreensões, ainda que, diante de divergências, decisões devam ser tomadas.

A forte presença de representantes de organizações religiosas na audiência pública é fiadora de sua legitimidade e, portanto, daquela projeção de Estado como democrático, inclusivo e acolhedor de diferenças. Ao que parece, a ausência desses(as) representantes oporia obstáculos à figuração da audiência como uma instância estatal legítima e adequada para fazer conhecer os diferentes ‘entendimentos’ e ‘sentimentos’ acerca da controvérsia do aborto. Sendo assim, além de uma resposta à necessidade de considerar certa pluralidade, essa forte

presença de agentes religiosos numa audiência pública no Supremo Tribunal Federal expõe, mais amplamente, o alto grau de relevância desses agentes no espaço público e nos conflitos em torno das fronteiras da democracia brasileira (Efrem Filho 2019).

Em nome de uma certa ciência

As disputas em torno da autoridade científica conformam parte notável das controvérsias que vêm dominando a arena pública brasileira nos últimos anos e têm sido objeto de reflexão na antropologia (Fry & Carrara 2016; Campos et al 2015). Este é o caso dos já mencionados debates em torno da chamada ‘cura gay’, que mobilizam argumentos em torno da origem genética da orientação sexual (Gonçalves 2019); das discussões sobre a chamada ‘ideologia de gênero’ (Correa 2018; Machado 2018; Leite 2019; Machado 2019); e, como não poderia deixar de ser, das altercações em torno da descriminalização do aborto, as quais tensionam o tema da comprovação científica da origem da vida e, como veremos também, a própria validade dos dados científicos que apontam a magnitude do aborto no Brasil. Não raramente, religiosos das mais diferentes denominações mobilizam a autoridade científica como forma de legitimar suas posições no espaço público. Aqui, religião e ciência aparecem em oposições pautadas, de um lado, na pretensão de uma verdade absoluta e, de outro, no falseamento dogmático/ideológico (Cesarino 2018; Luna 2013; Raquentat Júnior 2011; Sales 2014, 2015).

Em relação ao bloco de manifestações contra a adoção da ADPF 442 que mencionaram a religião em sua argumentação, chama a atenção a necessidade de afastamento de qualquer suspeita de motivação religiosa para as justificativas elaboradas, como forma de conferir credibilidade aos argumentos levantados. Ao distanciamento da religião corresponde o imperativo de se aproximar da ciência e da linguagem dos direitos. A fala de Dom Eduardo Hoerpers, representante da CNBB, é paradigmática deste movimento retórico:

Querem nos desqualificar como fanáticos e fundamentalistas religiosos que querem impor ao Estado laico uma visão religiosa. Onde está o fundamentalismo religioso em aderir aos dados da ciência que comprovam o início da vida desde a concepção? Onde está o fanatismo religioso em acreditar que todo atentado contra a vida é um crime? Onde está o fundamentalismo em dizer que queremos políticas públicas que atendam à saúde das mães e dos filhos? A CNBB reitera sua posição em defesa da vida em toda sua integridade. Dado científico!

Lilian Sales (2014, 2015) já havia indicado a presença dessa estratégia de justificação científica de defesa da vida por parte de agentes da Igreja Católica na ocasião dos debates públicos em torno da liberação de pesquisas com células-tronco embrionárias e da antecipação terapêutica do parto no caso de gestações de fetos anencefálicos. Ao observar a primeira audiência pública da história do Supremo Tribunal Federal, aquela em que se discutiu a constitucionalidade das pesquisas com células-tronco, Naara Luna (2013) percebeu que, apesar de a CNBB figurar como *amicus curiae* no processo e ter indicado parte dos especialistas ouvidos, nenhum desses especialistas revelou seus vínculos religiosos no plenário, sendo ressaltadas suas qualificações e performances científico-acadêmicas.

De acordo com Lilian Sales (2014, 2015), esse recurso à justificação de tipo científico associa-se, nos repertórios dos blocos de expositores favoráveis e contrários às ações, a certa linguagem dos direitos, notadamente dos direitos humanos. Sendo assim, nas exposições de ‘defesa da vida em toda a sua integridade’, os esforços de produção de distanciamento do arquétipo do ‘fanatismo religioso’ passam pela demonstração do que seriam dados científicos sobre o início da vida humana, mas também pela definição das normas jurídicas que baseariam tal defesa.

A validação de uma linguagem de direitos no interior das estratégias desencadeadas por atores religiosos não deve, contudo, ser tomada como mera dissimulação retórica. Pelo contrário, precisa ser levada a sério porque alude a formas eficazes de formular problemas e

configurar práticas religiosas no espaço público. Essa validação esteia conflitos sobre os sentidos dos direitos – o que se está chamando de ‘vida’, por exemplo – e o reconhecimento ou não dos sujeitos desses direitos. Além disso, como Efrem Filho (2019) percebeu anteriormente, a opção política de atores religiosos pela atuação no interior da linguagem dos direitos assinala um tensionamento das fronteiras – já muito instáveis, porosas e contingentes – entre quem seríamos ‘nós’ (acadêmicos pertencentes ao campo de estudos de gênero e sexualidade, integrantes de movimentos sociais, feministas, LGBTI+ etc.) e esses ‘outros’ marcados pela religião, tantas vezes opostos aos ‘nossos direitos’.

Esse tensionamento de fronteiras importa sobretudo em razão da centralidade da linguagem de direitos e da noção de direitos sexuais e reprodutivos nos processos mais amplos de mudanças em torno das políticas sexuais, como Sérgio Carrara (2015) tem indicado. Em suas palavras: “tais direitos podem ser considerados como um símbolo da emergência histórica de um ‘novo’ regime secular da sexualidade, acompanhado por um estilo de regulação moral que lhe é próprio” (Carrara 2015:326). Nesse estilo, avaliam-se capacidades de consentir e responsabilizar-se, que se tornam fundamentais para o reconhecimento de direitos e sujeitos, da ‘boa sexualidade’ e dos ‘legítimos prazeres’. Desse modo, a implicação de atores religiosos em disputas interiores à linguagem de direitos incide tanto nos sentidos dos direitos e dos sujeitos, como argumentamos, quanto na sexualidade mesma enquanto dispositivo, inclusive em suas formas de regulação.

Porém, como dito anteriormente, o movimento recíproco de aproximação da ciência e da linguagem de direitos e de afastamento da religião não foi exclusivo das entidades religiosas durante a audiência pública da ADPF 442. Em sua manifestação durante a audiência, a então professora da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, agora deputada federal, Janaina Paschoal fez questão de enfatizar que “a discussão não é religiosa!” pois, segundo declarou, “as religiões querem equiparar a vida intrauterina à vida extrauterina e

não é disso que se trata”. Por sua vez, Angela Vidal Gandra Martins Silva, representante da Associação dos Juristas Católicos (UJUCASP), iniciou sua exposição defendendo a laicidade e o pluralismo e afirmando que não está ali “em nome de uma perspectiva religiosa. Mas como professora de direito, antropóloga, mulher e ser humano”. E sentenciou: “Acolher a ADPF é um aborto jurídico!”.

Já Raphael Câmara, indicado pelo Instituto Liberal de São Paulo, alegou sua falta de comparecimento às missas para afastar qualquer suspeita de que seria um ‘fanático religioso’. Esse médico também se valeu da legitimidade da ciência em sua argumentação contra a descriminalização do aborto, mas em uma direção diferente da CNBB. Sendo o primeiro expositor a manifestar essa posição e tendo sido antecedido por representantes de várias entidades médicas e científicas que se valeram de diversos resultados de pesquisas para demonstrar a magnitude do aborto ilegal, bem como suas consequências para os altos índices de mortalidade materna no Brasil, o médico afirmou, amparado em sua experiência profissional, que essas informações não passam de mentiras, fruto de estudos enviesados por interesses ideológicos.

A validade científica das estatísticas sobre aborto no Brasil foi alvo de questionamentos, durante toda a audiência, por expositores com as mais diferentes filiações institucionais. Isto se deve ao fato de que tais estatísticas são parte imprescindível dos argumentos arregimentados pelos expositores favoráveis à descriminalização. Números como os divulgados pela Pesquisa Nacional de Aborto estimam que, no Brasil, uma em cada cinco mulheres com até 40 anos já fez pelo menos um aborto (Diniz, Medeiros & Madeiro 2016). Ainda de acordo com a mencionada pesquisa, mais de 500 mil mulheres interromperam a gravidez de maneira voluntária em 2015.

Estes e outros números foram exaustivamente repetidos ao longo de toda a audiência e são pedra fundamental da controvérsia jurídica em torno da descriminalização, haja vista que, em sendo procedentes, revelam a completa ineficácia da norma penal que criminaliza o abor-

to. A norma, por um lado, não alcança seu propósito fundamental de proteção da vida e, de outro, coloca as mulheres na clandestinidade e sob risco de perderem suas próprias vidas. Como se argumenta na petição inicial da ADPF 442, tal situação iria de encontro aos princípios constitucionais da razoabilidade e da proporcionalidade, tornando, portanto, os artigos 124 e 126 do código penal de 1940 incompatíveis com os princípios que orientam a Constituição Federal de 1988.

O incremento nos índices de mortalidade materna decorrentes do grande número de abortos ilegais também se coaduna com a ideia de que o aborto deve ser tratado como uma questão de saúde pública e com a noção de que defender a descriminalização também é defender a vida, mas no caso, a vida das mulheres. No entanto, várias das estimativas de internações e mortes causadas por abortos ilegais apresentadas foram questionadas frente aos números oficiais do Ministério da Saúde, mesmo que se contra-argumentasse que a clandestinidade impede que as mulheres busquem atendimento nos serviços de saúde e que, quando o fazem, em geral não possam informar as reais causas de sua situação de saúde por medo de serem criminalizadas.

Ainda quanto às disputas dos números e de sua capacidade de legitimar as justificativas contrárias e favoráveis à descriminalização, outro debate importante se deu acerca dos possíveis efeitos da adoção dos pedidos da ADPF 442 sobre os índices de aborto. Neste caso, representantes das duas posições mobilizaram estatísticas de diferentes países antes e depois da descriminalização do aborto para demonstrar, de um lado, o aumento no número de abortos e, de outro, sua diminuição.

A acirrada disputa em torno da legitimidade científica, que tem seu contrapeso na suspeição em torno das motivações religiosas ou ideológicas das(os) expositoras(es), alcançou seu ponto alto na fala de José Paulo Silva, procurador e representante do estado de Sergipe:

Se questiona a laicidade do Estado. Eu digo que se há um agrupamento que não precisa de lei penal, são os cristãos [...] O católico não precisa disso. O católico é punido com a excomunhão. [...]

Tanto quanto a religião, o feminismo é um ato de fé e esse ato é subsidiado em dogmas. E esses dogmas motivam posturas. Por exemplo a crença na pesquisa que foi feita em 2010 e 2016 é um ato de fé e se afirma como verdade absoluta que a cada cinco mulheres, uma já abortou.

A exposição do procurador é exemplar e sintetiza o duplo movimento retórico mencionado anteriormente. De pronto, os representantes de entidades religiosas buscam levar à arena pública argumentos seculares em prol da manutenção da criminalização do aborto como forma de legitimar sua posição. Assim, parece haver um consenso de que é o uso da razão, que tem sua expressão máxima na ciência positivista e sob a qual não pode recair qualquer suspeita, que deve orientar o debate público sobre a questão do aborto. A ciência é portanto trazida para o debate por esses atores e atrizes através de frases de impacto, tais como “a embriologia é quem define o início da vida” ou “é fato científico comprovado”, para endossar a posição de que a vida deve ser protegida desde a concepção.

Entretanto, se ramos das ciências naturais – como a biologia, a genética e a embriologia – são fonte de legitimidade, segundo os argumentos de grande parte do grupo contrário à descriminalização, o mesmo não pode ser dito das pesquisas notadamente oriundas das ciências humanas que buscam compreender a magnitude do aborto no Brasil. Nesse sentido, a validade de dados científicos é colocada sob questão a partir de sua aproximação a elementos que supostamente falseariam a realidade, como o dogma e a ideologia.

Esta estratégia não é recente. Ela também pôde ser observada, por exemplo, durante a polêmica entrevista de Silas Malafaia a Marília Gabriela, em seu prestigiado e extinto programa ‘De frente com Gabi’, em 03 de fevereiro de 2013. Na entrevista, o pastor afirmou enfaticamente que “ninguém nasce gay, homossexualismo é um comportamento”. Diante da reação de Marília Gabriela que o interrompe afirmando “Isso é contestável!”, ele continua: “Isso é contestável? Eu mando vir lá da genética! Quem é que pode dizer que uma pessoa nas-

ce gay ou não? Não é a psicologia, é a genética. É a ciência que pode dizer. É igual aborto. Quem é que pode dizer onde começa a vida? A biologia”. À época, esta entrevista ensejou intensa controvérsia pública sobre o fazer científico e sua relação com a política devido ao fato de um biólogo e geneticista haver gravado um vídeo em resposta a Malafaia, reivindicando a origem genética da homossexualidade como forma de se opor à proposta de ‘cura gay’ do pastor (Fry & Carrara 2016).

Se, na fala do procurador de Sergipe, levar a sério a pesquisa nacional sobre aborto se converte em um ato de fé porque contaminado pelo feminismo, Silas Malafaia estabelece uma hierarquia entre os saberes oriundos da psicologia e da genética, desautorizando inclusive qualquer outra ciência a emitir considerações acerca da origem da homossexualidade. A biologia, afinal, é ‘a ciência que pode’ dizer algo.

Ambos os movimentos retóricos remetem a um contexto político mais amplo no qual os conhecimentos produzidos pelas ciências humanas se encontram sob o ataque constante de setores conservadores no país (Carrara, França & Simões 2018). É neste cenário que integrantes da Bancada Parlamentar Agropecuária da Câmara dos Deputados instauram uma Comissão Parlamentar de Inquérito para questionar pareceres antropológicos que fundamentam a demarcação de terras indígenas e quilombolas e em que se retira o conceito de gênero do Plano Nacional de Educação, sob a acusação de tratar-se de uma ‘ideologia’ (Machado, Motta & Facchini 2018; Leite 2019). Paralelamente à acusação de certas ciências como contaminadas ideologicamente porque comprometidas com a defesa dos direitos de diversas populações, emerge o recurso retórico a uma política pretensamente neutra e imparcial.

A maioria perseguida

A exposição de Douglas Baptista, da Convenção Geral das Assembleias de Deus, trouxe argumentos semelhantes aos de representantes de outras entidades religiosas, tais como a acusação de ativismo judi-

cial por parte do STF, a defesa da vida desde a concepção, a inconstitucionalidade da ADPF 442 e o questionamento dos dados sobre o aborto no Brasil. Entretanto, o pastor trouxe a religião para o centro do debate a partir de duas estratégias que já foram observadas por outros autores que se têm debruçado sobre a atuação de parlamentares e pastores evangélicos brasileiros em debates públicos importantes (Camurça 2017; Luna 2018). Na primeira delas, a religião se configura como fonte de legitimidade para sua posição contra a descriminalização do aborto devido à ligação umbilical da cultura nacional aos valores cristãos.

Nossas igrejas comportam 22 milhões de brasileiros entre membros e congregados, nos mais de 100 mil templos-sede em todo o território nacional. Estes dados caracterizam a elevada representatividade das Assembleias de Deus na sociedade brasileira. [...] Esta ADPF não pode prosperar porque está em desacordo com a moral razoável dos brasileiros. Indiscutivelmente a prática do aborto é reprovável para a maioria da sociedade brasileira. Revela o Censo de 2010 que mais de 85% dos brasileiros professam a fé cristã. E o ato de tirar a vida de outrem, seja embrião, feto, criança, jovem, adulto, idosos, saudável ou doente, é um atentado à lei da ética e da moral cristã, pois viola o sexto mandamento do decálogo bíblico que diz: não matarás. Discute-se que a questão em debate não pode ter parâmetro religioso. E que somos fundamentalistas, fanáticos, extremistas, dentre outros termos pejorativos. Simplesmente porque insistimos em defender a cultura judaico-cristã. Diante disto, eu me pergunto: desde quando que ter convicções religiosas, acreditar em Deus e ter a vida pautada na ética e na moral cristã tornou-se um ato criminoso nesta nação? O Brasil não é um país totalitário, fascista, socialista, marxista, ou ateu. Vivemos em um estado democrático de direito, em que a liberdade de pensamento, liberdade de expressão, de consciência e de crença nos são assegurados pelo texto constitucional e requeremos que nosso direito seja respeitado.

É interessante perceber como a demonstração de representatividade vai-se ampliando ao longo de seu discurso. Inicialmente, o pastor afirma representar os 22 milhões de brasileiros integrantes da Assembleia de Deus, o que já seria bastante significativo. Em um segundo momento, ele amplia expressivamente esse escopo para os 85%

da população brasileira que se declaram cristãos, para finalmente colocar-se como defensor da cultura judaico-cristã, algo que certamente ultrapassa os limites de qualquer Estado-nação. Dessa maneira, o que se está a defender não são simplesmente valores e moralidades religiosas, mas a própria cultura nacional e ocidental.

Ao abordar diversas situações em que o lugar da religião no espaço público brasileiro esteve sob questão, Marcelo Camurça (2017) demonstra como esta mesma estratégia, de evidenciar como valores religiosos estão imiscuídos à cultura nacional, foi utilizada por agentes das igrejas católica e evangélicas em outras ações contra a ampliação de direitos e também para a garantia da presença de símbolos religiosos em ambientes públicos. A argumentação de católicos e evangélicos para a manutenção de crucifixos e bíblias em praças e Assembleias Legislativas se fundamentou no argumento de que estes são símbolos universais, inspiradores de valores humanistas, independente de crenças religiosas.

Ao mesmo tempo que se coloca como representante de uma maioria inquestionável, no segundo momento de sua argumentação, o pastor apresenta esta maioria religiosa/cultural como vítima de possíveis ameaças totalitárias que poriam em risco suas liberdades. Colocar-se como vítima de perseguições serve tanto para afastar possíveis acusações de fanatismo e fundamentalismo, que podem ser concebidos como outras expressões totalitárias, como também permite o estabelecimento de uma conexão com repertórios que estavam em evidência no contexto eleitoral que o Brasil atravessava no momento da realização da audiência, em 2018. O suposto ateísmo comunista/socialista/marxista foi amplamente difundido como uma ameaça à soberania nacional e às liberdades individuais citadas pelo pastor e também pela campanha do agora presidente Jair Bolsonaro. Não por acaso, o candidato contou com o apoio público de um dos mais proeminentes pastores da Assembleia de Deus, Silas Malafaia, e com ampla maioria do ‘voto evangélico’ no segundo turno das eleições⁸.

A segunda estratégia de que se valeu o pastor Douglas Baptista, portanto, foi a de apresentar-se como membro de uma ‘maioria perseguida’. Esta estratégia, porém, não consiste numa exclusividade das denominações evangélicas. Vaggione (2012) demonstra como agentes da Igreja Católica concebem o avanço da agenda dos direitos sexuais e reprodutivos como uma ameaça não apenas à sua cosmovisão religiosa, mas à ‘cultura da vida’. Tendo em vista a relação necessária que a doutrina católica estabelece entre sexualidade e reprodução, qualquer iniciativa que se pautar na separação destas esferas da vida é antagonizada como produtora de uma cultura da morte. Nesse sentido, apesar do fundamento doutrinário da sua posição, a Igreja Católica consegue empreender a tradução desse fundamento através do valor mais universal possível: a defesa da vida – o que ratifica a premência da linguagem de direitos, como discutimos.

Ao questionar a legitimidade dos ministros do Supremo Tribunal Federal para decidirem sobre a matéria, o representante da Convenção Geral das Assembleias de Deus acusa a Corte de ser um agente simpatizante de ideologias e da própria ameaça totalitária que mencionou anteriormente. A descriminalização em debate no STF é então concebida como uma tentativa de mudar os próprios valores do povo brasileiro: “Não cabe a este tribunal mudar a moral do povo”. Interessa, no entanto, o fato de que um pretenso representante de uma ‘maioria perseguida’ vem a público, durante uma audiência no interior do Supremo, questionar a legitimidade de um tribunal que, sendo uma Corte Constitucional, costuma ser compreendido sobretudo por sua função contramajoritária, a qual supõe a imposição de limites a maiorias em razão da proteção de direitos e garantias individuais de minorias.

Não à toa, a categoria ‘minorias’ é intensamente mobilizada nos votos dos ministros do Supremo em casos relativos a controvérsias públicas de gênero e sexualidade, principalmente naqueles atinentes à diversidade sexual e de gênero, ou seja, quando a minoria de que se trata pode ser apreendida como LGBTI+⁹. Ao analisarem os votos dos

ministros do STF em parte significativa desses casos, Vieira e Efrem Filho (2020) notaram que, naquelas narrativas judiciais, ‘minorias’ constituem condição de possibilidade para a ação dos ministros, para as disputas que os ministros travam em nome de certos sujeitos, em sua proteção¹⁰. Sendo assim, o ataque à legitimidade dos ministros do STF de decidirem sobre a controvérsia do aborto acaba condensando ataques à legitimidade dos ministros para julgar um relevante conjunto de casos implicados em controvérsias públicas relativas a gênero e sexualidade¹¹. Condensa ainda, mais profundamente, ataques à legitimidade do próprio Supremo Tribunal Federal, cuja função contramajoritária é posta em xeque por ameaçar uma suposta maioria, a ‘moral do povo’.

Em oposição a tal ameaça estaria, segundo o pastor Douglas Baptista, o Poder Legislativo. Este seria, devido à sua legitimidade representativa, o devido guardião dos valores nacionais. A menção ao pluralismo religioso, presente no Legislativo segundo o expositor, também serve de garantia contra qualquer possível acusação de fundamentalismo, haja vista que remete às ideias de convivência pacífica e tolerância entre diferentes credos.

Igualmente estamos apreensivos com os excessos advindos da cultura jurídica pós-positivista que busca ir além da legalidade, que ultrapassa a letra da lei, permitindo ao julgador ser simpatizante de ideologias e assim emitir juízos valorativos a fim de atender a aspirações de supostos direitos de militâncias diversas. [...] Assim, a eventual procedência da sobreditação, data vênica, seria uma imposição autoritária e ilegal em discordância com a ética e a moral dos brasileiros [...]. Salienta-se ainda que o pluralismo religioso e o debate democrático representativo para a promulgação de leis encontra sua guarida no Congresso Nacional. Portanto, é lá, por meio dos representantes eleitos pelo povo, que se garante a vontade majoritária.

Em sua exposição, portanto, Douglas Baptista enfatizou a incompetência dos ministros do Supremo para incidir sobre a controvérsia do aborto e demonstrou suas preocupações com o que seriam os ‘ex-

cessos' de uma 'cultura jurídica pós-positivista' influenciada por 'ideologias' contrárias ao que seriam 'a ética e a moral dos brasileiros' – ou seja, não somente de determinados segmentos religiosos, mas da nação ou da 'cultura nacional'. Reciprocamente, o pastor ressaltou a legitimidade do Congresso Nacional para a apreciação da questão, dado que esta instância estatal corresponde aos critérios de legitimidade da representação democrática e do pluralismo religioso. Aqui, Baptista traz a religião para o debate público, mas não para persuadir os ministros do Supremo de que a moral religiosa deva guiar suas decisões. De um lado, faz a religião emergir para logo em seguida ser sutilmente englobada e apagada pelas noções de cultura e valores nacionais, e, de outro lado, identifica o Congresso Nacional como o lócus privilegiado do pluralismo religioso e, assim, da democracia. No limite dessa chave retórica, a religião não se opõe à democracia, oportuniza-a.

Colocando a religião na arena pública em nome da laicidade

Se, como visto, defensores da manutenção da criminalização do aborto se preocuparam em afastar as suspeitas sobre possíveis motivações religiosas – ou pelo menos fundamentalistas/ fanáticas – acerca de sua posição, o grupo pró-escolha coloca a religião na arena do debate de maneiras diversas. Os pronunciamentos de Lusmarina Campos Garcia, do Instituto de Estudos da Religião (ISER), Maria José F. Rosado Nunes, das Católicas Pelo Direito de Decidir, e do Rabino Michel Schlesinger, representante da Confederação Israelita do Brasil, são por certo exceções à regra que historicamente situa religiosos e defensores da legalização do aborto em lados opostos. Assim, estes agentes religiosos ofereceram interpretações dos textos bíblicos e, no caso de Rosado Nunes, de atos recentes do Papa Francisco que não colocariam em oposição a descriminalização do aborto e a tradição religiosa.

O núcleo do argumento de Lusmarina e Schlesinger se encontra nas passagens bíblicas nas quais a prática do aborto é autorizada, indicando portanto que, segundo o texto sagrado, a vida do feto/embrião

não tem o mesmo valor que a de uma pessoa nascida. A primeira passagem versa sobre a punição para o homem que causar aborto em mulher durante uma briga com seu marido. A pena estipulada é de multa e não de morte. Isto seria importante pois naquele momento vigorava a lei mosaica do ‘olho por olho, dente por dente’, ou seja, segundo esta lógica, aborto não se trataria de assassinato.

Na outra passagem bíblica citada, menciona-se a possibilidade de realização de um aborto ritual, praticado por um sacerdote, em caso de suspeita de infidelidade. Portanto, se um aborto causado por outrem não é punido com a morte e se em algumas situações pode ser praticado por um sacerdote, isto significaria que, segundo os textos bíblicos, o valor da vida não é absoluto e a vida intrauterina não guarda o mesmo valor da vida de uma pessoa nascida. Lusmarina acrescentou ainda que, nos textos bíblicos, há 108 passagens em que Deus manda matar mulheres, meninas, meninos e varões adultos. E que mesmo o sexto mandamento, ‘não matarás’, mencionado por exemplo pelo pastor Baptista, possuiria exceções, não se aplicando a estrangeiros, inimigos de Israel e adúlteras.

Lusmarina prosseguiu sua exposição denunciando a exclusão das mulheres dos espaços de poder da Igreja e a consequente manipulação da interpretação do texto bíblico pelo patriarcado eclesial. Evocou o perdão concedido por Jesus à mulher adúltera e os valores do perdão e acolhimento pregados pela Igreja. Ao final, evocou a laicidade a partir da interpretação de Lutero sobre qual deve ser a relação entre os reinos secular e espiritual.

Tais exposições, ainda que minoritárias, promovem uma reorganização nas coalizões e disputas em jogo. A fronteira antagônica estabelecida entre religiosos e defensores dos direitos das mulheres é posta em suspensão e se desloca para a disputa que se estabelece sobre a interpretação mais adequada do texto bíblico. Evidencia-se, então, a existência mesma da disputa, de diferentes interpretações do sagrado e, portanto, expõe-se os conflitos políticos interiores às práticas e organizações religiosas, do que se depreende que as posições religiosas

sobre determinada controvérsia são elas próprias – e não os dados da Pesquisa Nacional de Aborto, as feministas ou o Supremo Tribunal Federal – eivadas de ‘ideologias’.

Análogo movimento de denúncia da imparcialidade em nome da laicidade é realizado durante a exposição conjunta do Coletivo Margarida Alves de Assessoria Popular, da Rede Feminista de Juristas (DEFEM), do Criola, do Coletivo Feminista Sexualidade e Saúde (CFSS) e do Grupo Curumim, todas reconhecidas organizações feministas. É contundente sua denúncia da atuação indevida de entidades religiosas, sobretudo cristãs, com vistas a impedir a promoção dos direitos das mulheres no âmbito da política nacional. Conforme sua arguição, a atuação de parlamentares baseada em valores religiosos resultaria, portanto, na falta de legitimidade do Legislativo para decidir sobre questões como o aborto.

Este argumento esteve presente não apenas nas falas das representantes das organizações feministas mencionadas, mas também compôs parte das estratégias argumentativas de representantes de entidades científicas e jurídicas que se colocaram a favor da adoção dos pedidos da ADPF 442. Desse modo, contra a conclusão segundo a qual competiria ao Legislativo, em razão de sua pretensa pluralidade e de sua natureza representativa, a competência para decidir sobre controvérsias como o aborto, as/os expositoras(es) favoráveis à descriminalização ratificaram a competência do Supremo Tribunal Federal e acusaram o parlamento de ilegitimidade, exatamente por conta das fortes implicações religiosas dos parlamentares e do seu déficit de pluralidade e representatividade, haja vista a persistente sub-representação de mulheres no Congresso Nacional.

Considerações Finais

Retomando a questão proposta por Paula Montero (2012) sobre as formas legítimas para formulações e resoluções de controvérsias, podemos afirmar que, no tocante ao debate sobre a descriminalização do aborto, a religião se configura de maneira multifacetada no espaço

público brasileiro. Tais configurações sintetizam os mais relevantes debates sobre qual deve ser o papel das religiões públicas nas sociedades ocidentais secularizadas, bem como as diferentes traduções e usos das noções de laicidade e pluralismo religioso no Brasil.

Uma primeira questão emblemática está no confronto entre distintas noções de ciência. Como explicado no transcurso deste texto, os expositores contrários aos pedidos da ADPF 442, muitos deles autodenominados religiosos, esforçaram-se para justificar cientificamente a defesa da vida desde a concepção, valendo-se de dados da biologia, da genética e da embriologia, por exemplo, enquanto opuseram-se aos dados decorrentes de pesquisas situadas nas ciências humanas, em especial à Pesquisa Nacional de Aborto, deslegitimando-a como mera ‘ideologia’ ou mesmo equiparando-a a um ‘ato de fé’ como qualquer outro.

De uma parte, as estratégias de justificação de agentes religiosos no debate público passam por sua tradução à linguagem secular, o que inclui sua ancoragem em argumentos científicos e sua inserção conflitiva numa linguagem de direitos, como dito. Por outra parte, no entanto, essas estratégias validam somente certos saberes científicos, manejando-os com vistas à obliteração da legitimidade de outros campos do saber: a afirmação de que ‘acreditar’ na Pesquisa Nacional do Aborto consiste num ‘ato de fé’ reduz os métodos das ciências sociais a simples subjetivismo, permitindo assim a sua identificação como ‘ideologia’ e, reciprocamente, anunciando a autêntica possibilidade de simplesmente ‘acreditar’ no contrário, ou seja lá no que for. Há, como se vê, negação de objetividade.

Esta forma subjetivista de compreender ‘ciência’ volta-se à deslegitimação das ciências humanas e sociais (embora, em certos contextos, não apenas delas) e afeta sobremaneira o campo dos estudos de gênero e sexualidade, alvo prioritário das denúncias de ‘ideologia’ – no caso, ‘ideologia de gênero’ (Correa 2018; Machado 2018; Leite 2019; Machado 2019). Além disso, impõe às ciências humanas e sociais o premente desafio de ratificar a objetividade do conhe-

cimento científico derivado de suas próprias metodologias, porém sem perder de vista a inexorável situacionalidade de todo conhecimento (Haraway 1995).

Como habilmente notaram Sérgio Carrara, Isadora Lins França e Júlio Assis Simões (2018) ao discutirem o tema,

“é preciso que encontremos um ponto de equilíbrio entre, de um lado, a afirmação de que o conhecimento que produzimos é necessariamente situado – política e epistemologicamente – e, portanto, jamais ‘neutro’; e, de outro, a defesa da autonomia (relativa por certo) do campo científico e das convenções que o regem” (Carrara, França & Simões 2018:76).

Tratar-se-ia, dessa maneira, de insistir que um conhecimento científico politicamente implicado não se confunde com ideologia, opinião ou tampouco crença, porque as pesquisas empreendidas nas ciências humanas e sociais não dispensam rigor lógico, conceitual e metodológico.

Uma segunda questão relevante parece indicar como diferentes concepções de laicidade resvalam em um importante debate acerca das funções de agentes dos poderes Judiciário e Legislativo. As presenças de entidades das mais diversas religiões (candomblecista, espírita, católica, judia e de diversas denominações evangélicas) no rol de especialistas arregimentados para se pronunciarem na audiência, assim como as falas iniciais das Ministras Rosa Weber e Cármen Lúcia, apontam para uma noção de laicidade pautada na ideia de pluralismo religioso, a partir da qual o Estado deve observar um tratamento igualitário à diversidade religiosa, sem, contudo, negar sua existência e sua relevância. O Poder Judiciário figuraria, assim, como o guardião último deste princípio.

Por sua vez, a acusação de ativismo judicial baseado em ideais ‘pós-positivistas’ emerge como denúncia do que seria a contaminação ideológica do Judiciário e, portanto, de sua incompetência para julgar a matéria. Tal contaminação ideológica ou religiosa não parece ser um problema no caso do Poder Legislativo, pois tratar-se-ia de uma instân-

cia estatal munida de representatividade. Nele estariam presentes as moralidades religiosas, que se confundem à cultura e aos valores nacionais. A manifestação das representantes do movimento feminista tomam este fato (aliado à baixa representatividade das mulheres na casa legislativa) como motivo de denúncia da falta de capacidade dos parlamentares para decidir sobre controvérsias públicas como a do aborto. Assim, reivindica-se a competência dos ministros do Supremo para julgar sobre a matéria porque a priori não seriam eles contaminados por motivações religiosas.

Essas acusações cruzadas acerca da presença ou da ausência de legitimidade, representatividade, pluralismo religioso, laicidade, ativismo judicial, cientificidade e influências religiosas ou ideológicas costumam desdobrar-se no interior de uma linguagem de direitos e referir-se às formas que as disputas políticas assumem no campo jurídico, com suas performances particulares. Controvérsias públicas de gênero e sexualidade como a do aborto parecem, entretanto, levar esses desdobramentos ao extremo, expondo frinchas e tensões do campo jurídico, da experiência democrática, dos conflitos entre agentes políticos e instâncias estatais centrais e, inclusive, distintas concepções do que seja democracia.

É assim que uma audiência pública no Supremo Tribunal Federal sobre a descriminalização do aborto até a 12ª semana de gestação oportuniza críticas e ataques à legitimidade da Corte próximos ou similares àqueles protagonizados, nos interstícios da crise democrática que nós atravessamos, por agentes políticos conservadores e de extrema-direita¹². Entre esses agentes, como se sabe, encontra-se o Presidente da República, Jair Bolsonaro, cujas notórias tensões com os ministros do Supremo, quem ele acusa frequentemente de ‘ativismo’ e desrespeito à chefia do Executivo e à separação dos poderes¹³, levaram-no a justificar a indicação de um ‘ministro terrivelmente evangélico’ para o tribunal, André Mendonça. Esta indicação, segundo Bolsonaro afirmou, responderia à ausência de pluralismo religioso no STF, que ainda não possuiria um ministro evangélico¹⁴.

A potência do aborto para incitar e conectar disputas políticas dessa grandeza exprime, portanto, que gênero e sexualidade tanto consistem em objeto de intensas controvérsias públicas quanto participam profundamente da própria feitura dos conflitos acerca das fronteiras da democracia. A audiência pública ocorrida nas dependências do Supremo Tribunal Federal em 03 e 06 de agosto de 2018, alguns meses antes das eleições presidenciais e das massivas mobilizações em torno do #EleNão, jogava luz sobre históricas reivindicações de direitos sexuais e reprodutivos, mas não se continha nelas: tratando-as, ensejava tomadas de posição sobre até onde é possível ir a experiência democrática. Esta pode encerrar-se na identificação do ‘pluralismo religioso’ e da ‘representatividade’ supostamente presentes no Congresso Nacional; ou pode converter-se em horizonte político, objeto das mobilizações sociais e reivindicações por direitos que, na Corte ou fora dela, empenham-se em denunciar e enfrentar as desigualdades sociais – de gênero e sexualidade, inclusive – que impedem a democracia desejada, aquela que os critérios formais de ‘pluralismo’ e ‘representatividade’ não são capazes de consubstanciar.

Notas:

¹ Em sua página on-line, a Anis: Instituto de Bioética apresenta-se como uma organização feminista, sem fins lucrativos, que “busca promover cidadania, igualdade e Direitos Humanos para mulheres e outras minorias”. Fundada em 1999, com sede em Brasília, trata-se da primeira organização não-governamental voltada a práticas de pesquisa, assessoramento e capacitação em bioética na América Latina. Segundo aponta Alba Ruibal (2020), integrantes da ANIS têm papel crucial na litigância estratégica que levou, em diferentes momentos, o tema do aborto para o Supremo Tribunal Federal, a começar pelas discussões em torno da ADPF 54, ajuizada ainda em 2004 e relativa à descriminalização do aborto em casos de anencefalia. De acordo com Ruibal, “em 2004, [o STF] se converteu na primeira corte constitucional da América Latina a receber uma demanda originada em litígio estratégico, conduzido por uma organização feminista, pela ampliação do direito ao aborto” (2020:1168). Para a descrição dos percursos políticos e argumentativos que acompanharam a ADPF 54 no STF, ver Diniz (2014).

² Conforme o art. 124 do Código Penal, é punível com pena de detenção de 01 a 03 anos quem “provocar aborto em si mesma ou consentir que outrem lho provoque”. Por sua vez, dispõe o art. 126 do mesmo Código que “provocar aborto com o consentimento da gestante” é ato típico punível com pena de reclusão de 01 a 04 anos. Como se sabe, há duas hipóteses de ‘aborto legal’ praticáveis por médicos e previstas no art. 128 do Código Penal: a) a do “aborto necessário”, “se não há outro meio de salvar a vida da gestante”; e b) a do “aborto no caso de gravidez resultante de estupro”, que se dá “se a gravidez resulta de estupro e o aborto é precedido de consentimento da gestante ou, quando incapaz, de seu representante legal”. Há ainda uma terceira hipótese permissiva para a realização do aborto no Brasil, a dos casos de anencefalia. Esta última hipótese decorreu da decisão dos ministros do STF junto à mencionada ADPF 54, ajuizada em 2004, mas julgada apenas em abril de 2012.

³ Alguns exemplos de iniciativas legislativas que visam à restrição do acesso ao aborto legal: 01) PL 2893/2019 – de Chris Tonietto (PSL/RJ) e Filipe Barros (PSL/PR) – revoga o art. 128 do Código Penal, passando a punir o aborto praticado por médico mesmo nos casos de risco de vida para a mulher ou gravidez resultante de estupro; 02) PL 1923/2019 – do Senador Fabiano Contarato (REDE/ES) – altera o Código Penal para prever o crime de lesão corporal da vida humana intrauterina, inclusive na modalidade culposa; 03) PEC 164/2012 – de Eduardo Cunha (PMDB/RJ) e João Campos (PSDB/GO) – altera o art. 5º da Constituição para estabelecer o direito à vida desde a concepção; 04) PL 891/2015 – do deputado Flavinho (PSB/SP) – estabelece as políticas públicas no âmbito da saúde sexual e dos direitos reprodutivos e dá outras providências, garantindo a inviolabilidade da vida do nascituro; 05) PL 3406/2019 – do Senador Eduardo Girão (Podemos/CE) – dispõe sobre o Estatuto da Gestante e da Criança por Nascer, em seu art. 2º explicita que “o conceito de criança por nascer compreende todo o período de gestação, a partir do momento da concepção, incluindo os seres humanos concebidos ‘in vitro’, mesmo antes da transferência para o útero da mulher”; 06) PL 4642/2016 – do Deputado Flavinho (PSB/SP) – Desarquivado em 20/02/2019, dispõe sobre a prevenção e a conscientização dos riscos e consequências relacionados ao aborto.

⁴ De fato, a ADPF 54 consistiu no primeiro grande caso em que setores de movimentos sociais e da sociedade civil mobilizaram-se para a reivindicação de direitos sexuais e reprodutivos perante o STF. O caso da antecipação terapêutica do parto de anencéfalos precedeu e abriu espaço para, por exemplo, as reivindicações em torno: das uniões estáveis entre pessoas do mesmo sexo (ADI 4277 e ADPF 132); do reconhecimento da constitucionalidade de dispositivos da Lei Maria da Penha (ADC 19); da descriminalização de “pederastia ou outro ato de libidinagem” no Código Penal Militar (ADPF 291); da substituição de prisão preventiva por prisão domiciliar nos casos de mulheres presas gestantes ou mães de crianças de até 12 anos ou de pessoas com deficiência (HC 143641); da alteração de registro civil de travestis e transexuais (ADI 4275); da criminalização da homofobia e da transfobia (ADO 26 e MI 4733); da permissão para doação de sangue por homens que vivenciam práticas sexuais com outros homens (ADI 5543); e das chamadas ‘Leis da Mordada’, as legislações municipais que proíbem a tematização de gênero e sexualidade nas escolas (ADPF 457).

⁵ O Supremo Tribunal Federal é a única corte constitucional do mundo a televisar e transmitir os seus julgamentos, o que se dá por meio de um canal público

de televisão, a TV Justiça, assim como através dos perfis do STF e da TV Justiça no Youtube. A esse respeito, Vieira & Efreim Filho (2020) argumentam que tal peculiaridade da Corte brasileira relaciona-se às formas como os ministros decidem, proceduralizam seus julgamentos e formalizam suas decisões nos acórdãos, práticas estas que aludem a modos de ‘deixar-se ver a claro’ e incidem em densos debates sobre as posições dos ministros e do próprio Supremo em nossa experiência democrática. No caso da audiência pública sobre o aborto, esse ‘deixar-se ver’ teve como consequência, por exemplo, a rápida disseminação de trechos das falas dos expositores em grupos de WhatsApp e redes sociais. Se, nos grupos em que estamos, exposições como a da professora Debora Diniz circularam imensamente, imaginamos que as exposições contrárias à descriminalização hajam circulado com igual ou maior eficácia em grupos mais porosos a essa posição.

⁶ Mantivemos a expressão ‘defesa da vida’ entre aspas porque concerne a uma categoria sob intensa disputa no campo. Tanto as/os agentes que defendem a descriminalização do aborto como aquelas(es) que se posicionam contra colocam-se publicamente como defensoras(es) da vida. Lia Zanotta Machado (2017) explica que, no interior dessas disputas, feministas adotam a distinção entre ‘vida vivida’ e ‘vida abstrata’, sendo esta última compreensão advinda de ‘argumentos religiosos’ que sustentam ‘direitos absolutos do conceito desde a fecundação’. Os termos nos quais tais disputas se desenrolam serão tratados ao longo deste artigo. Entretanto, importa notar que, usualmente, os atores políticos e organizações reconhecidos pela alcunha de ‘defesa da vida’ ou ‘pró-vida’ são aqueles contrários à descriminalização do aborto.

⁷ Apesar de o ISER se identificar como uma organização da sociedade civil de caráter laico, mantivemo-lo neste texto entre as 13 entidades religiosas por dois motivos sobremaneira: a) sua representação na audiência foi realizada por Lusmarina Campos Garcia, uma pastora que assim se apresentou ao público; e b) sua participação na audiência compôs o bloco de intervenções das entidades religiosas, programado para a manhã da segunda-feira, dia 06 de agosto de 2018, pela ministra Rosa Weber e/ou por seus assessores, o que nos faz crer que os próprios agentes judiciais compreenderam o ISER como uma entidade religiosa.

⁸ Em artigo recente, Ronaldo de Almeida (2019) procedeu à análise desse ‘voto evangélico’, situando-o em meio ao que vem chamando de ‘crise brasileira’ e no denso campo de moralidades a que essa crise se articula.

⁹ Dentre esses casos relativos à diversidade sexual e de gênero, pode-se citar as ações sobre as uniões estáveis entre pessoas do mesmo sexo (ADPF 132 e ADI 4277), a criminalização da homofobia e da transfobia (ADO 26 e MI 4733) e a alteração de registro civil de travestis e transexuais (ADI 4275).

¹⁰ As análises de disputas judiciais pelo reconhecimento de direitos atinentes à diversidade sexual e de gênero têm ressaltado a participação dessas disputas na constituição dos sujeitos que se anuncia intencional proteger. Isto se dá, por exemplo, na constituição dos ‘homoafetivos’, transexuais e travestis como populações minoritárias delimitáveis e apreensíveis através de uma gramática de sofrimentos. Para discussões a esse respeito, ver: Efreim Filho (2014); Freire (2016); Coacci (2020); Vieira & Efreim Filho (2020);

¹¹ Adriana Vieira e Roberto Efrem Filho (2020) demonstram, no entanto, que em casos em que ‘mulheres’ são constituídas como o sujeito de direitos a ser protegido, a noção de ‘minorias’ perde espaço para o adjetivo ‘vulneráveis’, de modo que as mulheres são identificadas a partir de suas vulnerabilidades. Isto ocorre, por exemplo, nos votos dos ministros sobre a constitucionalidade de dispositivos da Lei Maria da Penha (ADC 19), a dispensa de representação da vítima em casos de lesões corporais de natureza leve, em situação de violência doméstica e familiar contra a mulher (ADI 4424) e a substituição de prisão preventiva por prisão domiciliar nos casos de mulheres presas gestantes ou mães de crianças de até 12 anos ou de pessoas com deficiência (HC 143641). No julgamento da ADPF 54, a ação sobre o aborto de fetos anencéfalos, a categoria ‘minorias’ aparece, nas palavras do então ministro Celso de Mello, como “critério das vulnerabilidades das mulheres”: “Não podendo ser numericamente reportadas como um grupo minoritário, as mulheres tornam-se minoria à medida de sua vulnerabilização” (Vieira & Efrem Filho 2020:1111).

¹² Críticas, ataques e protestos capitaneados por atores políticos de extrema-direita contra o Supremo Tribunal Federal têm-se multiplicado nos últimos anos. Recentemente, em fevereiro de 2021, acarretaram inclusive na polêmica prisão em flagrante do Deputado Federal Daniel Silveira (PSL-TJ), decretada inicialmente pelo Ministro Alexandre de Moraes, junto ao ‘Inquérito das Fake News’, mas confirmada posteriormente pela unanimidade dos ministros do Supremo. Em maio de 2020, um grupo de extrema-direita que se apresenta como ‘300 do Brasil’ realizou protesto diante do edifício do STF, em Brasília, valendo-se de uma estética semelhante à utilizada nas manifestações dos racistas norte-americanos da Ku Klux Klan. Para informações sobre a prisão de Daniel Silveira, ver: <https://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=460657&ori=1>. Acesso em 30/04/2021. Para a descrição do ato dos ‘300 do Brasil’, ver: <https://congressoemfoco.uol.com.br/governo/bolsonaristas-copiam-klu-klux-klan-em-ato-contra-stf-veja-o-video/>.

¹³ São muitos os exemplos das tensões protagonizadas por Jair Bolsonaro contra os ministros do STF. Um dos mais emblemáticos se deu em maio de 2020, quando o Presidente da República reagiu, diante de câmeras televisivas, à decisão do ministro Alexandre de Moraes que, no interior do ‘inquérito das fake news’, autorizou mandados de busca e apreensão em endereços de aliados de Bolsonaro: “As coisas têm limite. Ontem foi o último dia e peço a Deus que ilumine as poucas pessoas que ousam se julgar mais poderosas que outros que se coloquem no seu devido lugar, que respeitamos. E dizer mais: não podemos falar em democracia sem Judiciário independente, Legislativo independente para que possam tomar decisões. Não monocraticamente, mas de modo que seja ouvido o colegiado. *Acabou, porra*”. Para uma lista dos ataques, ver a seguinte matéria do site Migalhas: <https://www.migalhas.com.br/quentes/343340/ministros-do-stf-sao-alvos-de-frequentes-ataques-de-bolsonaro>. Acesso em 30/04/2021.

¹⁴ “Com todo respeito ao Supremo Tribunal Federal, eu pergunto: existe algum, entre os 11 ministros do Supremo, evangélico? Cristão assumido? Não me venha a imprensa dizer que eu quero misturar a Justiça com religião. Todos nós temos uma religião ou não temos. E respeitamos, um tem que respeitar o outro. Será que não está na hora de termos um ministro no Supremo Tribunal Federal evangélico?” – disse Jair Bolsonaro, em 31 de maio de 2019, em reação à decisão

dos ministros do STF que levou à criminalização da homofobia e da transfobia, em razão do julgamento da ADO 26 e do MI 4733. Na mesma ocasião, Bolsonaro acusou os ministros de estarem legislando. Para acesso à matéria do G1 sobre as declarações de Bolsonaro, ver: <https://g1.globo.com/go/goias/noticia/2019/05/31/sera-que-nao-esta-na-hora-de-termos-um-ministro-no-supremo-tribunal-federal-evangelico-diz-bolsonaro-em-evento-religioso.ghml>. Acesso em 30/04/2021.

Referências:

- AGUIÃO, Silvia. 2017. “Quais políticas, quais sujeitos? Sentidos da promoção da igualdade de gênero e raça no Brasil (2003-2015).” *Cadernos Pagu*, 51(1):75-107.
- ALMEIDA, Ronaldo de. 2019. “Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira.” *Novos Estudos Cebrap*, 38(1):185-213.
- CAMURÇA, Marcelo. 2017. “A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias.” *Horizonte: revista de estudos de teologia e ciências da religião*, 15(47):855-886.
- CAMPOS, R., GUSMÃO, E. & MAURICIO JUNIOR, C. 2015. “A disputa da laicidade: uma análise das interações entre Jean Wyllys e Silas Malafaia.” *Religião e Sociedade*, 35(2):165-188.
- CASANOVA, José. 1992. “Private and public religions.” *Social Research*, 59(1):16-56.
- _____. 2010. “A globalização do catolicismo e o retorno à uma igreja universal.” *Rever: Revista de Estudos da Religião*, 10:17-45.
- CARRARA, Sérgio. 2015. “Moralidades, racionalidades e políticas sexuais no Brasil contemporâneo.” *Mana*, 21(2):323-345.
- CARRARA, S., FRANÇA, I. & SIMÕES, J. 2018. “Conhecimento e práticas científicas na esfera pública: antropologia, gênero e sexualidade.” *Revista de Antropologia*, 61(1):71-82.
- CESARINO, Letícia. 2007. “Nas fronteiras do ‘humano’: os debates britânico e brasileiro sobre as pesquisas com embriões.” *Mana*, 13(2):347-380.
- COACCI, Thiago. 2020. “A queima dos laudos: controvérsias e reconfigurações dos saberes e direitos trans na ADI 4275.” *Direito & Práxis*, 11(2):1188-1210.
- CORRÊA, Sonia. 2018. “A ‘política do gênero’: um comentário genealógico.” *Cadernos Pagu*, 53(1):85-101.
- DINIZ, Debora. 2014. “A arquitetura de uma ação em três atos: anencefalia no STF.” *UNB: Revista de Direito da Universidade de Brasília*, 1(2):161-183.
- DINIZ, D., MEDEIROS, M. & MADEIRO, A. 2017. “Pesquisa nacional de aborto 2016.” *Ciência e Saúde Coletiva*, 22(2):653-660.
- EFREM FILHO, Roberto. 2019. “Os evangélicos como nossos ‘outros’: sobre religião, direitos e democracia.” *Religião e Sociedade*, 39(3):124-151.

- EFREM FILHO, Roberto. 2014. "Os ciúmes do direito: o desejo pelas uniões homoafetivas e a repulsa a Amor Divino e Paixão Luz." *Sexualidad, Salud y Sociedad: revista latinoamericana*, 16:10-30.
- FRASER, Nancy. 1995. "What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender." In MEEHAN, J. (ed.): *Feminists read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*, 21-26. New York: Routledge.
- FREIRE, Lucas. 2016. "Sujeitos de papel: sobre a materialização de pessoas transexuais e a regulação do acesso a direitos." *Cadernos Pagu*, 48(1):64-81.
- FRY, P. & CARRARA, S. 2016. "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*, 59(1):258-280.
- GOMES, Edilaine. 2009. "Fé racional e abundância: família e aborto a partir da ótica da Igreja Universal do Reino de Deus." *Sexualidad, Salud y Sociedad: revista latinoamericana*, 2:97-120.
- GONÇALVES, Alexandre. 2019. "Religião, política e direitos sexuais: controvérsias públicas em torno da 'cura gay'". *Religião & Sociedade*, 39 (2):175-199.
- HABERMAS, Jurgen. 2006. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- HARAWAY, Donna. 1995. "Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial." *Cadernos Pagu*, 5:7-41.
- LEITE, Vanessa. 2019. "Em defesa das crianças e da família: refletindo sobre discursos acionados por atores religiosos 'conservadores' em controvérsias públicas envolvendo gênero e sexualidade." *Sexualidad, Salud y Sociedad: revista latino-americana*, 32:119-142.
- LUNA, Naara. 2018. "O julgamento no Supremo do aborto anencefálico – ADPF 54: uma etnografia da religião no espaço público." *Horizontes Antropológicos*, 24(52):165-197.
- _____. 2013. "O direito à via no contexto do aborto e da pesquisa com células-tronco embrionárias: disputas de agentes e valores religiosos em um estado laico." *Religião & Sociedade*, 33(1):71-97.
- MACHADO, Lia Zanotta. 2017. "O aborto como direito e o aborto como crime: o retrocesso neoconservador." *Cadernos Pagu*, 50(1):75-94.
- MACHADO, L., MOTTA, A. & FACCHINI, R. 2018. "Quem tem medo dos antropólogos? Dilemas e desafios para a produção e práticas científicas – Apresentação." *Revista de Antropologia*. 61(1):09-32.
- MACHADO, Bernardo Fonseca. 2019. "Moral do controle: sobre inquietações e propostas para pensar 'ideologia de gênero' e o Escola Sem Partido." *Cadernos de Campo*, 28(2):32-38.
- MACHADO, Maria D. 2018. "O discurso cristão sobre a 'ideologia de gênero'." *Revista Estudos Feministas*, 26 (2):47-63.
- _____. 2000. "O tema do aborto na mídia pentecostal." *Revista Estudos Feministas*, 8:200-211.

- MARIANO, Ricardo. 2011. "Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública." *Civitas*, 11(2):238-258.
- MIGUEL, L. F., BIROLI, F. & MARIANO, R. 2017. "O direito ao aborto no debate legislativo brasileiro: a ofensiva conservadora na Câmara dos Deputados." *Opinião Pública*, 23 (1):230-260.
- MONTERO, Paula. 2006. "Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil." *Novos Estudos Cebap*, 74:47-74.
- _____. 2009a. "Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil." *Etnográfica*, 13(1):7-16.
- _____. 2009b. "Jürgen Habermas: religião, diversidade cultural e publicidade." *Novos Estudos CEBRAP*, 84:199-213.
- _____. 2012. "Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando o religioso como discurso." *Religião e Sociedade*, 32 (1):167-183.
- OLIVEIRA, Alcilene. 2009. "O movimento Católicas pelo Direito de Decidir na América Latina: experiências em prol dos direitos sexuais e reprodutivos." *E-Cadernos CES*, 4:157-176.
- PISCITELLI, Adriana. 2017. "#queroviarjarsozinhasemmedo: novos registros das articulações entre gênero, sexualidade e violência no Brasil." *Cadernos Pagu*, 50(1):75-98.
- RAQUENTAT JÚNIOR, Cesar A. 2011. "Ciência e religião: os debates em torno das pesquisas com células-tronco embrionárias no Brasil." *Ciências Sociais e Religião*, 12(13):37-56.
- ROSADO-NUNES, Maria J. 2012. "O tema do aborto na Igreja Católica: divergências silenciadas." *Ciência & Cultura*, 64(2):23-31.
- RUIBAL, Alba M. 2020. "A controvérsia constitucional do aborto no Brasil: inovação na interação entre movimento social e Supremo Tribunal Federal." *Direito & Práxis*, 11(2):1166-1187.
- SAID, Edward W. 2007. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SALES, Lilian. 2014. "A controvérsia em torno da liberação das pesquisas com células tronco embrionárias no Brasil: posições e argumentos dos representantes da Igreja Católica." *Revista de Antropologia*, 57(1):179-214.
- _____. 2015. "Em defesa da vida humana: moralidades em disputa em duas audiências no STF." *Religião e Sociedade*, 35(2):143-164.
- SERRA, Cris. 2019. *Vimos para comungar: os grupos católicos LGBTI brasileiros e suas estratégias de permanência na Igreja*. Rio de Janeiro: Editora Metanoia.
- VAGGIONE, Juan M. 2012. "La 'cultura de la vida': desplazamientos estratégicos del activismo católico conservador frente a los derechos sexuales y reproductivos." *Religião e Sociedade*, 32(2):57-80.
- VIEIRA, A. & EFREM FILHO, R. 2020. "O rei está nu: gênero e sexualidade nas práticas e decisões no STF." *Direito e Práxis*, 11(2):1084-1136.

**The Pursued Majority: Religion, science and democracy
in the public hearing on abortion in the Supreme Federal Court**

Abstract: This article aims to contribute to the understanding of the current religion configurations in the public controversy over the abortion decriminalization in Brazil. To this end, we turn to the analysis of the public hearing held at the Supreme Federal Court as part of the processing of ADPF 442, but above all to the 24 exhibitions held by representatives of self-styled religious entities and by the other exhibitors who cited religion for the construction of their arguments contrary to or in favor of decriminalizing abortion until the 12th week of pregnancy. Such exhibitions give rise to intense disputes – within a language of rights – over scientific knowledge, different conceptions of democracy and religion itself. In these disputes, religious actors often identify themselves as a majority persecuted for the ‘ideological excesses’ characteristic of a ‘judicial activism’ led by the STF ministers and contrary to what would be the ‘moral of the people’ in Brazil.

Keywords: Abortion, Religion, Science, Democracy, STF.

Recebido em junho de 2021.

Aprovado em outubro de 2021.

Aquela Noite: o lugar da Israel imaginária na nova direita brasileira

Michel Gherman^a
Misha Klein^b

Resumo: Neste artigo, oferecemos uma reflexão sobre o significado dos símbolos judaicos e sionistas no contexto político contemporâneo do Brasil. Pretendemos aqui explorar os significados do aparecimento destes símbolos em manifestações e da 'Nova Direita' brasileira. Pretendemos aqui entender as relações de tais símbolos com grupos conservadores no país. Além disso, também buscamos refletir sobre a mudança de significados da raça no Brasil após a realização da Conferência de Durban em 2001 e suas consequências para a população judaica residente no país.

Palavras-chave: Israel, Direita brasileira, Símbolos judaicos, Evangélicos, Judeus, Brasil.

Aquela noite¹

Pode-se dizer que na noite do 3 de abril de 2017 os destinos do Brasil e dos judeus brasileiros se ligaram de forma pungente. Aliás, pode-se afirmar que aquela noite serviu como um sinal de que, de fato, esses destinos já estivessem ligados havia muitos anos. Talvez seja correto afirmar que judeus brasileiros e o Brasil sempre tenham estado umbilicalmente ligados uns aos outros. No entanto, aquela noite representou um símbolo nessas relações. O que ocorreu ali teve reper-

a Professor do Departamento de Sociologia (UFRJ). Coordenador do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Judaicos (UFRJ). Email: michelgherman@hotmail.com.

b Professora do Departamento de Antropologia da Universidade de Oklahoma. Email: misha@ou.edu.

cussões poderosas dentro e fora da comunidade judaica, de forma que talvez nenhum dos envolvidos pudesse ter previsto antes.

Tudo girava em torno de um discurso em um clube privado oferecido por um político de carreira que acabava de anunciar sua candidatura à presidência da república. O local era o clube ‘A Hebraica’, um clube social judaico localizado no bairro das Laranjeiras, na cidade do Rio de Janeiro, e o político era ninguém menos que Jair Messias Bolsonaro, hoje presidente do Brasil.

Outra fala em outro local provavelmente teria acontecido sem incidentes. Mesmo aquele palestrante em outro local não teria chamado tanta atenção. No entanto, os acontecimentos que antecederam aquela noite e as consequências que se seguiram a ela, para não falar da subsequente eleição de Bolsonaro, transformaram aquele discurso e as reações a ele em um momento dramático e definitivo, conhecido desde então nos meios comunitários do Rio de Janeiro como ‘Aquele Noite’.

Importante notar, no entanto, que ‘Aquele Noite’ teve fortes repercussões também para além dos limites das estruturas comunitárias judaicas do Rio de Janeiro. Essas repercussões podem ser parcialmente explicadas justamente pela ampla divulgação das gravações de áudio e vídeo do discurso que Bolsonaro fez naquela ocasião. Cabe notar que o discurso naquela noite foi especialmente odioso, extremista e preconceituoso.

Tudo isso vinculou o então candidato ao clube Hebraica e, consequentemente, à comunidade judaica do Rio de Janeiro. Além disso, as consequências daquela noite também podem ser explicadas pelo protesto realizado fora do clube, durante o discurso de Bolsonaro. Dois pontos podem ajudar a explicar a repercussão do protesto fora da Hebraica. Um foi o fato de ter sido um ato (quase) sem precedentes de judeus fazendo protesto contra uma instituição judaica em praça pública, ou seja, visível para a sociedade maior. O segundo ponto, ainda mais importante que isso, foi o fato deste ter sido o primeiro protesto público contra Bolsonaro desde que ele declarou sua candidatura à presidência.

Isso tudo explica por que aquela noite trouxe à tona questões que se tornariam fundamentais nos processos políticos-eleitorais de 2018 que se estabeleciam perante a população brasileira, marcando profundamente as relações entre judeus e a nova direita do país. Em certo sentido, o avanço de Bolsonaro, com um discurso radical, extremista e beligerante em especial usou a Hebraica como palco e os judeus do Rio como plateia. Aquela Noite fora um presságio do que ainda iria acontecer.

A seguir, discutiremos os desdobramentos acerca do significado daquela noite como um evento chave para a compreensão do momento político atual no país. Além disso, iniciaremos o debate acerca das mudanças no conceito de raça no Brasil e como esse debate influenciou o que ocorreu na Hebraica em 2017. Nesse sentido, pretendemos discutir como os judeus brasileiros se posicionaram (e como foram posicionados por outros) em relação a como a raça passava a ser entendida e politicamente percebida no Brasil. Por fim, pretendemos considerar as implicações da associação de Bolsonaro e a ascensão da Nova Direita com os judeus, a comunidade judaica e o Estado de Israel.

Acreditamos que esses elementos podem nos ajudar a entender como o Brasil de hoje é praticamente irreconhecível para quem observava a brasilidade nos anos pré-Bolsonaro, em particular no que diz respeito à relação do Brasil com o debate sobre raça e sobre suas políticas raciais. Neste sentido, pode-se afirmar que o país se transformou dramaticamente de uma espécie de farol antirracista e de esperança para algo que se parecia mais com um pântano distópico e racista.

Neste artigo, com base em uma ‘história do tempo presente’ e em um trabalho de campo etnográfico, oferecemos uma explicação de como o Brasil foi atraído para a ruína do ódio racial e de como as construções culturais gêmeas, da imagem do judeu, de um certo filosemitismo e do antissemitismo são fundamentais para compreender essa radical transformação no país.

Pretendemos apresentar aqui parte de um trabalho mais amplo que desenvolvemos em pesquisas paralelas sobre o Bolsonarismo e

a ideia do judeu imaginário. Essa pesquisa está baseada em metodologias e perspectivas da antropologia e da história. Em nossas análises buscamos conectar temas relacionados ao judaísmo e à identidade judaica com a realidade social, política e econômica do Brasil e vice-versa. Assim, estudamos a população judaica brasileira dentro de uma perspectiva mais ampla e integrada às questões nacionais que afetam tanto judeus como não judeus. Acreditamos que o estudo das experiências dos judeus brasileiros também é importante para a compreensão da paisagem nacional e tem se mostrado uma chave para o entendimento do atual momento político do Brasil. Também pretendemos explorar os significados mais profundos do aparecimento de bandeiras israelenses e símbolos judaicos em manifestações e outras atividades ligadas à 'Nova Direita' brasileira². Nosso interesse, aqui, está nos usos políticos que esse grupo diverso faz dos símbolos judaicos e israelenses no ressurgimento da relevância política das forças conservadoras no país.

Neste artigo, consideramos as seguintes questões: Como as mudanças nos significados de raça no Brasil afetam a identidade judaica brasileira bem como as formas de atuação da comunidade judaica no país?³ Como devemos entender os símbolos das fronteiras da identidade judaica brasileira quando esses são apropriados por grupos que estão fora dessas fronteiras? Como entender as identidades ideológicas e políticas que ganharam espaço em relação às identidades étnico-culturais tradicionais dos diversos grupos judaicos do país? Finalmente, qual a influência dessas questões aparentemente judaicas no emergente cenário político nacional?

Com essas questões postas à mesa, começamos o artigo com uma breve discussão sobre a história da formação das comunidades judaicas no Brasil, bem como sua relação com os conceitos brasileiros de raça e os efeitos do debate sobre o racismo em sua identidade específica.

Judeus e judaísmo no país do futuro

Há vários grupos de judeus no Brasil. Todos eles tem relação a ondas de imigração. Em certos sentidos, é possível dizer que há judeus

(ou seus descendentes) que chegaram ao país desde o século XVI. Por uma variedade de razões, há hoje um interesse crescente na chegada dos judeus portugueses na era colonial, ao que posteriormente se tornou o Brasil. Forçados a se converter, na Península Ibérica, ao cristianismo em 1497, eles foram marcados como cristãos novos. Com o passar das gerações, essa definição original perdia a importância e seus descendentes acabavam sendo absorvidos pela população em geral em Portugal e suas colônias (Novinsky 2015). Há outras evidências de que esses descendentes de *b'nei anusim* (filhos dos convertidos forçados), e de outros judeus, chegaram ao Brasil durante a ocupação holandesa do Nordeste do Brasil no século XVII. Tais grupos podem muito bem representar uma porção significativa, embora não comprovada, da população brasileira como um todo. A vasta maioria desses descendentes não tem conhecimento da ancestralidade judaica, ou tem apenas uma vaga consciência dela e não são judeus praticantes e nem são considerados como tal. Entendemos que parte do interesse atual no passado judaico do Brasil pode decorrer de enquadramentos políticos contemporâneos que buscam reformular o passado católico do Brasil em favor de um passado sem sentimento de culpa e habitado por cristãos novos e protestantes⁴.

Em contraste com esses tantos possíveis descendentes de judeus, quando falamos da 'comunidade judaica' brasileira, seja como uma coletividade livre ou uma entidade formalmente organizada, nos referimos principalmente aos descendentes daqueles que imigraram para o Brasil, a partir do século XIX, durante o boom da borracha, e principalmente no século XX, especialmente entre as guerras mundiais e após a Segunda Grande Guerra.

Embora os números sejam aproximados, com cerca de 120.000 judeus, o Brasil abriga a segunda maior população judaica da América Latina (depois da Argentina). Essa população está concentrada em três cidades do Sudeste e do Sul do país: São Paulo (com aproximadamente 60.000 judeus), Rio de Janeiro (com 35.000) e Porto Alegre (com 10.000). Com uma população total de mais de 200 milhões de habitantes, e considerando que cerca de 10% da população nacional

vive na cidade de São Paulo, estamos considerando que neste país os judeus representam menos da metade de um por cento ($<0,1\%$) da população total.

Esta informação demográfica é um importante ponto de partida, uma vez que não se pode dizer que a participação política judaica ou a importância cultural ou política dos judeus pode ser explicada em termos do tamanho absoluto da população judaica em relação à população total do país. O significado do judaísmo para o contexto político contemporâneo deve ser entendido, portanto, a partir das referências simbólicas. Símbolos vistos a partir da dinâmica paisagem cultural e política do Brasil.

Durante grande parte do século XX, o Brasil representou um farol de esperança para os judeus que escapavam de perseguições políticas na Europa e das instabilidades crescentes nos países do antigo Império Otomano. Tal esperança ia além do fato de o país oferecer um porto seguro para os imigrantes, inclusive quando outras fronteiras se fecharam aos refugiados no auge da guerra. O que parecia atrair judeus refugiados em particular ao Brasil era a forma como o país parecia ter superado as categorias raciais que dividiam outras nações. Pelo menos era essa a forma como imigrantes judeus pareciam perceber as relações raciais no Brasil.

Tal percepção foi canonizada pelo livro amplamente lido e traduzido, *Brasil: País do Futuro*, do escritor austríaco e judeu Stefan Zweig (1941). Zweig se refugiou da Segunda Guerra no Brasil. O escritor não via futuro possível em seu continente natal devido às ideologias racistas eugênicas que, entre outras coisas, rejeitaram a mistura racial, e chega ao país enquanto os intelectuais modernistas brasileiros celebravam a óbvia mistura racial da população o que viam como base para uma nova sociedade. Embora reconhecida como tendo qualidades míticas, essa mistura das ‘três raças’ foi codificada na noção do Brasil como uma ‘democracia racial’, um país livre de preconceitos raciais, uma luz na escuridão da luta racial, um farol para o mundo (Freyre 1933; DuBois 1999 [1935]).

Apesar de essa história ser consagrada e familiar a todos no discurso público brasileiro, a reação que os imigrantes judeus tiveram frente a noção de democracia racial é menos conhecida e discutida. A ideia do Brasil como uma utopia racial significava que o país não era apenas um lugar onde os judeus podiam escapar dos horrores do genocídio e outras formas de violência racializada⁵, mas que parecia ser um lugar onde se podia estabelecer e participar plenamente da vida social, cultural, econômica e política.

Na gramática racial do século XX, todos os brasileiros compartilhavam uma herança mista, ao menos no sentido cultural⁶. Línguas e práticas alimentares indígenas foram adotadas e chamadas de práticas nacionais. Claro, isso tudo ocorria enquanto os povos indígenas eram assimilados à força, assassinados e excluídos dos processos políticos. As influências das práticas culturais africanas foram apropriadas como elementos do patrimônio nacional, incluindo o prato nacional de feijoada, a dança da arte marcial de capoeira e múltiplas religiões afro-brasileiras, incluindo o candomblé. Tudo isso ocorria enquanto a história da escravidão que produziu essas práticas era forçosamente apagada e desconsiderada (Ortiz 1985).

Assim, práticas culturais etnicamente distintas foram, ao mesmo tempo, usurpadas e transformadas em referências de orgulho nacional, sendo consideradas características nacionais compartilhadas. Isso não só teve o efeito de minar os esforços para afirmar as diferentes histórias, culturas e direitos das populações minorizadas de se organizar em seu próprio nome, mas também significou que qualquer um poderia participar de práticas culturais específicas, independentemente de sua própria raça e origens culturais sem ser acusados de praticar nenhum tipo de apropriação cultural.

Assim, pessoas aparentemente brancas sem ancestralidade africana visível não apenas participam dos rituais do candomblé, mas assumem posições de liderança dentro da religião. Reivindicar uma ancestralidade cultural indígena compartilhada contribuiu para a abundância de fantasias carnavalescas que fazem referência a um pastiche

de culturas indígenas, ao mesmo tempo que torna difícil desafiar seus usos. Isso também significa que um jovem de ascendência coreana pode se destacar na dança folclórica israelense, conforme observado em São Paulo em 1999 (Klein 2012). Todas as práticas culturais são despejadas no grande caldeirão da cultura brasileira, à disposição de todos.

Para os judeus recém-chegados, escapando dos horrores da violência antisemita e das guerras na Europa, a ‘cordialidade’, essa aparente harmonia da mistura racial, significava a possibilidade de aceitação, e os judeus aproveitaram esse quadro social e cultural. Não apenas abraçaram com entusiasmo a ideologia da “democracia racial” e a usaram para explicar seu próprio lugar cada vez mais confortável na sociedade brasileira, mas estabeleceram sua própria organização comunitária a partir da ideia do apagamento das suas próprias origens raciais e culturais (Klein 2012; Sorj 1997).

Apesar das origens em mais de 60 países diferentes (Decol 2000), com grandes variações de idioma, alimentação e práticas culturais que se estendiam muito além das distinções entre judeus *asquenazitas*, *sefaraditas* e *mizrahim*⁷, as organizações comunitárias judaicas gerais têm incluído todos esses grupos culturais. Embora nos primeiros momentos após a imigração algumas organizações tenham sido formalizadas em torno de países ou regiões de origem, estas rapidamente incluíram judeus de origens e culturas diferentes, de forma que essas diferenças foram, em grande medida, negligenciadas por meio de um processo atribuído à valorização brasileira da mistura, ou ‘o Efeito Brasil’ (Klein 2012).

É claro que a ideologia nunca é perfeitamente implementada, nem mesmo quando codificada em lei. Ao defender a ‘mistura racial’ (social e corporalmente), o Brasil se estabelece como o país mais desigual do mundo. Explicado em termos de classes sociais, a raça pode ser facilmente mapeada, de tal forma que quanto mais escura a pele de uma pessoa, mais provável será que ela esteja na base da hierarquia socioeconômica. De outro lado, quanto mais clara a pele, mais provável será que ela esteja no topo dessa hierarquia.

Em meados do século XX, o objetivo aspiracional de uma sociedade daltônica foi amplamente adotado e codificado em, entre outras formas, em uma lei nacional antirracista (1951, Lei Afonso Arinos, no. 1390/51). Da mesma forma, quaisquer que sejam as expressões latentes de antissemitismo remanescentes, principalmente aquelas enraizadas nos ensinamentos da Igreja sobre os judeus serem responsáveis pela morte de Cristo, essas eram mais abstrações do que expressões de quaisquer crenças profundamente arraigadas e raramente se tornavam explícitas na forma de ódio ou violência antijudaica.

Apesar de nenhuma história de antissemitismo mais organizado (e de pouco conhecimento geral sobre judeus, Israel ou sionismo), o antissemitismo acabou sendo incorporado ao estatuto antirracista nacional de 2003. Este enquadramento racial para a judaiedade, apesar de estar em contradição com repetidas afirmações de antropólogos e outros de que os judeus não constituem uma raça, permite que os judeus sejam colocados ao lado de outros grupos raciais e racializados. Assim, a noção de democracia racial colocava os judeus numa situação duplamente privilegiada, socialmente por serem brancos e no contexto legal, por serem vítimas.

Depois de Durban

Apesar de décadas de esforços de organização e conscientização do Movimento Negro (sobre a história do Movimento Negro ver: Pereira 2008; Nascimento 2011; Santos 1994) e de meio século de pesquisas acadêmicas demonstrando um padrão claro de discriminação racial que sustentava a profunda desigualdade do Brasil (*i.e.* Fernandes 1969), setores dominantes do país ainda se apegavam firmemente ao ideal de que o Brasil era um paraíso racial e que serviria de modelo para um futuro global livre de racismo, ainda em fins do século XX.

Essa ideologia poderosa foi exuberantemente abraçada por artistas e intelectuais judeus refugiados e imigrantes que promoveram o Brasil para si mesmo e para o mundo como um exemplo de celebração da diversidade). Apesar de poucas referências a coletividade ju-

daica ou a Israel nesses processos de construção ideológica, pode-se notar que a institucionalidade judaica brasileira, em grande medida, adotou e defendeu o modelo de democracia racial como referência de brasilidade

As coisas parecem mudar quando em inícios do século XXI, quando as Nações Unidas patrocinaram o Congresso Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Relacionada, que se realizou em 2001 em Durban, África do Sul. Nesta conferência estiveram presentes representantes de 173 países, com 16.000 participantes, incluindo aí 42 delegados do Brasil.

A delegação brasileira era composta por lideranças do Movimento Negro, além de diplomatas e políticos nacionais e de vários estados. Os delegados ali representados participaram de uma discussão internacional que pode ser considerada um divisor de águas nos debates sobre racismo e colonialismo, incluindo questões polêmicas como as reparações pela escravidão e políticas de cotas raciais. Um dos resultados da conferência de Durban foi a declaração formal de que “a escravidão e o tráfico de escravos são um crime contra a humanidade”. Os delegados brasileiros voltaram de Durban com um reconhecimento formal das desigualdades raciais históricas e estruturais do país e com propostas concretas para enfrentar a desigualdade racial em escala nacional.

Os efeitos de Durban no Brasil foram imediatos. Em resposta, o governo de Fernando Henrique Cardoso criou a SEPPIR (Secretaria Especial de Promoção e Proteção da Igualdade Racial). Em dois anos, no governo Lula, essa entidade foi promovida a Ministério da Promoção e Proteção da Igualdade Racial. Entre as propostas mais polêmicas e de longo alcance a serem implementadas estava a criação de um sistema de cotas para alunos negros no ensino superior, a partir da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, e rapidamente implementado em todo o sistema das Universidades Federais. O projeto de cotas foi amplamente criticado por importar ideias estrangeiras de raça (Risério 2019), como as da África do Sul e dos Estados Unidos. Os críticos

alegaram que as cotas não fariam sentido no esquema brasileiro de categorias raciais fluidas. No entanto, o plano de cotas reconhecia um tipo diferente de construção racial: em vez de um binário branco / preto, eles empregavam um binário branco / não branco. O sistema também atendia indígenas brasileiros, principalmente em áreas do Norte e Centro-Oeste, onde há significativa população indígena.

Outra parte da discussão pública que se seguiu à conferência de Durban estava relacionada ao conflito israelense / palestino, já que a Segunda Intifada estava apenas começando na época da Conferência. Na ocasião, o contingente palestino tinha a intenção de que os delegados presentes denunciassem coletivamente Israel como um Estado do Apartheid e o movimento sionista como fundamentalmente racista. Como reação, as delegações israelense, norte-americana e da Europa Ocidental deixaram a conferência em protesto e, entre as instituições internacionais judaicas, ‘Durban’ se tornou sinônimo de um tipo de ‘novo antisemitismo’.

A retirada dessas delegações acabou por reproduzir o padrão muito desigual Norte / Sul, colonizador / colonizado, para o qual os delegados palestinos procuraram chamar a atenção. Além disso, como resultado da saída antecipada, as delegações do Norte Global, não participaram da importante declaração da “escravidão como crime contra a humanidade” (Declaração e Programa de Ação adotada em 8 de setembro de 2001 em Durban, África do Sul). Embora os delegados que permaneceram na conferência não tenham votado na questão de Israel e sionismo, eles votaram na recomendação de políticas para a implementação de cotas raciais e reparações. Consequentemente, a delegação israelense (e os que saíram da conferência com ela) não participaram das votações sobre a política questão das cotas, uma questão crítica para a delegação brasileira.

Assim que a delegação voltou ao Brasil, esses eventos criaram tensão entre ativistas afrodescendentes e ativistas judeus. Para os afro-brasileiros, esse momento estabeleceu uma nova configuração da questão racial no Brasil. A partir desse momento aqueles que continuaram

a abraçar a noção de democracia racial não eram mais vistos como antirracistas, mas sim como apologistas da ordem desigual estabelecida (Carneiro 2000; Henriques 2001; Telles 2003). Além disso, como uma consequência direta do rompimento Norte / Sul na conferência, os israelenses, e por extensão todos os judeus, passam a ser compreendidos pelos setores que estiveram em Durban no Brasil como ‘brancos’ e, portanto, alinhados com o legado colonial da Europa, independentemente de sua ancestralidade ou do complicado cenário global história da Diáspora Judaica.

Enquanto o experimento ideológico de democracia racial não era desafiado, os judeus foram mais um grupo integrado à nação brasileira como todos os outros, participando dela como iguais no cenário de desigualdade do país. No entanto, quando o branco e o preto não representavam mais apenas cores ao longo de um espectro, passando a ser entendidos como categorias raciais claramente definidas, as implicações para os judeus, perenemente brancos não-brancos, tiveram de ser negociadas, e os judeus passaram a ser vistos como a própria definição da branquitude: europeus e de classe alta e política.

Entre os judeus no Brasil, as respostas a essas mudanças engendradas pela conferência de Durban e a implementação de políticas dela resultantes foram, ao mesmo tempo, múltiplas e contraditórias. Por um lado, a comunidade judaica formal representada por organizações oficiais continuava a apoiar Israel sem maiores críticas a sua atuação em Durban, por outro lado, tais organizações também não resistiram a caracterização dos judeus como ‘brancos’ na nova economia racial do Brasil.

Assim, ser pró-Israel e branco pareciam caminhar juntos sem contradições maiores. No entanto, para aqueles judeus que não estavam formalmente ligados à comunidade judaica organizada, incluindo muitos ativistas de esquerda, esta nova economia racial desafiou sua capacidade de agir em solidariedade com outros grupos minoritários. Para ter voz nessa nova economia, eles passam a adotar a linguagem racial. Como judeus, e agora como brancos, eles procuraram

se distanciar da política do Estado de Israel (e, consequentemente, da comunidade judaica formal). Para esse grupo, aceitar a nova economia racial significava aprofundar a relação de solidariedade com os negros no Brasil.

Esse grupo de ativistas judeus procurou se posicionar de maneira diferente dentro desse novo discurso racial brasileiro. A partir de agora buscava enfatizar o Holocausto como um ponto de conexão com o sofrimento dos negros e, ao fazê-lo, abdicou de uma perspectiva do Holocausto como um fenômeno exclusivamente judaico (Bauer 2001). Afirmavam, pois, que o Holocausto representou o maior sofrimento porque foi um sistema de extermínio com base no preconceito racial. Na nova economia racial, esses judeus brasileiros implantaram o Holocausto como recurso político e ponto de referência, o que possibilitou que os judeus fossem incluídos como grupo racial na nova agência federal dedicada ao combate ao preconceito racial.

Em outras palavras, a nova economia racial tornou possível tratar o antissemitismo não apenas como outra forma de preconceito, mas como outra forma de preconceito racial. As conexões feitas foram baseadas em experiências paralelas de exclusão racial e sofrimento⁸. Essas tensões entre excepcionalismo e universalismo, entre o nacional e o transnacional, entre categorias naturalizadas e entendimentos historicamente contingentes, tudo ajuda a perceber questões ligadas ao momento presente no Brasil. Não podemos entender o que está acontecendo no Brasil sem considerar esses fluxos transnacionais de ideias.

As transformações no discurso nacional que se desdobraram após a conferência de Durban não apenas reinscreveram os entendimentos nacionais de raça, mas também contribuíram para uma reação contra as novas políticas e uma série de outras agendas de justiça social. Não porque ideias raciais tenham sido importadas, como afirmam os defensores do ideal da ‘democracia racial’, mas por causa da rejeição indiscriminada das tentativas de solucionar desigualdades arraigadas por parte dos setores sociais que delas se beneficiam. Em vez de serem vistos como passos para se aproximar da desejada sociedade racial-

mente igual, esses esforços foram rejeitados e ridicularizados, já que aqueles que estão mais acima na escada socioeconômica, descartavam as políticas de ação afirmativa como possibilidades concretas de resolver a questão da desigualdade social no Brasil

Judeus e a nova direita brasileira

Essas transformações históricas ocorridas tanto no entendimento do conceito nacional de raça quanto na compreensão do lugar dos judeus dentro da nação brasileira, devem funcionar como um pano de fundo necessário para a compreensão das transformações políticas, ideológicas, sociais e culturais que ocorreram no Brasil, ao menos desde o ano 2013. Embora esteja evidente que tenha havido uma ‘virada para a direita’ desde então, os efeitos sobre a comunidade judaica brasileira e o papel dos judeus nas transformações políticas são menos óbvios.

Na última década foi possível notar, em manifestações conservadoras e da direita no Brasil, a presença de bandeiras de outros países. Entre estas, uma se destacou em particular: a bandeira de Israel. A presença das bandeiras israelenses não sinalizam ‘dupla lealdade’, de acordo com as lógicas tradicionais de acusação antisemita tão frequentemente lançadas contra judeus ‘cosmopolitas’ (ou no vernáculo de hoje, ‘globalistas’). Pelo contrário, a bandeira de Israel não representa exatamente um apoio ao ‘Estado Judeu’, mas apresenta algo fundamentalmente distinto. Há ali outros significados ligados a ideologias-chave no novo contexto político do Brasil. Pretendemos aqui oferecer interpretações que podem explicar, de um lado, a presença desses símbolos e, de outro, a suas representações no contexto político atual.

O uso generalizado desses símbolos surgiu durante as grandes manifestações que ocorreram nas principais cidades brasileiras em junho de 2013⁹. Embora esses protestos massivos tenham começado com objetivos muito específicos e modestos, visando o custo dos serviços de transporte público, eles logo se expandiram para grandes even-

tos em que multidões se reuniram para protestar contra o governo em um sentido mais geral e amplo. Em protestos subsequentes grupos conservadores e de extrema direita passam a fazer uso de símbolos aparentemente ‘judaicos’ para expressar posições ideológicas. Aqui os tais símbolos judaicos perdem seus significados anteriores, se transformando em ‘artefatos políticos’ (Winner 1986) da nova direita brasileira. Para esses grupos, Israel, sionismo e judeus (como coletivo e como indivíduos) são todos significantes de uma espécie de ultraconservadorismo que estava se reestabelecendo no mapa político brasileiro.

Nessa gramática conservadora, a bandeira azul e branca com a estrela de Davi passou a representar os valores professados pela Nova Direita. Como qualquer outro Estado-nação, a Israel moderna era vista com suspeita pelos novos movimentos conservadores no Brasil. No entanto, o uso da bandeira israelense em eventos da direita colocava em primeiro plano os valores conservadores defendidos pela direita israelense.

Israel (e por extensão os judeus e o judaísmo) é visto como uma barreira civilizadora contra a barbárie e como um símbolo do ocidente contra a expansão do Islã (ou da esquerda)¹⁰. Distribuídos desta forma, símbolos como a Estrela de Davi aludem mais ao antigo Reino de Salomão do que ao moderno Estado de Israel. Em outras palavras, essa gramática de símbolos representa uma certa ética civilizatória pseudo-histórica e ‘judaico-cristã’, em vez da entidade política moderna mais complexa, que seria definida pelo Estado de Israel. Claramente, a bandeira israelense tem representações para a extrema direita, mas são significados profundamente diferentes daqueles classicamente atribuídos a ela pelos judeus e sionistas do mundo inteiro.

É importante notar que entre os grupos empunhando bandeiras israelenses e símbolos judaicos nesses protestos, quase não havia judeus (no sentido mais tradicional e amplo da palavra¹¹), pelo menos não inicialmente¹². Eventualmente, isso deu lugar a um judaísmo conservador consolidado e ao envolvimento gradual de grupos de judeus vagamente organizados que se aliaram à extrema direita brasileira.

Esse judaísmo de direita parece ter surgido na segunda década do século 21 e adotou o uso de símbolos judaicos de maneiras semelhantes às da nova direita brasileira. Bandeiras de Israel, que já estavam nas manifestações, foram carregadas por mais e mais membros de comunidades judaicas que passam se sentir bem confortáveis ao lado de símbolos profundamente conhecidos.

As manifestações de massa de junho de 2013 nas principais cidades se tornaram um momento fundamental para o surgimento da Nova Direita no Brasil¹³, e iniciaram um desafio para o cenário político nacional. Encorajado por esses protestos e o *impeachment* da presidente Dilma Rousseff em 2016, um ‘neopentecostalismo’ estritamente conservador emergiu em uma extrema direita (Freston 1994; Oro 1996; Mariano 1999) com uma forte orientação religiosa. Esse processo ganhou força na preparação para a eleição de 2018 quando Jair Messias¹⁴ Bolsonaro, um claro representante das agendas conservadoras articuladas nos protestos, foi eleito.

A classe média brasileira deu uma guinada à direita ao adotar posições economicamente liberais, mas socialmente conservadoras¹⁵. Considerando a composição social e demográfica do eleitorado, em termos muito gerais, os de renda mais alta, os brancos, os homens e os moradores dos bairros mais exclusivos das grandes cidades brasileiras foram os eleitores mais fiéis e decisivos do presidente em 2018¹⁶. Tomando, por exemplo, a classe média alta da cidade de São Paulo, entre os eleitores do Bolsonaro havia mais brancos do que negros, mais cristãos do que muçulmanos (ou outros grupos não cristãos, é claro), e mais daqueles com níveis de educação mais elevados do que aqueles com níveis de educação mais baixos. Neste amplo grupo socioeconômico, certamente existem comportamentos e práticas compartilhados, especialmente aqueles relacionados ao consumo (O’Dougherty 2002), o cultivo de valores conservadores e uma nova identidade política.

Assim, apesar de categorizações étnico-raciais generalizadas indicando que mais brancos votaram em Bolsonaro do que negros, também é verdade que os negros de classe média alta também votaram

mais em Bolsonaro nas eleições de 2018 do que os negros pobres. Pesquisas sobre religião e classe social apontam para a mesma tendência entre os eleitores muçulmanos de classe média (apesar do discurso islamofóbico de Bolsonaro¹⁷), o mesmo ocorre entre os praticantes do candomblé de classe média alta¹⁸. Assim, levando em consideração as interseções de identidades religiosas e socioeconômicas, notamos que o segmento melhor posicionado socialmente, em qualquer grupo religioso ou cultural votou mais no candidato de extrema direita do que em qualquer um dos outros candidatos nas urnas em 2018.

Da mesma forma, quando consideramos certos segmentos da comunidade judaica, vemos um padrão paralelo em relação às categorias sociais. Em termos de participação eleitoral, o eleitorado judaico, de classe média urbana, reproduziu os mesmos processos e dinâmicas vistos entre a direita brasileira não judia, votando junto com outros brasileiros brancos, de classe média e classe média alta, populações urbanas e mais educadas.

Se avaliarmos a interseção de classe socioeconômica e raça / cor, novamente vemos que amplos segmentos da comunidade judaica reproduziam dentro das instituições comunitárias o mesmo fenômeno de seus vizinhos não judeus. Os judeus se juntaram a processos mais amplos e complexos de recriação de identidade, por meio dos quais as classes médias abandonaram sua orientação de longa data para o compromisso e a negociação, típica da “brasilidade”, se voltando para uma política de ruptura e confrontação (Sorj 2010:5-6).

Nessa nova gramática política, a pátina da ‘cordialidade’ brasileira foi substituída por uma espécie de ‘grosseria politizada’. A desconfiança e a intolerância tornaram-se qualidades exaltadas pela nova direita que passava a cultivar uma forma de ‘sinceridade’ ou ‘sincericídio’ (Iaconelli 2019)¹⁹. Nesse contexto, abandonou-se o compromisso com a cordialidade enquanto se legitimava socialmente o racismo, a homofobia e outras formas de ódio em nome da ruptura com o ‘politicamente correto’ e a valorização da ‘verdade’ como forma de comunicação interpessoal. A tão alardeada cordialidade brasileira²⁰ foi descartada e

substituída por uma ‘sociabilidade brutal’ (Mbembe 2018). Assim, os debates tornam-se confrontos, a alteridade se transforma em exclusão e as diferenças políticas assumem uma qualidade de inimizade perene.

Para os grupos da nova direita brasileira é chegado o momento de formular um novo tipo de ‘comunidade política’, que não seja mais sustentada por uma ‘sociabilidade inclusiva e não hierárquica’ (Sorj 2010), mas sim por uma comunidade onde sejam constantes os testes de lealdade e exclusão de grupos específicos.

Esquerdistas, gays, comunistas e várias outras categorias sociais foram impedidos de entrar nesta nova comunidade, que surgia de uma noção distópica de limpeza social promovida pela nova direita. A ideia do Brasil como o ‘país do futuro’, em que o passado e as identidades específicas pouco importavam, foi substituída por formas de ‘regressivismo radical’, em que o retorno a uma espécie de passado idealizado parece ser a base ideológica central desses grupos.

Como observado acima, a nova direita brasileira flerta com símbolos e valores supostamente judaicos. O discurso bolsonarista faz uso constante de bandeiras israelenses, símbolos religiosos judaicos e ideologia fortemente ‘sionista’. Esses flertes seduziram segmentos da comunidade judaica que foram atraídos para a nova direita radical brasileira e, por sua vez, para a candidatura de Jair Bolsonaro. Assim, para alguns segmentos da comunidade judaica brasileira, o bolsonarismo era atraente não apenas por causa das afinidades de classe e cor, como discutido acima, mas também porque eles veem Bolsonaro como um inédito ‘apoiador de Israel’. Assim, para além dos significados clássicos para os judeus brasileiros, esses símbolos passam a carregar outro significado para brasileiros não judeus que interpretam esse apoio a Israel em relação à valorização das raízes do cristianismo e da civilização ocidental.

Dessa forma, os eleitores judeus bolsonaristas experimentavam a tão desejada participação na sociedade brasileira mais ampla. Quando eles veem vizinhos não judeus agitando a bandeira israelense, usando símbolos religiosos judaicos (como a *menorá* e o *shofar*) e vestindo

camisetas representando o exército israelense e o serviço secreto²¹, eles veem a sociedade dominante empregando discurso político e símbolos que são relevantes para eles. Na imaginação do ‘judeu bolsonarista’, esses grupos falam a mesma língua e usam os mesmos idiomas políticos.

Da perspectiva desses judeus, por meio de um processo de transformação da identidade, não foi apenas que eles se tornaram bolsonaristas, mas também que os bolsonaristas se tornaram ‘quase judeus’. Esta dialética poderosa que criou ‘novos judeus’ e ‘novos bolsonaristas’ estabeleceu uma relação extremamente importante durante o ciclo eleitoral de 2018 e após a vitória de Bolsonaro. Entrelaçando política com identidade, vemos um processo de dupla conversão, de judeus de direita se tornando bolsonaristas e os bolsonaristas incorporando o judaísmo em suas identidades políticas.

Neste processo coletivo em que o bolsonarismo abraça um ‘judaísmo imaginário’, uma nova comunidade teológico-política de judeus bolsonaristas emergiu. Nesse novo cenário político, grupos de esquerda, liberais e pluralistas não podem se encaixar nessa comunidade emergente e devem ser excluídos. Assim, no imaginário político da Nova Direita, ser judeu e ser de esquerda são identidades antagônicas e mutuamente excludentes. Os valores defendidos pelos judeus bolsonaristas não se harmonizam com nada que possa ser considerado progressista ou de esquerda. Guardiões, na forma de representantes da comunidade, surgiram para manter essas fronteiras de identidade.

Se por um lado, os judeus de direita efetivamente higienizam Bolsonaro, seu apoio contribui para tornar o Bolsonaro palatável para aqueles que de outra forma estariam incomodados com seu discurso odioso e excludente, por outro lado, o bolsonarismo busca limpar internamente os elementos de esquerda da ‘comunidade judaica’, protegendo-a daqueles que supostamente ameaçariam a harmonia da comunidade, em um processo que chamamos de ‘desconversão’. As frequentes declarações de Bolsonaro elogiando Hitler e o nazismo e rejeitando o Holocausto trouxeram acusações de que ele seria um

simpatizante do nazismo. Em sua defesa, Bolsonaro usa o apoio de segmentos da comunidade judaica e sua própria suposta simpatia por Israel e pelo sionismo para ‘provar’ que essas acusações eram falsas²².

Assim, nesta nova comunidade político-ideológica, evangélicos, neopentecostais e ativistas pró-armas são bem-vindos, mas judeus pró-palestinos e sionistas de esquerda e liberais não. Paralelamente, um Israel imaginário e homogêneo sem contradições e rupturas exclui o verdadeiro Israel contemporâneo, cheio de contradições e conflitos. A seguir, discutimos esse fenômeno a partir de um evento específico na comunidade judaica do Rio de Janeiro que revelou esse processo de conversão e ‘desconversão’ política e ideológica: a palestra de Bolsonaro no clube Hebraica do Rio, naquela noite em abril de 2017.

Conversos e desconversos: o caso Hebraica

Tais processos de ‘conversão e desconversão’ em relação a essa nova comunidade política e ideológica foram consolidados no evento que aconteceu no interior de um clube judaico na cidade do Rio de Janeiro, ‘A Hebraica’. Trata-se de um clube social em decadência que oferece eventos comunitários limitados. O clube ressurgiu na vida judaica da cidade justamente porque estava no centro de uma polêmica política instigada pelo convite do então deputado federal Jair Messias Bolsonaro para dar uma palestra no clube.

Significativamente, a palestra no clube do Rio originalmente deveria ter ocorrido meses antes em um clube de mesmo nome localizado na cidade de São Paulo. Ao contrário do clube homônimo do Rio, o clube A Hebraica de São Paulo é um ponto focal ativo para a vida da comunidade local (Klein 2012). Considerado um dos maiores clubes do país (e o maior clube social e atlético judaico do mundo), possui um quadro significativo de associados e uma agenda completa de eventos populares e atividades. Em fevereiro de 2017, quando foram anunciados os planos de trazer o deputado para dar uma palestra na Hebraica, em São Paulo, membros da comunidade judaica daquela cidade protestaram contra o convite. Petições e postagens nas redes

sociais obrigaram o presidente do clube a cancelar a palestra, que, segundo ele, havia sido “fruto de uma iniciativa de sócios individuais do clube”²³.

Quando o clube lotado e ativo de São Paulo recusou o evento com o deputado de extrema direita, o clube carioca inativo e vazio interveio com um convite ‘em nome da comunidade’. Como o clube Hebraica do Rio tinha poucos membros, o presidente da associação pôde hospedar e promover a palestra, apesar das pressões e de uma campanha nas redes sociais por segmentos da comunidade judaica.

Na noite da palestra, um ‘espetáculo político’ (Débord 2007) aconteceu na calçada em frente ao clube carioca das Laranjeiras. Do lado de fora do clube, centenas de ativistas, carregando bandeiras israelenses e camisetas com textos em hebraico, protestaram contra os convidados, que também carregaram bandeiras israelenses ao chegarem para a palestra. Naquela noite – marcada por gritos de ‘fascistas!’ dos manifestantes e ‘traidores!’ de quem entrava no clube para ouvir a palestra – despontou como uma das experiências mais traumáticas da vida judaica na cidade²⁴.

No dia seguinte, comunicações internas da Federação Judaica do Estado do Rio de Janeiro e do Consulado de Israel no Rio de Janeiro noticiaram o protesto com alarme. Lideranças comunitárias declararam que um ‘pogrom’²⁵ havia ocorrido em um clube judaico, equiparando o protesto a massacres organizados, direcionados e patrocinados pelo governo czarista russo e realizado por forças hostis à comunidade judaica, sugerindo assim que aqueles que participaram do protesto não eram membros da comunidade. Em certo sentido, esse evento expôs publicamente as contradições da comunidade anteriormente aparentemente harmoniosa e unificada. No entanto, isso é apenas parte do que o evento e suas consequências revelaram.

Se o ‘Pogrom da Hebraica’ (também conhecido como ‘Pogrom das Laranjeiras’) serve como ponto de inflexão da ruptura da comunidade judaica brasileira diante do fenômeno do Bolsonarismo, queremos deixar claro que representa apenas o ápice de um processo mais longo

e complexo de reaproximação entre segmentos da comunidade judaica e grupos da nova direita brasileira, mediado pelo uso consistente de Israel e de símbolos judaicos. Além disso, o uso de epítetos racistas por Bolsonaro (entre as coisas ofensivas que ele disse naquela noite), e a aprovação que recebeu do público, inseriu judeus – especificamente judeus como brancos – no debate sobre discurso político aceitável.

Por um desejo de ascendência política, a rejeição de longa data do discurso racista deu lugar a uma aceitação politicamente conveniente. As falas de Bolsonaro passam a ser vistas como piada e até mesmo zombaria. Preocupações da esquerda e de grupos progressistas com justiça racial eram publicamente desconsiderados e deslegitimados. O racismo passa a ser o canto da sereia da política do novo populismo autoritário.

Essa nova gramática política da direita busca transformar a identidade cultural e política do Brasil, substituindo a gramática universalista do modelo em colapso de “democracia racial” por um novo modelo de comunidade política (Baumann 2003). Concebida como uma comunidade moral (Alonso 2019; Durkheim 2008 [1906]), esta nova direita radical localiza suas origens míticas em Israel, embora um Israel imaginário, tornando-o (e por extensão, o ‘judeu imaginário’ [Finkelkraut 1994]), em elementos centrais desta nova teologia política.

Essa Israel imaginária sustenta essa nova identidade política popular. O incidente no clube Hebraica do Rio ratificou uma nova comunidade composta por judeus e não judeus com base em premissas ideológicas em vez de étnicas. Nesse ponto de inflexão, os conservadores (judeus e não judeus) estavam dentro, enquanto os progressistas (judeus e não judeus) estavam fora.

O desafio para nós aqui é o inverso do que Isaac Deutscher (1970) propôs quando falou do judaísmo europeu do século XIX. Deutscher argumentou que a cultura judaica estava emergindo do gueto da religião e tradição, resultando no advento de um judeu revolucionário e secular, ou o que ele chamou de ‘judeu não judeu’ (pessoas que são et-

nicamente judias, mas não mais religiosamente judias). Em contrapartida, no Brasil hoje, existem grupos que reivindicam a cultura judaica (especificamente, aquela que é conservadora, religiosa e tradicional) sem necessariamente serem judeus, dando origem ao fenômeno do ‘não judeu-judeu’ (pessoas que são etnicamente não-judeus e que reivindicam o judaísmo ideológico).

Aqui vemos uma parte do processo de conversão e desconversão. Como parte dessa inversão, Bolsonaro abraça Israel enquanto uma porção de judeus, incluindo participantes de alguns movimentos da juventude sionista, criticam Israel e a ocupação. Os evangélicos falam da importância de unificar Jerusalém, enquanto os judeus excluídos falam da necessidade de dividir essa cidade. Em termos de valores sociais, ativistas de extrema direita denunciam a ‘conspiração de esquerda’ que tenta impor ‘ideologia de gênero’ nas escolas, enquanto os jovens de esquerda da comunidade são membros de grupos feministas e defendem o direito ao aborto e diversidade sexual.

Da perspectiva da nova comunidade imaginada²⁶ por parte da extrema direita, os ativistas evangélicos e conservadores estavam dentro, enquanto os judeus liberais e progressistas estavam fora. Os primeiros (incluindo membros do governo) passaram por um processo de conversão ao judaísmo, enquanto os últimos passaram por uma espécie de desconversão, sendo ideologicamente definidos como fora da comunidade formal, ou melhor, efetivamente transformados em judeus não-judeus.

Propomos aqui o uso do termo de forma diferente daquele usado por Deutscher, visto que se trata de judeus étnicos que foram expulsos da comunidade formal, em oposição à rejeição de uma identidade religiosa – assim como o termo ‘desconversão’ normalmente indica; além disso, essa desconversão está em grande parte nas mãos de não judeus que se posicionaram como árbitros de quem está dentro e fora dessa comunidade recém-reconfigurada. Os primeiros (não judeus-judeus) são considerados como protegendo a identidade e a segurança física da comunidade judaica, enquanto os últimos (judeus não-judeus) são

considerados uma ameaça a ela. Somente por meio desse processo de desconversão é possível conceber de judeus como uma ameaça à comunidade judaica e justificar a referência a um protesto pacífico como um pogrom. Assim, podemos perceber como a visita de Bolsonaro ao clube Hebraico do Rio de Janeiro serviu como momento-chave e rito de passagem acompanhante para os participantes desses novos processos de conversão e desconversão.

No clima político particular do Rio de Janeiro, judeus (ou, pelo menos, judeus imaginados) podem sofrer uma ‘conversão’ (Macintyre 2007) à ordem moral da nova direita. No entanto, outros judeus, os judeus que abraçaram o processo de transformação racial, incluindo muitos ativistas comunitários, passam por um tipo de desconversão social; eles não compartilham da visão do Brasil como uma democracia racial, nem dessa visão de um Israel imaginário homogêneo e, portanto, são explicitamente excluídos enquanto judeus da nova comunidade moral.

Neste novo cenário político, o experimento multicultural do Brasil é desafiado por uma retórica pseudo universalista. De acordo com essa lógica, os privilégios sociais se acumulam de acordo com uma meritocracia a-histórica. Reafirmando a ideologia de que a sociedade brasileira não é responsável pela escravidão e rejeitando a noção de racismo estrutural, o regime atual responsabiliza os pobres, os negros, os indígenas e outras populações minoritizadas por seu próprio status social diminuído. Nesse ambiente político invertido, a preocupação com os direitos humanos é perversamente reformulada como uma ameaça ao sonho de uma sociedade livre e aberta. Nessa perspectiva, a população branca clama por proteção contra forças supostamente anticivilizacionais, como os valores anticristãos e o secularismo.

Aqui, o judeu imaginário serve como um importante aliado e símbolo; em vez do judeu moderno é o reino dos antigos israelitas que é implantado para apoiar a promoção da direita de uma sociedade altamente organizada, hierárquica e teocrática. Como tal, um exame do papel e do lugar dos judeus e o surgimento de novas (e velhas) formas

de antissemitismo oferecem perspectivas importantes sobre os novos discursos emergentes sobre raça no Brasil e as maneiras como esse discurso alimenta tendências antidemocráticas.

Notas:

¹ Bianca Bastos, mestranda do Programa de História da PUC RIO foi auxiliar de pesquisa nesse artigo.

² Adotamos aqui o uso mais geral do termo ‘Nova Direita’, proposto por Vera Alves Capêda (2018), para se referir ao processo de construção da identidade política conservadora recém-consolidada que emergiu nos últimos anos no Brasil. Capêda descreve um espaço político conservador, dentro do qual grupos distintos de direita coexistiram por algum tempo. Existem aqui grupos de direita radical, extrema direita e direita liberal que sobreviveram a momentos particulares da história política nacional do Brasil. Com o tempo, certos grupos alcançaram hegemonia enquanto outros entraram em colapso. Essa ‘Nova Direita’ brasileira carrega consigo muitos e contraditórios significados e serve como uma fronteira ideológica inicial, donde se articulam, em idéias gerais, os grupos de apoio a candidatura de Bolsonaro em 2018.

³ A literatura sobre a construção cultural da raça é enorme, e o Brasil ocupa um lugar de destaque nessas análises, principalmente entre os estudiosos norte-americanos do Brasil. Estaremos abordando essa literatura em nosso trabalho em andamento, mas para nossos propósitos presentes alguns pontos de referência incluem Eakin (2017), Schwarcz & Queiroz (1996), Schwarcz & Gomes (2018), Skidmore (1993), Degler (1971) e Telles (2004).

⁴ Com os judeus ibéricos como um ponto de referência nacional crescente, em alguns contextos a Inquisição vem substituir o Holocausto como um foco de tragédia coletiva. Da mesma forma, a ideia anteriormente-chave de um país sem passado (ou como é mais popularmente formulado, ‘o país do futuro’) é substituída, pelo que a história da escravidão e exclusão por um passado judaico, que absolve a imaginada vasta população de judeus descendentes dos crimes da Inquisição e outras colaborações da era colonial entre a Igreja Católica e o Estado. Ao se aproximarem do Judaísmo nos séculos XX e XXI, os ‘marranos’ ou ‘novos judeus’ (descendentes imaginários de ‘cristãos-novos’) adquirem esse novo passado e, com ele, novas possibilidades para o futuro. Além é claro de grupos que buscam de fato respostas para a percepção de terem em seu sangue ancestralidade dos judeus ibéricos perseguidos, também no Brasil, pela inquisição. (Gherman & Klein 2019).

⁵ Os judeus fugiram para muitos outros países, inclusive em outras partes das Américas, mas raramente pensavam nesses países como lugares para ficar. Veja: Spitzer (1998).

⁶ A mudança da raça para a cultura fez parte da formulação de Gilberto Freyre de ‘democracia racial’, uma formulação que se baseava na mistura cultural e racial como base para a nova República e uma nova sociedade, e um repúdio direto aos

ideais eugenistas de pureza racial que havia ganhado popularidade na Europa e na América do Norte, uma ideologia que afirmava que a ‘miscigenação’ enfraqueceria a raça humana e provocaria a queda da civilização. Em todas as Américas (com os Estados Unidos sendo uma exceção significativa), no rescaldo dos movimentos de independência do século 19, os intelectuais modernistas agarraram a ideia de mistura como um atributo positivo dessas novas sociedades e elevaram-na a um ideal, em conceitos como ‘A raça cósmica’ no México (Vasconcelos 1925) e o conceito de ‘três raças’ no Brasil (Freyre 1933).

⁷ Estas são as principais distinções culturais entre os judeus, de acordo com as principais regiões em que os judeus se estabeleceram na Diáspora, ou seja, a dispersão dos judeus do antigo Israel para pontos por todo o globo: Europa Central e Oriental (Ashkenaz), Península Ibérica (conhecida como Sefarad em hebraico) e Oriente Médio.

⁸ Essa nova economia racial também atrai o interesse renovado nas bases biológicas da diferença racial e na proliferação de testes de DNA para origens que priorizam a descendência biológica sobre a cultura e as relações sociais.

⁹ Veja Gherman & Klein (2019); Espírito Santo, Diniz & Ribeiro (2016).

¹⁰ Em entrevista, a antropóloga Adriana Dias faz observação semelhante: <https://tab.uol.com.br/noticias/redacao/2020/05/10/afinal-o-que-e-ser-judeu-no-brasil-de-hoje.htm>.

¹¹ Veja também: M. Klein (2012).

¹² À medida que essas manifestações ganharam força nos anos subsequentes, a participação judaica aumentou. Nossas fontes confirmam que não havia ativistas judeus em lideranças conservadoras, pelo menos não nos primeiros anos dessas manifestações. Veja: <https://blogs.oglobo.globo.com/ancelmo/post/federacao-israelita-diz-que-associacao-de-abaixo-assinado-pro-bolsonaro-nao-tem-legitimidade.html>.

¹³ Em nossa pesquisa, estamos considerando a complexa dinâmica de consolidação dos grupos conservadores no país, cuja articulação política antecede em muitos anos os protestos de 2013. Para nossos propósitos, estamos interessados em compreender as reações aos processos de racialização na sociedade brasileira, especificamente as reações da direita radical às mudanças no Brasil após o Congresso Mundial contra o Racismo de 2001 em Durban.

¹⁴ Deve-se notar que abordaremos em nosso trabalho subsequente o significado do nome do meio assumido por Bolsonaro, Messias, no que diz respeito ao messianismo político e à aliança entre os evangélicos e a Nova Direita no Brasil.

¹⁵ A formulação foi oferecida por um dos pré-candidatos à Presidência da República da ‘nova direita brasileira’, João Amoedo. Veja: <https://politica.estadao.com.br/noticias/eleicoes,joao-amoe-do-se-diz-liberal-na-economia-mas-conservador-nos-costumes,70002318886>; acesso em 21/07/2018.

¹⁶ Segundo pesquisa do Instituto Datafolha, a intenção de votar entre os eleitores brancos urbanos com renda acima do salário-mínimo foi de 62% para o Bolsonaro e 31% para o candidato do PT Fernando Haddad no segundo turno de 2018. Veja: <https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2018/eleicao-em-numeros/noticia/2018/10/26/datafolha-de-25-de-outubro-para-presidente-por-sexo-idade-escola>.

ridade-renda-regiao-religiao-e-orientacao-sexual.ghtml

¹⁷ O debate sobre a mudança da embaixada brasileira em Israel de Tel Aviv para Jerusalém, bem como as declarações sobre o terrorismo palestino, dividem o apoio muçulmano ao Bolsonaro no Brasil. Veja: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2018/11/apoio-a-bolsonaro-divide-comunidade-islamica-no-brasil.shtml>.

¹⁸ De acordo com a pesquisa Datafolha citada acima, os candobilecistas em geral votaram contra o Bolsonaro nas eleições de 2018.

¹⁹ A sinceridade que mata, preconizada pelo bolsonarismo.

²⁰ É preciso reconhecer que essa ‘cordialidade’ funcionou como um verniz para uma espécie de violência endêmica.

²¹ O mais famoso é que dois dos filhos de Bolsonaro, Eduardo e Flávio, foram fotografados repetidamente vestindo camisetas do Mossad (serviço secreto de Israel) e do IDF (Força de Defesa de Israel).

²² <https://jornalhoraextra.com.br/politica/9831-associacao-de-judeus-sai-em-defesa-de-jair-bolsonaro/>.

²³ <https://ultimosegundo.ig.com.br/politica/2017-02-28/jair-bolsonaro.html>.

²⁴ Em sua cobertura do evento, os jornais falaram de uma ruptura dentro da comunidade devido ao apoio ao Bolsonaro. Veja: <https://projetocolabora.com.br/ods9/comunidade-judaica-racha-no-apoio-a-bolsonaro/>.

²⁵ Este termo se refere aos massacres de comunidades judaicas organizados pelas autoridades czaristas na Rússia imperial. Veja: <https://jornalhoraextra.com.br/politica/12443-nao-em-nosso-nome-parte-de-comunidade-judaica-critica-apoio-de-conib-a-geral-do-alckmin/>.

²⁶ Aqui, estamos estendendo o conceito de ‘comunidade imaginada’ de Benedict Anderson (2008) no nível da nação para grupos sociopolíticos subnacionais.

Documentos:

<https://ultimosegundo.ig.com.br/politica/2017-02-28/jair-bolsonaro.html>. Acesso em 05/08/2020.

<https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2018/eleicao-em-numeros/noticia/2018/10/26/datafolha-de-25-de-outubro-para-presidente-por-sexo-idade-escolaridade-renda-regiao-religiao-e-orientacao-sexual.ghtml>. Acesso em 05/08/2020.

<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2018/11/apoio-a-bolsonaro-divide-comunidade-islamica-no-brasil.shtml>. Acesso em 03/07/2020.

https://brasil.elpais.com/brasil/2018/10/23/politica/1540304878_516816.html. Acesso em 03/07/2020.

<https://jornalhoraextra.com.br/politica/12443-nao-em-nosso-nome-parte-de-comunidade-judaica-critica-apoio-de-conib-a-geral-do-alckmin/>. Acesso em 06/26/2020.

<https://projetocolabora.com.br/ods9/comunidade-judaica-racha-no-apoio-a-bolsonaro/>. Acesso em 26/06/2020.

<https://politica.estadao.com.br/noticias/eleicoes,joao-amoedo-se-diz-liberal-na-economia-mas-conservador-nos-costumes,70002318886>. Acesso em 09/26/2020.

Referências:

- ALONSO, Ângela. 2019. "A comunidade moral bolsonarista." In ABRANCHES, S. et al (eds.): *Democracia em Risco? 22 ensaios sobre o Brasil de hoje*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ANDERSON, Benedict. 1991 (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- AVNI, Haim. 1992. *Judíos en América: cinco siglos de historia*. Madrid: Editorial MAPFRE.
- BAUER, Yehuda. 2001. *Rethinking the Holocaust*. New Haven: Yale University Press.
- BAUMANN, Zygmunt. 2003. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BONA, Dominique. 1999. *Stefan Zweig: Uma Biografia*. Rio de Janeiro: Record.
- BONDER, N. & SORJ, B. 2010. *Judaísmo para o século XXI: o Rabino e o Sociólogo*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais.
- CAPÊDA, Vera. 2018. "A Nova Direita no Brasil: Contextos e Matizes Conceituais." *Mediações – Revistas de Ciências Sociais*, 50(2):78-92.
- CARNEIRO, Sueli. 2000. "A conferência sobre racismo." *Correio Braziliense*, 07/07/2000, Coluna Opinião.
- DÉBORD, Guy. 2007 (1967). *A Sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- DECOL, Rene D. 2000. "Imigração judaica da Europa Central para o Brasil: uma minoria ameaçada de extinção?". *Estudios Migratorios Latinamericanos*, 45(15):419-429.
- DEUTSCHER, Isaac. 1970. *O Judeu Não-Judeu e Outros Ensaios*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- DINES, Alberto. 2010. *Morte no Paraíso: a tragédia de Stefan Zweig*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DUBOIS, W.E.B. 1999 (1935). *Black Reconstruction in America: An Essay Toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860–1880*. New York: Free Press.
- DURKHEIM, Émile. 2008. *A educação moral*. Petrópolis: Vozes.

- ESPÍRITO SANTO, M., DINIZ, E. & RIBEIRO, M. 2016. "Movimento passe livre e as manifestações de 2013: a internet nas jornadas de junho." In PINHO, J. A. (ed.): *Artefatos digitais para mobilização da sociedade civil: perspectivas para avanço da democracia*, pp.141-167. Salvador: EDUFBA.
- FERNANDES, Florestan. 1969. *The Negro in Brazilian Society*. New York: Columbia University Press.
- FINKIELKRAUT, Alain. 1994 [1980]. *The Imaginary Jew*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- FRESTON, Paul. 1994. *Evangélicos na Política Brasileira: História Ambígua e Desafio Ético*. Curitiba: Encontro Editora.
- FREYRE, Gilberto. 1933. *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio.
- GHERMAN, M. & KLEIN, M. 2019. "Entre 'Conversos' e 'Desconversos': O Caso da Influência da Nova Direita Brasileira Sobre a Comunidade Judaica do Rio de Janeiro." *Estudios Sociales del Estado*, 5(9):101-123.
- GOLDSTEIN, Yossi. 2003. "Israel in Jewish Communal Life - South America". In BEN-RAFAEL, E. & RO'I, Y. (eds.): *Contemporary Jewry-Convergence and Divergence*, pp. 403-431. Boston: Leiden.
- IACONELLI, Vera. "Sincericídio Bolsonarista". *Folha de São Paulo*, 06/08/2019.
- KLEIN, Misha. 2012. *Kosher Feijoada and Other Paradoxes of Jewish Life in São Paulo*. Gainesville: University Press of Florida.
- MACLNTYRE, Alasdair. 2007. *After virtue: a study in moral theory*. Notre Dame: University of Notre Dame.
- MARIANO, Ricardo. 1999. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Editora Loyola.
- MBEMBE, Achille. 2018. *Necropolítica*. São Paulo: N-1 edições.
- NASCIMENTO, Abdias. 2011. *Abrindo caminhos, construindo novos espaços de afirmação: ações afirmativas para a população negra brasileira na educação profissional e tecnológica*. Curitiba: Editora Appris.
- NOVINSKY, Anita. 2007. "Os cristãos-novos no Brasil colonial: reflexões sobre a questão do marranismo". *Tempo*, 11:67-75.
- ORO, Ari P. 1996. *O Avanço Pentecostal e a Reação Católica*. Petrópolis: Editora Vozes.
- ORTIZ, Renato. 1985. *Cultural brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- PEREIRA, Amauri M. 2008. *Trajetória e perspectivas do Movimento Negro Brasileiro*. Belo Horizonte: Editora Nandyala.
- RISÉRIO, Antônio. 2019. *Sobre o relativismo pós-moderno e a fantasia fascista da esquerda identitária*. Rio de Janeiro: Editora Topbooks.
- SANTOS, Joel R. 1994. *Movimento negro e crise brasileira, atrás do muro da noite: dinâmica das culturas afro-brasileiras*. Brasília: Ministério da Cultura/Fundação Cultural Palmares.

- SCHWARCZ, L. & GOMES, F. 2018. *Dicionário da Escravidão e Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SORJ, Bernardo. 2010. "Sociabilidade Brasileira e Identidade Judaica." In BONDER, N. & SORJ, B. (eds.): *Judaísmo para o século XXI: o rabino e o sociólogo*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais.
- SPITZER, Leo. 1998. *Hotel Bolivia: The Culture of Memory in a Refuge from Nazism*. New York: Hill and Wang.
- TELLES, Edward. 2003. *Racismo à Brasileira: uma Nova Perspectiva Sociológica*. Rio de Janeiro: Relumê Dumará.
- VASCONCELOS, José. 1925. *La Raza Cósmica: Misión de la raza ibero-americana, notas de viajes a la América del Sur*. Madrid: Agência Mundial de Librería.
- ZWEIG, Stefan. 1942. *Brasil, país do futuro*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara.

That Night: imaginary Israel and the new Brazilian right

Abstract: In this article, we offer a reflection on the meaning of Jewish and Zionist symbols in Brazil's contemporary political context. We intend to explore the uses of these symbols for the Brazilian 'New Right' and other conservative groups. In addition, we also seek to reflect on the changes in the concept of race in Brazil following the 2001 Durban Conference. Through the debate on new meanings of race in Brazil, we explore the political, social and religious consequences for the Brazilian Jewish population.

Keywords: Israel, Brazilian right, Jewish symbols, Evangelicals, Jews, Brazil.

Recebido em julho de 2021.

Aprovado em outubro de 2021.

Da Aflição aos Direitos: reflexões sobre contextos religiosos e os discursos de ‘ação afirmativa’

Marcia Contins^a

Resumo: Há anos pesquiso religiões de matrizes africanas no Brasil em áreas urbanas. Em anos recentes venho discutindo as transformações no campo religioso no Rio de Janeiro e sua repercussão na formação de novas subjetividades. Neste artigo, pretendo analisar de que modo dessas transformações repercutem na autoconsciência dos atores situados nesse campo religioso, especialmente no que se refere a sua presença no espaço público. No campo dos discursos e políticas de ‘ação afirmativa’, esses atores, deslocando o tema religioso das aflições, apresentam-se como ‘sujeitos de direito’, com um discurso pautado por reivindicações sociais e políticas.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras, Rio de Janeiro, Movimentos sociais, Ação Afirmativa, Educação.

I

Uma vez que venho trabalhando, há muitos anos, com religiões de matrizes africanas e com as transformações no campo religioso no Rio de Janeiro, pretendo apresentar, neste artigo, as mudanças relacionadas aos novos atores sociais que pude identificar a partir desses estudos. Este artigo pretende discutir as relações entre religião e contemporaneidade a partir de determinados acontecimentos específicos

^a Professora Titular de Antropologia do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (UERJ). Email: marciacontins@gmail.com.

que se sucederam, no Rio de Janeiro, a partir da década de 1970 em diante. Pretendo trazer também as discussões que foram pautadas sobre os discursos e as políticas Ação Afirmativa, ainda na década de 1990, e como vieram a se configurar no momento presente. O ponto que trago aqui refere-se ao papel social que esses atores sociais desenvolveram durante esse tempo e quais as suas repercussões na antropologia e na sociedade em geral, e particularmente para aqueles que usualmente são o foco daqueles discursos e políticas de ação afirmativa.

Nas décadas de 1970 e 1980 realizei pesquisas sobre Umbanda e Candomblé na Baixada Fluminense, Rio de Janeiro. Naquela época eram numerosos os terreiros de Umbanda e Candomblé e eram em pequeno número as igrejas pentecostais e neopentecostais. Os terreiros eram todos eminentemente locais, ou seja, com clientela basicamente do próprio bairro, apesar de receberem eventualmente pessoas de outros locais. Esse contexto vai mudar significativamente nos anos noventa, com uma intensificação das relações dos terreiros com outros bairros da cidade e com o aumento expressivo de igrejas pentecostais.

Naquela época analisamos o lugar desses terreiros na vida do bairro e produzimos um artigo intitulado 'Gueto cultural ou a umbanda como modo de vida' (Maggie & Contins 1980). Realizávamos um trabalho de campo em locais que eram então considerados distantes do centro da cidade. Em geral eram locais menos urbanizados, com ruas sem asfalto e também com poucas possibilidades de transporte para a população local. O acesso a esses locais da Baixada Fluminense passava necessariamente pela Via Dutra (estrada que liga Rio de Janeiro a São Paulo) e, em seguida, por ruas estreitas, sem asfaltamento, onde situavam-se os terreiros.

Era frequente a experiência de dormirmos nos locais de pesquisa, já que as sessões de umbanda e candomblé duravam a noite toda, terminando nas primeiras horas da manhã. Percebíamos então que havia uma distância espacial, social e psicológica significativa entre nós e o grupo que estudávamos. Retornar para a cidade do Rio de Janeiro no final dos rituais era muito difícil, as ruas e estradas escuras e nenhuma

segurança. Atualmente essas áreas da cidade parecem mais próximas, se as comparamos àqueles anos. A experiência de campo para nós pesquisadores era muito marcante e toda a interpretação que construímos parecia diminuir e simplificar a realidade vivida pelas pessoas.

Percebemos que, naquele tipo de contexto religioso, a da umbanda principalmente, havia uma relação profundamente estreita e imbricada entre o cotidiano social e o universo religioso. Os terreiros funcionavam como um centro criador de relações simbólicas, étnicas, sociais e econômicas. O bairro onde situava-se o terreiro que estudamos vivia uma situação de relativo isolamento social e espacial e era o centro de onde era gerada grande parte das relações sociais e étnicas, econômicas e simbólicas vividas pelo grupo.

Nos anos 1970 e 1980, o trabalho de campo e as análises realizadas em situações sociais específicas, em um único terreiro ou grupo, faziam um contraste significativo com relação as macro-análises sociológicas realizadas nas décadas anteriores, estudos estes com viés fortemente generalizante¹.

Havia, naquele momento, um debate com os autores que trataram a umbanda como resultado de um processo de urbanização. Em *As religiões africanas no Brasil* (1971) Roger Bastide discute a urbanização das cidades brasileiras e aponta as diferenças entre o ‘candomblé rural’ e a ‘macumba urbana’. Em 1974, Diana Brown discute, na sua tese de doutorado em antropologia defendida na década de 1960, a relação entre religião e política no Brasil urbano. É interessante destacar os trabalhos que relacionavam os estudos da umbanda, da macumba e do candomblé aos contextos urbanos e regionais. São inúmeros esses estudos².

A partir desses anos, os estudos da antropologia das religiões afro-brasileiras, ficaram mais centrados em estudos de caso, rompendo, desta forma, com os estudos sobre a busca da origem dessas religiões relacionadas a uma suposta autenticidade africana. O lugar da África estava agora nos próprios terreiros, não no seu passado, mas no presente.

O interessante a notar é que atualmente as religiões de matriz africana, quando interpretadas por integrantes do próprio grupo – antes pesquisadas quase exclusivamente pelos antropólogos – trazem novamente aquela questão da autenticidade. Só que agora num plano diferente. Os sujeitos da pesquisa vêm ligando-se a movimentos sociais e instituições da sociedade civil, discutem, por exemplo, a questão do lugar do candomblé e da umbanda na sociedade brasileira, o lugar do terreiro na sociedade contemporânea, a relação com as diversas religiões na cidade e também a questão do racismo, da memória e dos direitos humanos.

Uma vez que, a partir das últimas décadas do século XX, os terreiros de umbanda e candomblé tiveram que dividir seu espaço com as igrejas pentecostais e neopentecostais, procurei entender o modo como os grupos religiosos de matriz africana posicionam-se atualmente diante do crescimento dessas outras religiões na área metropolitana da cidade do Rio de Janeiro. Grupos religiosos afro-brasileiros assumem projetos culturais em escolas, produzem cursos de religião e desenvolvem eventos com característica de espetáculos em seus terreiros, de modo similar ao que fazem os neopentecostais (Contins, Penha-Lopes & Rocha 2015).

Outra questão importante suscitada pelas pesquisas que realizei nos anos 2000 foi a questão da memória dos terreiros de umbanda e candomblé. Pesquisadores e entidades oficiais vêm desenvolvendo projetos que buscam grupos associados às religiões afro-brasileiras para realizar o tombamento de seus terreiros. Através dos registros dos terreiros como ‘patrimônio imaterial’, intensifica-se o diálogo entre pesquisadores e os grupos pesquisados. Para os integrantes das religiões afro-brasileiras, a experiência de ‘virarem patrimônio’ já faz parte de seus horizontes. Essa experiência permite que eles escapem das representações folclóricas, a qual os congelariam num certo passado cultural, assegurando o seu reconhecimento enquanto ‘sujeitos de direito’, como grupos atuantes no presente histórico, social e político e em transformação.

Um ponto significativo a assinalar num contraste entre o que pude perceber em minhas pesquisas mais antigas e as pesquisas mais recentes está relacionado à noção de ‘autenticidade’. O processo de registro dos terreiros como ‘patrimônio imaterial’ e a discussão sobre a sua ‘autenticidade’ são agora realizados pelos próprios adeptos dessas religiões. Há uma pesquisa sobre o Museu da tradição Xambá no terreiro de Santa Bárbara em Pernambuco, analisando a organização de um Memorial realizado pelo próprio grupo religioso dedicado à mãe de santo fundadora e seus objetos (Querétte 2014). Atualmente é possível encontrar o levantamento de diversos terreiros na região metropolitana do Rio de Janeiro demarcando o local do terreiro, filiação religiosa e entrevistas com mães e pais de santo. Destaco aqui o tombamento provisório pelo INEPAC do Terreiro de Candomblé Ilê Axê Opô Afonjá no dia 1/6/2020. Este terreiro foi fundado em 1886 na Pedra do Sal e depois transferido na década de 1940 para o bairro de Coelho da Rocha, em São João de Meriti na Baixada Fluminense. Com isso ele foi o primeiro terreiro de Candomblé tombado pelo Instituto Estadual do Patrimônio Cultural (INEPAC) por sua importância histórica, cultural e etnográfica (<http://www.inepac.rj.gov.br/index.php/publicacao/leiamais/131/60/>).

No espaço da cidade desenha-se um contexto de pluralidade em que a prática religiosa tem sido mais transitiva e a procura por novas experiências ultrapassa seus espaços territoriais originais. Um dos pontos relevantes que percebemos a partir desta nova configuração religiosa no espaço urbano, foi o lugar e a visibilidade das religiões afro brasileiras. Em pesquisas realizadas recentemente (Contins 2013, 2014) observei algumas iniciativas de casas de candomblé voltadas para o grande público, através de uma forte aproximação com a mídia, com programas em rádios locais e na televisão. Destacam-se também a produção de cursos sobre história da África em alguns barracões de candomblé na Baixada Fluminense, cursos de línguas africanas, produção, divulgação de CDs e vídeos sobre seus rituais, focalizando diferentes entidades do candomblé.

O que se observa hoje são diferentes casas de candomblé e umbanda no Rio de Janeiro que privilegiam a relação com o mercado, com a universidade e com os movimentos sociais, especialmente os movimentos negros. Glícia Caldas, Yalorixá do Ylê Ayaba Afefé-Afeiyka ('Casa da Rainha da Ventania') no Rio de Janeiro é também doutora em história pela UNIRIO. Ela foi uma importante interlocutora nas pesquisas mais recentes que realizei. A participação e o reconhecimento de pesquisadores locais nesses terreiros contribuem para a sua visibilidade. Trata-se de uma espécie de diálogo que se estabelece com o grande público e que não fica mais restrito às pequenas casas ou terreiros situados em algum distante bairro na Baixada Fluminense ou noutra área periférica da cidade, contexto que conheci nos anos setenta. Sua participação política nos movimentos sociais e religiosos contribuem para esse diálogo (ver Calvo 2019).

Nas pesquisas que conduzi, destaco o exemplo de diferentes grupos afro-brasileiros que inovaram seus rituais. Focalizei alguns grupos no subúrbio e na Zona Oeste do Rio de Janeiro, que construíram terreiros maiores ou os modificaram com o objetivo de se aproximarem de um público mais amplo. As festas em um barracão de Anchieta (bairro do subúrbio carioca) para as entidades do candomblé eram realizadas em um grande salão com a participação de uma grande audiência de fora do bairro. Os rituais são filmados e gravados em CDs que, em seguida, são vendidos no Mercado de Madureira (Contins 2014).

O pai de santo de um desses terreiros tem um programa semanal na rádio e se apresenta em programas de televisão. Ao mesmo tempo, percebemos que os rituais internos (só para as pessoas do próprio candomblé), voltados para o atendimento das aflições cotidianas dos seus frequentadores, têm importância fundamental para a continuidade desse barracão. O ritual como espetáculo, no entanto, é parte relevante da relação com o grande público. A forma arquitetônica do terreiro é significativa na relação que se estabelece entre as religiões afro-brasileiras e as outras religiões. Sua forma monumental aproxima-se da arquitetura típica das igrejas neopentecostais.

O tema da autenticidade, assunto já discutido por vários antropólogos sobre a ‘africanidade’ dos terreiros baianos, é neste caso construído a partir de imagens que são produzidas e distribuídas nos mercados pelo próprio grupo, o qual assume integralmente sua autoria. O próprio pai de santo e alguns membros do terreiro elaboram um ritual específico para uma plateia, ensaia os participantes, filma em CD e distribui esses produtos no mercado.

A vida cosmopolita oferece possibilidades e alternativas ao indivíduo através de redes de pertencimento, sistemas de troca, mediações e trocas contínuas inscritas no contexto da cidade. O fluxo entre fronteiras religiosas, étnicas e reinterpretções das orientações institucionais admitem novas representações em termos de categorias espaciais e sociais. Neste, é possível entender as formas contemporâneas da experiência religiosa em sua densa e complexa relação com as grandes metrópoles e suas transformações. Estas transformações, cabe assinalar, atingem tanto os objetos da pesquisa quanto os seus pesquisadores.

Aponto aqui não somente algumas transformações do campo religioso, mas da própria antropologia, a qual tem igualmente repercutido essas transformações em suas formas de descrição e análise. Assim, a natureza das relações entre sujeito e objeto de pesquisa veio a ser desestabilizada, expondo-se as fronteiras móveis e instáveis entre uma e outra categoria. Um sujeito que pode se tornar objeto. E vice-versa. Uma lição antropológica clássica, mas que tem se imposto com muita força nas últimas décadas, assumindo notáveis dimensões socioculturais e políticas. Os grupos religiosos atualmente fazem parte dessa mudança estrutural na sociedade brasileira, onde eles se colocam como parte importante nas decisões sobre o que pesquisar e como.

Uma outra pesquisa, que gostaria de apontar aqui, traz também as transformações das relações entre pesquisadores e seus pesquisados, quando os últimos passam a ser autores de suas próprias narrativas. No ano de 1979, eu e Patrícia Monte Mor, participamos de uma pesquisa, sob a coordenação de Yvonne Maggie, sobre os objetos rituais

retirados pela polícia civil de terreiros no Rio de Janeiro durante as primeiras décadas do século XX. A partir de um financiamento da FUNARTE, elaboramos um projeto de pesquisa onde discutimos a relação entre Umbanda e o Estado (Maggie, Contins & Monte Mór 1979). À época, estávamos preocupadas em saber como essas práticas religiosas sofriam acusações, sendo associadas, por exemplo, às ‘práticas de magia negra e cartomancia’. Além disso, o projeto tinha como objetivo discutir como era pensada a noção de ‘arte’ no contexto cotidiano desses grupos religiosos. Qual seria o *status* conferido à chamada ‘Arte Afro- Brasileira’? Foi a partir dessas questões que desenvolvemos uma pesquisa cujo título inicial foi: ‘Arte nas Religiões Afro-Brasileiras e sua relação com o Estado’.

A pesquisa focalizou as perseguições policiais aos Terreiros entre as décadas de 1930 a 1960. A partir dos jornais da época pudemos ver de que modo essas “crenças” eram tratadas por grupos sociais associados a outras religiões ou pertencentes a camadas sociais diferentes daquelas a que pertenciam os que costumavam frequentar terreiros. Geralmente as acusações eram no sentido de unir todas essas religiões (Umbanda, Candomblé, Macumba, Quimbanda e também às vezes o Espiritismo) sob o rótulo de ‘Magia Negra’. A ‘Magia Negra’, por seu turno, estaria ligada à criminalidade, ‘feitiçaria’, ‘violência’ etc. (Maggie 1992).

Com o objetivo de perceber a relação entre o Estado e os chamados cultos afro-brasileiros, fizemos um levantamento dos jornais da época, e analisamos a chamada ‘Coleção Magia Negra’, que se encontrava no Museu da Academia de Polícia Civil do Rio de Janeiro. Seus objetos, como disse, haviam sido apreendidos na repressão aos Terreiros na década de 1930. A coleção foi a primeira coleção do gênero a ser tombada pelo IPHAN. Era composta por objetos obtidos durante a repressão a terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro ainda na primeira metade do século XX.

Visando uma comparação, analisamos também a coleção de objetos religiosos ligados aos Terreiros Xangôs de Alagoas, que se en-

contram no Museu do Instituto Histórico e Geográfico desse Estado. Neste caso, sua exposição seguia critérios usualmente associados a objetos ‘museáveis’. Eram, na sua maioria, objetos africanos e considerados como dotados de valor histórico. Já na coleção do Museu da Polícia, os objetos estavam curiosamente arranjados na mesma disposição que são classificados e posicionados num terreiro de umbanda ou candomblé. Eram expostos ao lado de outros objetos relacionados a crimes comuns e apreendidos pela Polícia Civil do Rio de Janeiro.

Realizamos um trabalho de campo com visitas constantes ao Museu da Polícia, classificamos e descrevemos as peças religiosas afro-brasileiras numa espécie de catálogo. Esse material tinha sido organizado para o Museu da Polícia pelo próprio diretor do museu daquela época, um detetive da polícia que também era umbandista. Na organização das estantes da coleção notamos que a preocupação fundamental era definir os objetos segundo sua relação com o ritual e não com o local ou origem das peças, como seria de se esperar num procedimento museológico profissional.

Atualmente o material da ‘Coleção Magia Negra’ é alvo de vários estudos acadêmicos, sendo também reivindicado, principalmente, pelos movimentos negros e por grupos religiosos de matrizes africanas. Assim, diversos movimentos étnicos e religiosos reivindicam aqueles objetos, que são por eles classificados como ‘Meu Sagrado’. Para esses movimentos, tais objetos deveriam retornar aos seus terreiros de origem ou para algum museu que os tratasse como arte religiosa. O Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro esteve fechado por vários anos. O acervo da ‘Coleção Magia Negra’, depois de quase cem anos sob a tutela da Polícia Civil, veio a ser recentemente transferida para o Museu da República, no Catete.

Desde a época em que realizamos essa pesquisa, ao final da década de 1970, vários grupos religiosos e de movimentos negros tentaram recuperar essa coleção. A questão da autenticidade é colocada em objetos sagrados que fazem parte de seus terreiros, de suas casas de santo. A história dessa coleção é bastante contada de modo recorrente e atra-

vessa muitas situações conflituosas. Houve, por exemplo, um incêndio que atingiu o Museu da Polícia Civil e vários objetos foram destruídos. Os objetos que ficaram fora do incêndio foram guardados pelo Museu, numa caixa em um anexo ao prédio da Polícia Civil. Segundo o panfleto da Campanha intitulada 'Liberte Nosso Sagrado' (<https://facebook.com/libertenossosagrado/>), em 2010, o Museu da Polícia fechou a coleção em uma sala não climatizada e só depois de muito tempo ela pode ser aberta para a mídia e para os movimentos sociais.

Os movimentos sociais ligados aos terreiros de matrizes africanas reivindicaram, mais recentemente, a mudança de nome de 'Coleção de Magia Negra' para 'Acervo do Sagrado Afro-Brasileiro'. Sugeriram a sua transferência para um Museu de Arte ou para um Museu Histórico. Pamela de Oliveira Pereira explora, em sua dissertação de mestrado, os novos olhares sobre essa coleção (Pereira 2017). De acordo com esta autora, Mãe Meninazinha de Oxun, ialorixá de um candomblé em São João de Meriti, Rio de Janeiro, é uma das personagens centrais da Campanha intitulada 'Devolva Meu Sagrado' (<https://rioonwatch.org.br/?p=28124>). Em conjunto com outros terreiros de candomblé e grupos de movimentos negros, Mãe Meninazinha de Oxum esteve no Ministério Público Federal para lutar pela restituição desses objetos sagrados aos seus verdadeiros donos. Os objetos sagrados das religiões de matriz africana, segundo ela, foram tirados de seus antepassados (de todas as religiões afrodescendentes) durante a Primeira República (1889-1930) e a Era Vargas (1930-1945) (<https://rioonwatch.org.br/?p=28124>). Mãe Meninazinha de Oxum e outros religiosos de matriz africana e de movimentos negros procuraram identificar e principalmente levantar os objetos da coleção original. Como essa coleção ficou por muito tempo guardada (há todo um segredo sobre o paradeiro dos objetos por algum tempo) eles tiveram que reconhecer esses objetos da antiga 'Coleção de Magia Negra' a partir de pesquisas realizadas por alguns antropólogos. No trabalho que realizamos em 1979 (Maggie, Contins & Monte Mor 1979), existem inúmeras fotos sobre o acervo da Coleção Magia Negra (realizadas

por Luiz Alphonsus Guimaraens) que foram alvo das pesquisas sobre essa coleção realizadas por Mãe Meninazinha (Pereira 2017:45).

Há atualmente um enorme trabalho do ‘Coletivo RJ Memória, Verdade, Justiça e Reparação’ com relação a este material encontrado no Museu da Polícia Civil, que trata de colocar em Audiência Pública o acompanhamento das ações sobre esta coleção. No dia 19 de abril de 2021 aconteceu a Audiência Pública intitulada ‘Respeita o Nosso Sagrado’ que visou o acompanhamento das ações, convocada pelo Ministério Público do Rio de Janeiro, para apresentar o andamento do trabalho sobre o acervo de 519 objetos sagrados das religiões de matriz africana. Desde o dia 21 de setembro de 2020, esses objetos encontram-se na reserva técnica do Museu da República (coletivorjmvjr). Segundo este Coletivo:

Este acervo permaneceu por muito tempo sob a posse da Polícia Civil, no mesmo prédio onde funcionou o Departamento de Ordem Política e Social do Rio de Janeiro (DOPS-RJ) durante a ditadura militar. E foi graças à luta de lideranças religiosas e de vários movimentos sociais e instituições da sociedade civil, que esses objetos sagrados foram libertados e voltaram a pertencer ao povo de santo (coletivorjmvjr).

É importante destacar aqui que esses movimentos sociais surgidos a partir das religiões de matriz africana tratam de reaver essa coleção nesses tempos de conflitos e de perseguição religiosa e de autoritarismos. Vários terreiros de Umbanda e Candomblé vêm sendo invadidos, não pelas forças policiais, mas por outros grupos religiosos, especialmente por algumas igrejas neopentecostais. Além das questões propriamente religiosas, como da visibilidade das religiões afro brasileiras, outros movimentos sociais apareceram durante este tempo, junto a essas mudanças no espaço da conquista pelos direitos civis no Brasil.

II

Durante os anos de 1998 e 2000 conduzi o projeto ‘As Estratégias de Combate à discriminação racial no Brasil: Perspectivas e dilemas

da ação afirmativa', com o apoio do CNPQ e da Fundação Ford. A proposta foi suscitada por alguns dos resultados do projeto 'Movimentos negros no Rio de Janeiro', conduzido entre os anos de 1994 e 1995. Neste projeto foram coletados depoimentos dos principais líderes, homens e mulheres, de movimentos negros no Rio de Janeiro. A partir dessa pesquisa, vim a publicar o livro 'Lideranças Negras no Rio de Janeiro' (Contins 2005). Resultado de uma pesquisa pioneira, a experiência me deu acesso à história dos movimentos negros existentes no Rio de Janeiro na década de 1990, através das vozes de algumas de suas principais lideranças. Entre outras questões relevantes relativas à história e atuação dos movimentos negros, destacava-se o debate em torno da validade e pertinência de políticas de ação afirmativa, das discussões sobre as relações raciais e das formas da consciência negra na sociedade brasileira³. Este configurou-se como um ponto crucial para a definição das suas perspectivas quanto a estratégias anti-discriminatórias no Brasil.

Na medida em que desenvolvi nesses estudos uma perspectiva comparativa, tendo contato com a literatura norte-americana sobre o tema (Taylor 1994; Walters 1995; Nussbaum 1999) vim a realizar um trabalho de campo nos Estados Unidos entre 1999 e 2000 na Brown University. Essa comparação veio iluminar, por contraste, o caráter específico que assumiam as discussões desses programas e sua eficácia no contexto da sociedade brasileira.

O projeto de pesquisa intitulado 'Os Discursos da Ação Afirmativa no Brasil e nos Estados Unidos' buscou acompanhar, primeiramente, algumas iniciativas paradigmáticas de 'ação afirmativa' no Rio de Janeiro. O objetivo era buscar uma definição de políticas públicas anti-discriminatórias em nosso contexto social, econômico e cultural. Um dos propósitos do projeto era entender a maneira pela qual essas políticas vinham sendo debatidas e implementadas por parte principalmente de segmentos da sociedade civil. Em termos mais amplos, o alvo eram as políticas de combate à exclusão social que contemplassem, de forma direta ou indireta, questões relativas às desigualdades

raciais vigentes no país e especificamente no Rio de Janeiro. Para isso focalizei diversas instituições de educação universitária, no Rio de Janeiro, onde essa política vinha sendo implementada. É importante assinalar o papel da igreja católica e de algumas igrejas protestantes e de grupos evangélicos no processo de combate à desigualdade e à discriminação racial no Rio de Janeiro. Pesquisei grupos de estudantes universitários da PUC/Rio; da UFRJ; e da UERJ. Esses grupos haviam passado pelo pré-vestibular para ‘negros e carentes’ e conseguiram ingressar nessas universidades (Contins 2003).

Minha proposta era analisar as representações da desigualdade embutidas nos discursos étnicos nos Estados Unidos e no Brasil como parte dos processos de construção de autoimagens pessoais e coletivas por coletividades identificadas com alguns programas de ação afirmativa. Esses programas, no caso dos Estados Unidos, eram levados a cabo por parte de agências governamentais em diversos níveis. No caso brasileiro, um conjunto de setores informais implementavam, não propriamente programas de ação afirmativa (em seu sentido mais estrito, isto é, nos termos em que esses programas eram definidos no contexto norte-americano), mas voltavam suas preocupações para aquelas populações em condições de desigualdade social e étnica, buscando alterar positivamente a posição destas.

Foi também durante os anos 90 que realizamos um trabalho com jovens de baixa renda, principalmente de regiões periféricas da cidade do Rio de Janeiro, os quais, a partir de ‘pré-vestibulares para negros e carentes’ ou ‘pré-vestibulares comunitários’ ingressaram em universidades públicas e privadas. Entre outras questões relevantes relativas à história e atuação dos movimentos negros nesta cidade, vale destacar o debate em torno da validade e pertinência de políticas de ação afirmativa, especialmente no que se refere ao acesso a educação.

O tema das políticas de ação afirmativa apareceu para as lideranças negras, naquela época, como um ponto crucial para a definição das suas perspectivas de desenvolvimento de estratégias anti-discriminatórias. Por outro lado, essa controvérsia apontava para a necessida-

de de se discutir o próprio conteúdo da noção de ‘ação afirmativa’ e o fato de que não se pode entendê-la em geral, mas, sempre, de forma contextualizada. Se a importância de colocar em foco a discriminação parece ser uma unanimidade para os entrevistados, enquanto as estratégias para erradicá-la são objeto de discórdia, é porque uma política de ação afirmativa, segundo o critério de raça, no Brasil, exige uma reflexão séria e franca sobre as classificações de cor em nosso país e todas as suas implicações para a sociedade como um todo e, principalmente, para os grupos discriminados. Que efeitos colaterais, em outras esferas da vida social, o ‘assumir a cor’ pode acarretar num contexto notadamente hierárquico e atravessado por preconceitos, mesmo que em troca de uma possibilidade de mobilidade social e acesso a mais recursos materiais?

A pergunta sobre que estratégias serão mais ou menos eficazes não pode obter respostas senão a partir de análises localizadas que levem em conta as relações sociais e valores culturais de cada sociedade e cada grupo num determinado momento histórico. A própria noção de ‘ação afirmativa’, portanto, talvez não devesse ser definida em termos descritivos ou em torno da modalidade de suas práticas. Pelo contrário, talvez uma melhor maneira de pensar a questão seja indagando-se sobre que tipo de ações são eficazes num dado contexto, na medida em que promovam melhores condições de acesso à cidadania, aos recursos econômicos, políticos, sociais e culturais.

As iniciativas não-governamentais que emergem no Brasil na década de 90 reivindicam o caráter de ‘ação afirmativa’ para seus projetos. É o caso dos cursos de pré-vestibular para ‘negros e carentes’ (PVNC, como eles próprios nomearam) ou pré-vestibulares comunitários espalhados em diversos bairros da cidade do Rio de Janeiro e da Baixada Fluminense. É relevante assinalar que novos grupos de pré-vestibular surgiram em decorrência do ingresso de ex-alunos nas universidades, os quais, como na PUC do Rio de Janeiro, continuam a manter uma dinâmica enquanto grupo. Há ainda o estímulo a um compromisso de retorno aos cursos, por parte dos que garantem uma vaga no tercei-

ro grau, e que retornam ao pré-vestibular como professores. Frei Davi, ativista da Educafro, foi central em toda essa mobilização social em favor das cotas universitárias.

Na pesquisa que realizei com jovens universitários (da PUC Rio, da UERJ e da UFRJ), tive por objetivo principal descrever e analisar as diversas maneiras com que esses estudantes interpretam o seu dia a dia de estudantes universitários, as dificuldades que atravessam para acompanhar os cursos, tanto financeiras quanto a respeito do relacionamento que mantêm com seus professores e com os outros estudantes. Focalizei, principalmente, as interpretações que esses estudantes elaboram a respeito dos conflitos raciais e étnicos que resultam do relacionamento entre os estudantes apoiados por esses programas e os estudantes de classe média e alta no contexto do dia a dia das universidades públicas e privadas. Entrevistamos e observamos os estudantes universitários através de suas histórias de vida, a passagem pelos pré-vestibulares comunitários, a inserção em movimentos negros e outros movimentos sociais. Focalizamos principalmente o dia a dia desses estudantes dentro das universidades e as relações que mantinham com os professores e demais estudantes.

Algumas questões surgiram a partir dos questionários, das entrevistas e das observações junto aos estudantes pesquisados. Um ponto fundamental, quando falamos do lugar desses alunos nas universidades, é a importância do papel exercido pela universidade na constituição de novas subjetividades⁴, ou novas formas de autoconsciência para esses jovens. Muitos desses estudantes são os primeiros de suas famílias a frequentarem um curso superior e a maior parte dos pais dos universitários não têm sequer o primeiro grau completo. Partindo daí podemos perceber, através das histórias de vida dos alunos, pontos recorrentes que aparecem nas entrevistas.

Uma dessas questões é a da aceitação, que não é apenas uma discussão sobre a diferença social e cultural entre grupos que se opõem, mas, principalmente, uma discussão a respeito de subjetividades que estão sendo elaboradas nesse novo contexto. O contexto das univer-

sidades, novo para qualquer estudante iniciante, é particularmente dramático em relação ao mundo desses alunos que vieram de pré-vestibulares comunitários. Segundo uma aluna de pedagogia da PUC e ex-aluna do PVNC, hoje coordenadora de um pré-vestibular comunitário na Baixada Fluminense, as diferenças entre esses dois grupos de alunos é muito grande e o papel do pré-vestibular vai além da educação formal, podendo ajudar em muito a esses estudantes. Segundo ela:

Outro dia teve a história de uma menina que comprou um celular de brincadeira para botar no bolso e sair. Porque todo mundo tem. Todo mundo tem.... mas o dela era de brinquedo, não era de verdade não. Ela usava como se fosse de verdade, para ser aceita pelos outros estudantes. Por que o que as pessoas vão dizer? São aceitas pelo que têm, né? Ela queria ser igual.

E disse também a respeito do papel formador do pré-vestibular comunitário:

...como uma pessoa carente, eu acho que isso faz com que as próprias pessoas não a respeitem nesse sentido. E aí eu acho que o papel fundamental do pré, não é só colocar na universidade, eu acho que você tem que estar formando uma pessoa para ingressar na faculdade para ela cumprir o papel que ela tem lá dentro.

Segundo a entrevistada, este caso traduz as aflições e os desentendimentos que as diferenças sociais e culturais podem trazer às pessoas quando interagindo nesse novo contexto. Segundo a entrevistada, a outra estudante só queria ser aceita pelos alunos da PUC e, para tanto, tinha que ser ‘uma igual’:

Ela achava que para ser aceita precisava ter um celular. Ela ia pro ponto de carona que só ia para Ipanema [ela mora na Baixada Fluminense]... Não sei o que ela ia fazer lá,... aí a gente sentou e conversou.

Uma das questões que nos chama a atenção, a partir dessas narrativas, é a estreita relação entre ‘identidade e reconhecimento’ (Taylor 1994). A identidade de uma pessoa depende das relações dialógicas

que esta mantém com as outras pessoas, tanto no trabalho, quanto nas universidades e assim por diante. Segundo Taylor, o discurso do reconhecimento aparece em dois níveis. Primeiramente na esfera íntima, individual, que se entende pela formação da identidade, na qual o *self* ou o eu da pessoa está sendo criado num diálogo contínuo com os outros. Em segundo lugar, o discurso do reconhecimento aparece na esfera pública, onde a política de reconhecimento de igualdades, ou políticas de ação afirmativa (principalmente nos Estados Unidos ou através dos movimentos sociais e principalmente dos movimentos negros e movimentos religiosos no Brasil) tem desempenhado um papel significativo. Assim, o reconhecimento e a própria identidade dependem em última instância das relações que se mantêm com os outros.

Dessa forma, a criação dessa nova identidade está sendo proporcionada a partir das relações que esses alunos mantêm com outros estudantes e professores, no contexto acadêmico. No entanto, podemos sugerir que a essas novas subjetividades já estão sendo formadas anteriormente à entrada desses estudantes no curso universitário, já nos cursos de pré-vestibular para Negros e Carentes (Contins 2003). No curso de Cidadania e Cultura debate-se tanto a questão das diferenças sociais, econômicas e culturais no Brasil quanto a importância da criação de uma nova identidade entre esses estudantes ‘negros e carentes’. Os alunos dos pré-vestibulares comunitários que vão para uma universidade pública de prestígio ou para uma universidade particular de classe média alta da Zona Sul carioca, têm que lidar não apenas com a diferença do nível de escolaridade em relação aos outros estudantes, mas também com a diferença social e cultural. Quase todos os estudantes entrevistados vêm de bairros da Baixada Fluminense ou da Zona Oeste da cidade e entraram em contato com o pré-vestibular comunitário através de amigos ou colegas do bairro.

Uma de nossas entrevistadas, coordenadora do PVNC do Anil, Zona Oeste do Rio de Janeiro fala sobre a importância do curso de Cultura e Cidadania. Segundo ela:

A gente não faz nenhum trabalho com turma, nem outro tipo de trabalho, sem estar vinculado à formação de cidadania, ao interesse de ampliar esse horizonte, e não só o objetivo e a única meta de aprovar aluno na Universidade. Essa não é a nossa meta principal, essa é a consequência. Então eu trabalho nessa área: cultura e cidadania. [...] A gente trabalha com um programa definido com a equipe de professores que é da cultura e cidadania [...] Então a gente vai trazendo temas pra debates, trazendo as atualidades, as ultimas reportagens, pede pra turma também trazer, trabalhar com isso, e uma ou outra vez a gente convida especialistas nessa ou naquela área pra vir trazer alguma proposta ou algum conteúdo de debate ou discussão que seja interessante. Inclusive, às vezes, já trouxemos em outras ocasiões o Teatro do Oprimido pra vir fazer uma apresentação sobre determinado tema que nos interessa, então isso daí é assim bem flexível. Mas a gente não trabalha só para organizar palestrantes, embora a gente convide palestrantes, mas que se inclua no nosso programa. A gente tem professores que trabalham com o tema, com cultura e cidadania.

Boa parte desses jovens têm um contato muito próximo com movimentos sociais, principalmente com os chamados ‘movimentos religiosos’. Além da Pastoral Negra da Igreja Católica, outros grupos religiosos católicos ou protestantes (como batistas, metodistas e pentecostais) participam tanto do movimento do PVNC, enquanto professores e mesmo coordenadores de curso, quanto de outros pré-vestibulares comunitários. Contamos com entrevistados que integram ou integraram tanto a Pastoral da Juventude ligada à Igreja Católica (hoje mais ligada a movimentos carismáticos) quanto de movimentos religiosos protestantes (como da Igreja Batista, Igreja Metodista e Assembleia de Deus). Alguns entrevistados daquela pesquisa falam da importância da igreja e principalmente das pastorais de juventude, da pastoral do negro e de setores das igrejas protestantes e evangélicas, onde a discussão da cidadania e da identidade é tema recorrente.

Muitas igrejas protestantes ou católicas cedem seu espaço aos sábados como sala de aula. É o caso da Igreja Metodista de São João de Meriti que visitamos na década de 1990. A relação que eles mantêm com o curso, segundo o coordenador do curso de pré-vestibular que

acontece nesta igreja, é apenas formal. No entanto, esses coordenadores são evangélicos e um deles já foi inclusive membro desta igreja. Segundo este coordenador, a escolha desta igreja para realizar o curso de pré-vestibular foi:

[P]orque eu já fiz parte da convenção da Igreja Metodista. Eu era membro daqui. Moramos, perto daqui.... A Igreja é uma igreja missionária a serviço do povo [...] Esse é o lema da Igreja Metodista.

A criação de identidades vem relacionada também, no contexto das universidades, à questão do mérito próprio ou individual. Segundo uma aluna da PUC e coordenadora de um dos pré-vestibulares na Baixada Fluminense, a questão do mérito é muito importante quando você está na universidade. Mesmo que você participe como professor ou coordenador de um pré-vestibular comunitário, a relação mais importante do momento, para este estudante, é a relação com a universidade e com o curso que está fazendo. Esta estudante afirma que muitos ex-alunos dos pré-vestibulares têm que escolher entre ir a um encontro ou manifestação dos ex-alunos do PVNC ou estudar para uma aula ou para uma prova:

O pessoal tá mais preocupado em estudar. “Quero estudar, tenho que correr atrás de nota”. E tem também a questão da bolsa de estudos, no caso dos alunos da PUC: Eles pedem seis, agora é seis, o CR. Agora, é difícil tirar uma nota boa. É preciso estudar. Agora eu acho que a gente tem que se organizar ao máximo. Não dá pra só ficar correndo atrás de nota. Existe uma representação minha lá do pré de onde eu vim. Então eu tenho que estar lá, entendeu?.

A questão do mérito é bastante complexa e não se restringe a uma única forma de avaliação. Ela faz parte do dia-a-dia dos estudantes universitários, onde os seus desempenhos vão ser avaliados segundo as regras acadêmicas. Os estudantes entrevistados fazem questão de se colocarem ao lado da excelência educacional e, assim sendo, a criação de uma nova identidade passa necessariamente pela questão do mérito. Uma ex-aluna do PVNC formada em Letras pela PUC diz, por exemplo, que as notas alcançadas por ela e por outros alunos,

principalmente dos alunos de Serviço Social que também foram do pré-vestibular comunitário, eram maiores que as notas dos alunos regulares da PUC:

E depois com o tempo eles fizeram até uma pesquisa e constataram que não só no serviço social, mas, assim ... a média no total dos alunos que... vieram do pré-vestibular é superior a dos alunos da PUC.

A adaptação à universidade é complicada na medida em que esses alunos muitas vezes sentem-se prejudicados porque não tiveram uma boa educação fundamental nem colegial. No entanto, já dentro das universidades eles trabalham muito para acompanhar os cursos e tirarem boas notas. No entanto, muitos largam e desistem dos cursos. Mas a fase de adaptação também encontra, além de problemas de ensino propriamente dito, alguns problemas sociais, culturais e econômicos que esses alunos têm que resolver. Segundo uma entrevistada e ex aluna da PUC:

Não, não tive dificuldade assim de me adaptar. As pessoas ...até porque o número não era tão evidente de pessoas que vinham do pré-vestibular, eram quatro pessoas, num curso ou em outro, então não era tão evidente que a gente vinha de um pré-vestibular. Quer dizer, a princípio as pessoas tratavam a gente como se fosse também rico, como se a gente tivesse carro, como se a gente fosse do mesmo nível social que eles. Depois justamente teve uma apresentação, um seminário que a gente apresentou o pré, falou sobre o pré [...] A partir do ano de 95, que entraram mais pessoas, aí sim, aí começou. Em Letras foi muito mais difícil acontecer porque eram duas pessoas ainda, mas aí a partir de 95 passaram mais para o curso de serviço social, a turma toda era do pré, aí eles tinham um certo preconceito sim, tinham um elevador que eles não andavam, só deixavam para o pessoal do serviço social andar e aí falavam: Ah! você é do serviço social, né?!!! Olhavam mesmo pela ... pela cor, pela pigmentação.

A questão do mérito, no que diz respeito ao esforço que este estudante faz para seguir o curso universitário, conseguir boas notas e não desistir, está ligada ao ponto que anteriormente coloquei a respeito da criação de diferentes identidades. Se de um lado esses estudantes

têm que lidar com uma realidade social, familiar e cultural que não facilita essa opção de vida, por outro lado outros esforços se fazem necessários para continuarem seus estudos. De acordo com uma aluna de Pedagogia da PUC:

A forma com que você vê o mundo é diferente também... quando eu cheguei lá levei um choque [...]. Uma coisa é você viver no seu mundinho, no seu espaço nas suas condições. Outra coisa é quando você se depara com uma outra realidade, com uma outra situação, e você fica se questionando o porquê dessa diferença tão acentuada e se... intelectualmente a gente tem as mesmas condições, porque assim como eles fizeram pré-vestibular, eu concorri com um deles...

Se, por um lado, o pré-vestibular comunitário e a comunidade de alunos que entraram pelo sistema de cotas nas universidades enfatizam o entendimento da cidadania, o reconhecimento dos direitos dos cidadãos de todas as cores e classes, e principalmente a descoberta de que ser negro e pobre no Brasil não é um impedimento para a educação; por outro lado, a universidade, ao incorporar o aluno, enfatiza o mérito individual, a qualidade dos desempenhos individuais. No entanto, é nesse campo de tensões que vêm a ser geradas novas subjetividades (novas concepções de *self*) fundadas nas experiências sociais e culturais dos alunos. Uma das entrevistadas, aluna de Serviço Social da PUC afirma:

Mas eu acho que o fundamental da cultura é você saber se colocar dentro da Universidade com a tua diferença. Porque todo mundo critica um pouco o diferente. O muito magro, o muito gordo, o muito negro, o muito branco, o ruivo, o muito alto. 'Você foi diferente... É, existe um padrão de beleza, né. Você saiu daquilo, pra qualquer lado que você foi...as pessoas riem, encarnam. Então você tem que saber o que você faz com esse diferente. A gente reflete muito isso. Autoestima aqui, a gente trabalha muito.

Se no contexto dos pré-vestibulares comunitários se enfatiza a 'comunidade' (quando dizem, por exemplo, que é lá que você aprende a ser negro ou negra); no contexto da universidade, ao contrário, ele ou

ela é solicitado a reconstruir sua concepção de *self* a partir da reelaboração de sua experiência. Segundo outro entrevistado:

Fazer pré e estudar na universidade é o coletivo e é também individual porque o sonho é meu, que não é o sonho do cara porque o cara não sonha coletivo, então o cara não vem, ele tem que vir por ele, tem que se pensar coisa que façam que ele venha, por ele, que ele pense que fazendo o coletivo, é melhor, ele pode ter um série de vantagens fazendo coisas coletivas do que individualmente, é muito mais fácil mesmo dentro da universidade, é muito mais fácil.

Mais recentemente, em 2011, Vânia Penha Lopes realizou uma pesquisa já apontando para os resultados das políticas de cotas nas universidades brasileiras. A pesquisadora entrevistou estudantes de Odontologia e de Ciências Sociais da UERJ (Universidade do Estado do Rio de Janeiro). Para além das discussões que eram bastante acirradas na época, entre acadêmicos, jornalistas e ativistas (contra e favor das cotas), ela quis ouvir os próprios estudantes afrodescendentes sobre sua vida acadêmica e pessoal na universidade (Penha-Lopes 2013). A questão de identidade racial e o bom desempenho dos alunos cotistas aparecem nos discursos dos alunos. Segundo ela, todos os alunos de Odontologia e de Ciências Sociais tiveram um ótimo desempenho durante o curso.

Não há, desse modo, uma essência da ação afirmativa que seja estrita e exclusivamente jurídica, política ou econômica, nem mesmo estritamente social, no sentido de que expresse enfrentamentos sócio-políticos entre grupos étnicos. No contexto das relações étnicas e raciais no Brasil pode nos ser útil pensar as experiências de ação afirmativa enquanto construções narrativas, portanto sempre específicas, sempre situadas a partir do ponto de vista de atores específicos, sempre constituídas por meio de estratégias retóricas que se opõem em termos de estilos narrativos que configuram as identidades em jogo.

O efeito de um tal tratamento analítico é desnaturalizar, ou desconstruir, os usos da categoria ‘ação afirmativa’, assim como das categorias ‘raça’, ‘etnicidade’ e ‘religião’. A partir dessa estratégia é possí-

vel pensar os discursos da ‘ação afirmativa’ de forma não objetificada, considerando suas dimensões simultaneamente étnicas, religiosas, jurídicas, fisiológicas, morais, assumindo aqui a sugestão metodológica de Marcel Mauss expressa através da noção de ‘fato social total’.

Parto assim do pressuposto de que a noção de ‘ação afirmativa’ é algo reinterpretado contextualmente e utilizado por diversos agentes sociais. Grupos religiosos fazem uso dessa categoria para um programa de ação a favor de grupos sociais menos favorecidos. E é nesse âmbito que aparece a questão da ‘raça’ ou de ‘relações raciais’. O Estado também se utiliza desta categoria para apontar os ‘caminhos da democratização’ da sociedade brasileira. Os movimentos sociais, principalmente os movimentos negros, também debatem esta questão e decidem de que maneira ela pode ser útil ou não para enfrentar os problemas dos negros no Brasil.

Anos depois da pesquisa que realizamos com os estudantes de pré-vestibulares alternativos e de estudantes que entraram pelo sistema de cotas nas universidades públicas e privadas, outros pesquisadores vieram a tratar deste assunto. Aponto aqui que muitos desses pesquisadores fizeram parte desse primeiro grupo de cotistas. São eles que agora contam suas histórias e promovem discussões, seminários temáticos em diversas entidades científicas e movimentos sociais em prol por direitos humanos.

Esses pesquisadores constroem suas identidades raciais articulando e rearticulando diferentes elementos, sem ficarem necessariamente presos a uma ideia essencialista. Na medida em que sociedade contemporânea lhes oferece múltiplas alternativas identitárias, inclusive múltiplas alternativas de construção da identidade racial, eles negociam com elas contextualmente. Desse ponto de vista, a questão sai do dilema da bipolaridade entre pensar a diferença a partir de um critério racial ou do critério social (classe). A construção da identidade é percebida como um processo mais complexo e cheio de ambiguidades, que só podem ser compreendidas levando em consideração o contexto

III

É possível assinalar alguns paralelos importantes entre as transformações nos contextos religiosos que apontei na primeira parte desse artigo, e as transformações que podemos acompanhar nos debates sobre os discursos e políticas de ação afirmativa.

Em linhas gerais, é perceptível, no contexto religioso, um deslocamento entre um contexto eminentemente local, onde as relações religiosas estão centradas no atendimento a às aflições cotidianas dos seus seguidores; e um contexto mais amplo, onde aquelas relações passam a assumir um caráter eminentemente público, seja do ponto de vista social, seja do ponto de vista econômico e político.

Se no contexto dos terreiros nos anos setenta do século passado, eram dominantes as relações de reciprocidade entre pais e mães de santo e seus seguidores, as transformações nesses contextos encaminharam-se para relações de natureza mais impessoal e mediadas por relações de mercado e relações situadas no espaço público. Se num determinado momento, a categoria ‘aflição’ parece ser central, num outro é a categoria ‘sujeitos de direito’ que parece assumir a primazia.

Essas transformações no contexto religioso, a meu ver, repercutem no momento mesmo em que emergem os debates sociais e políticos sobre as políticas de ação afirmativa. As reivindicações por reconhecimento social transbordam os limites religiosos e configuram-se como relações de natureza política, onde a categoria ‘direitos’ é que vem a se destacar.

Um outro paralelo, não menos relevante, é o fato de que as transformações nos discursos e nos debates sobre ‘ação afirmativa’ expressem um movimento semelhante ao contexto religioso. Se num primeiro momento, movimentos sociais e grupos religiosos discutiam a pertinência da ação afirmativa para os grupos alvo dessas políticas, num segundo momento, são os próprios beneficiários dessas políticas que assumem, como ‘sujeitos de direito’, as avaliações, a direção e os limites dessas políticas.

Outro ponto que considero relevante a destacar a partir de minha experiência de pesquisa é a própria possibilidade de abrirmos a categoria ‘ação afirmativa’, explorando os vários perfis semânticos que ela pode assumir em distintos contextos sociais e culturais.

Em outras palavras, ao invés de tomarmos a categoria como um dado, será mais produtivo assumirmos que, em termos sociais e políticos, ao usarmos a categoria ‘ação afirmativa’, estamos na verdade lidando com noções muito diferenciadas. Seu uso social e político pode trazer efeitos inesperados. Penso que essas considerações podem nos alertar para a possibilidade de ampliarmos os debates sobre o tema. Longe do limitado horizonte do pró e do contra a ação afirmativa, reconhecermos que estamos diante de uma pluralidade de atores e, conseqüentemente, uma conversação intermoinável.

Notas:

¹ Muitos foram os estudos que focaram suas pesquisas em um único terreiro de umbanda ou candomblé ou produziram densas etnografias, estabelecendo relações pessoais e prolongadas no campo: Beatriz Góis Dantas (1982) Juanna Elbein dos Santos (1986), Y. Maggie (2001), R. Ortiz (1978), M. Goldman (1984), S. Ferreti (1985), P. Birman (1995), M. Contins (2009).

² Limito-me a apontar alguns clássicos: Rodrigues (1935), Carneiro (1985), Rio (1906), Bastide (2001).

³ Sobre essas questões ver Amauri Mendes Pereira (2006)

⁴ Estou usando a noção de subjetividade aqui enquanto processos sociais e culturais de elaboração de uma autoconsciência individual e coletiva.

Referências:

- BASTIDE, Roger. 2001. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BIRMAN, Patrícia. 1997. “Males e malefícios no discurso neopentecostal”. In BIRMAN, P. (ed.): *O mal à brasileira*, pp. 62-80. Rio de Janeiro: EDUERJ.

- CALVO, Daniela. 2019. *Cuidar da saúde com a força vital da natureza: tratamentos terapêuticos no candomblé*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UERJ.
- CARNEIRO, Édison. 1978. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CONTINS, Marcia. 2003. "Estratégias de combate à discriminação racial no contexto da educação universitária no Rio de Janeiro". In PAIVA, Angela (ed.): *Ação afirmativa na universidade: reflexões sobre experiências concretas Brasil-Estados Unidos*, pp. 103-148. Ed. PUC-Rio: Desiderata.
- _____. 2009. "O caso da Pomba-Gira: reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina". In GOMES, E. (ed.): *Dinâmicas contemporâneas do fenômeno religioso na sociedade brasileira*. São Paulo: Idéias & Letras.
- _____. 2005. *Lideranças Negras*. Rio de Janeiro: Aeroplano/Faperj.
- _____. 2013. "A circulação social e ritual de objetos materiais em dois contextos religiosos: as procissões de São Miguel Arcanjo e do Divino Espírito Santo no Rio de Janeiro". In PONTES JR., S. & SOUZA, M. (eds.): *Cultura, Memória e Poder: diálogos interdisciplinares*, pp. 93-101. Rio de Janeiro: Editora UERJ.
- _____. 2014. The City and the African-Brazilian Religions. (www.vibrant.org.br/issues/v11n2/marcia-contins-the-city-and-african-brazilian-religions; acesso em 23/04/21).
- CONTINS, M. & STROZENBEGER, I. 2012. "Jogo de Identidades entre jovens negros no Rio de Janeiro." *Cadernos de Estudos Culturais*, 4:79-92.
- CONTINS, M., PENHA-LOPES, V. & ROCHA, C. (eds.). 2015. *Diálogos contemporâneos: religiosidade e performance*. Rio de Janeiro: Mauad/Faperj.
- DANTAS, Beatriz. 1982. "Repensando a pureza nagô." *Religião e sociedade*, 8:15-20.
- FERRETITI, Sérgio. 1985. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: Edusp/Fapema.
- GOLDMAN, Marcio. 1984. *A possessão e a construção social da pessoa no candomblé*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ.
- MAGGIE, Yvonne. 2001. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Editora Zahar.
- MAGGIE, Y. & CONTINS, M. 1980. "Gueto cultural ou a umbanda como modo de vida: notas sobre uma experiência de campo na Baixada Fluminense". In VELHO, G. (ed.): *O desafio da cidade*. Rio de Janeiro: Editora Campus.
- MAGGIE, Y., CONTINS, M. & MONTE MOR, P. 1979. *Arte ou magia negra? Uma análise das Relações entre a Arte nos Cultos Afro-Brasileiros e o Estado*. Rio de Janeiro: FUNARTE.
- NUSSBAUM, Martha. 1999. *Cultivating humanity: a classical defense of reform in liberal education*. London: Harvard University press.
- ORTIZ, Renato. 1978. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes*. Petrópolis: Vozes.
- PENHA-LOPES, Vânia. 2013. *Pioneiros: cotistas na universidade brasileira*. Jundiaí: Paço Editorial.

- PEREIRA, Amauri. 2006. *Para além do racismo e do antirracismo: a produção de uma Cultura de Consciência Negra na sociedade brasileira*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UERJ.
- PEREIRA, Pamela. 2017. *Novos olhares sobre a coleção de objetos sagrados do museu da polícia: da repressão à repatriação*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UNIRIO.
- QUERÉTTE, Leticia. 2014. *A tradição Xambá: um estudo antropológico sobre o Museu Severina Paraíso da Silva*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UERJ.
- RODRIGUES, Nina. 1935. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- SANTOS, Juana E. 1986. *Os Nagô e a morte*. Petrópolis: Editora Vozes.
- TAYLOR, Charles. 1994. "The politics of recognition". In *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, pp. 25-73. Princeton, University Press.

**From Affliction to Rights: reflections
on religious contexts and 'affirmative action' discourses**

Abstract: For several years I have been doing research on Afro Brazilian Religions in urban areas. More recently I discussed the transformations in the religious field in Rio de Janeiro as well as its repercussions on the formation of new subjectivities. In this article, I intend to analyze how these transformations had an impact on the self-awareness of the actors located in this religious field, especially with regard to their presence in the public space. In the field of 'affirmative action' discourses and policies, these actors, displacing the religious theme of afflictions, present themselves as 'subjects of rights', shaping a discourse guided by social and political demands.

Keywords: Afro-Brazilian religions, Rio de Janeiro, Social movements, Affirmative action, Education.

Recebido em agosto de 2021.

Aprovado em outubro de 2021.

‘Bem-feitinho’: produção artesanal e afirmação cultural de mulheres indígenas em Boa Vista/RR

Nathalia Bianca da Silva Martes^a
Olendina de Carvalho Cavalcante^b

Resumo: O presente trabalho resulta de uma pesquisa feita com mulheres indígenas, membros da Associação Cultural Indígena Kapóí, que saíram de suas comunidades de origem, na Guiana, e hoje residem no contexto urbano da cidade de Boa Vista, capital de Roraima, onde utilizam o artesanato indígena como instrumento de geração de renda e afirmação cultural. A produção de artefatos põe em relevo técnicas e conhecimentos apreendidos na vida comunitária e critérios do fazer bem-feito, comuns a povos indígenas das terras baixas sul-americanas, e necessárias ao novo universo social que valoriza um produto esteticamente bem-feito para venda.

Palavras-chave: Artesanato indígena, Mulheres indígenas, Contexto urbano, Afirmação cultural.

Este trabalho busca refletir sobre o significado de artefatos indígenas na afirmação cultural e na estratégia de renda para as mulheres membros da Associação Cultural Indígena Kapóí¹. Essa associação, criada em 2003 por três indígenas, estimula a produção de práticas culturais na cidade e luta pelo reconhecimento da presença indígena nesse espaço; a maioria dos associados é formada por mulheres que passaram por experiências de deslocamentos de suas comunidades de origem, na Republica Cooperativa da Guiana, para a cidade de Boa

a Mestre em Antropologia Social (UFRR). Email: nathalia_martes@hotmail.com.

b Doutora em Antropologia Social (UNICAMP). Professora associada do Mestrado de Antropologia Social (UFRR). Email: dcavalcante@hotmail.com.

Vista, capital de Roraima; no universo urbano, experimentaram inúmeras situações que são vistas como desafios e barreiras associados ao gênero, raça e etnia, tais como os trabalhos temporários, empregos mal remunerados, dificuldade com a língua portuguesa e o preconceito contra a população indígena que vive na cidade. Uma vez na cidade, elas tiveram que aprender a lidar com um novo universo social, sem, no entanto, abandonar práticas culturais comuns à vida nas comunidades, dando origem a um processo de mão dupla, em que se percebe a presença da aldeia na cidade e da cidade na aldeia, como mostrou Lasmar (2005), para o caso do rio Negro, em sua obra *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. Para essa autora, a comunidade e a cidade representam, para os índios, modos distintos de existência que organizam modos de vida diversos, no entanto, o deslocamento de indígenas para a cidade é um fato que está a cada dia se tornando mais intenso e enfatiza esse ponto importante: “De todo modo, se o processo de deslocamento para a cidade é um fato, isso não subtrai da vida em comunidade o papel de referência simbólica” (Lasmar 2005:145).

Não obstante aos desafios presentes no contexto urbano, as mulheres indígenas procuram tornar sua participação cada dia mais legítima na sociedade nacional e, por meio da produção de artefatos, elas procuram ainda destacar a cultura de seu povo. As mulheres da Kapóí buscam um lugar para seus trabalhos, que além de evidenciar a própria cultura, busca ainda sua valorização enquanto mulher indígena. Nesse sentido, corroborando com Keller:

“O artesanato é aqui concebido como um fenômeno heterogêneo, complexo e diversificado. Sua importância vem da capacidade deste segmento de promover a inclusão social por meio da geração de renda e ocupação e de resgatar valores culturais e regionais” (Keller 2014:324).

No caso em estudo, as mulheres indígenas encontram, na produção de artefatos, uma oportunidade para conseguir uma renda extra e

contribuir para a manutenção da família, além da satisfação encontrada no ‘saber fazer’. Para elas a produção artesanal de objetos culturais vai muito além da questão da arte tal como concebida em termos teóricos, é um saber que vem de gerações e que emana ancestralidade: fiar o algodão, fazer rede, fazer colares, cocares, cestos e outras tantas peças, vem de um conhecimento adquirido no seio da comunidade, e a continuidade dessa prática constitui, ao mesmo tempo, a transmissão de saberes adquiridos desde a infância.

Como observa Aroni (2010), apreende-se muitos sobre pessoas, povos e contextos sociais ao observar aquilo que elas produzem, nos quais os artefatos, objetos fabricados artesanalmente, assumem uma posição relevante. A produção de artefatos enquanto artesanato no âmbito da associação Kapóí, reproduz esse universo de aprendizado coletivo, tal como na comunidade, como mostraremos.

Um breve passeio pela literatura etnográfica mostra a enorme diversidade que enfeixa a noção de artefatos indígenas. A interessante reflexão de Lagrou (2010) chama atenção para o fato de os povos indígenas não partilharem da noção de arte tal qual definida no ‘mundo ocidental’, mas isso não significa que estes não tenham seus próprios critérios de beleza e estética na produção de artefatos. Os objetos produzidos por estes povos são imbrincados em complexas redes de interação, que abrange as relações com o mundo social e a com a natureza, com significados que compõem a perspectiva de mundo dos povos indígenas.

“[...] muitos artefatos e grafismos que marcam o estilo de diferentes grupos indígenas são materializações densas de complexas redes de interações que supõem conjuntos de significados, ou, como diria Gell, que levam a abduções, inferências com relação a intenções e ações de outros agentes. São objetos que condensam ações, relações, emoções e sentidos, porque é através dos artefatos que as pessoas agem, se relacionam, se produzem e existem no mundo” (Lagrou 2010:2).

Ainda de acordo com a autora, para os indígenas não existe diferença entre artefato e arte, onde o primeiro é produzido para uso

cotidiano, e o segundo para ser contemplado. De tal modo o artefato indígena é produzido para possuir uma função e um significado no seio da comunidade, além de dar continuidade a um conhecimento considerado ancestral; sua apreciação ou contemplação enquanto arte se torna apenas um fator de coexistência entre esses dois mundos distintos. Arte e artefato se relacionam e se sobrepõem um ao outro, onde “[...] funcionalidade e contemplação se tornam inseparáveis, resultando na eficácia estética da capacidade de uma imagem agir sobre e, deste modo, criar e transformar o mundo [...]” (Lagrou 2010:20).

Todavia, a sociedade nacional, que em termos conceituais opera por oposição, e não raro, compreende arte e artesanato em oposição, diferentemente dos povos indígenas. Goldstein, observa que a sociedade nacional percebe esses dois quesitos como conceitos separados num “sistema das artes” onde “as criações populares e indígenas costumam ser ignoradas ou relegadas a um segundo plano. Separar o artesanato da arte é uma das estratégias de hierarquização desse sistema” (2014:03). Assim, é relevante notar que o conceito de arte é totalmente subjetivo, tornando-se mais uma questão de conceito do que fenômeno.

O artesanato também perpassa a fronteira da arte, e com ela se entrelaça, podendo ser vista a partir de diversas tipologias. Como destaca Lemos (2011), há o artesanato de reciclagem, o tradicional, de referência cultural, contemporâneo conceitual e por último o termo que mais se adéqua a esse estudo, o artesanato indígena.

O valor estético do artefato indígena constitui-se, ainda, no quesito perfectibilidade do objeto produzido. Foi observado, no trabalho de campo, que na produção dos artefatos, todo cuidado e atenção são necessárias para não ocorrer qualquer erro que possa arruinar a peça em processo de fabricação. Além da atenção minuciosa e da paciência necessária ao processo de fabricação das peças, é necessário também a destreza e delicadeza no manejo das peças, e assim fazer ‘bem-feitinho’ cada peça. Nesse aspecto, o saber indígena é fundamental para o emprego das técnicas ancestrais, aprendidas desde a infância, am-

pliando-se na puberdade por questões matrimoniais², e na velhice se tornam fonte de especialização e refinamento, e assim “[...] Como objetos uteis, eles são consumidos. E como bens simbólicos são dotados de significados” (Ribeiro 1998:135). Esse saber é resultado de uma transmissão social de conhecimento entre gerações, feito de forma sexualmente diferenciada, com a visualização de modelos, técnicas e reprodução continuada. Dessa forma, a reprodução de artefatos que fazem parte de um conhecimento ancestral demonstra o respeito às técnicas de produção e a cultura de cada povo, e uma vez fora de suas comunidades de origem, os indígenas ‘reestruturam’ esses saberes como forma de sobrevivência (Velthen 2014).

As interlocutoras desse trabalho são mulheres indígenas Wapichana e Macuxi, que no processo de deslocamento de suas comunidades de origem, na Guiana, para a cidade de Boa Vista, motivadas por diversos fatores, como: trabalho assalariado, acesso à educação, assistência médica e melhores condições de vida, acabaram optando por permanecer com suas famílias na cidade, mas sempre mantendo os laços com suas comunidades de origem, visitando-as periodicamente.

O artesanato indígena como instrumento de afirmação cultural

A produção de artefatos enquanto artesanato é uma das grandes manifestações de cultura indígena na cidade de Boa Vista, juntamente com diversas modalidades de performances – dança *parixara*, corais, bandas musicais, rituais de pajelança, entre outros – realizados por representantes de diferentes povos que habitam tanto a região de campos e serras como a região de floresta. Sua comercialização é realizada tanto em Boa Vista, como em comunidades próximas da cidade, centros culturais e artesanais, associações indígenas, entre outros; além de legitimar a presença da cultura indígena no universo urbano, sua produção e comercialização são fonte ou complemento de renda para muitas famílias indígenas, como já pontuamos.

Os povos indígenas que vivem na capital roraimense possuem um rico repertório cultural, e dessa forma, tentam conciliar o saber ances-

tral com o modo de vida urbano. Segundo Florissi & Fioretti (2012), a cidade de Boa Vista, assim como outras cidades, é um lugar de grande interação social e cultural, com perfil multicultural, que concentra a produção e consumo de bens culturais, e assim, o artesanato indígena aparece como uma das várias manifestações materiais de identidade e afirmação cultural em Boa Vista, onde, de acordo com os autores, os processos culturais se 'constroem'.

O apreço por artefatos indígenas se dá desde a chegada dos primeiros viajantes às Américas, que coletavam objetos para levar a Europa e depositar em instituições públicas onde se tornavam fontes de informação. Ribeiro & Velthem (1992) destacam que o colecionismo de artefatos indígenas do século XIX tinha por objetivo evitar a perda da cultura de povos que estavam fadados à extinção naquela época. No mesmo caminho, Porto Alegre (1998) ressalta que o olhar colecionador de artefatos indígenas no Brasil se dá por meio dos viajantes que aqui estiveram durante o século XIX. O processo de coleta de artefatos para coleções etnográficas era uma missão especial para a etnografia, pois achava-se necessário recolher o maior número de documentos culturais vivos de povos considerados a beira da extinção. Essa coleta advém do propósito de 'salvar' as culturas do suposto processo de desaparecimento, depositando-a em museus. Grande parte de artefatos indígenas brasileiros e sul-americanos recolhidos ao longo do século XIX e início do século XX encontram-se em museus da Europa.

Objetos de uso cotidiano e exemplos de expressões culturais nas comunidades, tais artefatos acabam por se tornar objetos exóticos na cidade, como podemos observar em Boa Vista. Adornos, utensílios domésticos, armas de caça, entre outros tantos artefatos, se tornam objetos de decoração, peças de exibição e estudos em museus e/ou universidades, além de objetos turísticos, para registrar através destes o modo de vida indígena. E pelo fato de serem confeccionados de forma manual, a sociedade nacional tende a caracterizar tais artefatos como objetos artesanais, como já apontamos.

“Paralelamente, os artefatos indígenas são invariavelmente apreciados pelo senso comum enquanto ‘artesanato’, termo institucionalizado pelos que os negociam em lojas de souvenir ou de artigos para decoração. Essa classificação aponta para a ideia de que as artes indígenas seriam anônimas e, assim, desprovidas de autoria individual. [...] A outra face dessa moeda é constituída pela aura do exotismo atribuída as produções materiais e imateriais indígenas, e aos próprios índios” (Velthem 2010:58).

Atualmente é comum, entre os próprios indígenas, principalmente os que vivem na cidade, se referirem a esses artefatos como artesanato, mas num sentido próprio, como um objeto que evidencia ou representa uma cultura, que expressa a maestria de diversos povos, e como objeto de afirmação indígena no universo urbano.

“O artesanato indígena é resultado dos trabalhos produzidos no seio de comunidades e etnias indígenas, onde se identificam o valor de uso, a relação social e cultural da comunidade. Os produtos, em sua maioria, são resultantes de trabalhos coletivos, incorporados ao cotidiano da vida tribal” (Lemos 2011:44).

A produção de artefatos para venda na cidade, para além da afirmação cultural indígena, aponta para uma relevância econômica, pois, em muitos casos, tem contribuído para o sustento das famílias que não dispõem de uma renda mensal. Um exemplo já bem conhecido é a venda de panelas de barro produzido pelas mulheres Macuxi, da aldeia Raposa I, em que “a venda das panelas possibilitou, para algumas mulheres, o acesso a uma renda, contribuindo também para elevar as suas autoconfianças” (Cavalcante 2013:104). Tal fato também é notado entre as mulheres da Kapóí, como narra Dona Selestina:

Eu gosto, tô ganhando de 5, 10, 20 reais, por aí né, *ajuda muito. É bom quando a gente faz muito artesanato e aí vende [...]. É bom fazer artesanato. Um dia a gente fez muito e ganhou R\$ 600,00. Eu falei para Delci, [...] assim dá comprar umas coisas pra neném, quando tu faz 10 colar, já é R\$100,00 né?* (Selestina).

O artesanato indígena, além de evidenciar uma manifestação cultural, se tornou uma alternativa de trabalho e renda para as indígenas

que vivem na cidade. O relato de Dona Maria, reforça esse aspecto da autonomia advinda da venda de artesanato: “Aí eu fui vender meu artesanato, gostei de ganhar meu dinheirinho de lá, né? [...] assim, em casa dá pra ajudar, né?”.

Na cidade de Boa Vista, atualmente, a produção artesanal indígena, empreendido em cunho econômico, causa grande fascínio a turistas pelo caráter ‘exótico’ das peças, onde recorrem a centros artesanais na cidade para adquirir uma peça originalmente produzida por indígenas. Se na comunidade são bens úteis de uso cotidiano e/ou ritual, na cidade são bastante apreciados, e vale ressaltar que nos centros turísticos, ou mesmo nos eventos culturais, artísticos e acadêmicos, as peças indígenas sempre encontram espaço para comercialização. As belas cestarias e colares *Ye`kuana*, a cestaria *Waimiri Atroari* e as panelas de barro Macuxi, são muito valorizadas pelos consumidores locais e por turistas, vendidas a preços justos, pois trazem o selo indígena, sempre com preços mais altos que as peças não indígenas.



Figura – 1: Mulheres confeccionando o artesanato indígena.

Fonte: Martes 2015.

Geralmente a maior fonte e complementação de renda de algumas famílias indígenas no estado está na comercialização de artefatos, com grande variedade estética, repercutindo assim sua cultura. As poucas e mal remuneradas oportunidades de trabalho levaram as mulheres indígenas a encontrar na produção artesanal um complemento de renda para o sustento da família no contexto urbano. Para Delci, “é melhor fazer artesanato porque as pessoas vêm aqui atrás, pra comprar, assim eu consigo dinheiro pra comprar coisas pros meninos”.

É no âmbito da associação Kapói que as mulheres se articulam com atividades voltadas ao aprendizado da confecção de peças para serem vendidas. Os associados aprendem com os que já dominam as técnicas de confecção de uma peça e a relação dos indígenas dentro desse espaço favorece a transferência de conhecimentos e técnicas; assim, tanto adultos quanto crianças aprendem as técnicas de produção de artefatos. Dentre as peças confeccionadas se encontram:

- Cestos
- Abanadores
- Tipitis
- Braçadeiras
- Cocares
- Adornos (colares, pulseiras, brincos e enfeites de cabelo)
- Esculturas de madeira
- Saias de fibra
- Chocalhos

Os associados dão importância à coleta de matérias-primas originais para confecção artesanal; coletam sementes, palhas e penas em diversos locais, tanto na cidade quanto nas comunidades próximas, e, também, nas comunidades de origem, por ocasião de visitas, principalmente sementes e palhas que são mais difíceis de coletar na cidade: “palha de buriti, tucumã, é só os homens que vão poder tirar lá de cima, aí óleo de buriti a gente tira por aqui”, ressalta Delci.

Dona Selestina afirma que alguns materiais são comprados de outros povos, como por exemplo as penas de pássaros e alguns tipos de

sementes que ela compra dos indígenas Wai-wai, da região sul do estado. Eles se comunicam por telefone quando há material disponível para a associação. Quando esse comércio não é possível, os associados realizam coleta nas margens do rio Branco, nas comunidades indígenas próximas à cidade como Tabalascada e Moskow (Wapichana), em outros municípios tais como Caracarái, Alto Alegre, ou ainda em comunidades rurais, como bem destacam as falas a seguir:

A gente vai pra Vista Alegre pra ajuntar semente, a gente trabalha pra longe assim, ajuntando semente. Quando a gente vai ali no rio Branco, qualquer semente que a gente acha traz pra ver como é né, se é boa ou não. As penas a gente compra. (Selestina).

Semente, as vezes eu vou lá na mata ajuntar. A gente ajunta por aí, semente em qualquer lugar que a gente anda, a gente ajunta, é assim que a gente faz, pega e fura com furadeira. Lá no interior, as vezes que eles (parentes) matam, assim, pra comer né, aí eu falo: cadê aquelas penas? Aí eles guardam pra mim, onde a gente acha pena, a gente não estraga não. (Maria).

Em relação às sementes, Delci afirma que é melhor procurar semente na Guiana e assim justifica: “porque lá na minha comunidade tem muito e aqui semente tem que comprar e também é caro”. As sementes coletas são socializadas no grupo, Dona Vanda, sempre que possível, envia sementes para Dona Selestina distribuir entre as mulheres e assim confeccionar o artesanato para comercializar. Essa socialização ocorre tanto para as matérias primas como também com outras práticas culturais, cujo objetivo é fortalecer as relações de confiança do grupo, formado por pessoas de diferentes povos, com distintas experiências em relação ao mundo urbano. Alguns chegaram a Boa Vista na década de 1980, outros nas décadas de 1990 e 2000. Sobre essas relações ressalta Batista:

“As relações entre grupos distintos é mais que um compartilhamento material, também é visto como um teor altamente simbólico. De acordo com Marcel Mauss (2003) a reciprocidade pode ser a retribuição de um presente, de um favor ou, nas relações de interação social, pode ser ilustrada com a atenção à fala do outro, com demonstrações de interesse e afeto, que são práticas capazes de estabelecer e manter convivências” (Batista 2011:14).

Ainda sobre as matérias primas, no período de chuva a produção fica comprometida, de certa forma. Tanto na associação, como nas residências das mulheres, há escassez da matéria-prima em razão do aumento do volume das águas dos rios e igarapés, lugares próprios para a coleta da matéria prima dos artefatos. Na grande estiagem que o estado sofreu no ano de 2015, por exemplo, a produção de sementes também foi quase nula nas matas que cercam as margens do rio Branco, por conta das intensas queimadas nos campos e florestas. Assim, a associação recorreu a compra de sementes e miçangas em centros artesanais, em lojas de material para bijuterias ou de outros povos indígenas, para continuar a produzir e vender o artesanato.

Depois de produzido, o artesanato é comercializado em lugares que as mulheres encontram oportunidade para vender, como eventos acadêmicos e culturais promovidos pelas instituições de ensino superior, como a UFRR – Universidade Federal de Roraima, por organizações indígenas, entre elas o Conselho Indígena de Roraima – CIR; além de outros eventos voltados para a temática indígena que ocorrem em Boa Vista e nas cidades vizinhas. A associação também é sempre convidada a fazer performances da dança *parixara* e de defumação com o *maruai*³.

O quesito estético

Os artefatos indígenas, como já apontamos, não partilham da mesma noção de arte comum a sociedade nacional. Além disso, o senso comum percebe as manifestações artísticas indígenas como algo singular, como uma “arte comum e geral dos índios” (Velthem 2010:57), porém há uma grande diversidade de povos que se expressam artisticamente de várias formas, nos mais variados contextos, com produções significados diferentes, como afirma Delci: “[...] nós Wapichana fazemos artesanato diferente dos Ingarikó né[...]”. Na Kapóí, os povos Wapichana, Macuxi e Patamona representam essa diversidade cultural que é respeitada e todos conhecem um pouco da cultura de cada um por meio das peças artesanais, da alimentação, conhecimentos de plantas medicinais, entre outros.

Os artefatos indígenas ainda se revestem de particularidades, “materializando redes de interações complexas, considerando laços, ações, emoções, significados e sentidos” (Lagrou 2005:70), além das funções representativas e utilitárias. Percebendo essas concepções, se observa que “a valorização estética de um artefato indígena pode não estar contida no próprio objeto, mas se afirma ao exprimir uma relação, pois estaria condensada na própria utilização do artefato ou em sua permuta” (Velthem 2010:59).

A utilização de matérias primas específicas é imprescindível na confecção dos artefatos, pois “a qualidade estética também pode ser encontrada na adequação dos elementos” (Velthem 2010:59). Dessa forma, Velthem explica que as produções artísticas expressam, na vida indígena, os conhecimentos acerca das matérias primas empregados, das técnicas de confecção e do simbolismo agregado, e que a qualidade estética está presente na adequação de elementos, onde o uso de matérias primas específicas é muito importante para que dado artefato adquira forma e função.

Certa ocasião, o presidente da associação comentou que quando falta material, os associados propõem substituir algumas matérias primas, como fibras da palha de buriti e arumã, por cipó de goiabeira para fazer cesto, o que ele não recomenda, pois prefere utilizar matéria prima apropriada ou ‘material de verdade’; ainda segundo ele, a qualidade do cipó de goiabeira é ruim e não é o material apropriado para fazer cestos. É necessário utilizar a matéria prima adequada para cada peça e assim produzir artesanato de qualidade e de acordo com que foi aprendido na comunidade. As mulheres utilizam diversas sementes na produção de peças artesanais, sendo que as mais comuns são encontradas na floresta ou nos centros que comercializam sementes para bijuterias, entre as quais estão:

- Morototó (*Schefflera morototoni*)
- Olho de boi (*Talisia esculenta*)
- Saboneteira (*Sapindus saponária*)
- Paxiúba (*Socratea exorrhiza*)

- Jarina (*Phytelephas macrocarpa*)
- Buriti (*Mauritia flexuosa*)
- Tucum (*Astrocarym huaimi*)
- Coquinho (*Astrocaryum aculeatum*)
- Açaí (*Euterpe oleracea*)

Além das sementes, palhas e fibras também são bastante usados na produção de cestos e abanos, como fibra de buriti, fibra de arumã, fibra e palha de tucumã – matérias primas adequadas para os trançados e imprescindíveis na confecção dos artefatos. Tais peças ou objetos que são de uso cotidiano nas comunidades, são reproduzidos na cidade tanto para uso doméstico das mulheres, como para fins comerciais. Em suas viagens pela região de savanas e florestas de Roraima, entre 1911 e 1913, Koch-Grünberg, destaca a diversidade do artesanato indígena.

“Os trançados, em contrapartida, que são monopólio dos homens [...] fornecem os produtos mais variados: esteiras de folha de palmeira, abanos trançados, cestinhos cilíndricos de diferentes formas e tamanhos, apás para guardar beiju, tipitis para prensar a massa de mandioca, pequenas canastras para guardar tabaco, miçangas e outras bugigangas” (Koch-Grünberg 2006:60).



Figura – 2: Registro de Koch -Grünberg onde se vê cestos no uso cotidiano de indígenas da região de campos e serras. Fonte: Koch-Grünberg. Vom Roraima zum Orinoco (Volume 1, 1917).

As peças que as mulheres confeccionam necessitam de um certo controle de qualidade para serem vendidas, ao mesmo tempo evidenciam a destreza da artesã, com todo cuidado de fazer 'bem-feitinho' cada artefato para não descaracterizar o seu valor tanto estético quanto econômico. Existe todo um cuidado e paciência para não arruinar o artefato que está em processo de confecção, assim de maneira minuciosa, destreza, e é claro, dedicação, as mulheres produzem peças de grande beleza estética: colares com diversas sementes, brincos de penas, enfeites de cabelo, cestos de fibra com decoração, abanos, entre outras.



Figura - 3: Colar de semente de morototó com desenho de papagaio, cocar de penas de papagaio e colares de sementes diversas. Fonte: Martes, 2016.

Nas visitas feitas pela pesquisadora à associação, as mulheres a ensinavam a fazer alguns colares e brincos, trabalho este não foi bem-feito. Logo depois as mulheres refizeram as peças para ficarem 'bem-feitinhas' e assim vender por um preço bom. Dona Maria confirma essa destreza de fazer 'bem-feitinha' e o porquê: "[...] tem que fazer direitinho também, se fizer mal-feita aí ninguém vai querer comprar porque tu faz mal, tem que fazer bem arrumadinho, bem bonito [...]"

Eu acho muito bom ver as pessoas usando as coisas que eu fiz”. A perfeição da peça é importante para atrair a atenção e reconhecimento dos consumidores.

O fazer ‘bem-feitinho’ significa que a beleza e a estética do artefato produzido chamará atenção de possíveis compradores, ou seja, os detalhes são imprescindíveis na produção, além de ser também questão de prestígio, como destaca o relato de Dona Maria, quando encontra pessoas usando peças que ela mesma fez, indicando para outras colegas “essa pessoa comprou isso de mim!” e completa:

A tia Selestina falava: bora aprender Maria. [...] eu não sei amarrar, aí ela me ensina: segura assim! Aí que eu amarrei arrumadinho. Eu sei fazer colar, sei fazer brinco, pulseira, aprendi fazer cesto também. Eu faço em casa, de vez em quando eu venho ajudar ela aqui também, a gente vende pra associação e a gente passa quarta e sábado aqui. (Maria).

Delci relata que ao desenvolver as atividades artesanais na associação teve a oportunidade de conhecer peças artesanais de outras etnias, participando de eventos e encontros, e sempre que via uma peça diferente, comprava para tentar reproduzir em casa por mera curiosidade, mas apesar disto, ela procura manter em suas peças as formas e modelos que aprendeu com Dona Selestina e Dona Vanda. Ao contrário das mulheres Ye`kuana que fazem questão de incorporar novas técnicas e desenhos de outros povos, nas peças produzidas em miçanga (Paes 2018), para elas trata-se de enriquecimento cultural.

As mulheres que confeccionam os artefatos na Kapóí, que designam aquelas peças como artesanato, em geral não observam esses objetos como artísticos, incorporado no conceito de “arte ocidental”, mas sim como reproduções de um conhecimento adquirido por terceiros e de forma coletiva, com concepções estéticas nos seus próprios termos. Como apontado acima, a concepção de arte indígena não se encaixa na concepção de arte na sociedade nacional; ao contrário, os artefatos indígenas carregam o estilo artístico próprio de cada povo.

Dona Vanda, por exemplo, se apresenta como artesã. Relata que vem de uma família de artesãos e leva muito a sério sua profissão por estar reproduzindo o conhecimento adquirido no contexto familiar, que não apenas representa sua cultura, mas principalmente serve para afirmação de identidade no contexto urbano. Ela é a pessoa que mais encoraja as mulheres a persistirem no trabalho que fazem no âmbito da associação, sua experiência frente as organizações indígenas e na produção artesanal são motivacionais no âmbito da Kapóí. Diferentemente de Dona Vanda, Dona Maria não se vê como tal: “eu não acho que sou artesã, só faço o que tô acostumada a fazer”, e diz que faz artesanato porque gosta de fazer mesmo, além de ser uma atividade que ela faz tanto na associação quanto em casa, conta ela que gosta porque é bom trabalhar pra si mesma, além de indicar que é uma pratica prazerosa, como também ressalta Dona Clara sobre as oficinas semanais realizadas para confeccionar o artesanato: “Estou adorando muito essas oficinas, ainda mais de ser uma participante nessa associação [...]”.

A atividade artesanal entre as mulheres também estabelece uma espécie de conexão entre passado e presente relativa aos conhecimentos técnicos que elas dominam, “[...] muitos povos indígenas consideram que parte de seu conhecimento é coletivo e foi recebido de terceiros – inimigos, outros povos, seres ancestrais” (Goldestein 2014:13), situando também a importância da conservação do saber ‘tradicional’.

O saber ancestral no universo urbano

“O artesanato constitui-se uma prática fundamental no processo de aprendizado e educativo de grupos sociais. O processo de aprendizagem por parte de um artesão ocorre geralmente através da transmissão de conhecimento e informações de pais aos filhos, que, por sua vez, aprenderam com seus pais e avós, transmitindo de geração a geração, todos responsáveis pela tradição e inovação do produto que ao mesmo tempo é identidade, arte, lazer, trabalho, profissão e subsistência” (Amaral 2010:63).

Os indígenas que residem na cidade conciliam seus saberes tradicionais com os novos saberes ou conhecimentos adquiridos no con-

tato, e é desta forma que as mulheres da Kapóí procuram viver nesse novo contexto. Apesar de suas peças sofrerem interferência de outras culturas, as vezes para agradar os clientes, quase sempre certos, que pedem de outros modelos ou cores, as peças ‘tradicionais’ sempre estão presentes, pois como intérpretes de suas culturas, visualmente os artefatos produzidos mantêm a identidade dos povos que a criaram, mas também é importante frisar que o saber tradicional é dinâmico, por isso existe a possibilidade da incorporação de novos elementos.

Cavalcante (2013), apontou como as panelas Macuxi foram se transformando quando atingiram o universo urbano. Os compradores sugeriam que as ‘tradicionais’ panelas pudessem ter uma tampa, traziam panelas de casa, como sugestão de modelo para as mulheres diversificarem sua produção. Com o passar do tempo e para atender as demandas dos consumidores, as mulheres passaram a produzir panelas com tampas, panelas de tamanhos e formatos diversos – surgiram as assadeiras, de formato quadrado, em forma de coração, entre outros.

O local onde funciona a associação, que também é a casa de Dona Selestina, é um ponto de referência da produção e venda do artesanato, ao mesmo tempo se configura como um lugar de construção de redes de relações, onde os visitantes são bem recebidos e estabelecem relações com os produtores do artesanato, como ela mesma constata. Logo, é em suas próprias residências que as mulheres prezam pela continuidade de sua cultura – por meio dos ensinamentos aos seus filhos, a língua materna, as comidas típicas, como a damurida⁴, e a produção de artefatos.

A produção artesanal exprime uma realidade material de uma cultura cuja importância desse tipo de manifestação cultural traduz a afirmação de sujeitos e o valor simbólico no contexto urbano, além de representar uma coletividade, onde acredita-se que a conservação da tradição se dá pela transmissão do conhecimento de geração à geração. Delci agora está passando seus conhecimentos para suas filhas mais velhas, ela considera importante que seus filhos aprendam e

mantenham alguns aspectos do universo cultural ao qual ela foi criada, e afirma:

Eu quero ensinar tudo que eu sei pra eles (filhos), porque eles tão crescendo e eu tô ficando velhinha, e eu não vou ficar fazendo as coisas pra eles não. Tem que aprender fazer colar, plantar roça, falar Wapichana e inglês porque assim eles vão poder ir lá na comunidade conhecer os parentes deles né. (Delci).

Dona Clara conta que gosta muito do que aprende na associação, antes ela não sabia fazer colar, brincos e outros objetos porque só sabia cuidar da casa e fazer trabalho doméstico. Quando conheceu a associação, através de uma amiga, se interessou em aprender porque aquilo fazia parte de sua cultura e achou importante. Hoje ela faz todo tipo de artesanato, ainda com auxílio de Dona Selestina para que nada saia errado.



Figura - 4: Cestos, abanos e outros artefatos feitos de trançados.
Fonte: Martes, 2016.

Na produção artesanal na Kapóí, cabe aos homens furar as sementes com furadeiras, confeccionar as cestarias, além de talharem madeira para fazer esculturas. Culturalmente a divisão de trabalho sexual

existe na confecção de artefatos indígenas, e apesar de a confecção de trançados, que emprega matérias-primas vegetais, constituir uma atividade essencialmente masculina para os povos das terras baixas da América do Sul, na Kapóí as mulheres se articularam para aprenderem também a trançar e assim produzir cestaria, diferentemente dos homens que não se interessaram em aprender a confeccionar peças feitas com sementes, como colares, brincos, pulseiras e outros. Segundo Velthem (2007), entre os povos indígenas das terras baixas da América do Sul, a produção de trançados carrega um conjunto de conhecimentos e saberes que variam de um povo indígena para outro, e na associação Kapóí as mulheres se propuseram a aprender as técnicas de trançado para também produzir e conservar tal conhecimento.

Dona Vanda comenta que brincava fazendo cestos e que agora domina muito bem essa atividade, e assim ela ensina outras mulheres a fazer cesto e outros artefatos de fibra e palha. Diante desse contexto, as articulações de gênero sofrem transformações sociais e culturais na estratégia de luta e sobrevivência na cidade. Além disso, algumas mulheres, as mais velhas, ainda fiam algodão para confeccionar redes. Tal atividade é longa, principalmente na comunidade, que vai desde a plantação do algodão, colheita até a confecção e produção final da rede, assim Delci cita: “[...] na comunidade a gente planta [...]. Com algodão a gente faz de tudo, faz tipoia, faz rede, faz cocar”.

A produção de panelas de barro pelas mulheres Macuxi, principalmente nas comunidades, é bem famoso no estado de Roraima, mas o trabalho com sementes também é bastante presente. Dona Vanda, apesar de afirmar que vem de uma família de artesãos, diz que a única atividade que não teve oportunidade de aprender foi a produção de panelas de barro. No período de contato nas comunidades indígenas Macuxi, a inserção da panela de alumínio, no qual o cozimento dos alimentos é mais rápido, impactou a produção das panelas de barro, que ficou restrita às mulheres mais velhas, que guardaram os conhecimentos relativos a essa atividade (Cavalcante 2013). Hoje, além das sementes, Dona Vanda trabalha muito com miçangas e fibras, ela tam-

bém reserva um espaço em sua casa onde guarda todo o material que consegue de amigos e o que ela mesma coleta em suas andanças. Dona Vanda, talvez seja o exemplo mais bem sucedido, entre as mulheres da associação, ele diversificou suas atividades, indo além da produção das peças produzidas no âmbito da associação. Tem um bom trânsito entre instituições de ensino, como a Universidade Federal de Roraima, faz constantes viagens a Guiana, de onde traz a matéria prima e alguns artefatos lá adquiridos para vender em Boa Vista.

A produção artesanal indígena é diversa e rica, como observamos, tanto pelas matérias primas utilizada quanto pelas habilidades técnicas empregadas, do qual os objetos são produzidos e que exprimem diferentes formas de conhecimento e significados, e também por evidenciar a realidade vivida por aqueles que destinam seu tempo a confeccioná-las, conjugando visão, gesto e contexto social como instrumentos de aprendizado.

As habilidades técnicas utilizadas na produção de um artefato indígena são conhecimentos ancestrais transmitidos de uma geração a outra, e isso é um fator importante dentro da estrutura social de vários povos indígenas. De acordo com Velthem (2014), tais criações e habilidades técnicas de uma pessoa são fundamentais para sua inserção no meio social e seus efeitos contribuem para a harmonia da vida familiar e comunitária.

No contexto da Kapóí, a circulação de conhecimento ancestral indígena é bastante visível: os Macuxi, Wapichana e Patamona, trocam saberes entre si e os transmitem às crianças, além da língua, que é um ponto forte como diacrítico indígena, e dentro disso as mulheres também utilizam a estratégia do 'saber fazer' na manutenção da cultura na cidade.

Entre os povos indígenas são considerados mestres aqueles detentores de certos conhecimentos e experiência de vida, geralmente os mais velhos; é responsabilidade deles passar tal saber aos mais novos para preservar o conhecimento cultural às futuras gerações. A transmissão do saber fazer ocorre tanto de forma oral quanto visual, nes-

se último caso, observar o outro constitui uma técnica de aprendizado importante. As mulheres indígenas da Kapóí, por meio da produção de artefatos, demonstram a continuidade da sua cultura no universo urbano. Nesse sentido, suas manifestações culturais se aproximam da definição de cultura em Geertz (2008) como um ato ou um conjunto de atos simbólicos compartilhados num contexto público, que podem ser encontrados nos artefatos e estados de consciência. Assim ele esclarece:

“[...] Como sistemas entrelaçados de signos interpretáveis (o que eu chamaria símbolos, ignorando as utilizações provinciais), a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade” (Geertz 2008:10).

Quando falam sobre a sua cultura, as mulheres da Kapóí deixam transparecer essa visão semiótica de cultura, algo contextual, como relata Delci: “Minha ‘cultura’ é saber fazer o que eu aprendi desde pequena, plantar, cantar, falar minha língua materna, pra gente não perder, desaparecer né?”. Assim ela percebe seu contexto cultural por meio das práticas cotidianas que aprendeu desde criança e que é necessário manter, tanto na comunidade quanto na cidade, para que não se perca.

O termo cultura, segundo Cunha (2009), é emprestado pelo indígena para destacar sua ‘cultura’ numa lógica de sistema distinta, proveniente de uma definição tanto individual, de visão de mundo, quanto compartilhada, pensado na coletividade. Sendo assim, o conceito de ‘cultura’ – entre aspas – é evidenciado como recurso de afirmação étnica diante de Estados nacionais, ou seja, opera num regime de etnicidade, diferente do que a sociedade ocidental encara o conceito de cultura num termo generalizado e público, que é invisível e obvio, porém, ambos termos coexistem, produzindo efeitos específicos.

A associação Kapóí, em particular as mulheres, articulam essas atividades culturais como diacrítico de grupos sociais dos quais fazem

parte, procurando se expressar culturalmente na cidade, construindo autonomia e noção de pertencimento por meio do artesanato, da dança, da culinária, enfim, por meio de seus conhecimentos tradicionais.

Considerações finais

Este trabalho procurou evidenciar a experiência das mulheres indígenas no contexto da cidade de Boa Vista, enfatizando suas estratégias de sobrevivência e afirmação cultural por meio da produção de artesanato. Nesse contexto, observou-se ainda processos de transformações nas relações de gênero e novas formas de protagonismo feminino, mostrando que as mulheres indígenas, cada vez mais, vêm ocupando espaços públicos, em organizações e associações direcionadas a pensar e propor ações voltadas para a melhoria das suas condições de vida e de suas famílias.

Nesse sentido, ser mulher indígena é, antes de tudo, promover a continuidade dos saberes antigos e ao mesmo tempo lutar contra as desigualdades específicas de seu gênero. Ainda, mas não menos importante, essas transformações assumem um avanço significativo no campo de resistência e luta, além de provar que um saber coletivo, o artesanato indígena, pode ser um instrumento de visibilidade e legitimação da presença indígena em Boa Vista. Aqui, como na comunidade, a técnica e a destreza na produção das peças, se relaciona a ideia de perfectibilidade presente entre inúmeros povos indígenas das terras baixas sul-americanas. Além disso, a comercialização destes artefatos, feitos em coletivos construídos no espaço urbano, se torna um complemento de renda e autonomia para essas mulheres.

Notas:

¹ O termo *Kapói* provem da língua Macuxi – família linguística Caribe – que significa lua, símbolo escolhido para representar a associação. Os Macuxi, Wapichana e Patamona são os povos indígenas que integram a associação. As mulheres aqui

citadas são as senhoras Selestina (Wapichana, 56 anos), Delci (Wapichana, 33 anos), Maria (Wapichana, 41 anos), Clara (Wapichana, 48 anos) e Vanda (Macuxi, 58 anos).

² Confeccionar determinados objetos, entre os povos indígenas nas terras baixas da América do Sul, significa que a pessoa reuni as habilidades necessárias para se casar e constituir família. Por exemplo, entre os Wapichana, é apreciado como bom conjugue a mulher que sabe fazer rede de algodão e o homem que sabe fazer trançado.

³ Resina extraída de uma árvore.

⁴ Caldo picante feito a partir da carne moqueada, podendo ser peixe, carne de caça ou outras carnes.

Referências:

- PORTO ALEGRE, Maria Sílvia. 1998. "Imagem e representação do índio no século XIX". In GRUPIONI, Luís D. (ed.): *Índios no Brasil*, pp. 59-72. São Paulo: Global. Brasília: MEC.
- AMARAL, Assunção. 2010. "Artesanato Quilombola: identidade e etnicidade na Amazônia". *Cadernos de CEOM*, 23(1):61-75.
- ARONI, B. O. 2010. "Por uma etnologia dos artefatos: arte cosmológica, conceitos mitológicos". *PROA Revista De Antropologia E Arte*, 1(2). (<https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/proa/article/view/2376>; Acesso em: 07/06/2016).
- BATISTA, Cristina. 2011. A produção artesanal Tapeba: relações entre construção material e imaterial de um povo. *XI Congresso Luso Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*. Salvador-BA.
- CAVALCANTE, Olendina. 1997. *Migração e Gênero: Mulheres indígenas em Manaus*. Monografia de Especialização. Manaus: Universidade do Amazonas.
- _____. 2013. "Gênero e agência feminina Makuxi". *Textos & Debates*, 18:93-111.
- CUNHA, Manuela C. 2009. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Editora Cosac Naify.
- FLORISSI, S. & FIOTETTI, E. 2012. "Roraima na rede: caminhos alternativos tecidos por produtores e articuladores culturais". In LOUREIRO, J., OLIVEIRA, R. & DUARTE, R. (eds.): *Arte e cultura na Amazônia: os novos caminhos*, pp. 131-145. Boa Vista: Editora da UFRR.
- FONSECA, Claudia. 2003. "De afinidades a coalizões: uma reflexão sobre a 'transpolinização' entre gênero e parentesco em décadas recentes da antropologia". *Revista Ilha*, 5(2):05-31.
- GEERTZ, Clifford. 2008. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC.

- GOLDSTEIN, I. S. 2014. "Artes indígenas, patrimônio cultural e mercado". *PROA Revista De Antropologia E Arte*, 1(5). (<https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/proa/article/view/2331>; Acesso em: 07/06/2016).
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. 2006. *Do Roraima ao Orinoco: observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913*. São Paulo: Editora UNESP.
- LEMOS, Maria Edny S. 2011. *O artesanato como alternativa de trabalho e renda: Subsídios para Avaliação do Programa Estadual de Desenvolvimento do Artesanato no Município de Aquiraz-CE*. Dissertação de Mestrado. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará.
- LAGROU, E. 2010. "Arte ou artefato? Agência e significado nas artes indígenas". *PROA Revista De Antropologia E Arte*, 1(2). (<https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/proa/article/view/2385>; Acesso em: 07/06/2016).
- McCALLUM, Cecília. 1999. "A aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá". *Estudos Feministas*, 7(1-2):157-175.
- MELO, Luciana. 2013. "A formação sociocultural de Boa Vista – Roraima e os povos Macuxi e Wapichana da cidade: processos históricos e sentidos de pertencimento". *Textos & Debates*, 23:115-133.
- _____. 2014. *Populações Indígenas na Cidade de Boa Vista – Roraima: Dinâmicas Sociais e processos de (re)significação identitária em contexto urbano*. Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia. Natal-RN.
- OVERING, J. 1991. "A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa". *Revista de Antropologia*, 34:7-33.
- PAES, Dayana. 2018. *Arte indígena: miçangas na cultura Ye'kuana*. Dissertação de Mestrado. Boa Vista: Universidade Federal de Roraima.
- RIBEIRO, B. & VELTHEN, L. 1992. "Coleções etnográficas: documentos materiais para a história indígena e a etnologia". In CUNHA, M. C. (ed.): *História dos índios no Brasil*, pp.103-111. São Paulo. Companhia das Letras.
- SACCHI, A & GRAMKOW, M. M. 2010. *Gênero e povos indígenas: coletânea de textos produzidos para o 'Fazendo Gênero 9' e para a '27ª Reunião Brasileira de Antropologia'*. Rio de Janeiro/ Brasília: Museu do Índio/ GIZ FUNAI.
- VELTHEM, L. H. 1998. "Arte indígena: referentes sociais e cosmológicos". In GRUPIONI, Luís D. (ed.): *Índios no Brasil*, pp.83-92. São Paulo/Brasília: Global/MEC.
- _____. 2009. "Mulheres de cera, argila e arumã". *Mana*, 15(1):213-136.
- _____. 2010. "Artes indígenas. Notas sobre a lógica dos corpos e dos artefatos". *Textos Escolhidos de Cultura e Artes Populares*, 7:54-65.
- _____. 2014. "Serpentes de Arumã. Fabricação e estética entre os Wayana (Wajana) na Amazônia Oriental". *PROA Revista De Antropologia E Arte*, 1(5). (<https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/proa/article/view/2338>; Acesso em: 07/06/2016).

'Bem-feitinho': Handmade production and cultural affirmation of indigenous women in Boa Vista/RR

Abstract: The present work results from research carried out with indigenous women, members of the Kapóí Indigenous Cultural Association, who left their communities of origin in Guyana, and today reside in the urban context of the city of Boa Vista, capital of Roraima, where they use indigenous art crafts as an instrument of income generation and cultural affirmation. The production of art craft highlights the techniques and knowledge apprehended in community life and the criteria of doing well, common to other indigenous peoples of the South American lowlands, and necessary for the new social universe that values an aesthetically well-made product for sale.

Keywords: Indigenous art craft, Indigenous women, Urban context, Cultural difference.

Recebido em abril de 2021.

Aprovado em outubro de 2021.

A Noção de Pessoa Ocidental como Fundamento do Amor Romântico

Rhuann Fernandes^a
Claudia Barcellos Rezende^b

Resumo: Partindo da ideia de que as experiências emotivas são articuladas às dinâmicas sociais e a significados culturais, a proposta deste artigo é questionar a noção de pessoa ocidental e o seu pressuposto de universalidade no que se refere às emoções, em especial o amor. Nesse sentido, indagamos se noções outras de pessoa produzem concepções distintas sobre esse sentimento. Com isso, desnaturalizamos o conceito de pessoa que é familiar nas sociedades ocidentais e, ao mesmo tempo, evidenciamos como essa categoria foi determinante para noção de amor romântico, ainda presente no senso comum ocidental, sendo ilustrado por filmes, novelas, músicas e desenhos.

Palavras-chave: Amor, Emoções, Indivíduo, Pessoa.

No início da pandemia de COVID-19, nos deparamos com um artigo do filósofo germano-coreano Byung-Chul Han, publicado no jornal *El País*, que nos inquietou.¹ Nele, Han fala, a partir de um

^a Mestrando em Ciências Sociais (PPCIS/UERJ). Pesquisador do Núcleo de Estudos Transdisciplinar de Colonialidade(s), Emoções e Relações de Poder (NECERP). Email: rhuannfernandes.uerj@gmail.com.

^b Professora Titular do Departamento de Antropologia (UERJ). Pesquisadora do CNPq, com bolsa de produtividade nível 1 D. Email: cbrezende65@gmail.com.

breve levantamento de dados, da dificuldade de países ocidentais tratarem do coronavírus em comparação aos países asiáticos que foram mais efetivos, em virtude das distintas predominâncias de ‘tradições culturais’. No mundo euroamericano, de acordo com o filósofo, nós temos o indivíduo como cerne em que o ideal de liberdade é o valor supremo. A obrigatoriedade do uso da máscara torna-se argumento para ‘perda de direitos’. Em contraste, nos estados asiáticos, apesar de alguns assumidamente liberais, o que se observa é uma ‘mentalidade autoritária’, em que as pessoas confiam mais no Estado e o termo ‘esfera privada’ não faz tanto sentido. Assim, a vigilância digital para conter o vírus, por exemplo, não seria um problema, já que inexiste a lógica de ‘proteção de dados’.

Segundo Han, o exemplo da China é singular, pois a vida cotidiana está submetida à observação constante. Foi demonstrada para o mundo uma infraestrutura de vigilância digital profundamente eficaz para combater a epidemia. Isso só foi possível, conforme o filósofo, pelo fato de que na Ásia impera o coletivismo e não há um individualismo acentuado, enquanto para os euroamericanos o individualismo se amarra ao costume de andar com o rosto descoberto e, ironicamente, os únicos que estão mascarados são terroristas e criminosos.

Essa demonstração de ‘diferença cultural’ realizada por Han, apesar de conter várias generalidades, trouxe-nos vários questionamentos. A principal questão que suscitamos é entender como o conceito de pessoa individual no ocidente moderno é fundamental para a materialização da noção de amor, mais especificamente o amor romântico e o modo como essa noção foi disseminada e tornada hegemônica, a partir do colonialismo.

Desde o final do século XVIII, constata-se a emergência do amor romântico, no qual se incorporaram pela primeira vez ‘amor’ e ‘liberdade’, ambos julgados como estados normativamente ambicionáveis (Giddens 1993). Com a modernidade, o casamento passou a ser visto como possível consequência do amor erótico-sexual em uma versão romantizada, na qual teríamos um percurso clássico e padronizado:

depois de se apaixonar, namora-se, noiva-se e, por fim, estabelece-se o pacto monogâmico central, que é o casamento. Essa instituição pressupõe a obrigatoriedade de fidelidade e eternidade que, quando combinadas, produzem a noção normativa de exclusividade afetivo-sexual. Isto é, só é possível amar uma pessoa de cada vez. Esses seriam os princípios do amor para os ocidentais, disseminado para outras regiões do globo com os processos de dominação de povos não europeus (Macfarlane 1990).

O modelo monogâmico tradicional e heteronormativo presente nas sociedades ocidentais modernas tem como principal lema – como verificado em novelas e filmes – encontrar ‘o verdadeiro amor da vida’, único de preferência, e manter a relação apenas com ele, quiçá eterna. As ‘origens’ culturais dessas convicções e exigências de ordem moral respaldam-se, paradoxalmente, nos argumentos de ordenação social e poder, pautados por ampliação de riquezas e perpetuação de patrimônio. O ‘mito do amor romântico’ no ocidente se sustenta nos princípios de exclusividade e fidelidade, nos quais a monogamia é apresentada como única, espontânea e natural formato de relacionamento humano. Para concretizá-la, deve-se ser atingido por uma ligação cósmica e verdadeira (Vainfas 1992).

Surge-nos, a partir dessa reflexão, uma indagação elementar: outras noções de ‘pessoa’ produzem visões diferentes sobre o ‘amor’? De imediato, afirmamos que sim, pois a definição da noção de pessoa passa inteiramente à maneira pela qual nos relacionamos com o meio social (Strathern 2014), estando as experiências emotivas articuladas às dinâmicas sociais e a significados culturais (Lutz 1986). Contudo, há inúmeras nuances que pretendemos explorar neste artigo a partir deste questionamento. Assim, desnaturalizamos o conceito de pessoa que é familiar nas sociedades ocidentais, expondo seu *lôcus* e os seus limites, entendendo-o como intrínseco ao referencial moderno. Nesse sentido, exploramos as possibilidades de tratarmos dessas categorias aproximando-as criticamente daquilo que Gilles Deleuze (1974) compreende como ‘devir moderno’, pelo qual se apreende uma das prin-

cipais ilusões nessas sociedades: a eleição do indivíduo como critério principal para a criação e o julgamento dos saberes.

Para ultrapassar tal atitude e descentralizá-la como eixo, interrogamos no primeiro tópico deste trabalho a noção de ‘sociedade’ e sua obsolência, bem como a necessidade de revisitarmos a categoria ‘indivíduo’ e realizarmos o movimento de desestabilizá-la. No segundo, terceiro e quarto tópico explicamos como chegamos à noção de sujeito cognoscente, para, na quinta parte do trabalho, demonstrar que essa percepção foi imprescindível para o surgimento e afirmação dos valores morais do amor moderno, predominante atualmente nas sociedades ocidentais. Nesta análise, discutimos também a formação da etnopsicologia euroamericana e de um senso comum ocidental acerca do amor e outras emoções. Por fim, no último ponto questionamos se essa ideia de amor pode ser ‘localizada’ apenas no ocidente, trazendo algumas contribuições teóricas para repensar essa afirmação particularista.

Os caminhos percorridos

Ao analisarmos a história das ciências sociais e a sua institucionalização, notamos que os conceitos de ‘sociedade’ e ‘indivíduo’ foram fundamentais para a formação e consolidação da área, já que o objetivo inicial era comunicar a importância da dimensão das relações sociais na vida e no pensamento humano. As críticas realizadas por Marilyn Strathern (2014), ao problematizar o conceito de ‘sociedade’, revelam a importância das revisões de conceitos, uma vez que esses podem esconder relações de poder. De fato, durante muito tempo, a antropologia se inspirou no mito da ‘sociedade primitiva’, produzindo visões etnográficas românticas, cujas concepções clássicas precisam ser relativizadas em seus limites modernos.²

Embora existam múltiplas discordâncias e reformulações dos conceitos ao longo do tempo, a autora diz que a ideia de ‘sociedade’, por exemplo, é concebida como um todo homogêneo, pronto e estático,

empregada como se fosse uma entidade autônoma e utilizada como dispositivo retórico, “[...] como uma maneira de dar acabamento à narrativa etnográfica [...]” (Strathern 2014: 236). Ao apresentar uma crítica do antropólogo britânico Edmund Leach (1910-1989) sobre o vício do pensamento dicotômico, Strathern (2014) afirma que o conceito de ‘sociedade’, em geral, é utilizado por comparação, assumindo o sentido de uma entidade abstrata em que a teoria procuraria explicar sua relação com outras entidades.

Essa explicação, porém, não criaria uma relação a algo, mas uma oposição, devido à abstração do conceito como um objeto intangível, estagnado e coisificado. É nesse sentido que a personificação da oposição entre ‘indivíduo’ e ‘sociedade’ foi desenvolvida. Nela, extinguem-se e invisibilizam-se outras relações, não se reconhecendo a diversidade de formas sociais. Assim, “em vez de considerar a sociedade como inerente à definição da noção de pessoa, define-se sociedade em oposição à indivíduo” (Strathern 2014:236). Nessa perspectiva, Strathern afirma que, num primeiro momento, a ‘sociedade’ foi entendida como algo posterior, sendo resultado da interação prévia entre os ‘indivíduos’. Esses agentes submeteriam suas ações a uma regulação fruto do convívio social, isto é, a vida em ‘sociedade’. Num segundo momento, desenvolveu-se a ideia de uma ‘sociedade’ autônoma, que existe para além dos seres humanos, em que esses seriam apenas membros, o que gerou uma noção de ‘sociedade’ como constituída por grupos de indivíduos.

Em ambos os casos, a ‘sociedade’ é definida como coisa. Assim, tanto a noção de ‘indivíduo’ quanto a de ‘sociedade’ parecem sempre precipitar um ao outro. Dessa forma, desconsidera-se que as práticas sociais são um meio do comportamento humano e não podem ser opostas a ele. Em contraste, para evitar essa ‘paródia terrível’, a autora afirma que não precisamos mobilizar o conceito de ‘sociedade’, posto que não precisamos compará-lo com o conceito de ‘indivíduo’. Nessa perspectiva, ela propõe o conceito de ‘socialidade’, que em sua definição é uma “[...] matriz relacional que constitui a vida das pessoas e até

mesmo ‘sociedades’ como um pluralismo de uso prático, representativo de populações com organizações distintas” (Strathern 2014:236). Ou seja, os conceitos de ‘indivíduo’ e ‘sociedade’ devem ser reconstruídos a partir de um ponto de vista dialético, pois eles se concebem, já que “as relações sociais são intrínsecas, e não extrínsecas, à existência humana” (Strathern 2014:239).

Desse modo, evitaríamos a ‘verdadeira tragédia’, que é o anseio de instrumentalizar um polo dessa dicotomia e expor o ‘indivíduo’ em desacordo à ‘sociedade’. Ela faz referência à tragédia pelo fato de que a oposição desses conceitos camufla formações sociais e relações de poder, assistindo interesses comerciais e políticos. Entretanto, para a autora, uma das piores consequências foi instaurada: a invenção da “[...] própria sociedade como entidade” fez “[...] as relações parecerem secundárias e não primárias para a existência humana” (Strathern 2014:239).³

No fim, Strathern (2014) oferece a possibilidade de questionar os conceitos socialmente naturalizados e as suas consequências. Clifford Geertz (1997) afirma, a partir dos três universos simbólicos que estudou (marroquino, balinês e javanês), que a finalidade de sua investigação e da análise antropológica, em geral, é o entendimento de como as pessoas que habitam as socialidades se definem. Isto é, em seu caso, entender o estilo de ‘eu’ marroquino, balinês e javanês. “[...] Para entender as concepções alheias é necessário que deixemos de lado nossa concepção, e busquemos ver as experiências de outros com relação à sua própria concepção do eu” (Geertz 1997:91). O autor identifica que:

“[...] para nós ocidentais, a concepção da pessoa como um universo cognitivo e motivacional delimitado, único, e mais ou menos integrado, um centro dinâmico de percepção, emoção, juízos e ações, organizado em uma unidade distinta e localizado em uma situação de contraste com relação a outras unidades semelhantes, e com seu ambiente social e natural específico, nos pareça correta, no contexto geral das culturas do mundo ela é uma ideia bastante peculiar” (Geertz 1997:90-91).

Desse modo, precisamos, como propõe Geertz (1997), evitar a utilização da categoria de indivíduo moderno para apreender a aceitação de outros *modus vivendi*, que seria a tarefa antropológica por excelência.

A noção de pessoa no ocidente

Mauss (2003) reitera que a definição de pessoa, de humano, é um fenômeno universal, desenvolvido entre todos os grupos sociais, apesar das inúmeras diferenças entre eles. Entretanto, essa ideia não pode ser considerada como um dado natural *a priori*, como algumas áreas científicas insistem em fazer ao tratar os seres humanos como produtos de sua neuroquímica ou sua neurobiologia. A noção do que é uma pessoa deve ser observada como variável e não pode ser tratada como categoria onipresente, como algo aparentemente pronto, sem levar em conta o contexto cultural.

Mauss argumenta que a ideia de pessoa individual como ente sagrado, cognoscente, possuidor de uma força moral e dotado de direitos naturais só pode ser pensada a partir do ocidente. Ao falar da “pessoa” como fato moral, ele faz uma associação ao sentido jurídico que a legitima, baseado numa herança latina de Direito. É “[...] um sentido de ser consciente, independente, autônomo, livre, responsável” por suas ações (Mauss 2003:390-391). Nessa lógica, a consciência moral introduz a consciência na concepção jurídica do Direito. Essa ideia será utilizada e massificada pelo cristianismo, a partir da Idade Média, que ofereceu “uma base metafísica mais segura” para noção de pessoa.

“Foram os cristãos que fizeram da pessoa moral uma entidade metafísica, depois de terem sentido a sua força religiosa. Nossa própria noção de pessoa humana é ainda fundamentalmente a noção cristã. [...] Ocorre a passagem da noção de *persona*, *homem investido de um estado*, à noção de homem simplesmente, de pessoa humana” (Mauss 2003:392, grifo do autor).

De acordo com Mauss (2003), surge aqui a elaboração do indivíduo como valor metafísico e moral, na corporificação daquilo que

viria a se constituir como sistema religioso cristão, que faz emergir a ideia de pessoa como substância racional irreduzível e individual. Contudo, ele argumenta que essa substância racional indivisível só estaria completa a partir do Renascimento, com os filósofos modernos, que a transformaria numa consciência e uma categoria, forma fundamental para agir e pensar. De acordo com o autor, até meados da Renascença, essa noção de indivíduo não existia.

“A noção de pessoa haveria de sofrer ainda uma outra transformação para tornar-se o que ela se tornou há menos de um século e meio, *a categoria do Eu*. Longe de ser a ideia primordial, inata, claramente inscrita desde Adão no mais fundo de nosso ser, eis que ela continua, até quase o nosso tempo, lentamente a edificar-se, a clarificar-se, a especificar-se, a identificar-se com o conhecimento de si, com a consciência psicológica” (Mauss 2003:394, grifo do autor).

A partir desse movimento, tem-se a edificação da concepção de ‘eu’ enquanto indivíduo, sujeito com consciência psicológica e dotado de razão a ponto de repensar e refletir a si mesmo. Nesse momento, pessoa e consciência se equivalem e todo fato de consciência é um fato do ‘eu’, em que cada sujeito tem um próprio ‘eu’. Assim, essa noção passou a integrar a realidade e inclusive tornou-se seu centro. Entretanto, tal exercício só seria possível em plena liberdade. Por esse motivo, a ênfase e a defesa da liberdade individual como precursora para o desenvolvimento da consciência individual, pois tudo passa a ser orientado pelo indivíduo e do seu lugar.

Essa defesa já havia encontrado ecos entre os protestantes, na Reforma Religiosa, na qual uma das reivindicações era o “direito de comunicar-se [...] com Deus, de ser um sacerdote para si mesmo, de ter um Deus interior” (Mauss 2003:395) que tinha como base a noção de que pessoa era igual ao ‘eu’ e ‘eu’ igual à consciência. É nessa direção que os valores primordiais da burguesia, os quais expressam uma revolução das mentalidades no que se refere a pensar o ‘eu’ no ocidente ficam consagrados. Conforme Mauss (2003), a categoria de pessoa é cultural, pois, ao longo da história e das socialidades, a ma-

neira de se entender enquanto pessoa se transforma. Nessa sequência, a existência da concepção de pessoa é universal, mas sua definição é variável, sendo entendida como condição ontológica que sugere diferenças profundas entre os grupos humanos. Quer dizer, os conceitos e as categorias surgem numa formação social específica, na qual se atribui e projetam particularidades a eles. Não à toa, Mauss (2003) faz o movimento histórico de analisar e comparar a concepção de pessoa para alguns povos originários em relação ao conceito de *persona* e em outras regiões, como na China e na Índia, entendendo que apenas entre os ocidentais desenvolveu-se a noção de pessoa como ser individual e psicologizado.

Nessa mesma linha argumentativa, o antropólogo francês Louis Dumont (1985) sustenta que a pessoa individual, tal como concebida no mundo ocidental, é uma figura recente. A gênese mais próxima da pessoa que nós somos, para ele, está no Renascimento e assume valor *sui generis*. Entretanto, Dumont (1985) não busca sua origem nesse período histórico, mas sim nas heranças do judaico-cristianismo, pelas quais o Renascimento apenas assiste à afirmação do novo valor da pessoa, interpretada como indivíduo, partindo a teia holística que até aquele momento a manteve.

Diante disso, o autor analisa as características do individualismo moderno, que é marcado por sua ‘intramundandade’. Em sua interpretação, o indivíduo, no sentido de ser moral autônomo e independente, desenvolveu-se a partir do mundo medieval, conquanto se possa dizer que “algo do individualismo moderno está presente nos primeiros cristãos” (Dumont 1985:36). Isso não significa que, em outras sociações, não exista a possibilidade de individualização.

Na realidade, o autor chama atenção para a noção de indivíduo como valor que forma a ideologia contemporânea ocidental. Então, como a teoria antropológica deve lidar em situações nas quais o indivíduo não é um valor? Dumont (1985) observa que, quando se fala de ‘indivíduo’, é preciso distinguir o ‘sujeito empírico’, unidade e átomo da espécie, encontrado em toda e qualquer sociação; do ‘indivíduo’

como ser moral, concebido como independente, autônomo e, assim, essencialmente não social, tal como encontrado sobretudo em nossa ideologia moderna de ser humano e de ‘sociedade’.

Nesse sentido, há sociedades para as quais a diferença entre os indivíduos é reconhecida antes pela sua posição no interior do grupo do que pela singularidade absoluta, anterior à vida social, tal como a moderna ideologia individualista pretende. Para Dumont (1985), investigar contextos para além do mundo euroamericano requer o movimento de lidar com questões históricas e culturais outras de modo singular. Por essa razão, o autor afirma que o ‘indivíduo’ seria uma noção de pessoa específica, elaboração do ocidente moderno, no qual os antropólogos não poderiam se basear para analisar outros contextos culturais.

O sujeito psicológico

“A psicologia é somente uma fina película na superfície do mundo ético no qual o homem moderno busca sua verdade — e a perde” (Michel Foucault 2000).

A posição do indivíduo descrito acima cresce com a consolidação dos direitos e com o advento do capitalismo industrial. Torna-se uma categoria de entendimento do mundo a partir da pessoa, um ente naturalmente singular e distinto, dotado de um estado psicológico, um domínio interior, no qual o conhecimento de si é a condição básica para todo o outro conhecimento. Em termos dessa noção de ‘eu’, constituem-se as engrenagens das socialidades modernas, nas quais funcionariam as instituições com as ideias de dever, responsabilidade, direitos, escolhas e liberdades individuais. Além disso, nessa ótica, as fronteiras da corporeidade seriam marcadas rigidamente por uma vida interior da *psique*, na qual as experiências se insculpem, legitimando a biografia individual.

Nikolas Rose (1998; 2001; 2011), apoiado nas ideias de Foucault, difere-se das análises anteriores e não pensa a constituição do ‘eu’,

do sujeito moderno, a contar transformações sociais mais amplas, como se houvesse uma história contínua. Essas narrativas, segundo o autor, remontariam uma espécie de história sequencial, como supor que existiria uma transição do feudalismo para o capitalismo e, consequentemente, da tradição para modernidade. O indivíduo, assim, não pode ser entendido como efeito de uma mudança social geral. Em função disso, Rose caminha por outro lado, articulando os conceitos de ‘tecnologia’ e ‘subjetivação’, entendendo que o ‘eu’ não pode ser considerado como substância anterior a qualquer tipo de história ou sociação, pois são trajetórias interligadas.

Para Rose (2001), a experiência na qual os seres humanos acreditam ser constituídos como pessoas, com características de autorrealização, poderes pessoais e liberdade infinita, é resultado de um conjunto de tecnologias humanas: “[...] tecnologias que tomam modos de ser humano como seu objeto” (Rose 2001:38). Nesse caso, tecnologia refere-se a qualquer agenciamento ou conjunto estruturado para uma racionalidade prática, orientada para um alvo de forma mais ou menos consciente, em que a subjetivação tem sua própria história. Aqui, subjetivação é entendida não como sistema externo de poder ou subjugação a outro, mas como processo pelo qual somos ‘fabricados’ como sujeitos de certo tipo.

Dessa maneira, ele sugere estudar as técnicas de invenção do ‘eu’ por meio das quais os indivíduos constituem a si mesmos, isto é, como os seres humanos constroem os instrumentos à medida em que esses instrumentos os constituem historicamente, propondo uma ontologia histórica e uma genealogia das relações que os seres desenvolvem consigo. “Dispositivos de ‘produção de sentido’ – grades de visualização, vocabulários, normas e sistema de julgamento – não são *produzidos* pela experiência; eles *produzem* a experiência” (Rose 2001:36, grifo do autor). Quer dizer, as formas pelas quais os seres humanos atribuem sentido à sua experiência têm sua própria história.

Portanto, ao propor uma genealogia da subjetivação, Rose (2001, 2011) não se preocupa com uma continuidade do ‘eu’, criticando a

pressuposição de uma história contínua, unitária e totalizadora. Ele foca nas descontinuidades, nas linhas contingenciais que desestabilizam o presente, nos exames que dão conta da multiplicidade das linguagens de pessoa que tem se desenvolvido, compreendendo que esse tipo de investigação deve ocorrer ao longo de uma série de trajetórias, num feixe de relações. A genealogia proposta toma a compreensão do que significa ser humano como o local de um problema histórico e não como a base de uma narrativa histórica.⁴

Nesse sentido, Rose (2001, 2011) parte do pressuposto de que as ciências psi (psicologia, psicanálise e psiquiatria) inventam sistemas de interpretação, administração e governo de nossas existências. A questão central que o autor investiga, a partir dos dois conceitos acima referenciados (tecnologia e subjetivação), é como as ciências psi produzem subjetivação a partir de algumas tecnologias do ‘eu’. De acordo com ele, foi nas sociações ocidentais modernas que surgiu a psicologia como disciplina científica, “[...] como um conhecimento positivo do indivíduo e como uma forma particular de falar a verdade sobre os humanos e de agir sobre eles” (Rose 2001:34). Contudo, a aparição e o desenvolvimento dessa ciência são circunscritos por uma heterogeneidade de discursos, ideias e modelos acerca do “eu”, não havendo um modelo único de pessoa que ocupe lugar privilegiado nas teorias psicológicas.

“As disciplinas ‘psi’, em parte como consequência de sua heterogeneidade e falta de um paradigma único, adquiriram uma peculiar capacidade penetrativa em relação às práticas para a conduta da conduta. Elas têm sido não apenas capazes de fornecer toda uma variedade de modelos do eu, mas também de fornecer receitas praticáveis para a ação em relação ao governo das pessoas, exercido por diferentes profissionais, em diferentes locais. Sua potência tem sido aumentada ainda mais por sua capacidade para suplementar essas qualidades praticáveis com uma legitimidade que deriva de suas pretensões a dizer a verdade sobre os seres humanos. Elas se disseminaram rapidamente, por meio de sua pronta traduzibilidade, por programas para remoldar os mecanismos de autodireção dos indivíduos, estejam esses na clínica, na sala de aula, no consultório,

na coluna de conselhos das revistas ou nos programas confessionais da televisão” (Rose 2001:46).

É justamente essa heterogeneidade que o autor denomina como ‘generosidade das ciências psi’, pensada em virtude da ‘unificação’ dos regimes de subjetivação em termos do ‘eu’ que tem a ver com um modelo singular de expertise positiva sobre o ser humano. Isto é, as ciências psi concederam aos grupos profissionais e as outras áreas do conhecimento, suas explicações e validações, vocabulários e tipos de julgamento para aplicação no interior de seus adeptos. Agora, tem-se a base para tornar os problemas da conduta humana inteligíveis e intervir sobre eles, a começar, sobretudo, dos discursos e de tecnologias especializados e a maneira como essas produzem um tipo de olhar perito.

Observa-se nas diferentes proposições teóricas que estimularam o desenvolvimento das ciências psi, a tentativa de definir o que é o ‘eu’, de conceituá-lo. Por causa disso, há o desenvolvimento de um conjunto de visões. Essas tentativas de descrição do ‘eu’ em estado puro, simbolizadas por uma diversidade de correntes de pensamento no campo das ciências psi, propiciou, de acordo com Rose (2011), técnicas de condutas de si, que, por sua vez, conceberam modelos, ora para o controle de si, ora para o autoconhecimento.

A premissa de que podemos nos erigir, sermos mais eficientes com a manipulação da dinâmica de comportamento, em alguma medida, faz com que tenhamos a capacidade de desconstruir e construir atitudes. Essa é a funcionalidade, ou melhor, a generosidade das ciências psi. Maximizar ou minimizar; construir ou desconstruir, certo é que temos a possibilidade de realizarmos a melhora de nossos comportamentos para os resultados desejáveis. As ciências psi se expandem exatamente por se posicionarem como forma de atingir a autonomia do sujeito ao oferecê-lo à possibilidade de identificar um comportamento que pode ser desprogramado e substituído pelos desejáveis para que, portanto, atinja as aspirações positivas e maximizadoras de si.

Essas tecnologias devem ser pensadas em conformidade com os seguintes aspectos: o destaque do discurso psi, a vulgarização de sua prática e a disseminação de seu vocabulário quando comparada a outras áreas do saber; a sua associação com regimes de orientação democrática e liberal, que busca uma base empírica para o alcance de resultados, de eficiência, no qual o sujeito procura se superar e ser melhor; o discurso psi tem/procura uma verdade, uma legitimação. Essas três características produzem a relação do ser consigo mesmo. A autonomia que o sujeito espera dentro desse processo de subjetivação, é a aplicação e aperfeiçoamento da técnica de manipulação de comportamento. O sujeito precisa se constituir como inteligível por meio de suas escolhas e as ciências psi tornam-se o caminho para tal. Esse processo associa-se a um paradigma constitutivo da própria subjetividade.

A constituição da pessoa no ocidente moderno adquire uma condição de naturalidade, na qual os indivíduos seriam lugar determinado de crenças, sentimentos e desejos, com certas capacidades inatas que os fazem capazes de decidir e agir. Nesses contextos, os seres humanos se compreendem como sujeitos psicológicos, capazes de estabelecer relações consigo mesmos. Com essa vida psicológica interior, os indivíduos se narram e se interrogam. São empresas de si próprios, procurando uma autorrealização a partir de seu equipamento sagrado: a *psique*. Essa psicologização das socialidades ocidentais auxilia na compreensão das condições presentes de formulação de sujeitos, uma vez que, de acordo com Rose (2011), as ciências psicológicas tornaram-se parte da máquina de governança, ao fornecer tecnologias de individualização que dão aos sujeitos a capacidade de influenciar seus próprios corpos, pensamentos e comportamentos.

“O que as ciências psicológicas fizeram para o século XX, como sabemos, foi fornecer linguagens para compreender a nós mesmos; fornecer a base de certos tipos de competências para gerenciamento de nossos *selves*; proporcionar uma diversidade de maneiras de tornar problemas sócio-políticos inteligíveis e tornar possíveis programas para intervir neles; fornecer uma linguagem por meio da qual pode-

mos nos imaginar e tornar nossas dificuldades inteligíveis [...]. Então a psicologia se tornou parte da máquina de governança, no sentido mais amplo de governança” (Rose 2010:312, grifo do autor).

Como demonstrado, com a formação das socialidades modernas e a constituição de novas formas de governo o sujeito passou a moldar-se por tecnologias de subjetivação. Nessa direção, as disciplinas psi têm desempenhado uma função importante no regime contemporâneo de subjetivação e em sua unificação sob o signo do ‘eu’ (Rose 2001, 2011).

Rose (2010) se pergunta se as neurociências farão, para o século XXI, o que as ciências psicológicas fizeram para o século XX – sem que necessariamente uma anule a outra, levando em conta que os argumentos das neurociências, bem como seu vocabulário, estão sendo absorvidos por uma diversidade de áreas. Nesse sentido, se antes as tecnologias deveriam ser pensadas em relação – mas não apenas – ao destaque do discurso psi, a vulgarização de sua prática e a difusão de suas linguagens, como também sua associação com o liberalismo, agora, verificam-se maneiras neurobiológicas de pensar o ‘eu’ e empenhos para adotar o prefixo ‘neuro’ (neuroeconomia, neuroemocional, neuromercado, trabalho neurosocial, neuropsiquiatria), principalmente no tratamento de determinados distúrbios de saúde mental, que descrevem o panorama patológico dos sujeitos no neoliberalismo.

O senso comum ocidental e o amor romântico

Com os argumentos elencados nos tópicos anteriores, percebe-se que, a partir das ciências psi, a noção de sujeito leva em conta seus antecessores: consciência, personalidade e indivíduo. Isso acontece, pois, com a noção de personalidade consolidada, atrelada à ideia de consciência, procurou-se o entendimento do ‘eu’ interior, o que o determina, o que o diferencia – e por quais razões – de outros ‘eus’. Já da noção de indivíduo à noção de sujeito, há o movimento de se perguntar o que singulariza os seres humanos. Assim, inserem-se demarcações para apartá-los uns dos outros, isolá-los do mundo social e,

consequentemente, legitimar uma figura de um sujeito interiorizado, solitário e irreduzível. Um ‘eu’ pensante, no qual a saúde e o seu adocimento pertencem e se encerram especialmente nele próprio (Arendt, Quadros & Moraes 2019).

Esse sujeito, enquanto fruto da modernidade, é entendido como universal.⁵ Nesse sentido, ao falar de emoções, em particular do ‘amor’, e da maneira pela qual as assimilamos em nosso contexto, deve-se levar em conta a noção de pessoa fincada no mundo euroamericano: o indivíduo. Isso porque tratar das emoções perpassa, direta ou indiretamente, a discussão acerca do conceito de pessoa, que é produzido, como vimos, culturalmente.

De acordo com Catherine Lutz (1986) e Lutz & White (1986), há um senso comum ocidental acerca das emoções, no qual elas são tratadas como mero estado subjetivo e como realidade psicobiológica, cedidas *a priori* e universalmente válidas – em que todo e qualquer ser humano, independente de seu contexto, teria a possibilidade de desenvolvê-las, expressando uma ideia de unidade psíquica da experiência emocional humana. Essa perspectiva, sustentada e enraizada por parte das ciências psi do século XX, fez com que as emoções fossem tratadas como uma espécie de ‘dom natural’ e como profundamente individuais, desagregadas dos domínios social e cultural. Dessa forma, as emoções brotariam do interior do indivíduo.

Esse senso comum ocidental pode ser mais bem compreendido com base no conceito de etnopsicologia, descrito por Lutz (1986) e Lutz & White (1986) como conjunto de ideias compartilhadas por grupos humanos acerca das emoções. Na etnopsicologia euroamericana, as emoções se relacionariam com o primitivo, sendo pensadas enquanto parte integrante de uma irracionalidade. O ocidente produz uma forma de pensar na qual a emoção é o avesso da razão. Assim, a mente é sinônimo de razão, enquanto o corpo é semelhante à emoção, a emoção está identificada com um sentimento físico, sendo condicionada, por exemplo, por hormônios e outras metáforas corporais, vista como algo natural e mecânico e não cultural.

Nessa distinção entre emoção e razão, a segunda é produzida como uma ideia “[...] intimamente relacionada à inteligência, que no pensamento euroamericano é definida como a capacidade de resolver problemas, particularmente aqueles cujos parâmetros atribuídos são técnicos, e não sociais ou morais” (Lutz 1986:289, tradução nossa). Por outro lado, a emoção está representada pelo pensamento euroamericano como irracionalidade, no qual em vários sentidos ela é entendida como um impedimento à razão, uma categoria residual que se desvia do padrão racional.

Essa forma psicologizante de representar as emoções, conforme a autora, é social e predominantemente aceita nas socialidades ocidentais. A psicologia entendeu, durante muito tempo, a emoção como essência humana, o que produziu uma formulação psicológica e não social das emoções. “Embora processos sociais, históricos e interpessoais sejam vistos como correlacionados com esses eventos psíquicos, o pensamento e a emoção são considerados propriedade dos indivíduos” (Lutz 1986:289, tradução nossa). Ou seja, pensamento e emoção são vistos como realidades mais autênticas e mais verdadeiras do ‘eu’ em comparação com a relativa falta de autenticidade da fala e outras formas de interação.

Outra maneira de representar as emoções no pensamento euroamericano é tratá-las como se fossem parte da subjetividade do indivíduo, em que somente ele teria ou sentiria certas emoções, sendo reduzidas a opiniões e valores particulares. Nessa perspectiva, as emoções são do ‘eu’ de uma maneira que os pensamentos não são, em razão de os pensamentos serem objetivos, enquanto os sentimentos são subjetivos, não são completamente comunicáveis e são exclusivamente do sujeito. Desse modo, as emoções representam privacidade ou inviolabilidade individual. Entende-se que elas não podem ser verdadeiras ou absolutamente conhecidas, exceto por meio da autorrevelação, isto é, através de uma decisão por parte do indivíduo que experimenta a emoção de comunicá-la. Assim, não é possível determinar conclusivamente o que outra pessoa está sentindo apenas com base na observação (Lutz 1986; Lutz & White 1986).

Lutz (1986) chega à conclusão de que essas formas com que as emoções são representadas na cultura euroamericana são formas ideológicas que revelam relações de poder, mormente as de gênero. À vista disso, ela propõe que as emoções devam ser entendidas como formações culturais e morais que são atravessadas por relações de poder e pertencimento, construtos que dependem diretamente da cultura para se expressar. Nessa lógica, devemos começar por aquilo que as ciências psi negaram: avaliar o conjunto de relacionamentos sociais e os significados existenciais que as socialidades apresentam para pensar a emoção. Em suma, para Lutz (1986) e Lutz & White (1986) a visão da emoção que dá primazia às experiências corporais internas influencia e são influenciadas pela maioria das teorias psicológicas, baseadas em uma concepção altamente individualizada de pessoa.

A perspectiva dumontiana apresentada anteriormente para falar do individualismo como valor do ocidente, como ideologia, foi utilizada por Ricardo Benzaquen de Araújo e Eduardo Viveiros de Castro (1977) para analisarem a tragédia shakespeariana *Romeu e Julieta* como mito de origem do amor moderno.⁶ A noção de amor que emerge a partir da obra sustenta a ideia desse sentimento como algo mágico, que brota do interior do sujeito, oriundo de sua intimidade, que ilustra os argumentos de Lutz (1986) e Lutz & White (1986) no que se refere às emoções serem absorvidas por uma ideologia individualista presente na etnopsicologia euroamericana. Assim, o debate trazido pelos autores indica uma visão do amor como sentimento construído culturalmente e localizado historicamente.

Dumont (1985) afirma que o indivíduo que (re)aparece no Renascimento pode ser tratado como a gênese mais próxima daquilo que somos. Baseados nisso, Benzaquen Araújo & Viveiros de Castro (1977) propõem uma reflexão sobre a ideia do amor romântico, ilustrado dentro da trama de *Romeu e Julieta*. Nela, identifica-se uma correlação entre a ideologia individualista e o surgimento do amor ocidental moderno, na qual os autores respondem quais são as consequências

da produção do indivíduo enquanto valor, ligada à ideia de direitos e deveres no mundo público.

A narrativa básica da obra em questão é a de dois enamorados que se amam, mas não podem ficar juntos devido à inimizade e ao ódio que separam suas famílias. Por conta disso, procuram sobrepor seus interesses individuais ao desejo de seus familiares. Nessa tragédia, o amor é colocado acima de qualquer outro elemento, um sentimento sobrenatural e arrebatador que se opõe a quaisquer valores presentes no mundo social que tentem interrompê-lo. O fato de saberem que pertencem a famílias rivais não os inibem, ao contrário, o casal não cogita uma desistência do amor.

Nesse movimento, os jovens procuram não mais se definir como Montechio e Capuleto, sobrenomes de suas famílias, mas por sua singularidade, na qual a família não pode intervir. A briga do casal é para se desfazer de uma ordem social que determina o seu 'lugar', o amor seria o elemento para ignorar diretamente a diferença social entre Romeu e Julieta. Dessa forma, eles descartam suas identidades atreladas ao nome/nascença e, segundo Benzaquen Araújo & Viveiros de Castro (1977), inauguram uma espécie de individualismo moral, na qual as identidades não importam mais, sendo menosprezadas. Isso é fundamental para o desenvolvimento da ideia de intimidade, que constituirá o indivíduo moderno e o defenderá da ideia de determinação por meio de papéis socialmente estabelecidos, a exemplo do sobrenome.

Nessa ótica, individual e social se refutam. O amor é corpo, sinônimo de coração que caracteriza o 'eu' individual. Em contrapartida, temos o 'eu' social e suas forças, como a família. O amor passa a ser entendido não como algo externo, mas uma instância interna que coage o indivíduo a 'bater de frente' com a ordem social. De acordo com os autores, isso só faz sentido se captarmos que a tragédia shakespeariana apresenta as contradições do momento de transição entre duas ordens sócio-históricas: holista, tradicional, herança do medievo; para individualista, na qual o indivíduo é colocado no centro do universo, ideal introduzido com a Renascença.

Holismo pode ser compreendido como a valorização do todo sobre as partes, em que as dimensões do meio social se expressam no indivíduo, certificando seu pertencimento e um lugar. São universos nos quais os valores dos grupos são superiores aos interesses privados e pessoais. Numa ‘sociedade holista’, as pessoas estão ligadas por algo externo a elas e se esquecem de si próprias e os valores repousam na sociedade como um todo. Já num universo simbólico individualista, o indivíduo é o valor central, é o fim último, um bem supremo e a totalidade deve ser modificada para se adequar aos anseios individuais.

Benzaquen Araújo e Viveiros de Castro (1977) declaram que, no ocidente moderno, verifica-se a ascensão do individualismo e a consolidação dessa ideologia como orientação das práticas sociais, já o holismo pode ser observado em outras organizações sociais, como o caso da Índia, e em comunidades tribais. Em ‘Romeu e Julieta’, nota-se uma ideia de ‘eu’ individual que é ilustrado pelo amor em oposição ao ‘eu’ social, representado pela família. O que estrutura a tragédia é a dicotomia entre posição social e dimensão individual do sujeito. A ideia de mito de origem do amor moderno presente é demarcada por essas duas gramáticas. Na verdade, o conflito entre essas duas ordens cria a própria narrativa.

O amor, germinado no íntimo de Romeu e Julieta, faz com que eles contestem enfaticamente o social, priorizando suas vontades. É uma força cósmica incontrollável que abastece o sentido deles a ponto de reunirem forças para enfrentar qualquer obstáculo. Se o destino quis assim, não há justificativas para contrariá-lo, pois eles foram destinados a amar um ao outro para sempre. Marcados por essa potência interior, não há nada externo que os impeça de amar. Essa concepção, que perpassa toda a trama, desenvolve-se em assimetria a qualquer instância de ordem social que tente frear o sentimento (Araújo & Castro 1977).

Como demonstrado, a divergência entre afeto e obrigações sociais perpassa o centro da trama de ‘Romeu e Julieta’, na qual as relações sociais são feitas de obrigações radicalmente opostas ao amor sentido

por eles. Essa forma de pensar individualista revela que as características psicológicas específicas dos indivíduos passam a ser extremamente valorizadas. Contudo, temos também a noção de utilização do amor como benefício à ordem social. Quer dizer, por meio do amor, os jovens namorados acreditam poder tudo, inclusive superar a discórdia e os conflitos entre as suas famílias rivais, estabelecendo pactos harmônicos entre elas. O amor incontrollável seria motivo também para integração social.

Esses aspectos mostram que, nessa perspectiva, o amor é um sentimento que vem do acaso, espontâneo e que traça destinos, impõe e contraria as obrigações familiares e sociais, submetendo os indivíduos a valores de outra ordem. Há aí uma ideia de amor idealizado, de mútua adoração, reciprocidade, docilidade e ternura, o que o torna uma instância transcendental. Benzaquen Araújo & Viveiros de Castro denominam esse fenômeno como ‘desrazão amorosa’ (1977:164), que leva os indivíduos a se afastarem de uma razão social tradicional e holística. Agora, a metáfora do coração associada ao amor se coloca acima dos laços de sangue, a escolha do parceiro exclui qualquer necessidade externa.

Rezende & Coelho (2010) comentam que temos que tratar ‘Romeu e Julieta’ para além de um mito de origem do amor moderno como propõem os autores citados. Isso porque essa tragédia desenvolve certos aspectos que a transcendem, formulando percepções bem singulares acerca do amor presentes no imaginário social até hoje. Não à toa, algumas das ideias presentes na trama são comuns em várias produções discursivas contemporâneas, como músicas e filmes, no universo da comunicação de massas.

Esse amor romântico incorpora o casamento monogâmico, que passa a ser visto como garantia de moralidade, uma instituição na qual um homem e uma mulher decidem por consentimento mútuo – o que é novo historicamente – fundar uma família baseada na razão do amor e não na paixão sexual. Aqui, amor e desejo se distinguem. Quem ama, portanto, não sentiria atração e desejo por mais ninguém.

Verifica-se também uma narrativa de casal igualitário, que, apesar de se entenderem como indivíduos, quando enamorados, assumem uma identidade homogênea, na qual se perde a individualidade, o que Tânia Salem (1989) chama de ‘simbiose do casal apaixonado’. Essa simbiose acontece, segundo a autora, quando o casal se entende como indivíduo dual, isto é, um como parte integrante do outro. Ou seja, não existe mais Romeu sem Julieta e Julieta sem Romeu. Eles só são reconhecidos juntos, agora os corpos estão ligados e tornaram-se um só: alma gêmea.

Por essa razão, seria mais coerente interpretar a tragédia, sobretudo ao considerar o conceito de mito, como uma ‘matriz’ cultural que dissemina a ideia de amor impossível, que arrebatava, algo mágico e sobrenatural. Como consequência dessa matriz, temos a propagação de temas fincados na ideia de amor romântico, que atuam em prol desse imaginário.

Amor romântico: uma experiência culturalmente localizada?

Desde a primeira vez que foi encenado, no século XVI, observa-se que ‘Romeu e Julieta’ tem servido como base e referência para representação imagética de inúmeros casais,⁷ sobretudo aqueles que amam e querem afirmar o seu direito sobre esse sentimento, independente dos pesos e das forças contrários. Esse ‘mito de origem do amor romântico’ deve ser pensado à luz da moderna noção de indivíduo, na qual se tem a submissão do ser pela incontrolável força do amor e suas determinações.

Na verdade, essa narrativa só tem sentido no universo de valores individualistas.⁸ O trabalho de Luhmann (1991) mostra tal movimento ao compreender uma convergência entre as ideias de amor construídas na Europa nos últimos séculos e a transformação nas relações íntimas – entendidas por ele como interpenetração inter-humana – em essencial o grau de individualização. Esse exercício é realizado considerando aspectos macroestruturais, como a adaptação entre capitalismo, individualismo e conjugalidade, imprescindíveis para a

concepção de amor romântico e consagração do ideal de família monogâmica. O amor romântico serve, então, como parâmetro das relações amorosas que visam a materializar-se na esfera da conjugalidade: “torna-se o fundamento do casamento, esse se torna mérito sempre renovador do amor” (Luhmann 1991:187).

Para Luhmann (1991), o amor romântico pode ser compreendido, em resumo, como uma suposta atração acentuada que circunscreve o enaltecimento do outro numa dimensão erótica, formulando uma expectativa mutuamente consentida de permanência com parceiro por um tempo indeterminado, de preferência, se infundável. Nessa perspectiva, “se espera que o sujeito fique sempre a mercê de uma paixão, contra a qual nada se pode fazer antes de mergulhar numa relação amorosa profunda” (Luhmann 1991:71).

Como aponta Macfarlane (1990), é a partir do Renascimento e, em seguida, com a consolidação do ideal da burguesia e a instalação de sua agenda na administração do Estado, que se torna visível a cimentação do princípio que sustenta o amor romântico: o elo entre namoro/casamento por amor. O casamento deixou de ser apenas um ato político ou comercial e o amor começou a fazer parte dos contratos matrimoniais. Antes, o casamento era arranjado para se manter os bens na família, a riqueza dos nobres entre si. Contudo, as premissas individualistas formam o sustentáculo desse amor: ‘até que a morte nos separe’, no qual o poder do clero e da aristocracia, bem como suas influências, passam a ser secundários.

Para ilustrar esse aspecto, Rezende & Coelho (2010) ressaltam que os sentimentos, em geral, devem ser compreendidos como tributários das relações sociais e do contexto cultural em que emergem, de acordo com o que o ciúme – considerado como importante estado emocional no ocidente – está intrinsecamente associado à monogamia do modelo judaico-cristão, só fazendo sentido à luz do parentesco ocidental e da maneira com a qual se concebem os relacionamentos amorosos nessa região, que são assentados no mito do amor romântico.

As autoras indagam o ciúme, o qual, segundo elas, não pode ser considerado como natural, muito menos como resultado espontâneo de exigências de exclusividade sobre aqueles a quem amamos. Ao contrário, seu desenvolvimento se dá em torno de “regras de relacionamento” socialmente compartilhadas, que o tornam legítimo e esperado em relações conduzidas “[...] por expectativas prescritas de reciprocidade e exclusividade, mas que o condenam em outros modelos de relacionamento nos quais a ‘regra’ é o compartilhar do outro, a exemplo dos modelos poligâmicos” (Rezende & Coelho 2010:12).

Com isso, Rezende & Coelho (2010) demonstram que amor e ciúme formam um complexo de aparência indissociável para as subjetividades ocidentais. Essa maneira moderna de amar, ao atrelar o sentimento amoroso ao casamento monogâmico, autoriza uma imposição ao parceiro de exigência de reciprocidade e exclusividade. Legitimado, o ciúme pode ser considerado como ‘prova de amor’ e sua ausência seria sinal de desinteresse amoroso. Portanto, a construção do ciúme é social e resulta de diferentes padrões de reação, mas há alguns traços comuns no contexto ocidental que são pautados por uma ideia de envolvimento real ou imaginário do parceiro com outra pessoa fora de seu relacionamento primário. Um sujeito é tido pelo ciumento como valioso e importante, o centro de sua vida, numa relação na qual ele procura se inserir como dependente em termos emocionais. Nessa lógica, o ciúme parte de um rival real ou imaginário, incita uma reação frente à ameaça e, por fim, faz o ciumento arrumar meios para eliminar os riscos da perda de seu amor para outrem.

Todos esses autores reconhecem que existem diferenças culturais na expressão e vivenciamento do sentimento amoroso que não podem ser ignoradas, pois, a depender do universo simbólico, temos a valorização de certos temas e tópicos, em que uns são enaltecidos e outros suplantados. Dennis Rougemont (1988) argumenta que, no ocidente, há uma exaltação do amor como fundamento para o casamento, porém essa premissa, na China, por exemplo, não tem cabimento e soaria como ofensivo aos enamorados. Nesse contexto, de

acordo com o autor, a paixão amorosa é vista como doentia, sendo depreciada pela moralidade corrente.

Nessa direção, Anthony Giddens (1993) fala de um *ethos* do amor romântico presente nas gramáticas sociais ocidentais, entendendo-o como a capacidade de firmar um vínculo emocional durável com outro, que tem como suporte os atributos intrínsecos do próprio vínculo. Giddens ressalta a importância de diferenciar o ‘amor romântico’ do ‘amor apaixonado’. Enquanto o primeiro seria um fenômeno culturalmente mais específico e localizado, o segundo seria um fato relativamente universal (Giddens 1993).

Em diálogo com alguns desses aspectos, Josefina Pimenta Lobato (1997, 2012) enxerga uma ambiguidade na definição do que seja considerado amor. Ao reconhecer isso, a autora defende que não é possível reduzi-lo a um acontecimento peculiar do ocidente. O amor, afirma, pode ser sim visto em contextos não ocidentais.

“Caso se o defina apenas como a capacidade de se apaixonar, de ter sentimentos de ternura, [...] de sofrer pelo amor não correspondido, não há como reduzi-lo a um acontecimento peculiar apenas ao ocidente, assim como não se pode limitar a uma cultura específica a capacidade de sentir raiva, medo ou inveja” (Lobato 2012:21).

Então, o que distinguiria o amor no ocidente? De acordo com a autora, uma prescrição ideológica de que se apaixonar é o alicerce extremamente apetecível para o namoro e o casamento. Daí, a sua restrição ao ocidente torna-se mais coerente. Em torno disso, ela propõe a diferenciação entre ‘paixão amorosa’, visualizado em outros contextos culturais e ‘amor romântico’, circunscrito à experiência ocidental. Para entender esse ponto, é preciso realizar uma pequena digressão.

Lobato (1997, 2012) defende que há semelhanças da expressão do sentimento amoroso no contexto de sociedades ocidentais e não ocidentais, apesar de considerar diferenças notáveis associadas às condições de manifestação desse sentimento. Para explicar essa afirmação, ela recupera também as concepções dumontiana de individualismo e holismo. Em torno disso, propõe as categorias de ‘amor domesticado’

e ‘amor disciplinado’ para defender a tese de que a ‘paixão amorosa’ pode ser observada em outros contextos culturais, porém a orientação entre individualismo e holismo distinguirá sua exteriorização.

Tanto o ‘amor domesticado’, quanto o ‘amor disciplinado’ procuram, de formas diferentes, tratar do caráter antilógico e fortuito da paixão amorosa, entendida a partir da metáfora ‘selvageria’. ‘O amor domesticado’ é presente em socialidades com orientação individualista, em que a ‘selvageria’ do amor passiona é celebrada e interpretada como imperativo para felicidade, glorificação, aperfeiçoamento de si e autorrealização, mesmo que para isso “[...] seja preciso confrontar as constrações impostas pela moral e pelas lealdades políticos-familiares” (Lobato 2012:21).

Já nas ‘sociedades holistas’, temos o ‘amor disciplinado’, em que a ‘selvageria’ da paixão não é tolerada, precisando ser controlada para respeitar a ordem social presente e fazer com que suas engrenagens continuem funcionando. As responsabilidades dos papéis sociais são mais fundamentais que o sentimento pessoal e, a paixão aqui pode desmoralizar, mesmo que indiretamente, outros agentes que estão sob domínio das normas socialmente compartilhadas. Nessas circunstâncias, a paixão é vista como doença que induz à desobediência dos parceiros e, por consequência, podem desajustar princípios nos quais o grupo social de que fazem parte se ancora.

É aí que, segundo a autora, pode-se efetivamente identificar a diferença entre ocidentais e não ocidentais no que se refere ao amor. Nos primeiros, observa-se que o indivíduo está à frente de todos os outros valores, por esse motivo o amor lhe serve como fundamento para o namoro e o casamento, uma vez que respeita suas vontades e o próprio amor é tido como uma condição incontrolável e arrebatadora. Em contraste, nas socialidades não ocidentais – a autora utiliza como exemplos China, Taiwan, Índia e Arábia Saudita, o amor não é justificativa para iniciar ou terminar uma relação amorosa, nem mesmo para confrontar instituições sociais como a família. Casamento ou namoro baseado no amor é visto como interesseiro e egoísta, pois

se ergue em detrimento de valores familiares e aspectos econômicos. Essa caracterização é oposta do que ocorre no mundo euroamericano, já que, nesse contexto, o que é tido como interesseiro é “[...] justamente aqueles casamentos que levam em conta motivações não concernentes exclusivamente ao amor” (Lobato 2012:24).

Nesse *modus operandi*, quando alguém casa ou namora *por interesse*, não se pode admitir. A autora entende que existe uma espécie de ‘coerção para amar’, o que, no ocidente, é tão forte e evidente que, nas narrativas de relações adúlteras, observa-se que os amantes não se enlaçam por fatores econômicos nem por obrigações morais, mas pela paixão ardente que os tocam. Inclusive, “o amor pelo amor pode induzir os enamorados a manter a representação do papel de apaixonados apesar desse sentimento não mais existir” (Lobato 2012:24). Essa seria uma das consequências possíveis da pressão cultural para amar.

Como discutido, em outros contextos culturais, o ‘amor’ não tem importância, sequer é falado. A ‘presença’ dele não é um determinante ou entrave para o estabelecimento de um relacionamento. Isso não significa que não exista a ideia de uma ‘paixão amorosa’, apenas que é tratada como secundária, pois se prioriza não a relação entre o marido e a mulher e seus interesses e prazeres pessoais, mas os deveres e responsabilidades sociais com a comunidade na qual estão inseridos (Lobato 1992, 2012).

Com esse esforço teórico, notabiliza-se que a ‘paixão amorosa’ é um sentimento manifestado quer nas ‘sociedades holistas’, nas quais o valor é o grupo e, conseqüentemente, o ‘amor disciplinado’, quer nas ‘individualistas’, onde predomina o ‘amor domesticado’. Ou seja, a ‘paixão amorosa’ se aplica em diversos contextos socioculturais. Portanto, admite-se a existência dessas em outras socialidades, nas quais ela é direcionada de modo diverso.

A tese de Lobato (1992; 2012) assume também outro compromisso: fugir das premissas ora particularistas, ora universalistas sobre o amor. Quer dizer, segundo a autora, no debate antropológico sobre o amor, há, com a primeira corrente, uma noção de que o amor seria

peculiaridade da Europa e, portanto, um sentimento raro em outros contextos. Já na segunda perspectiva, sustenta-se o argumento de que o amor estaria presente em todos os povos e regiões, desassociando-o do casamento, que é intrínseco à cultura euroamericana.

Dessa forma, Lobato (1992, 2012) ultrapassa as duas posições descritas anteriormente: uma que entende que a paixão amorosa é exclusiva e excepcionalmente inserida no mundo ocidental, concepção que visualiza “[...] um vazio onde há experiências amorosas incontestáveis [...]” (2012:31); outra que enxerga a mesma noção de amor em toda parte, sem considerar as diferentes gramáticas culturais.

Considerações finais

Como vimos, os argumentos de Lobato (1992, 2012) se contrapõem e desmistificam algumas idealizações, como se o amor, por exemplo, fosse algo mágico de outra ordem e sobrenatural. Queremos ressaltar que nossos sentimentos são construções culturais com reflexos sociais e políticos, não são naturais ou espontâneos.

Por esse motivo, propusemos, no decorrer deste texto, que a noção de ‘amor’ seja pensada em virtude da noção de ‘pessoa’, pois ambas fazem parte de um mesmo universo simbólico. Como demonstramos, ao longo da história, a própria maneira de se entender o que é uma pessoa se transforma. No ocidente, ocorreu uma metamorfose específica dessa noção trazendo à tona a ideia de indivíduo, visto como pessoa limitada a um contexto sociocultural. Queremos destacar que este trabalho não abordou a noção de pessoa como fundamento para o amor moderno como uma associação determinista ou numa premissa de causa e efeito, como se um fosse, necessariamente, condicionante para o outro.

Nessa lógica, a nossa argumentação segue alguns pressupostos levantados por Lobato (1997, 2012). Em sua visão, também temos o desenvolvimento da ‘paixão amorosa’ em outros contextos além do ocidente, inclusive dando indícios de que os europeus possam ter se apropriado dessa noção em contato com outros povos. Porém, em

outras conjunturas, não há a vinculação entre amor e casamento. Esse seria, na realidade, o principal atributo distintivo dos ocidentais devido às premissas individualistas. Por essa razão, no ocidente, temos o desenvolvimento de um ‘amor domesticado’ e, fora dele, um ‘amor disciplinado’.

Em síntese, ainda que o amor possa ser encontrado em todos os lugares, não se ama ou se expressa esse sentimento da mesma forma e, principalmente, não se dá a ele o mesmo lugar na constituição dos vínculos sociais. Esses questionamentos destacam a particularidade histórica e cultural da estreita associação que o ocidente moderno realizou entre amor e casamento. O que se manifesta na cultura ocidental posterior à Idade Média é o amor como algo natural e prelúdio ao casamento, que só pode ser entendido se levarmos em consideração o ideal individualista e seu processo de transição e consolidação. Nessa circunstância, o amor que começa a ser domesticado é indispensável para a conjugalidade, favorecendo a concepção de satisfação individual atrelada aos enamorados que se atraem socialmente, fisicamente e mentalmente em termos de ‘fisionomia’ e ‘caráter’.

Notas:

¹ Ver: <https://brasil.elpais.com/ideas/2020-03-22/o-coronavirus-de-hoe-e-o-mundo-de-amanha-segundo-o-filosofo-byung-chul-han.html>. Acesso em 0/03/2020.

² Strathern disserta sobre esses aspectos no contexto dos anos 80, em que havia a crise de representação na antropologia. Ela propõe pensarmos as categorias antropológicas e o próprio texto etnográfico como ficções persuasivas (2013).

³ Georg Simmel (2006), já no século XIX, contestava o conceito de ‘sociedade’, inaugurando o problema da representação e dos limites das ciências humanas em um caminho totalmente inverso ao seu contexto. Ao dar preferência ao termo ‘socialização’ à ‘sociedade’, ele afirmava que não havia sociedade absoluta como condição prévia para que surjam diversos fenômenos de união, “[...] pois não há interação absoluta, mas somente diversas modalidades dela, cuja emergência determina a existência da sociedade, da qual não são nem causa nem efeito, mas ela própria de maneira imediata. Somente a extraordinária pluralidade e variedade destas formas de interação a cada momento emprestam uma aparente realidade histórica autônoma ao conceito geral de sociedade” (Simmel 2006:65). Por esse ângulo, enquanto o ter-

mo ‘sociação’ procura enfatizar o elemento processual do social, a ideia de sociedade nos fornece a noção de algo pronto e estático.

⁴ Rose (1998, 2001, 2011) propõe, em suas obras, tratar a noção de ‘eu’ numa perspectiva mais processual e relacional, na qual o ‘eu’ não seja determinado pela sociedade e suas transformações. Por essa visão, o ser humano não pode ser entendido como uma entidade histórica, mas sim alvo de discontinuidades, as quais podem ser avaliadas na multiplicidade de estratégias e táticas de subjetivação, em que se desenvolvem diversas práticas, em diferentes contextos e em relação a diferentes classificações de pessoa.

⁵ A noção de pessoa nas sociedades ocidentais modernas, bem como aquilo que a constitui, não pode ser utilizada como parâmetro para pensar outros contextos culturais. Interrogar a ‘modernidade’ faz-se necessário para não cometer esse equívoco. Essa, por sua vez, é fruto do que Bernardino-Costa & Grosfoguel entendem como “[...] sistema-mundo capitalista/patriarcal/cristão/moderno/colonial europeu [...]” (2016:17), que surge a partir de 1492. Trata-se, por fim, de um amplo paradigma que semeia as ideias de individualismo, progresso e confiança na razão consolidado com a finalidade de gerir, controlar e conquistar povos não europeus.

⁶ Ao utilizarem a concepção de mito levistraussiana, os autores o entendem como uma narrativa coletiva que produz certos debates de elementos considerados fundamentais para uma determinada sociedade, em que os agentes sociais se enxergam. Atesta-se que ‘Romeu e Julieta’ representa simbolicamente a maneira pela qual se vivencia o amor no mundo euroamericano. Isto é, a própria coletividade se reconhece na narrativa, sendo o mito uma produção coletiva.

⁷ O conceito de ‘representação imagética’ é abordado aqui a partir das visões de Aumont (1993), que o entende como “[...] um processo pelo qual se institui um representante que, em certo contexto limitado, tomará o lugar do que representa” (Aumont 1993:103). A título de exemplo, a novela e seus elementos imagéticos apresentados em certo contexto são os sentidos. Sendo assim, estão no lugar do que representam.

⁸ De acordo com Dumont (1993), a valorização do individualismo se deu no passar de vários séculos. Com o calvinismo, esse processo chega a seu estágio final. O indivíduo está agora ‘no mundo’, onde o valor individualista impera sem restrições.

Referências:

- ARENDT, R., QUADROS, L. & MORAES, M. 2019. “Digressões acerca da noção de estilo: contribuições para uma perspectiva não moderna do eu”. *Psicologia & Sociedade*, 31(1):01-16.
- ARAÚJO, R. & CASTRO, E. 1977. *Romeu e Julieta e a Origem do Estado*. Rio de Janeiro: Zahar.
- AUMONT, Jacques. 1993. *A Imagem*. Campinas: Papirus.

- BERNARDINO-COSTA, J. & GROSGOUEL, R. 2016. "Decolonialidade e perspectiva negra". *Sociedade e Estado*, 31(1):15-24.
- DELEUZE, Gilles. 1974. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva.
- DUMONT, Louis. 1993. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- FOUCAULT, Michel. 2000. *Doença mental e psicologia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- GEERTZ, Clifford. 1997. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes.
- GIDDENS, Anthony. 1993. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: UNESP.
- HAN, Byung-Chul. 2020. O Coronavírus de hoje e o mundo de amanhã, segundo o filósofo Byung-Chul Han. (<https://brasil.elpais.com/ideas/2020-03-22/o-coronavirus-de-hoje-e-o-mundo-de-amanha-segundo-o-filosofo-byung-chul-han.html>; acesso em 30/03/2020).
- LÁZARO, André. 1996. *Amor: do mito ao mercado*. Petrópolis: Vozes.
- LOBATO, Josefina. 1997. *Amor, desejo e escolha*. Rio de Janeiro: Record/ Rosa dos Tempos.
- _____. 2012. *Antropologia do Amor: do Oriente ao Ocidente*. Belo Horizonte: Autêntica.
- LUHMANN, Niklas. 1991. *O amor como paixão: para a codificação da intimidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- LUTZ, Catherine. 1986. "Emotion, thought, and estrangement: emotion as a cultural category". *Cultural anthropology*, 1(3):287-309.
- LUTZ, C. & WHITE, G. 1986. "The anthropology of emotions". *Annual Review of Anthropology*, 15(1):405-436.
- MACFARLANE, Alan. 1990. *História do casamento e do amor: Inglaterra, 1300-1840*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MAUSS, Marcel. 2003. *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de 'eu'*. São Paulo: Cosac Naify.
- REZENDE, C. & COELHO, M. 2010. *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: FGV Ed.
- ROSE, Nikolas. 2001. "Como se deve fazer a história do eu?" *Educação & Realidade*, 26(1):33-57.
- _____. 1998. *Governando a alma: a formação do eu privado*. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2010. "Cérebro, self e sociedade: uma conversa com Nikolas Rose". [Entrevistadora]: SPINK, Mary Jane. *Physis-Revista de Saúde Coletiva*, 20(1):301-324.
- _____. 2011. *Inventando nossos selfs: psicologia, poder e subjetividade*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- ROUGEMONT, Dennis de. 1988. *O amor e o ocidente*. Rio de Janeiro: Guanabara.

- SALEM, Tania. 1989. "O casal igualitário: princípios e impasses". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 3(9):24-37.
- SIMMEL, George. 2006. *Questões fundamentais da sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- STRATHERN, Marilyn. 2013. *Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia*. São Paulo: Terceiro Nome.
- _____. 2014. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- VAINFAS, Ronaldo. 1992. *Casamento, amor e desejo no ocidente cristão*. São Paulo: Ática.

The Western Notion of Personhood as Fundament of Romantic Love

Abstract: Starting from the idea that emotional experiences are linked to social dynamics and cultural meanings, the purpose of this article is to question the notion of the Western person and his assumption of universality with regard to emotions, especially love. In this sense, we asked whether other people's notions produce different conceptions about this feeling. With this, we denaturalize the concept of the person that is familiar in Western societies and, at the same time, we show how this category was decisive for the notion of romantic love, still present in Western common sense, being illustrated by films, novels, songs and drawings.

Keywords: Love, Emotions, Individual, Person.

Recebido em maio de 2021.

Aprovado em novembro de 2021.

O Transe como Performance no Candomblé e Umbanda

Bruno Karasiaki Filene^a
Gabriel Omar Alvarez^b

Resumo: No artigo compreendemos o transe enquanto performance de mediação da tradição cultural. Apresentamos o transe como modo performático em contraste com outras abordagens que trabalham o transe como conceito. Esta abordagem permite compreender o transe no ritual como manifestação das noções de pessoa nas religiões de matriz africana e afrobrasileira. O estado de transe faz parte das tradições e se expressa em um espaço liminar ritual. Espera-se que Orisãs e entidades sejam performados pelos iniciados no espaço público.

Palavras-chave: Transe, Candomblé, Umbanda, Etnografia, Performances Culturais.

As performances culturais do transe são elementos constitutivos das religiões afro-brasileiras, dos candomblés, macumbas e umbandas. Essas religiões, tanto de matriz africana na América Latina, de matriz afro-brasileira ou afro-indígenas, possuem elementos comuns, nas performances de transe. Via de regra o transe emerge enquanto incorporação das representações coletivas reconhecidas entre as tradições religiosas.

a Mestrando no Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Performances Culturais (UFG). Email: brunofilene@discente.ufg.br.

b Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS-UFG). Email: gabriel.o.alvarez@gmail.com.

O transe como modalidade performática apresenta variações específicas. Nas performances de incorporação/encorporação, podemos refleti-lo teoricamente a partir do paradigma da performance (Bauman 1975; Bauman & Briggs 2003; Turner 1988; Langdon 2006 e 2016) jogando uma nova luz sobre este processo social que não foi devidamente explorado entre os precedentes que tentaram explicá-lo. Nos candomblés, a incorporação do transe ocorre nas performances dos Orixás. Na umbanda, são incorporadas entidades pertencentes a falanges, internas às sete linhas de umbanda. Existem diversas umbandas, porém a prática do transe mediúnico é elemento comum. Enquanto os orixás se expressam pela dança, nas entidades da umbanda prevalece a palavra. *‘Entidade que não fuma não fala’*.

Os campos para reflexão do transe na umbanda foram algumas casas de diversificados regimentos em Goiânia, onde ocorrem semanalmente rituais com consulta às entidades, além de ‘passes’ e ‘transferências’. Para pensar o candomblé, utilizamos além de parte da bibliografia clássica do tema, que fundamenta o debate do transe no Brasil, diversas experiências de campo realizadas em mais de uma casa de candomblé de Goiânia-GO e Salvador-BA, em situações etnográficas diferentes pelos autores.

Há diversas abordagens acerca do tema transe. A etimologia da palavra remete ao latim *transire* (trans- através + -ire – ir) isto é, ‘ir além de’. Sua utilização e sentido também indicam outras formas simbólicas das ciências médicas. Também remete ao ‘êxtase místico’ performado culturalmente em contextos tradicionais. A palavra aponta para a ideia de trânsito e transitoriedade. Em nossa conceituação é um estado liminar em que a pessoa é tomada pela performance da entidade ou orixá. Esta performance questiona o eu racional, consciente, que durante a performance permite lugar à expressão de um ‘eu não consciente’, a pessoa é o orixá e seu corpo é o meio de expressão deste, e das entidades. O transe como performance é um símbolo tradicional compartilhado por candomblés e umbandas.

O transe foi abordado a partir de diversos paradigmas nas ciências sociais. Os primeiros estudos, centrados na alteração do estado consciente, tentaram explicá-lo a partir de hipóteses médicas centradas no indivíduo. Uma segunda geração de estudos antropológicos deslocou o eixo do indivíduo para a sociedade, e focalizou o mesmo como um africanismo transnacionalizado. Nosso interesse, ao olhar o transe a partir do conceito teórico de performances é ressaltar seu caráter de fenômeno coletivo, expressado a partir dos corpos que participam de uma experiência em relevo (Jakobson 1960 *apud* Langdon 2006:167), o comportamento intensificado pela performance nas quais se espera que aconteçam estes estados de engajamento corporal, emocional e sensorial.

As explicações do transe

Um dos primeiros pensadores brasileiros a trabalhar o tema do transe, cuja proposta analítica é tão notória quanto etnocêntrica, foi Nina Rodrigues (1900, 2005). Suas análises enraizadas ao escopo biomédico perduram até os dias atuais enquanto marcadores argumentativos, inclusive disseminados pela mídia de massa, que visam legitimar a subalternização das religiões afro-brasileiras, de matriz africana no Brasil e africanas no Brasil.

O autor possui papel central na estruturação do campo médico no Brasil, e é conhecido por ser um primeiro estudioso do Candomblé baiano. Apesar do pioneirismo, Nina Rodrigues prepondera uma argumentação demasiado apegada às ciências médicas, apelando para a psicologia e biologia. Ogã do terreiro Engenho Velho da Casa Branca, o autor via em sua etnografia do candomblé, o estudo da África no Brasil. Ao tentar explicar a experiência etnográfica a partir dos paradigmas da época, o autor recorreu à hipnose, estados alterados do eu pelo uso de substâncias, e à psicopatologia via esquizofrenia, para tentar uma explicação que julgava “científica”, nos moldes do positivismo.

Entre 1896-1897, Nina Rodrigues publicou uma série de quatro artigos na *Revista Brasileira* em francês. Intitulados “*L’animisme fétichiste des nègres de Bahia*”, a coletânea se tornou seu segundo livro quando a obra foi traduzida e organizada por Arthur Ramos (1903-1949) em 1935, também médico legista, discípulo de Nina Rodrigues. O transe é descrito como moléstia mental e associado à teoria da degenerescência. Em 1900, Nina Rodrigues descreve a possessão como “estado de sonambulismo provocado, com desdobramento e substituição de personalidade” (Nina Rodrigues 1900:81 *apud* Goldman 1985:25).

Arthur Ramos (1935), inspirado pelas teorias de Lévy-Bruhl (1857-1939), e da psicanálise, forjou conceituação do transe de modo mais independente “do reducionismo organicista e dos anátemas da teoria degeneracionista” (Duarte 2005:196). Ramos embora discípulo de Nina Rodrigues, já buscava alternativas analíticas sobre o transe que escapassem da rigidez psiquiátrica, estudando as fronteiras entre o transe e distúrbios psicológicos (Duarte 2005:195). Essa abordagem estaticamente psicológica, perdura mal aplicada em alguns casos até os dias atuais, embora haja produções menos etnocêntricas posteriores às de Nina Rodrigues e Arthur Ramos. Há diferenciações que emergem nas conceituações cunhadas em campo, nos contextos de candomblés e umbandas, entre transe e possessão. Estas devem ser valorizadas tanto quanto os conceitos da psicopatologia em suas conjunturas funcionais. O transe consiste num estado mais laborioso de se atingir, e remete ao êxtase místico, enquanto a possessão é descrita como fenômeno pulsional, involuntário, nem sempre desejável.

O transe tensiona a noção de pessoa na tradição ocidental (Goldman 1984, 1985 e 1996). Questiona-se com essa divisão da ‘noção de pessoa’, a ‘unidade do eu’. Para Mauss ([1938]2003) a noção de pessoa se apresenta como uma categoria do espírito humano, podendo se manifestar de forma diferente em diversas tradições. Goldman analisa a noção de pessoa, de Eu, na tradição ocidental como uma categoria do pensamento antropológico. Nesse percurso aborda a noção de pessoa em tradições indígenas e orientais. Os dados da pesquisa

indicam que a noção de pessoa nos cultos afro-brasileiros se assenta na dicotomia entre ‘virantes’ e ‘não virantes’, isto é, aqueles que podem virar cavalo do santo e aqueles que cuidam e acompanham estes processos. Goldman (1985:37) sobre a construção ritual da pessoa no candomblé, explicita que o transe embora estimado pelos neófitos, é evitado pelos mais velhos, ao passar das obrigações de axé, o iniciado assenta os santos (orixás) e entidades, materializando assim o carrêgo, externalizando-o. O cumprimento destas obrigações, que organizam a hierarquia do *Egbè* (comunidade/família espiritual), induz aqueles com maior experiência e obrigações pagas a uma maior resistência ao transe.

Idealmente com a ampliação da experiência e tempo de iniciação espera-se que cada vez menos o transe ocorra, e em intensidades menores. O transe tanto é estimado quanto evitado, e sua ocorrência deve ser negociada situacionalmente, sendo permitida sua manifestação ideal a partir do nascimento do orixá, isto é, a iniciação. Na umbanda o transe é manifesto após o desenvolvimento nas sete linhas de trabalho, iniciado nos rituais de ‘deitadas’.

O transe, pode ser conceituado como uma complexa forma de comunicação, que pode implicar diálogo, como uma consulta na umbanda, mediada pela psicofonia, seguida de ‘transferência’ ou ‘passé’, ou outras formas de comunicação como dança, saudações, gestos e interações. O mesmo tem que ser compreendido no plano das performances do ritual. Em todos os casos as performances acontecem num período liminal, e envolvem símbolos rituais que instigam a ação (Turner, [1967]2005).

A dialética entre sujeito e sociedade, e as distintas *personas* que a pessoa assume em determinadas situações, pode ser associada à complexidade da noção de pessoa e suas distintas manifestações estéticas, exegéticas e performáticas na vida cotidiana (Mauss [1938]2003; Goffman 1985). O primeiro a observar a relação entre a noção de pessoa e o fenômeno do transe foi Roger Bastide (2001, 2016). Na abordagem de Bastide, que traz influências durkheimnianas, o social é recortado

como um campo diferente do psicológico, sendo o segundo centrado no indivíduo (Bastide [1972]2016:287). O autor diferencia em ‘O Sonho, o Transe e a Loucura’ (Bastide [1972]2016), o transe africano e o transe ocidental, que os demais autores como Nina Rodrigues e Arthur Ramos descrevem sob a ótica das ciências médicas. O transe místico do candomblé, se assemelha com o transe africano, que opera na conformação da estrutura social, e é ‘controlado’, com a finalidade de “mobilizar massas camponesas para construção de estradas”, instituir “mudança nas técnicas agrícolas” etc. Sendo assim, “instrumento de desenvolvimento econômico e social” (Bastide [1972]2016:149). O ‘transe ocidental’, que não se trata do ‘transe místico africano’ e afro-brasileiro, é entendido em Bastide como:

“[...] uma forma de protesto ou de *contestação* do mundo das regras, das normas, e dos valores. Ele é revolta contra a sociedade. A política não ocupa o segundo lugar, mas o primeiro” (Bastide 2016:149).

Consideremos a observação de que no transe ritual afrobrasileiro, o *self* do indivíduo e a interação social atribuem significado via interação. O significado é produto da interação que comporta fricção simbólica. O transe emerge como modalidade performativa. Não é algo estático, ou pré-definido, trata-se de um processo de construção do sentido. Essa dinamicidade é elemento-chave dos processos de significação. Os processos de comunicação devem valorizar a produção de sentido emergente, ou incorreriam no risco de desconsiderar partes definitivas dos processos comunicativos: a dialética e a dialogia. Os debates na pragmática da Escola de Chicago, fundaram a psicologia social, em curso ministrado por George Herbert Mead (1863-1931). Seu sucessor Herbert Blumer (1900-1987), conceitua o pensamento de Mead, assim como de outros pensadores da escola, a partir do Interacionismo Simbólico (1931); abordagem revista e propalada por estudiosos da comunicação, psicólogos, linguistas, antropólogos, sociólogos e pedagogos.

Os processos de comunicação performativa na umbanda entre espíritos, cuja representação é ideal; e ‘consulentes’, que por meio

dos médiuns fazem suas confissões, pedidos e aconselhamentos, direcionando-se para as subjetividades mais elevadas espiritualmente, que ‘cavalgam sobre o corpo’ do performer (médium); se dão de maneira relativa a elementos nem sempre constantes. A estética, ambientação, o humor geral, as condições climáticas, os pequenos eventos dentro do ritual – tudo – servirá de índice que definirá as performances culturais. Em outras palavras, as disposições preditivas das performances, de como serão, têm no limite do rigor, a compreensão das representações coletivas a serem performadas. No caso da umbanda, as sete linhas de trabalho e suas falanges oferecem essa função referencial. Quanto ao candomblé, Pierre Verger (2000) dedica seu terceiro capítulo sobre a iniciação e o transe. Neste fragmento que segue, pondera que para ocorrer o transe dentro dos parâmetros ideais buscados, é necessário que a pessoa seja iniciada:

“A iniciação consiste em criar no noviço, em determinadas circunstâncias, uma segunda personalidade, um desdobramento mítico inconsciente, durante o qual ele manifestará o comportamento tradicional do Orisa, ancestral divinizado [...]” (Verger 2000:82).

Nina Rodrigues e Arthur Ramos, delimitaram certo espaço teórico para discussão do transe, visto naquele momento como patologia, como prova da suposta ‘inferioridade intelectual’ do povo negro, resultado da ‘histeria’ ou da ‘dependência de drogas’. A partir dos anos 40, uma mudança epistemológica alcança a discussão. Por influência durkheimniana, os autores passam a pensar o transe como um *fato social*, como aponta Goldman (1985:26).

Os trabalhos de Bastide (2001, 2016) introduziram essa perspectiva durkheimiana, ao analisar o candomblé como religião que reflete a sociedade afro-brasileira. O sistema de festas e o culto organizam o tempo do terreiro. O espaço do terreiro reúne de forma sintética os diferentes orixás e os elementos da natureza por eles representados. Trata-se de um sistema classificatório complexo que relaciona os orixás com suas características; como forças da natureza, suas cores, suas comidas favoritas, os cantos e toques para convocar os orixás, assim

como a dança; o *xirê*. Cada Orixá possui danças próprias, seu raio de atuação, características, especialidades e domínios.

Consideremos também a contribuição do americano Herskovits (1941 *apud* Almeida, Oda & Dalgallarrondo 2007:38) que inspira a conceituação de Bastide (2016:148). Herskovits inspirado em Pavlov (1849-1936), trata o fenômeno do transe enquanto “reflexo condicionado” pela introdução da cultura no indivíduo (Almeida, Oda & Dalgallarrondo 2007:38). Nessa leitura são reproduzidos estímulos ao indivíduo que estando apto a interpretá-los tradicionalmente, torna-se capaz de desenvolver uma ‘reação correspondente’, interpretada culturalmente ‘de fora’ pelos espectadores. Desde sempre o transe esteve associado aos fenômenos de comunicação, embora os primeiros pesquisadores tivessem focado mais na narrativa eugenista, devido à proximidade paradigmática com o positivismo. O transe místico ocorre dentro de um *action set* delimitado e ‘leis gerais’ não contemplam sua liminaridade.

O transe condensa mensagens, saberes e fazeres, sendo portanto, ferramenta da transmissão cultural. Os mitos e ritos são duas caras da mesma moeda. Ambos são preservados ao decorrer dos anos nas tradições, e transmitidos em complexos processos comunicativos. Pensando o transe à luz das performances, evidenciamos que assim como elas (as performances), o transe pode se voltar para um público, sendo em alguns casos esse o aspecto central. Ele comunica, permitindo-nos ler o fenômeno do transe enquanto performance cultural, mediadora de comunicação interna às religiões.

Austin (1962)¹ analisa os aspectos performativos do discurso, seus efeitos ilocucionários, de ‘como fazemos coisas com palavras’, como no caso dos rituais. Isto é, quando as palavras são pronunciadas pela pessoa apropriada no contexto apropriado, adquirem eficácia simbólica. Um exemplo dado é o ritual de casamento cristão, embora o mesmo se observe em rituais de outras religiões com suas particularidades. Podemos perceber no caso da umbanda, a disposição de uma atmosfera ritual que estimula a licença poética para expressão do

transcendental, por meio de um alter-ego, que se manifesta, seguindo os parâmetros de uma tradição cultural, na qual esse comportamento não só é possível como esperado. A experiência em relevo modifica o transeunte, os espectadores e outras pessoas em transe.

Bauman (1975), que vem do campo da história oral, chamou atenção para fatores estéticos e poéticos envolvidos nas performances dos narradores. Entre estes fatores, o autor assinala cinco aspectos da performance que balizaram sua análise: o *Display*, isto é, a exibição de um comportamento frente aos outros; a responsabilidade e competência exibida pelos atores; a avaliação por parte do público; a experiência em relevo, isto é, qualidades expressivas, emotivas e sensoriais que constituem a experiência emergente; e finalmente os *keying*, marcadores de meta-comunicação que indicam o fim de uma performance.

Turner (1988) ao analisar as performances assinala como aspectos relevantes; seu caráter de processo, o resultado indeterminado das performances as diferenciam de outros rituais pré-estruturados. Enfatiza que a performance envolve vontade, valores e afetos. Em contraste com o homem enquanto animal racional da civilização greco-romana, o autor apresenta o *homo performáticus*. Nas performances a reflexão é plural e acontece no contexto de uma tradição cultural que inclui uma cosmologia, dotada de eficácia inerente, e relações simbólicas com outras tradições. Nas performances de transe as tradições são atuadas, avaliadas e continuamente sujeitas a revisão. Subjaz uma experiência coletiva, a ser plasmada em performances. Trata-se da corporificação da cultura, seus mitos e processos.

Langdon (2006) ao comparar as abordagens de Bauman e de Turner assinala cinco pontos em comum: Por um lado a Experiência em relevo, esse comportamento intensificado pelos rituais e performances. Assinala que a participação em performances é uma participação expectante, interação na qual o significado emerge do contexto. Não se trata nem de uma ação normativa, nem de uma leitura semântica dos símbolos. As performances envolvem experiências multissenso-

riais. Diversos estímulos criam uma experiência emotiva, expressiva e sensorial. A autora destaca o envolvimento corporal, sensorial e emocional: A ‘encorporação’; grafia semelhante à usada por Shechner (2014), além de alguns comentadores de Csordas (1990) que discorre acerca do ‘paradigma da corporificação’. A performance de incorporação não é racional, ela se manifesta nos corpos e com isso rechaça divisão cartesiana da experiência que separa o racional, o emocional e o corporal. Finalmente o significado emergente implica uma experiência imediata, em relevo, e estética.

Nas performances os personagens não atuam como indivíduos, atuam como membros de uma classe, em nome de valores do grupo, como uma tradição encorpada, sejam orixás ou entidades. Durante a performance são mobilizados diversos símbolos que nos falam de uma tradição que os banha de sentido. O significado não se resolve em símbolos isolados, ou colocados em contexto. O significado emerge na realização da performance. É na performance como processo que estão os significados. Leia-se a performance enquanto experiência vivida, quíças *Erlebnis* (Dilthey 1914 *apud* Rodrigues 1991:183).

Transe no candomblé e na umbanda:

No candomblé os Orixás como símbolos rituais, orientam as performances do transe, enquanto na umbanda há maior espaço para individuação na performance do médium que recebe a entidade. Estas entidades na umbanda são performadas a partir do espírito de uma pessoa ancestral. Um espírito incorporado por meio de uma entidade e corrente espiritual. Nem todo candomblescista é suscetível ao transe místico. Como assinalamos, existem ‘virantes’ e ‘não virantes’, no caso dos homens – Ogãs, e no caso das mulheres Ekedjis/Ajoiés. Esses cargos dentro da comunidade são importantes na estruturação do terreiro, cuidando de questões organizacionais da casa, e de segurança da mesma. Na umbanda existem representações coletivas matriciais, embora frequentemente surjam novas linhas, ou reapareçam representações há muito tempo esquecidas. Mesmo que isso ocorra, os espíritos,

são adaptados e agrupados a uma das sete linhas de umbanda. Nos termos umbandistas, esses espíritos são ‘doutrinados’. Dentro dessas linhas existem diversas falanges de erês, caboclos, exus, pretos velhos e índios, conforme podemos verificar na sincrética, vasta e diversificada literatura umbandista. Nas casas de umbanda também existem cargos de ‘não virantes’ que são os cambones; médiuns de irradiação e dirigentes que podem virar ou não, a depender da necessidade imbuída no trabalho em realização.

No que se refere a diferença do transe nos candomblés e nas umbandas, podemos dicotomizar a partir das representações coletivas cultuadas em cada caso, que são diferentes. Devemos considerar que o proposto elemento da maior ‘liberdade performativa’ na umbanda seja justificado por se tratar de representações que remetem ao corpo social.

No aspecto cosmológico, isto é operacional comum às tradições, consideremos que as sete linhas de umbanda, em suas exegeses, indicam que as entidades internas a tais linhas de trabalho, estão associadas a algum orixá por meio de sua falange (Rivas Neto 2007:165 *apud* Brito 2017:54). Existe também nas umbandas, o tratamento de espíritos desencarnados, que não são associados a nenhuma das ‘falanges’, ‘linhas de trabalho’, ‘sete linhas de umbanda’ ou linhas de atuação performativa. Nesse que é o caso de algumas umbandas cruzadas com kardecismo, os nomes dos vivos são registrados em um livro, e em outro livro, ‘dos desencarnados’, são assinaladas a passagem dos mortos, que não pertencem a nenhuma das linhas. Esse tipo de rito é mais frequentemente praticado em sessões de psicografia, onde os consulentes solicitam às correntes e entidades que mediem o contato com seus entes que partiram ao plano espiritual.

O sincretismo fica evidente nessa altura da análise. As sete linhas são regidas por orixás, que também são sincretizados na umbanda popular com santos católicos. Existem, entretanto, casas com regimentos próprios. Muitas casas de umbanda não possuem como sacerdote uma pessoa iniciada no culto aos orixás. Esse fator pode gerar tensões entre umbandas e candomblés, pois na ontologia candomblecista, a pessoa

tem que passar por um processo de iniciação e cumprir uma série de obrigações de um, três e sete anos, e por fim, receber um ‘*Decà*’, que consiste num balaio com diversos objetos mágicos, só então recebendo outorga para controlarem os *eguns* (espíritos desencarnados). Essa informação em alguns terreiros é segredo, sendo tratada com maior naturalidade em outros.

Num momento do óró (lê-se orô), como numa ‘matança’ do candomblé, o transe místico ocorre com intensidade. No exato instante em que o sangue do bicho (*Ejè*) toca *Onilè* (a terra), os orixás se manifestam coletivamente. É um momento intenso que precede diversos ritos e está ligado à consagração do alimento. Nesse momento os sacerdotes, Ogãs e Ekedjis/Ajoiés, auxiliam os iniciados que recebem a força dos orixás incorporando, a retornarem às suas *personas* cotidianas. No candomblé há ritos secretos para iniciados que precedem os rituais públicos, e ritos posteriores, também para já iniciados, sendo o ‘transe público’ apenas um tipo de performance cultural de matriz africana no Brasil e afro-brasileira.

As performances destas religiões acontecem em seus espaços e públicos, e envolvem uma parte restrita aos iniciados, além de outra parte aberta ao público em geral. Quanto às diferenças relacionadas às relações entre orixás e entidades, há diversos organogramas que circulam na literatura umbandista e acadêmica sobre as sete linhas de irradiação e suas falanges internas (Brito 2017:53). Não é exatamente nosso propósito neste trabalho apontar para aspectos descritivos dessas linhas de atuação performativa, mas é importante frisar certos pontos de articulação entre as linhas de trabalho da umbanda e suas referências simbólicas aos orixás. Referência generalizada nas umbandas, expressa na ideia de que orixás regem as diferentes linhas. A linha de marujos, piratas, sereias e pescadores pertence às linhas de trabalho dos orixás das águas, enquanto os caboclos, caboclas, índios e índias, pertencem ao povo da floresta, e assim sucessivamente. Esse silogismo pode ser encontrado, senão em todos, na maioria dos terreiros, sendo essa relatividade simbólica um *fato social* que engloba umbandas e candomblés.

Acerca da ‘Construção ritual da pessoa’, de Goldman (1984, 1985), o autor traça um caminho pela produção precedente sobre a construção do transe no iniciado, contemplando a necessidade de ainda mais minucioso estudo desse aspecto temático de nossa parte. O campo da antropologia do transe colabora para discussões e descobertas interdisciplinares. As teorias precedentes sobre o tema do transe são muitas, e veiculamos aqui apenas parte pertinente à reflexão sobre o transe como performance cultural em contextos tradicionais e religiosos, embora os performativos inerentes às representações sejam estendidos à vida cotidiana na complexa sociedade brasileira e latino-americana.

As linhas de trabalho da Umbanda, subdivididas em falanges (Sarraceni 2015), são o *corpus* simbólico que oferece as funções referenciais para mediação comunicativa feita via transe na cultura, entre entidade incorporada e consulentes. No Candomblé, tais mediações se consolidam na relação com os orixás, os arquétipos elementares associados à natureza, e a estrutura social do grupo étnico. O transe neste último caso, é o veículo mediador entre a comunidade e o orixá divinizado no corpo do iniciado, que pela via ritual comunica à plateia seu novo status na comunidade. As falanges umbandistas, como dissemos, estão ligadas direta e indiretamente às representações dos orixás, tratando-se, portanto, do transe, uma prática comum e inerente ao ‘povo de terreiro’.

Considerações finais

Ao trabalhar o transe como performance deslocamos o eixo do conceito abstrato, para compreendê-lo como um modo performático, uma experiência em relevo que tem lugar em eventos religiosos que acontecem no espaço público do barracão e em outras instâncias rituais reservadas para os iniciados. Tanto os participantes como o público acreditam na presença do orixá ou da entidade que se manifesta durante estes estados de transe, e avaliam a eficácia da performance.

Estas performances em transe acontecem no período liminar de complexos rituais, marcados no início e no final, realizados por alguém com autoridade e conhecimento para a execução do ritual. Durante o estado de transe o corpo é tomado, atuado pelo orixá ou entidade. Sua performance e o conhecimento do pessoal da casa, permite-nos reconhecer o personagem, qual orixá, no candomblé, ou entidade na umbanda.

O ritual, como complexa forma de comunicação envolve música, comidas, cantos, danças, estados alterados de consciência, num elaborado aparelho multimídia, que inclui os elementos estéticos. Os orixás e entidades são poderosas criaturas que tem seus gostos, sensibilidades e formas de comunicação. Cabe ao pai e mãe de santo orientar o pessoal da casa no cuidado destas entidades que visitam ilê (casa de santo) e se encontram nos assentamentos. Para os participantes do Ilê são espaços sagrados assim como o Barracão. São portais que permitem que as entidades e orixás se expressem nos corpos das pessoas em transe, que durante este período deixam o corpo ser levado pelo orixá, ou pela entidade, num estado sem consciência do eu ocidental, no qual se expressam performaticamente estes seres extraordinários. A performance durante o ritual e a festa cria uma consciência emergente, uma comunicação que pode incluir a palavra, como nas entidades de umbanda, ou bênçãos, danças e dádivas no caso dos orixás.

Existe um amplo leque nas religiões de matrizes africanas, que abarcam candomblés Ketu, Jêjê, Congo, Angola, Efon, Ijexá, assim como variantes regionais como Batuques no Sul, Catimbós no Norte e Xangôs em Recife. Há também amplo leque das religiões afro-brasileiras que abrange diversas umbandas, desde aquelas mais africanizadas à outras mais influenciadas pelo kardecismo e cristianismo. Neste leque podem ser incluídas também as quimbandas que trabalham com diversas entidades de exús, diferentes do Exú Orixá (*Èṣù Imolé*), cultuado no candomblé e pela religião tradicional africana, Ifá. Esta variabilidade tem que ser entendida nas transformações destas matrizes africanas, nas diversas práticas rituais em tempos e espaços, como

seus consequentes sincretismos. Apesar desta grande variabilidade, estas religiões têm em comum as performances do transe como forma de comunicação direta com estes seres extraordinários e suas funções referenciais compartilhadas. Dotados de eficácia simbólica, movimento, capacidade equânime de transmissão cultural e mediação comunicativa interna às culturas.

Fotos de transe do candomblé, e dos catiços.



Figura - 1: Carmem de Oyà cumprindo Odu Età, Yago de Odé em saída de Iawo, e Dáfne de Ewa contemplando Odu Ijê. Fotos tiradas no Ilê Asê Dán Fè Erò Òsumaré - Goiânia, GO. Por Bruno K. Filene.



Figura - 2: Maria Padilha incorporada pela Iyalorisà Marilêia de Osúmàré, Tranca-ruas de costas e cambone à esquerda. Foto por Bruno K. Filene.

Nota:

¹ John Langshaw Austin (1911-1960) foi um filósofo da linguagem, filiado da Filosofia Analítica, que em seu livro ‘Quando Dizer é Fazer’ (1962) aponta já no primeiro capítulo elementos classificatórios para os Atos Performativos (Performative Acts), e seus requisitos de eficácia, ou em seus termos; de ‘felicidade’.

Referências:

- ALMEIDA, A., ODA, A. M. & DALGALARRONDO, P. 2007. “O olhar dos psiquiatras brasileiros sobre os fenômenos de transe e possessão”. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 34(1):34-41.
- ALVAREZ, Gabriel. 2017. “Antropología visual, performances y hermenéutica: experiencia de ver, escuchar y participar en Huautla de Jimenez (Oaxaca, México)”. In Baez Landa, M. & ALVAREZ, G. (eds.): *Olhar in(com)formado: teorias e práticas na antropologia visual*, pp. 145-194. Goiânia: Editora da Imprensa Universitaria.
- _____. 2020. “Abuela Julieta. Xamanismo contemporâneo em Huautla”. *Revista Antropológicas*, 31(1):278-307.
- AUSTIN, John L. 1990. *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- BASTIDE, Roger. 2001. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. [1972]2016. *O Sonho, o Transe e a Loucura*. São Paulo: Três Estrelas.
- BAUMAN, Richard. 1975. “Verbal Art as Performance”. *American Anthropology*, 77(2):290-311.
- BAUMAN, R. & BRIGGS, C. 2003. *Voices of Modernity: Language Ideologies and the Politics of Inequality*. New York: Cambridge University Press.
- _____. 2006. “Poética e Performace como perspectiva crítica sobre a Linguagem e a vida social”. *Ilha, Revista de Antropologia*, 8(2):185-229.
- BRITO, Lucas G. 2017. ‘O véu do congá do pai Joaquim’: cosmovisão, ritual e experiência ou sobre três aspectos do conhecimento umbandista. Dissertação de Mestrado. Goiânia: Universidade Federal de Goiás.
- CAMARGO, Robson C. 2013. “Milton Singer e as Performances Culturais: Um conceito interdisciplinar e uma metodologia de análise”. *Revista Karpa*, 6(2):01-27.
- CARNEIRO, Edison. 2008. *Candomblés da Bahia*. São Paulo: Martins Fontes.
- CSORDAS, Thomas J. 1990. “Embodiment as a Paradigm for Anthropology”. *Ethos*, 18(1):5-47.
- DUARTE, Luiz Fernando. 2015. “Os Grandes Problemas da Antropologia Brasileira”. *Mana*, 21(1):195-212.

- DURKHEIM, Émile. 1989. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas.
- GEERTZ, Clifford. [1973]2003. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GOFFMAN, Ervin. 1985. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes.
- GOLDMAN, Márcio. 1985. “A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé”. *Religião e Sociedade*, 12(1):22-54.
- _____. 2003. “Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia”. *Revista de Antropologia*, 46(2):423-444.
- _____. 1996. “Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de Pessoa”. *Revista de Antropologia*, 39(1):83-109.
- LANDES, Ruth. 2002. *A Cidade das Mulheres*. 2ª ed. rev. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- LANGDON, Esther J. 2016. “The performance of diversity: shamanism as a performative mode”. *GIS*, 1(1):9-39.
- _____. 2006. “Performance e sua Diversidade como Paradigma Analítico: A Contribuição da Abordagem de Bauman e Briggs”. *Ilha Revista de Antropologia*, 8(1-2):162-183.
- MAUSS, Marcel. [1938]2003. “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa e a de ‘eu’”. In *Sociologia e Antropologia*, pp. 369-397). São Paulo: Cosacnaify.
- RODRIGUES, Raimundo N. 1900. *L'Animisme Fétichiste des Nègres*. Salvador: Reis & Comp.
- _____. 2005. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Salvador: Editora P555.
- RODRIGUES, Herbert. 2005. “Dewey, Dilthey e Drama: um ensaio em Antropologia da Experiência (primeira parte), de Victor Turner”. *Cadernos de Campo*, 13(13):177-185.
- SANTOS, Juana E. 1990. *Os Nagô e a Morte*. Petrópolis: Vozes.
- SARRACENI, Rubens. 2015. *As Sete Linhas de Umbanda: A Religião dos Mistérios*. São Paulo: Madras.
- SCHECHNER, Richard. 2014. “‘Pontos de Contato’ revisitados”. *Revista de Antropologia*, 56(2):23-66.
- TURNER, Victor. [1967]2005. *Floresta de Símbolos: Aspectos do Ritual Ndembu*. Niterói: EdUFF.
- _____. [1969]1974. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes.
- _____. 1988. *The Anthropology of performance*. New York: Paj Publ.,
- VERGER, Pierre. 1992. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. Salvador: Corrupio.
- _____. 2019. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África*. São Paulo: EDUSP.

VERGER, Pierre. 1987. *Orixás*. Salvador: Corrupio.

_____. 2000. *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns*. São Paulo: EDUSP.

Trance as Performance in Candomblé and Umbanda

Abstract: In the article we understand the trance as a mediation performance of the cultural tradition. We present trance as a performance mode in contrast to other approaches that work with trance as a concept. This approach makes it possible to understand the trance in the ritual as a manifestation of the notions of person in religions of African and Afro-Brazilian origin. Traditions include in a preliminary ritual space: Orixás and entities, which in their contexts are performed by initiates in the public religious space.

Keywords: Trance, Candomblé, Umbanda, Ethnography, Cultural Performances.

Recebido em abril de 2021.

Aprovado em outubro de 2021.

‘Posto de Saúde Não Tem Aqui’: uma análise da elaboração de itinerários de cuidado em comunidade amazônica – Belém (PA)

Thaís de Almeida Costa^a
Voyner Ravena-Cañete^b
Aderli Góes Tavares^c

Resumo: Este artigo apresenta uma análise acerca das práticas de saúde de moradores da Comunidade Bom Jesus I (Belém/PA), com o intuito de verificar os itinerários de cuidado utilizados pela população local em busca de atenção à saúde. A comunidade em questão, situada entre dois bairros periféricos na cidade de Belém (PA), passou por um acelerado processo de ocupação, o que conduziu a um desequilíbrio socioambiental – a partir disso, segundo Ravena-Cañete (2006), observa-se grande precariedade das condições de vida da população local em meio a um cenário prejudicial à dignidade humana, que afeta diretamente a qualidade de vida dessas pessoas. O estudo teve caráter etnográfico, por meio do qual foi possível observar que há uma interface entre a busca do sistema oficial de saúde e as redes de ajuda, o que expõe outras práticas e outros saberes utilizados por essas pessoas.

Palavras-chave: Itinerários de cuidado, Saúde, Comunidade, Etnografia.

Este artigo constitui parte da pesquisa de dissertação da primeira autora, e apresenta algumas reflexões acerca das estratégias adotadas

a. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA/ UFPA). Email: thalmeida589@gmail.com.

b. Docente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA/ UFPA). Email: ravenacanete@gmail.com.

c. Doutora em Sociologia e Antropologia (UFPA). Servidora do Instituto de Ciências Sociais Aplicadas (ICSA/UFPA). Email: aderlitavares40@gmail.com.

por moradores da Comunidade Bom Jesus I, situada em bairro periférico da capital do estado do Pará, diante das dificuldades relativas ao acesso a serviços de saúde, revelando diferenciados itinerários de cuidado¹ (Bonet 2014; Scheffer, Fialho & Scholze 2009).

Nos itinerários de cuidado aos quais Helman (2003) se refere como redes terapêuticas, a pessoa, quando apresenta algum problema de saúde, pode buscar o tratamento no sistema público ou por conta própria, mas também pode recorrer ao seu núcleo familiar mais íntimo ou a outras pessoas mais próximas. Portanto, é necessário viabilizar esse olhar sobre a importância da relação entre pessoas de uma mesma família – e também entre amigos, vizinhos, conhecidos. Trata-se de uma relação que, como explicam Gerhardt, Pinheiro e Ruiz (2016), vai além do caráter biológico dos cuidados com o corpo doente, mas também se estende às relações sociais.

O *locus* da pesquisa, a Comunidade Bom Jesus I, localizada entre os bairros da Pratinha II e do Tapanã, região metropolitana de Belém (PA), apresenta condições precárias de saneamento. Mesmo após décadas de ocupação do igarapé Mata Fome, corpo hídrico em torno do qual se formou a comunidade, o poder público não estabeleceu um serviço satisfatório de abastecimento de água e de tratamento do esgoto. Essas tarefas são realizadas principalmente por meio de estratégias precárias dos moradores, o que finda por criar um quadro ambiental de severa degradação, além de favorecer o aparecimento de doenças endêmicas e mesmo epidêmicas (Silva 2000).

Um ambiente marcado por vários tipos de precariedade acaba influenciando nos determinantes sociais de saúde (DSS) de seus moradores, o que favorece o surgimento das iniquidades em saúde que, conforme Buss & Pellegrini Filho (2007), são evitáveis e desnecessárias. Há igualmente as desigualdades de renda que influenciam nas condições de bem-estar, em decorrência da precariedade de recursos e de infraestrutura (educação, saneamento, serviços de saúde etc.); os fatores psicossociais e os psicobiológicos, ligados às experiências pessoais em cenários de exclusão, o que pode levar a situações de estresse.

De acordo com a Fiocruz (s/d), os determinantes sociais não podem ser analisados unicamente pelas morbidades que podem ser causadas, pois elas influenciam diversos aspectos do processo de saúde das populações, tanto do ponto de vista individual quanto coletivo.

Durante as entrevistas, realizadas com doze interlocutores entre os anos de 2017 e 2018, alguns dos moradores relatam dificuldades em conseguir atendimento em unidades municipais de saúde ou pela Estratégia Saúde da Família (ESF) (em Belém, ainda é chamada por algumas pessoas pela denominação municipal de 'Programa Família Saudável', implementado na capital paraense em 1997). Essa situação decorre da grande demanda e, no caso da ESF, também da dificuldade quanto ao registro do cadastro, que solicita a indicação do bairro onde o usuário reside (a comunidade se situa entre dois bairros). Tal quadro expressa diversas deficiências, particularmente em aspectos voltados à territorialização da Atenção Básica, uma vez que não há delimitação de áreas nas quais o serviço deveria atuar em razão de a comunidade ter passado por um rápido crescimento demográfico em curto intervalo de tempo, o que pode dificultar a adscrição (mapeamento) dessa clientela; tampouco há uma análise apropriada do ambiente, bem como das necessidades mais urgentes da comunidade.

A pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Hospital Universitário João de Barros Barreto (HUJBB), e os participantes assinaram um termo de consentimento informado. Os nomes usados aqui são fictícios, a fim de preservar o anonimato dos interlocutores. Assim, para o artigo, foram utilizadas entrevistas com cinco moradores da comunidade. Cinco destes interlocutores, ao relatarem seus percalços em busca de atendimento médico, também descreveram seus cuidados de saúde, e acabam por expressar um trânsito de conhecimentos que perpassam tanto o modelo biomédico quanto os saberes cotidianos, sendo que uma forma de tratamento complementa a outra. Isso mostra que o processo saúde-doença é multifacetado, haja vista que também se deve considerar a formação de redes de ajuda que se mostram muito importantes nesse processo.

A primeira seção aborda aspectos gerais da Comunidade Bom Jesus I e de que modo ocorreu seu processo de ocupação. A segunda seção analisa como o acelerado crescimento populacional, no entorno e nas proximidades do igarapé Mata Fome, sem qualquer planejamento, afeta a qualidade de vida dessas pessoas, haja vista que, em decorrência de um severo quadro de contaminação, o referido corpo hídrico, outrora fonte de alimento e lazer, passa a atentar contra a saúde dessa população, tanto pelo quadro de desequilíbrio ambiental quanto pelo de exclusão social, de uma cidade ‘à margem’ – o que dificulta o acesso dos moradores a serviços essenciais, como os de saúde. A terceira seção visa discutir algumas das estratégias utilizadas pelos moradores em busca de cuidados de saúde. Considerações finais constituem a última seção do artigo.

O processo de ocupação territorial da Comunidade Bom Jesus I

A formação da Comunidade Bom Jesus I, situada na bacia hidrográfica do igarapé Mata Fome (BHMF), ocorreu nas proximidades e também no entorno do igarapé Mata Fome, e se deu principalmente por moradores vindos do interior do Pará, de outros estados e que chegaram a Belém, e também de outros bairros da capital paraense. Dentre os motivos para a migração, há a busca tanto por emprego quanto por melhores condições de saúde e educação. De acordo com Cardoso, Teixeira & Ravena-Cañete (2013), muitos que vêm unicamente com essas motivações acabam se deslocando especialmente às periferias da capital paraense por não conseguirem se manter no centro da cidade, em decorrência da especulação imobiliária. Assim, o local passou por um processo de crescimento sem qualquer planejamento.

Ravena-Cañete (2006) mostra que, conforme relatos de moradores mais antigos da comunidade, o nome desse curso d’água surgiu em decorrência da abundância de alimentos ali existentes, tanto no rio quanto no seu vale. Havia pesca de peixe e camarão, bem como coleta de variadas frutas. Logo, por ‘matar a fome’ dos que procuravam por

alimento, o igarapé recebeu esse nome. Trata-se de uma área bastante afetada por processos antrópicos derivados de ocupações habitacionais irregulares em seu entorno, resultando em um quadro de degradação ambiental considerável. Tal cenário, para além da ocupação humana irregular, foi estimulado por intervenções governamentais na região metropolitana de Belém (RMB), tradicionalmente fundamentadas em projetos de drenagem, incluindo 'retificação' e impermeabilização dos canais, dos igarapés e dos rios, transformando-os assim em 'canais-esgoto' a céu aberto.

Assim, o processo de ocupação da bacia do Mata Fome, em Belém, teve início na década de 1980, quando o governo começou a construção de conjuntos habitacionais por meio da Companhia de Habitação (COHAB) e do Instituto de Assistência dos Servidores do Estado do Pará (IPASEP). Nesse mesmo período, ocupações espontâneas surgem nas proximidades desses conjuntos, o que ocorre, conforme Rolnik (2009), porque segmentos mais empobrecidos, devido à inviabilidade financeira, acabam por buscar habitats economicamente mais viáveis, muitas vezes precários e inseguros. O resultado, com frequência, são crises ambientais em decorrência do desmatamento e da poluição de corpos hídricos. Desde então essas ocupações se espalharam ao longo da bacia do Mata Fome, atingindo sua várzea (Silva & Luz 2016).

Leão (2017) mostra que fatores econômicos e conflitos rurais ligados à posse da terra levaram parte de uma população rural a migrar para outras cidades da região e, sobretudo a partir da década de 1960, Belém figura como o destino mais buscado pela população que se mudava na esperança de encontrar trabalho e estar próximo a serviços como saúde e educação. Abelém (1989) afirma que o migrante, ao chegar à capital, muitas vezes encontra dificuldades de inserção no mercado formal de trabalho. Sem opções quanto à localização e à forma de moradia, finda por buscar meios mais viáveis de habitação, e comumente isso ocorre em locais desprovidos de infraestrutura urbana.

Mariana, 75 anos, mãe de seis filhos, explica que se mudou para Belém com a família há aproximadamente 20 anos, em busca de me-

lhores condições de vida (trabalho, acesso a serviços de saúde etc.). Como outras pessoas que vieram posteriormente a fixar residência na região, o aspecto familiar é um dos principais determinantes que contribui para que esses migrantes consigam se estabelecer na cidade. Assim, a interlocutora explica as motivações que trouxeram sua família a Belém:

Nós viemos *pra* cá porque lá não tinha trabalho assim, sabe? Não tinha trabalho *pros* meus filhos, *pro* meu marido. Aí eu vim primeiro com os meninos. Uma filha minha morava aí em Marituba, foi lá e disse *pra* mandar lhe buscar. Aí ela arrumou uma casinha *pra* mim, aí o marido dela comprou lá, aí eu vim. Depois, com um mês e pouco, ele veio atrás. Nós não fomos mais *pra* lá. Nós ficamos aqui. (Mariana, 75 anos).

Por questões familiares, Mariana e sua família saíram de Marituba (município integrante da RMB) e se mudaram para uma cidade da Ilha do Marajó, onde viveram por dois anos. De lá, retornaram para Belém em razão das escassas oportunidades de trabalho, porque a renda que um de seus filhos conseguia com o trabalho em olaria, o qual oferecia risco de acidentes, era muito baixa. Sobre isso, Mariana relata: “Ele trabalhava em olaria, de tijolo. Eu tinha medo porque é arriscado, *né*? Aí os meninos, os outros dois, disseram: ‘olha mamãe, nós vamos embora daqui, aqui não dá *pra* nós’”.

Muitos optam pela metrópole por motivos variados, especialmente pelo acesso deficitário às condições básicas para sua subsistência em seu local de origem. Sem perspectivas no ambiente rural, migram para a urbe, ainda que não haja uma identificação com o modo de vida urbano. Dessa maneira, a adaptação à vida cidadina significa defrontar-se com um *modus vivendi* bastante diferente (Trindade Jr. 2016).

Pedro, 23 anos, morador da comunidade há mais de 15 anos, apresenta um relato que corrobora tais características sobre o momento inicial da ocupação do local. Destaca ainda que os moradores percorriam os espaços utilizando-se de estivas, que grande parte dos terrenos era alagada ou alagadiça e que passara por um processo de

aterramento, sobretudo nas principais vias, o que permitiu que pudessem construir suas moradias conforme suas possibilidades:

Na verdade, era só ponte e tudo era muito alagado, os terrenos eram todos muito alagados [...] mudou muito rápido. Com o advento dos aterros que começaram a ser postos, tudo mudou muito rápido. A partir do aterramento dessas vias e da transformação delas, que passaram de pontes a ruas de fato, as pessoas tiveram a liberdade *nê*, a possibilidade de aterrar o seu quintal e construir suas casas da forma como queriam, porque era muito complicado você fazer uma casa de alvenaria em um terreno tão alagado. *Pra* uma casa ficar de pé, eram questões que com certeza iriam envolver engenheiros etc. (Pedro, 23 anos).



Figura 1: Trecho do igarapé Mata Fome. Foto: Thaís Costa (2017).

O processo de ocupação do local teve início na década de 1980 e intensificou-se na década de 1990. O aterramento de ruas ocorreu somente em meados dos anos 2000. Pedro também chama atenção

para aspectos relacionados à saúde dos moradores, uma vez que antes de passar pelo processo de aterramento, se encontravam bastante expostos a alagamentos, sobretudo em períodos de chuva, o que levava muitas pessoas a construírem suas casas em um nível bem mais alto em relação à rua. No caso da Comunidade Bom Jesus I, é notável a pavimentação somente nas principais vias, sendo que as demais ruas, principalmente em períodos de chuvas, estão sujeitas a constantes alagamentos. Em algumas delas, os moradores ainda dependem de pontes para circular, como observado na Figura 1.

Essas pontes são vistas com frequência, tratando-se muitas vezes de construções irregulares que oferecem risco de quedas. É possível observar o desnivelamento das casas. A foto (Figura 1) foi tirada em dezembro de 2017, quando já se iniciava o período de chuvas, mas é perceptível o ponto alto em que as moradias precisam ser edificadas em decorrência do nível das águas, especialmente quando o índice pluviométrico é maior.

No que diz respeito à ocupação de áreas alagadas/alagáveis em Belém, o tipo mais comum de assentamento precário é a chamada *baixada*, que é marcada por uma maior densidade populacional e pela precariedade da infraestrutura urbana, o que traz graves consequências à manutenção da qualidade de corpos d'água, por frequentemente serem utilizados como esgoto. As baixadas de Belém representam a cidade informal, que está à margem, formada a partir da ocupação de terras desvalorizadas pelo mercado formal (Rodrigues *et al* 2014).

A próxima seção mostra como o acelerado processo de ocupação urbano, principalmente às margens do igarapé Mata Fome, promoveu um quadro de desequilíbrio ambiental e socioeconômico que acabou por violar a integridade humana, visto que fere o estabelecimento de direitos sociais elementares, como a saúde, ao passo que o recurso hídrico, antes tido como um espaço vital para a manutenção da subsistência e promoção do lazer, agora traz, em meio aos resíduos sólidos, orgânicos e inorgânicos, microrganismos que atentam contra a saúde humana.

Como o acelerado processo de ocupação influencia na qualidade de vida da comunidade?

De acordo com Ravena-Cañete (2006), a situação da bacia hidrográfica do igarapé Mata Fome consiste em um processo de ocupação de planícies de inundação dos igarapés que passam por períodos de enchentes. O povoamento dessas áreas ocorre desordenadamente, fato alimentado pelo crescimento populacional nos centros urbanos, o que leva ao aumento pela procura por novos espaços. Assim, a ausência de políticas adequadas, com frequência, conduz a grandes mudanças no ambiente, causando deterioração. O atual quadro do igarapé é corroborado pelo relato de Luiza, 37 anos, que mora nas proximidades desse corpo d'água: "Às vezes aqueles homens que ajeitam ali o canal, vem ajeitar aqui [...] da Prefeitura, vem *pra* limpar tudinho".

Luiza é mãe de duas meninas (15 e 14 anos), e migrou para Belém há 10 anos em decorrência de problemas de saúde da filha mais nova. Seu marido conseguiu emprego e a família se estabeleceu na comunidade, nas proximidades do igarapé Mata Fome. Antes de se fixar em Belém, residiu em outras cidades do interior do Pará. Luiza explica que há demora na realização do serviço. Todavia, no momento da entrevista, foi possível observar alguns trabalhadores fazendo a limpeza nas margens do igarapé, recolhendo o lixo que é despejado naquele local:

Olha, demora, demora, só quando eles mandam *pra* virem limpar mesmo [...] até televisão eles jogam aí. Televisão, geladeira, computador, aparelho de som, né, só o que eu não vi ainda foi cama, agora sofá foi muito, geladeira também [...]. (Luiza, 37 anos).

Como observam Carmona *et al* (2010), o processo de povoamento sem qualquer organização na área do igarapé Mata Fome e o acelerado crescimento populacional levaram a um grande impacto ambiental na região, em decorrência da retirada da vegetação de várzea e da construção de palafitas em seu lugar. A madeira utilizada para a edificação das habitações era extraída da própria mata, no entorno do

igarapé. Isso trouxe muitos prejuízos à qualidade do ambiente, uma vez que dejetos e matérias orgânicas e inorgânicas eram e são jogados diretamente nesse corpo hídrico.

Na Figura 2, por exemplo, é possível observar o lançamento de esgoto diretamente no igarapé Mata Fome, o que também contribui para o alto grau de contaminação que apresenta, além da ausência de drenagem pluvial, tornando-se completamente alagadas em períodos de chuva. Pode-se observar a aglomeração irregular nas adjacências e também a presença da vegetação de várzea, ainda que escassa:



Figura 2. Lançamento de esgoto no igarapé Mata Fome, na Comunidade Bom Jesus I. Foto: Thaís Costa (2017).

Maricato (2000) afirma que regiões ambientalmente frágeis, tais como rios, igarapés e áreas alagáveis, são os locais que restam a essa

população excluída da cidade. Há várias consequências desse processo, como a poluição de cursos d'água, enchentes, epidemias etc. As pessoas fixadas nesses locais moram em residências muitas vezes inapropriadas, além de, conforme a autora, serem tidas como inimigas da qualidade de vida e da natureza. Tais aspectos podem ser vistos na Comunidade Bom Jesus I.

Pedro recorda-se do igarapé como espaço de sociabilidade, no qual famílias que moravam na comunidade se reuniam, constituindo-se um local de lazer, o que deixou de ocorrer conforme o curso da contaminação das águas acontecia em razão da acelerada ocupação em suas proximidades. A pesca era prática comum, mas em decorrência do grau de poluição em que se encontra, tal atividade foi reduzida drasticamente:

Uma tarde como hoje, sábado, iam famílias *pra* lá, assar seu churrasco, às vezes eles pescavam lá... Essa prática da pesca ainda existe, os meninos vão *pra* lá, pescam... Ali ficava como uma espécie de prainha. Só que com toda essa contaminação da água, não teve mais como se perpetuar essa prática. (Pedro, 23 anos).

Helena, 50 anos, mãe de Pedro, lembra-se da pesca no local, mas não conseguia identificar se os 'ribeirinhos' eram, de fato, moradores, uma vez que ela não sabia se eram da comunidade ou da região das ilhas. Na verdade, há pessoas que ainda realizam tal prática. Assim, conforme a interlocutora, o lazer ocorria especialmente com o aumento do nível do rio, e algumas pessoas se banhavam em suas águas:

Quando a maré estava cheia... A gente só ia *pra* lá quando a maré estava cheia, *né*, filho? Alguém ia ver se a maré estava cheia, [...] aí diziam: "a maré *tá* cheia", a gente ia, e os ribeirinhos sempre tiram muito açaí daí, *né*, peixe, eles pescam à noite [...] ribeirinho, assim, na realidade não sei nem *te* dizer se é ribeirinho mesmo, mas os ribeirinhos que vendem açaí, são. Agora os que vendem peixe, eu não sei se são daí mesmo, mas os ribeirinhos, eles vêm de outro lado, porque o açaí não tem... (Helena, 50 anos).

Os ribeirinhos aos quais Helena se refere são moradores da comunidade que realizam a pesca. Eles saem por um trecho do igarapé que

desemboca na baía do Guajará (Figura 3), local onde se pratica a pesca. O trecho da Figura 3 se localiza do outro lado da Rodovia Arthur Bernardes (paralela ao local da figura anterior). Chama ainda mais atenção pelo fato de haver um constante fluxo de canoas, indo para e vindo da região das ilhas próximas a Belém. Aqui, a interlocutora se refere a uma época em que havia se mudado há pouco tempo para a área (aproximadamente 15 anos atrás), quando existia lazer nesse corpo hídrico. Além disso, a pesca era praticada com maior frequência, em um período em que a ocupação em volta do igarapé ainda era escassa, e muitos dos sujeitos que ali habitavam realizavam tal prática. Ainda que seja um corpo d'água rica em vida, aquilo que poderia ser utilizado como fonte de alimento encontra-se agora impróprio para consumo.



Figura 3. Trecho do igarapé Mata Fome que faz ligação com a baía do Guajará.
Foto: Thaís Costa (2017).

Pedro explica que o igarapé, antes tido como fonte de vida, alimento e lazer, local de sociabilidades, tornou-se reduto de preocupações, haja vista que se encontra em avançado estado de contaminação e, quando há o aumento do nível de suas águas (o que ocorre no período do inverno amazônico), existe o receio da proximidade da água com as pessoas, tornando-se esta um vetor de doenças:

A água, antes ela era vista né, a chegada dela, a proximidade dela, como um recurso natural, um recurso benéfico, onde você podia ter um momento de lazer. O igarapé, tinha a água, tinha a função social, tinha a função de subsistência, hoje em dia, não. Hoje em dia, a chegada da água traz consigo doenças. É assim que o morador enxerga atualmente. (Pedro, 23 anos).

Desse modo, o igarapé Mata Fome, dado seu severo grau de contaminação, em meio a esse processo, teve a sua função social do passado, de provedor de alimento e de ambiente de lazer, praticamente anulada, pois, como pode ser constatado pela percepção dos moradores, este se apresenta inapropriado para uso. Como indica Maricato (2000), podem ser observados no local a dificuldade de obtenção de serviços e de infraestrutura urbana (transporte precário, saneamento deficiente, obstáculos para ingressar nos serviços de saúde, educação e creches etc.), menos oportunidades de emprego (especialmente emprego formal), maior exposição à violência, além de difícil acesso ao lazer. Ademais, quanto ao rápido processo de ocupação nessas áreas, a autora explica que é em locais desprezados pelas políticas públicas que parte de uma população mais empobrecida fixa sua moradia: terrenos alagados/alagáveis, próximo a igarapés ou outros corpos d'água, em decorrência da carência de alternativas de habitação.

A dificuldade de acesso a serviços de saúde foi um dos principais aspectos relatados por moradores da comunidade, como, por exemplo, a distância em relação a um posto de saúde ou o fato de a ambulância do SAMU não adentrar o local em caso de emergência – este último talvez devido ao grau de insegurança presente

no local e também às precárias condições das ruas (esburacadas ou enlameadas em período de chuvas). Algumas reclamações dos moradores são:

- “Ambulância do SAMU não entra” (C., 23 anos).
- “Posto de saúde não tem aqui” (E. 41 anos).
- “O posto de saúde do Tapanã é longe” (S., 22 anos).
- “Não tem hospital próximo, nem feira, e tem muita violência” (M., não informou a idade).
- “Organização do SAMU, mais gente para atender no posto de saúde” (C., 23 anos).
- “Falta de médico, tudo longe [...]” (M., 48 anos).

O processo de exclusão, marcado pela ocupação desordenada de terras urbanas, é comumente desprezado. É como se os que se vivessem nesses locais não existissem, estão invisibilizados. Destarte, produz-se, como afirma Rolnik (2009), a cidade ‘fora da cidade’, desassistida de infraestrutura e de serviços essenciais. Tais aspectos levam a refletir sobre a saúde no ambiente da cidade, visto que o acelerado processo de urbanização traz consigo implicações sociais, econômicas e físicas, acarretando impactos à saúde, em decorrência de aspectos como a poluição, a crescente violência e o desemprego, o que afeta a qualidade de vida dos cidadãos, sendo que os segmentos mais empobrecidos são os mais atingidos, pois, muitas vezes, vivem em locais mais instáveis, com infraestrutura precária (saneamento, educação, transporte, segurança, moradia etc.).

A próxima seção aborda estratégias adotadas por alguns dos moradores da referida comunidade em busca de cuidados de saúde, que podem transitar entre a rede oficial de saúde e outras formas de tratamento. Propõe-se compreender alguns dos caminhos percorridos em busca da solução para os problemas de saúde dos moradores e a adesão a determinado tipo de tratamento diante de uma variada rede de possibilidades.

Itinerários de cuidado entre os moradores da comunidade: interface entre o (difícil) acesso a serviços de saúde e as redes de ajuda

Como exposto brevemente na introdução e ao final da seção anterior, a dificuldade de acesso a serviços de saúde é recorrente entre os moradores da Comunidade Bom Jesus I (como é também para parte considerável dos moradores de Belém). Como indica Cohen (2004), a instituição de um espaço adequado para o ambiente propício à saúde precisaria do acompanhamento de como as mudanças no meio ambiente exercem influência sobre a saúde e as conquistas de melhores condições de vida na habitação, no trabalho, na educação, na cidade e no lazer. Isso ocorreria por meio da elaboração de políticas públicas capazes de atender às necessidades da população e à própria dinâmica urbana, pensando em buscar caminhos para a melhoria dos níveis de qualidade de vida. Entretanto, a situação da comunidade se mostra completamente oposta, em decorrência de fatores tais como serviços urbanos insuficientes, violência, e carência de escolas e de postos de saúde, o que reduz substancialmente a qualidade de vida dessas pessoas.

Esta seção aborda que, além das dificuldades que alguns dos interlocutores enfrentam para conseguir atendimento médico em diferentes equipamentos de saúde, algumas dessas pessoas também elaboram as próprias estratégias no enfrentamento a quadros de doença. Os conhecimentos adquiridos por meio de suas experiências cotidianas e de relações familiares, com vizinhos e conhecidos, constituem-se, desse modo, de um repertório de cuidados que vai além do modelo biomédico e que também reflete suas experiências de vida: seus itinerários de cuidado.

Para conseguir consultas na rede pública de saúde (no caso, em uma UMS localizada no bairro do Tapanã), Luiza indicou algumas dificuldades: “Olha, a gente tem que ir de madrugada daqui *pra* pegar ficha [...] às vezes vou cinco da manhã, aí amanhã não vai dar *pra* ir, que é quatro da manhã. Dizem que é *pra* eu ir, só que não dá *pra* ir”. A UMS do bairro do Tapanã localiza-se relativamente distante da co-

munidade. Em conversas com moradores, foi possível constatar que alguns deles precisam se deslocar de moto-táxi. Além disso, a UMS atende moradores do referido bairro, bem como parte da população do Pratinha II e de localidades vizinhas.

Sobre a oferta do medicamento na unidade, Luiza explica que a disponibilidade muitas vezes ainda é insuficiente. Ela afirma que com frequência é necessário comprar a medicação, o que se torna custoso em razão da impossibilidade de arcar com os gastos. A distribuição de medicamentos é uma preocupação, pois muitas vezes os remédios são caros, o que faz com que o paciente não consiga seguir o tratamento indicado pelo médico:

Eles dão, mas quando não tem, a gente tem que comprar, aí eu não tenho dinheiro *pra* comprar, entendeu? [...] já tá com um ano que não tem remédio [na UMS do Tapanã] [...] antes pegava e tomava, agora tem uns que tá difícil chegar aí no posto. (Luiza, 37 anos).

Luiza, durante a entrevista, relatou que é portadora de diabetes. Quando questionada sobre a forma de tratamento da doença, ela explicou:

É tomando remédio, só que o remédio agora acabou. Aí tem que ir de novo, fiz tudo de novo, né? Os exames, aí atestou de novo [...] não tem remédio no posto, nos postos não tá tendo remédio. Quando a gente vai lá, a médica passa o remédio: “Ah, não tem esse remédio aqui, tem que comprar”, e como, a gente não tem o dinheiro, né? (Luiza, 37 anos).

Também é preciso observar que o acesso à saúde sofre a influência de questões de ordem social, econômica, geográfica, entre outras, enfrentadas especialmente por populações de baixa renda. Como apontam Castro e Farmer (2003), as desigualdades sociais aumentam a probabilidade de agravamento de quadros de doença devido à inviabilidade de receber os tratamentos adequados em longo prazo. A dificuldade de obtenção de serviços de saúde, assim, acaba ampliando o problema.

Segundo Canesqui (2015), o processo que vai além das condições precárias de vida ou mesmo a carência de recursos financeiros na aqui-

sição de medicamentos envolve uma série de fatores, o que pode inviabilizar a adoção de uma forma de cuidado. Conforme a autora, quando se observa contextos de pobreza, por exemplo, pesquisas indicam que essas precariedades podem tornar inacessível o uso de remédios, o que é agravado por ações de políticas de assistência farmacêutica que também podem impedir ou dificultar a oferta de medicamentos.

No caso de Luiza, como ela é portadora de uma doença que requer cuidados especiais, acabou recorrendo ao serviço público de saúde. No entanto, como a referida UMS não oferecia o medicamento para o tratamento de diabetes há bastante tempo e a moradora não tem condições financeiras de adquirir a medicação por conta própria, a entrevistada se encontrou impossibilitada de dar continuidade a seu tratamento.

Já Artur, 57 anos, natural de Belém, mudou-se para a comunidade com o intuito de ter um imóvel próprio. Residente na comunidade há quase duas décadas, ele mostra seus pontos de vista sobre as diferenças entre os serviços de saúde na Comunidade Bom Jesus I e o local de moradia anterior: “Isso é falha dos nossos governantes de não olhar *pra* periferia, fica difícil, fica diferente; eles olham só *pro* lado do centro da cidade, às vezes não olham *pra* lado nenhum, aí fica complicada a situação”.

Quando questionado se utilizava a UMS do Tapanã, Artur explica: “Não. Eu já usei, quando me deu o AVC [acidente vascular cerebral], em 2007, eu tive que usar, a primeira coisa que a menina me levou foi *pra* lá, eu fiquei internado quatro horas lá”. Ele também justifica o fato de não ter utilizado mais o serviço:

Não, não usei. Porque fica muito contramão. A não ser quando a pessoa passa mal, a gente tem que levar lá, porque lá é 24 horas, entendeu? A gente leva lá. Mas geralmente aqui, quando meus amigos *tá* doente, e que eu tenho condições de pagar táxi, essas coisas [...], pego e levo em Icoaraci [distrito de Belém], porque é mais certo, mais aconselhável, porque aí quase não tem atendimento, os médicos falham muito. (Artur, 57 anos).

A ocupação desordenada de espaços urbanos em direção às áreas periféricas exerce grande influência no modo como os serviços urba-

nos são ofertados à população, incluindo os de saúde. Assim, como mostra Silva (2000), os segmentos mais empobrecidos da população, além de sofrerem maior exposição a doenças, recebem menos cuidados preventivos, o que intensifica as chances de uma enfermidade. Ao adoecerem, por sua maior vulnerabilidade, os mais pobres, além de viverem uma série de situações e experiências de maior risco, com frequência enfrentam mais barreiras no acesso à atenção à saúde de maior qualidade.

Ademais, parte considerável da população da Comunidade Bom Jesus I encontra obstáculos para se beneficiar de equipamentos de saúde, seja pela distância em que se encontram, seja pela dificuldade na realização de inscrição nas UMS, ou mesmo pela ausência de agentes comunitários de saúde (ACS) na área. Artur cita como opções a UMS do bairro da Pratinha I, e o Programa Saúde da Família (PSF), atual Estratégia Saúde da Família (ESF), da Pratinha I, sobre o qual afirma: “me dou demais com o pessoal de lá”, pois se trata, de certa maneira, de um elemento facilitador no cadastro e no agendamento de consultas para as pessoas que o procuram.

O PSF foi implementado em 1994 pelo Ministério da Saúde (MS). Trata-se de um programa de Atenção Básica em Saúde, no qual equipes multiprofissionais são responsáveis pelo acompanhamento de um número definido de famílias localizadas em uma área geográfica delimitada. As equipes atuam em ações de promoção da saúde, prevenção e recuperação de doenças. Cada equipe é responsável por mil famílias, abrangendo uma população total de 3 mil a 4,5 mil pessoas. O trabalho da equipe é desenvolvido nas residências, nas Unidades Básicas de Saúde e na comunidade (Comissão Nacional... 2008; Couto & Marin 2009).

Já em Belém, o PSF foi implantado em 1997, e recebeu a denominação de Programa Família Saudável (PFS). Este visava unir o Programa Agente Comunitário de Saúde (PACS) e o PSF, alcançando áreas de maior urgência sócio-sanitária do município. Assim, o PFS tinha como objetivo a organização de toda a atenção primária (básica) na

capital. (Vieira, Oliveira & Ferla 2010). No entanto o que se observa é que o número de habitantes da comunidade cresceu consideravelmente nos últimos anos, mas não houve a expansão necessária do programa para a localidade.

Posteriormente, com a ampliação da Atenção Básica em território nacional, por meio da criação de serviços de apoio e da concepção de que esta consiste em uma ação que deveria estruturar o Sistema Único de Saúde (SUS) na condição de elemento organizador dentro da rede, escolheu-se denominar tal ação como Estratégia Saúde da Família (ESF) (Franco 2014). A atual ESF, todavia, recebe ainda a denominação de Programa (ou Casa) Família Saudável por alguns moradores da comunidade.

O relato de Artur mostra que a rede de saúde, ainda que com dificuldades de acesso, consiste, em concordância com Guimarães (2001), em um sistema interligado no qual há constante circulação de pessoas e informações. Engloba vários atores sociais que a procuram em busca de tratamento ou para a realização de determinada função. Cada um deles, tais como os profissionais de hospitais e de unidades básicas de saúde, usuários dos serviços (como é o caso do entrevistado), entre outros, tem um importante papel nessa rede de relações.

O interlocutor ajuda alguns amigos, conhecidos e parentes de amigos a conseguir agendamento de consulta em uma UMS um pouco mais próxima (no bairro Pratinha I), por conhecer alguns dos profissionais que lá trabalham. O fato de não cobrar qualquer tipo de compensação financeira de certo modo contribui para a ampliação do número de pessoas que o buscam: “[...] dentro da Unidade de Saúde [...] vejo o que a pessoa precisa [...], aí eu vou ‘marcando’ conforme o grupo vai precisando e conforme também as pessoas precisam, entendeu?” (Artur, 57 anos).

Portugal (2007) observa que os laços sociais têm grande influência nas decisões (no caso do interlocutor, permite que, por meio de seus contatos, as pessoas recebam a ajuda de que precisam) e também fortalecem o sentimento de identidade e reconhecimento, além de

conferir apoio emocional. Berkman (1984) também destaca que as relações sociais podem proporcionar integração ou senso de pertencimento, pois a partilha de experiência, por meio da qual os sujeitos compartilham preocupações por situações semelhantes ou mesmo seus objetivos, é outra função das redes. Amigos, colegas e vizinhos, na maioria das vezes, fornecem esse senso de integração e fortalecimento de vínculos com o outro, o que se expressa no relato de Artur, que ajuda os que o procuram, seja pedindo uma informação ou mesmo acompanhando para uma consulta.

Artur também fala sobre o grupo de oração da igreja que frequenta (uma Igreja Católica próxima à residência), no qual as pessoas se reúnem em busca de casas para realizar orações (conforme o pedido do dono da moradia), e isso ocorre muitas vezes em situação de doença. O grupo se encontra e se dirige à casa do indivíduo que fez a solicitação, e então realizam orações e preces, visando confortar tanto o doente quanto a família:

É o grupo de oração da igreja. Olha, porque sempre a minha família foi católica, né? Então tem bem poucos de outra legenda, de outra... como é que se diz? De outro patamar. Eu não gosto de falar a palavra 'crente'. Crente, todo mundo crê, né? [...] Como a gente faz parte ali [da igreja], aí o pessoal de lá da comunidade fala: "Tá na hora de procurar casa *pra* fazer oração, um grupo de orações" e tal, aí, como eu fazia parte desse grupo de orações, eu trago todo mundo. [...] na outra casa mais lá na frente, naquela casa que eu vejo que são católicos, eu vou e levo, *pra* gente fazer uma oração, dá paz *pra* família, tudo isso, entendeu? (Artur, 57 anos).

Gutierrez & Minayo (2010) explicam que os cuidados da saúde são elaborados em pelo menos dois contextos diferentes, mas que se mostram ligados entre si: a rede oficial de serviços e a rede informal, representada pelo ambiente familiar (mas também amigos, vizinhos e conhecidos). A rede oficial, caracterizada pelo saber biomédico, con-

siste em um modelo amplamente legitimado. A rede informal, por sua vez, é representada principalmente pela família, sendo que nesta é que são produzidos cuidados fundamentais à saúde. Essa interface ocorre no cotidiano das famílias, o que permite o reconhecimento das doenças, a busca por atendimento médico, o autocuidado e o apoio emocional.

Nota-se aqui que o grupo de oração também proporciona uma forma de suporte. Muitas pessoas buscam não somente solução para suas enfermidades, mas também conforto espiritual. O rápido crescimento da cidade e com isso o aumento das demandas por serviços públicos (o que comumente não é atendido), bem como a diminuição de direitos básicos, faz com que diferentes formas de ajuda mútua existentes sejam percebidas pelos segmentos sociais, notadamente aqueles que se encontram mais desassistidos. Desse modo, as redes de ajuda são de grande importância para essas pessoas, pois se mostram como elemento facilitador no acesso a equipamentos de saúde, o que também contribui para que haja um maior número de possibilidades quanto às formas de tratamento que podem acessar em situações de doença, além de proporcionar apoio emocional.

Mariana, em contrapartida, explicou que busca atendimento médico na 'Casa Família Saudável' do bairro Pratinha I, onde se consulta regularmente. Em seu relato, afirmou que se trata de um atendimento muito rápido, no qual não ocorre um aprofundamento acerca do estado de saúde do usuário. É claro que somente a partir da entrevista não é possível ter uma ampla visão sobre a situação do programa no momento, todavia proporciona um breve olhar sobre o modo como a relação médico-paciente é conduzida:

Ela só passa o remédio, pergunta como eu tô, o que que tô sentindo, essas coisas assim. Aí ela diz: "Vou passar uns exames *pra* ti, *pra* ver como tu tá". Ela passa os exames, eu faço, às vezes eu faço até particular, *pra* ver sai logo os exames, porque aí pelo posto, eu faço no posto, mas aí demora mais... (Mariana, 75 anos).

Como Valla (2005) afirma, a demanda é muito grande, e aspectos como o acesso aos serviços e a resolutividade dos problemas ficam

comprometidos, o que faz com que as consultas tenham uma duração muito curta. Dessa maneira, os profissionais têm condições limitadas de se dedicarem a um problema levado pelas classes populares aos serviços de saúde. Por sua vez, a integralidade² preconizada pelo SUS, como apontam Albuquerque & Stotz (2004), encontra obstáculos para ser efetivada, haja vista que exige transformações na dinâmica de trabalho dos profissionais e na relação médico-paciente no consultório, onde as ações curativas ainda se encontram distantes dos preceitos da promoção da saúde.

A promoção da saúde, por sua vez, como indica Buss (2000), é marcada pelo destaque aos determinantes gerais acerca das condições de saúde. Parte-se da premissa de que a saúde resulta de uma série de aspectos ligados à qualidade de vida, quando o indivíduo tem acesso à boa alimentação, à habitação adequada, ao saneamento, ao trabalho e à educação. Seu papel estaria mais direcionado ao grupo social e ao ambiente, por meio da implementação de políticas públicas e de condições favoráveis ao desenvolvimento da saúde e do aumento da participação das comunidades em tomadas de decisão; aspectos dos quais, no entanto, parte substancial da área encontra-se destituída.

Mariana explica que, além de consultas regulares ao médico, também recorria a plantas medicinais para controle do diabetes, mas que não as emprega mais porque não há quem possa comprar:

Não, nunca mais eu usei. Quando meu marido ainda era vivo eu usava porque ele ia comprar lá no Ver-o-Peso [mercado ao ar livre, situado no bairro do Comércio, em Belém, onde são comercializados alimentos, ervas medicinais, artesanato, entre outros], como a pata-de-vaca [planta medicinal], é bom *pra* diabete, a insulina³ [planta medicinal] é pra diabete. Ele comprava tudo isso aí *pra* mim, aí eu tomava o chá, sabe?

Ela também fala de alguns aspectos dessa planta medicinal:

Ela é igual a um *cipozinho*, cai dando as folhas. Aí no Ver-o-Peso tem muito. A gente toma por causa *da* diabete também. E te digo

que é melhor do que a gente tomar uma injeção. [...] A injeção vai logo no sangue, né? Mas a insulina [planta] é bom que a gente não se fura. (Mariana, 75 anos).

Boltanski, Loyola & Machado (2004) também lembram que a prática médica oficial, que ocorre pela recorrência ao médico e pela observação de suas prescrições, e as práticas no âmbito familiar pode acontecer simultaneamente e se complementam. Seria como se a medicina familiar fosse aplicada dentro de limites preestabelecidos e, também, seguisse normas que definiriam os meios terapêuticos que tem o direito de utilizar. Conforme o autor, os antigos conhecimentos médicos populares eram saberes ditos 'comuns' a todos, sendo constituídos pelo que ele denomina de duplo repertório: repertório de doenças e repertório de remédios. No caso de Mariana, são de conhecimentos repassados de geração em geração e que perduram, sobretudo entre os mais velhos. Constituem-se de uma resolutividade para atender suas necessidades no que diz respeito aos seus cuidados de saúde.

Como se observa no caso de Mariana, de acordo com Loyola (1984), quando uma pessoa não segue unicamente a prescrição médica, mas também recorre a outros meios de tratamento, não se trata somente da falta de recursos financeiros, mas também de uma crença popular, uma concepção de mundo. Como afirma Teixeira (2002), é fundamental unir o cotidiano e as experiências pessoais com os cuidados da saúde, pois, ainda que o modelo biomédico seja responsável por grande parte da investigação médica, trata-se de apenas uma parcela, se comparado à arte de curar em sua totalidade. É preciso também, como explica a autora, considerar todas as redes no cuidado da saúde.

Ainda no que tange ao acesso a serviços de saúde, Pedro, por sua vez, fez importantes observações sobre os equipamentos de saúde na Comunidade Bom Jesus I. Ele estabeleceu algumas comparações entre o bairro em que vivia anteriormente (Jurunas) e a comunidade que merecem destaque:

Eu tinha acesso a serviços de saúde bem melhores lá no [bairro do] Jurunas, do que aqui [...] ali pela [Travessa] Apinagés, a gente tinha

acesso a serviços públicos de saúde bem maior [...] eu acredito que os serviços públicos, e os serviços urbanos, de uma forma geral, que deveriam subsidiar e garantir inúmeros direitos circunscritos em Cartas Magnas, enfim na Constituição, que, aqui no Pará, em Belém, sobretudo, eu acho que é um processo histórico, eu acredito que eles são muito concentrados [...] e quanto mais você vai se deslocando desse centro [da cidade], desses serviços urbanos, de onde a cidade nasceu, há uma deficiência e uma ausência deles, entendeu? Quanto mais distante desse centro da cidade, desse centro urbano. Pelo menos é assim que eu percebo. Você vai percebendo certa deficiência, certa ausência desses serviços em direção à periferia. Quanto mais você adentra as periferias, mais você vai notando, quanto mais você se distancia do centro da cidade, você vai notando a precariedade, não só em termos de serviços de saúde, mas serviços urbanos de uma forma geral. (Pedro 23, anos).

A fala de Pedro leva a refletir sobre a saúde no ambiente urbano, visto que o acelerado processo de urbanização traz consigo implicações socioeconômicas, causando impactos à saúde, em decorrência de aspectos como a poluição, a crescente violência e o desemprego, o que afeta a qualidade de vida dos cidadãos, sobretudo em áreas periféricas, sendo que os segmentos mais empobrecidos são os mais atingidos, pois, muitas vezes, vivem em locais ambientalmente mais instáveis e com infraestrutura precária.

Como observam Barcellos *et al* (2002), pessoas em locais de pior nível socioeconômico mostram, na maior parte das vezes, piores condições de saúde. Enquanto uma área com maiores níveis de renda geralmente oferece uma melhor oferta de serviços urbanos, como equipamentos de saúde e de educação. Observa-se que áreas mais empobrecidas se mostram desassistidas de infraestrutura. Tais indicadores de condições de vida frequentemente estão associados à concentração de riqueza e de população.

Helena, 50 anos, mãe de Pedro, explica que, há mais de 10 anos, havia visita regular de uma ACS que realizava o cadastro de famílias e a marcação de consultas, o que não ocorre atualmente, sendo agora necessário enfrentar grandes filas para conseguir atendimento, algumas vezes sem sucesso:

É o [Programa] Família Saudável [atual ESF]. Então eles cadastravam a gente, as famílias, nos bairros. E nós, automaticamente, ela [a ACS] marcava. Por exemplo, eu queria um clínico geral, ela passava todo mês: “Vamos fazer o exame de Pedro, Junior, vamos marcar *pra* tal dia, vamos marcar uma consulta médica”, ela ia e marcava. Ela vinha e trazia a marcação: “Olha, mãe, tal dia tem a consulta marcada com o pediatra”, eu não podia ir, eu pedia *pra* alguém, não era filho? Pedia *pra* ele, porque eu trabalhava. Às vezes a minha consulta era muito difícil de eu ir porque eu trabalhava, mas [...] era muito bom nesse quesito. Hoje em dia não tem mais. Hoje em dia tu enfrenta uma fila *pra* tu conseguir marcar uma consulta. É muita gente, uma fila enorme. (Helena, 50 anos).

A territorialização na Atenção Básica é um dos aspectos mais importantes da ESF, pois é responsável pela delimitação das áreas nas quais ocorrerá a implantação dos serviços de saúde. Como nos últimos anos a Comunidade Bom Jesus I passou por um rápido processo de crescimento populacional, a crescente demanda não foi acompanhada por uma expansão da oferta de tais serviços. Em vista disso, para que haja a universalização dos serviços de saúde recomendada pelo SUS, é necessária a organização do território, e isso só é possível por meio da análise do ambiente e das necessidades dos moradores. Assim, o conhecimento do local onde ocorrem as ações da ESF é imprescindível, pois permite analisar aspectos socioeconômicos da comunidade sob seus cuidados.

Pedro explica que, com o passar do tempo, por meio de ações como aterramento de ruas, os moradores ficaram um pouco menos expostos a doenças. Todavia, como já mencionado, a comunidade passou por um rápido processo de ocupação e isso ocorreu de maneira desordenada, o que acaba sobrecarregando a demanda por atendimento médico, fator que se mostra determinante na distribuição dos equipamentos de saúde, sobretudo em áreas periféricas:

Na minha percepção, as pessoas ficaram menos expostas a doenças, mas o acesso a serviços públicos de saúde não mudou muito não. Continuou precário, acho que até piorou, porque o número de famílias é maior; o número de famílias cresceu drasticamente. Como tinha poucas casas entre um terreno e outro e com a urba-

nização, muitas casas, muitas famílias vindo *pra cá*, elas acabaram sobrecarregando a capacidade da oferta desses serviços públicos. Então a gente tinha aqui, como a mamãe estava falando há pouco, agente de endemias,⁴ agente comunitário, hoje em dia a gente não tem. (Pedro, 23 anos).

Franco & Merhy (2003) lembram que, quando se considera um local delimitado pela ESF, pode-se falar de uma configuração territorial que tem determinadas características, naturais ou de interferência humana (como é o caso da comunidade), o que causa grande influência no processo saúde-doença de uma população. Como inicialmente havia um número menor de habitantes, era mais viável o controle sobre as visitas às residências e quanto às necessidades de saúde da população, bem como seu mapeamento. Dessa maneira, o rápido crescimento populacional e os investimentos insuficientes que não acompanharam a crescente demanda podem ter interferido decisivamente na oferta desse serviço.

Segundo Barata (2009), tais fatores afetam a saúde dos indivíduos, representando, cada um deles, um conjunto de determinações e mediações cujo resultado será a preservação da saúde ou a ocorrência da doença ou agravos à saúde. As disparidades nas condições de vida acabam por refletir nas situações que podem ser denominadas de iniquidades. Os precários investimentos nessa área refletem no atendimento prestado à população. Em regiões periféricas, essa situação se torna ainda mais crítica em decorrência de fatores como: serviços urbanos insuficientes, violência, carência de escolas e de espaços de saúde, o que reduz substancialmente a qualidade de vida dessas pessoas.

Essa dificuldade de acesso aos equipamentos de saúde se reflete na fala de Pedro. O interlocutor também relatou que sua família se utiliza algumas vezes da automedicação e emprega receitas aprendidas com vizinhos e familiares, repassando uns aos outros. Assim, o conhecimento popular ainda se faz presente e a troca de conhecimentos é parte importante no tratamento de alguns problemas de saúde:

A gente acabava se automedicando *pra* dor de cabeça, febre, diarreia, essas coisas mais simples. A gente tratava casos mais sérios, tipo dengue, a gente ia ao posto. Às vezes a gente não tinha um atendimento legal, mas era o que a gente tinha, né? [...] Aqui também tem muito essa questão do uso medicinal de chás, a mamãe sempre faz um chá ou outro que aprendeu com a vovó, aprendeu com a vizinha [...]. (Pedro, 23 anos).

O ato de automedicar-se pode estar ligado ao fato de sentirem que o remédio prescrito lhes causa diferentes reações, e buscam utilizá-lo com outros. Assim, a automedicação, de acordo com Oliveira (1985), mostra que o enfermo acaba por definir o que considera mais adequado tomar ou fazer em algumas circunstâncias. Para o caso empírico em questão, no entanto, na ausência de acesso a outras trajetórias de cuidado, certamente a solução apontada figura como 'a solução'. Não se trata de julgar o morador sobre qual opção seria a mais adequada, mas salientar que em muitos casos ela é a única.

Segundo Helman (2003), o autocuidado tem como base conhecimentos empíricos sobre as funções corporais, além da origem do problema de saúde, e abrangem variadas substâncias, como remédios populares, remédios comerciais e conselhos de terceiros. Grande parte dos cuidados ocorre entre pessoas que mantêm laços de parentesco, vizinhança ou amizade, o que mostra que tanto o doente quanto o agente de cura têm concepções semelhantes sobre saúde e doença.

Assim, também é possível observar que a opção por determinada forma de tratamento em detrimento de outras está ligada à situação de vida em que o indivíduo ou o grupo se encontra. Logo, uma forma de tratamento (ou a utilização de diferentes formas de tratamento, concomitantemente) pode se mostrar vantajosa para alguns, conforme o contexto em que se está inserido. Dessa maneira, se faz necessário observar o que se encontra ao alcance, assim como a forma de lidar com o quadro de doença, sendo que este pode transitar entre o sistema oficial de saúde e as redes de ajuda e até mesmo o uso da medicina popular.

Laplantine & Rabeyron (1989) afirmam que o uso de diferentes medicamentos, muitas vezes os mais comuns (para dor de cabeça, febre ou resfriado, por exemplo), dizem respeito a práticas alopáticas populares que ocorrem em geral pela indicação de vizinhos e amigos. Assim, como afirma Alves (2015), as redes desempenham um importante papel na tomada de decisão no que se refere à escolha por uma forma de tratamento. Os meios de cuidado estão ligados às circunstâncias nas quais se encontram o sujeito e os que estão à sua volta. É o que Pedro explica:

Outra coisa é que antigamente a gente recorria muito às tabernas *pra* comprar os nossos medicamentos, pequenos comércios que vendem remédios “de forma ao retalho”, aos pouquinhos, como a gente diz, por pílulas. A gente tem um comércio aqui, mas também além desses comércios, recentemente, acho que uns cinco anos, surgiu a farmácia ali no canto, que também a gente encontra uma espécie de apoio *pra* comprar. Tem uma variedade maior de medicamentos ali que antes não tinha [...] Ainda tem bastante a venda dos remédios nas tabernas. A Dona Rute [nome fictício] é que funciona como uma espécie de farmacêutica da população. (Pedro, 23 anos).

As pequenas tabernas, ainda existentes em vários bairros de Belém, vendem em quantidade conforme ‘o bolso e as necessidades do freguês’, ‘a retalho’, o que alcança uma parte considerável de uma comunidade (em vez de comprar uma cartela inteira de comprimidos para dor de cabeça ou gripe, por exemplo, a pessoa compra somente um ou dois, de acordo com suas urgências). Pedro afirma que essa era uma prática comum até o surgimento de uma pequena farmácia no local, o que proporcionou um maior leque de opções à clientela.

Como Gerhardt (2006) pontua, é comum que se recorra primeiramente à automedicação em casos de problemas menos graves. Sendo o mal grave, as famílias costumam buscar atendimento médico no serviço público de saúde. Assim, é possível observar que as informações trazidas pela família (também adquiridas por meio de vizinhos e conhecidos), juntamente com os conhecimentos biomédicos e popu-

lares, vão influenciar na avaliação do quadro de doença. Tendo tais aspectos em vista, as estratégias elaboradas pelos indivíduos, nesses casos, são criadas com base em relações sociais, sendo que cada contexto tem as suas especificidades.

Considerações finais

O artigo abordou a formação da Comunidade Bom Jesus I nas proximidades do igarapé Mata Fome (assim denominado, pois era fonte de alimento para os moradores), mostrando como a rápida e desordenada ocupação do espaço conduziu a um cenário de desequilíbrio ambiental, o que levou a um nível grave de contaminação, além de afetar a qualidade de vida de parte de seus moradores. Por essa razão, o local também apresenta uma série de obstáculos para o acesso a serviços urbanos, dentre eles os de saúde, pois, além de problemas na localização de tais serviços (a UMS do Tapanã, por exemplo, encontra-se relativamente distante da comunidade), o ingresso à rede particular de saúde para muitas dessas pessoas é inviável, dada a impossibilidade de arcar com os altos custos de procedimentos médicos. Tais indicadores evidenciam que quanto mais desfavoráveis as condições socioeconômicas, mais difícil pode se tornar o acesso aos profissionais de saúde. Assim, esse cenário de precariedade e privações afeta decisivamente a qualidade de vida dessa população, que está mais exposta a diversos tipos de doenças.

As autoras também realizaram uma análise sobre os itinerários adotados por alguns dos moradores da referida comunidade em busca de cuidados de saúde, sendo que estes podem transitar tanto pela rede oficial de saúde e como pelas práticas populares. Este artigo visou à reflexão sobre como essa percepção está diretamente relacionada a estratégias de resolução de problemas: a procura de profissionais de saúde ou de outros agentes de cura; o emprego de terapias naturais; a automedicação etc.; e ressaltou as redes de ajuda como um fator de grande importância para uma população que se mostra destituída de seus direitos mais básicos. Estas facilitam, por exemplo, o acesso aos

espaços de saúde em razão da existência de familiares e conhecidos dentro desses locais, bem como viabilizam a ampliação das opções de tratamento que as pessoas podem acessar em situações de doença.

Esse apoio social também se mostra importante na elaboração dos itinerários de cuidado por meio de indicações a parentes, amigos e vizinhos sobre determinadas formas de tratamento, bem como em grupos de uma igreja que buscam proporcionar conforto espiritual ao realizar orações nas residências de moradores que assim o solicitam. A alternativa do uso da indicação de algum membro da família, ou até mesmo a elaboração de um tratamento por alguém do núcleo familiar, acaba ampliando o número de possibilidades de tratamento.

O artigo também chama atenção para a situação do acesso a serviços de saúde na Atenção Básica, que se encontra em situação de alerta na capital paraense, especialmente em áreas periféricas, devido a variados fatores, entre os quais: verba insuficiente, altos custos com equipamentos, trabalhadores insatisfeitos com os salários, condições de trabalho insalubres, entre outras questões. Esse preocupante quadro pode ser visualizado não somente por meio da mídia, mas principalmente no cotidiano do atendimento do SUS, em que tais aspectos podem ser verificados em longas filas, carência de profissionais, procedimentos burocráticos longos e escassez de leitos, entre outros problemas. Dessa maneira, torna-se primordial a valorização e a defesa da Atenção Básica, sobretudo para as populações em posição de vulnerabilidade social, destituídas de direitos essenciais.

Notas:

¹ Bonet (2014) explica que o termo *itinerização* (referindo-se aos itinerários de cuidado) expressa criatividade, sendo que consiste em um sistema aberto de improvisações criativas, que pode ser empregado tanto pelos pacientes quanto por profissionais. Já Scheffer, Fialho & Scholze (2009), por sua vez, utilizam o termo *itinerários de cura e cuidado*, que abrange, conforme os autores, todos os elementos de cuidado que antecedem um agravo no quadro de saúde ou são consequentes dele.

² A integralidade é concebida como um conjunto integrado de ações e serviços de saúde, preventivos e curativos, individuais e coletivos (Pinheiro 2009).

³ De fato, a planta insulina (*Cissus sicyoides* L.) pode apresentar um potencial no controle do diabetes. Conferir em Beltrame *et al* (2001).

⁴ O agente de combate de endemias (ACE) é um profissional que deve atuar com as equipes de Atenção Básica na ESF, em parceria com o ACS. Examina moradias, terrenos baldios e pontos comerciais para buscar focos de endemias. Também faz a inspeção de caixas d'água e telhados, aplicando larvicidas e inseticidas, além de orientar quanto à prevenção e ao tratamento de doenças infecciosas (Torres 2009).

Referências:

- ABELÉM, Auriléia. 1989. *Urbanização e remoção: por que e para quem?* Belém: CFCH/NAEA/UFPA.
- ALBUQUERQUE, P. & STOTZ, E. 2004. "A educação popular na Atenção Básica à saúde no município: em busca da integralidade". *Interface – Comunic., Saúde, Educ.*, 8(15):259-74.
- ALVES, Paulo C. 2015. "Itinerário terapêutico e os nexos de significados da doença". *Revista de Ciências Sociais*, 42:29-43.
- BARATA, Rita B. 2009. *Como e por que as desigualdades sociais fazem mal à saúde [online]*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz. (<http://books.scielo.org/id/48z26>; acesso em 10/12/2017).
- BARCELLOS, C. *et al.* 2002. "Organização espacial, saúde e qualidade de vida: análise espacial e uso de indicadores na avaliação de situações de saúde". *Informe Epidemiológico do SUS (IESUS)*, 11(3):129-38.
- BELTRAME, F. *et al.* 2001. "Estudo fitoquímico e avaliação do potencial antidiabético do *Cissus sicyoides* L. (vitaceae)". *Revista Química Nova*, 24(6):783-785.
- BERKMAN, Lisa F. 1984. "Assessing the physical health effects of social networks and social support". *Annual Rev. Public Health*, 5:413-432.
- BOLTANSKI, L., LOYOLA, M. A. & MACHADO, R. A. (eds.). 2004. *As classes sociais e o corpo*. São Paulo: Paz e Terra.
- BONET, Octavio. 2014. "Itinerários e malhas para pensar os itinerários de cuidado. A propósito de Tim Ingold". *Rev. de Soc. & Antrop.*, 4(2):327-50.
- BRASIL. Ministério da Saúde. 2011. *Portaria no 2.488, de 21 de outubro de 2011. Aprova a Política Nacional de Atenção Básica, estabelecendo a revisão de diretrizes e normas para a organização da Atenção Básica, para a Estratégia Saúde da Família (ESF) e o Programa de Agentes Comunitários de Saúde (PACS)*. Brasília: Diário Oficial [da República Federativa do Brasil], 204:55, 24 out. 2011. Seção 1, pt1.

- BUSS, Paulo M. 2000. Promoção da saúde e qualidade de vida. *Revista Ciência & Saúde Coletiva*, vol. 5, núm. 1, p. 163-177. Associação Brasileira de Pós-Graduação em Saúde Coletiva. Rio de Janeiro, Brasil. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/csc/v5n1/7087.pdf>>. Acesso em: 24. abr. 2017.
- BUSS, P. & PELLEGRINI, A. 2007. “A saúde e seus determinantes sociais”. *Physis – Revista de Saúde Coletiva*, 17(1):77-93.
- CANESQUI, Ana Maria. 2015. ‘Pressão alta’ no cotidiano: representações e experiências. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.
- CARDOSO, B., TEIXEIRA, D. & RAVENA-CAÑETE, V. 2013. “Qualidade de Vida e Nível de Estresse: Um estudo sobre o meio ambiente urbano em duas áreas do município de Belém”. In Tobias, M. & Lima, A. (eds.): *Urbanização & Meio Ambiente*, pp. 199-224. Belém: Unama.
- CARMONA, K. et al. 2010. Ocupação urbana da bacia do mata fome, Belém-PA e sua relação com a qualidade das águas superficiais e subterrâneas. Trabalho apresentado no Congresso Brasileiro de Águas Subterrâneas e XVII Encontro Nacional de Perfuradores de Poços. São Luiz- MA.
- CASTRO, A. & FARMER, P. 2003. “Violence structurelle, mondialisation et tuberculose multirésistante”. *Anthropologie et Sociétés*, 27(2):23-40.
- COHEN, Simone. 2004. *Habitação Saudável como Caminho para a Promoção da Saúde*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz.
- COMISSÃO Nacional sobre Determinantes Sociais da Saúde. 2008. *As causas sociais das iniquidades em saúde no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.
- COUTO, R. & MARIN, R. 2009. “PSF e SUS: revisitando algumas ideias sobre a política de saúde no Brasil”. In COUTO, R. C. & MARIN, R. A. (eds.): *Saúde da Família: atenção primária na Amazônia*, pp. 17-27. Belém: NAEA/ UFPA.
- FIOCRUZ. Determinantes Sociais. (<https://pensesus.fiocruz.br/determinantes-sociais>; acesso em 09/10/2020)
- FRANCO, Marcos. 2014. “Os modos organizativos e seus sentidos da dignidade na saúde”. In: SOUSA, M. F., FRANCO, M. & MENDONÇA, A. (eds.): *Saúde da Família nos municípios brasileiros: os reflexos dos 20 anos no espelho do futuro*, pp. 572-628. Campinas: Saberes Editora.
- FRANCO, T. & MERHY, E. 2003. “PSF: contradições de um programa destinado à mudança do modelo assistencial”. In MERHY, E. E. et al (ed.): *O Trabalho em Saúde: olhando e experienciando o SUS no cotidiano*, pp. 55-124. São Paulo: Hucitec.
- GERHARDT, T., PINHEIRO, R. & RUIZ, E. 2016. “Etnografando dádivas e fazendo aparecer o cuidado em itinerários terapêuticos: anseios e incursões de uma primeira viagem”. In GERHARDT, T. E. et al (eds.): *Itinerários terapêuticos: integralidade no cuidado, avaliação e formação em saúde*, pp. 185-201. Rio de Janeiro: CEPESC/ IMS/ UERJ.
- GERHARDT, Tatiana. 2006. “Itinerários terapêuticos em situações de pobreza”. *Diversidade e Pluralidade, Cadernos de Saúde Pública*, 22(11):2249-463.

- GUIMARÃES, Raul. 2001. "Saúde urbana: velho tema, novas questões". *Revista Terra Livre*, 17:155-170.
- GUTIERREZ, D. & MINAYO, M. C. 2010. "Produção de conhecimento sobre cuidados da saúde no âmbito familiar". *Revista Ciência & Saúde Coletiva*, 15(1):1497-508.
- HELMAN, Cecil. 2003. *Cultura, saúde e doença*. Porto Alegre: Artmed.
- LAPLANTINE, F. & RABEYRON, P. 1989. *Medicinas paralelas*. São Paulo: Brasiliense.
- LOYOLA, Maria Andrea. 1984. *Médicos e curandeiros: conflito social e saúde*. Rio de Janeiro: DIFEL.
- MARICATO, Erminia. 1995. *Metrópole na periferia do capitalismo: ilegalidade, desigualdade e violência*. São Paulo: Editora Hucitec.
- _____. 2000. "As ideias fora do lugar, e o lugar fora das ideias". In ARANTES, O., VAINER, C. & MARICATO, E. (eds.): *A cidade do pensamento único. Desmanchando consensos*, pp. 121-192. Petrópolis: Vozes.
- OLIVEIRA, Elda. 1985. *O Que é Medicina Popular*. São Paulo: Abril Cultural Brasiliense.
- PINHEIRO, Roseni. 2009. *Integralidade em saúde. Dicionário da educação profissional em saúde*. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- PORTUGAL, Silvia. 2007. "O que faz mover as redes sociais? Uma análise das normas e dos laços". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 79(35-56).
- RAVENA-CAÑETE, Voyner. 2006. *A descrição do possível: a experiência de intervenção da Unama no Igarapé Mata-Fome e o levantamento de dados socioeconômicos*. Belém: Editora Unama.
- RODRIGUES, R. et al. 2014. Urbanização das baixadas de Belém-PA: transformações do habitat ribeirinho no meio urbano. Trabalho apresentado no Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional. Recife-PE.
- ROLNIK, Raquel. 2009. "Democracia no fio da navalha. Limites e possibilidades para a implementação de uma agenda de reforma urbana no Brasil". *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, 11(2):31-50.
- SCHEFFER, J., FIALHO, I. & SCHOLZE, A. 2009. "Itinerários de cura e cuidado de idosos com perda auditiva". *Saúde Soc. São Paulo*, 8(3):537-48.
- SILVA, Luiz. 2000. "A ocupação do espaço e a ocorrência de endemias". In BARATA, R. & BRICEÑO-LEÓN, R. (eds.): *Doenças endêmicas: abordagens sociais, culturais e comportamentais*, pp. 139-150. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.
- SILVA, M. & LUZ, L. 2016. "Uso do solo e degradação ambiental: Estudo de caso da bacia do Mata Fome em Belém, Pará". *InterEspaço: Revista de Geografia e Interdisciplinaridade*, 2(7):162-178.
- TEIXEIRA, Elizabeth. 2002. "Travessias, redes e nós: complexidade do cuidar cotidiano da saúde entre ribeirinhos". In COUTO, R., CASTRO, E. & MARIN, R. (eds.): *Saúde, trabalho e meio ambiente: políticas públicas na Amazônia*, pp. 269-278. Belém: NAEA.

- TORRES, Raquel. 2009. "Agentes de combate a endemias". *Revista POLI: Saúde, Educação e Trabalho*, 1(3):16-17.
- TRINDADE JR, Saint-Clair. 2016. *Formação metropolitana de Belém (1960-1997)*. Belém: Paka-Tatu.
- VALLA, Vincent. 2005. "Classes populares, apoio social e emoção: propondo um debate sobre religião e saúde no Brasil". In MINAYO, M. C. & COIMBRA JR., C. (eds.): *Críticas e atuantes: ciências sociais e humanas em saúde na América Latina*, pp. 77-89. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.
- VIEIRA, J., OLIVEIRA, P. & FERLA, A. O Programa Família Saudável em Belém. (<http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/131402/000762411.pdf?sequence=1>; acesso em 29/11/2017).

**'There Is No Health Clinic Here':
an analysis of the elaboration of itineraries of care in an
Amazonian community - Belém (PA)**

Abstract: This article presents an analysis of health practices of Bom Jesus I community dwellers (Belém / PA), in order to verify the itineraries of care used by the local population in search of healthcare. The community, situated between two districts, in Belém do Pará, underwent an accelerated process of occupation. This process led to a great socio-environmental imbalance, from which, according to Ravena-Cañete (2006), there is a great precarious living conditions of the population living in the area, thus generating a perverse scenario to the human dignity, directly affecting the quality of life of these people. The study had an ethnographic outline and it was noticed that there is an interface between the search of the official health system and the social networks, which exposes other practices and knowledge used by these people.

Keywords: Itineraries of care, Health, Community, Ethnography.

Recebido em abril de 2021.

Aprovado em outubro de 2021.

‘Supersticiosos e Pagãos, ou Mágicos e Diabólicos’: xamãs sámi e seus tambores segundo a *Lapponia* de Johannes Schefferus (1674)

Victor Hugo Sampaio Alves^a

Resumo: Durante o ano de 1671 foi solicitado a Johannes Schefferus, professor da Universidade de Uppsala, que elaborasse um tratado acerca dos povos sámi, indígenas que habitavam o território pertencente à Coroa Sueca. Baseando-se sobretudo em relatos a ele enviados por missionários que haviam estado em diferentes partes da Lapônia e em obras prévias sobre o tema, Schefferus elaborou uma descrição abrangente sobre os sámi, discutindo desde suas características físicas e emocionais até aspectos sobre suas crenças religiosas e práticas mágicas, dentre elas o xamanismo. Nosso objetivo é destacar a construção da imagem, por parte de Schefferus, em torno do xamanismo sámi, da figura do xamã e da ritualística envolvendo os tambores, contrastando-a com o que se sabe, hoje, sobre estes aspectos. Demonstraremos como os sámi e sua identidade eram percebidos como desviantes de uma ‘europeidade’, estando intrinsecamente relacionados a elementos tidos por selvagens e primitivos, como o xamanismo.

Palavras-Chave: Xamanismo, Sámi, Johannes Schefferus, Lapônia, Alteridade.

Em 1671, o conde e chanceler real sueco Magnus Gabriel de la Gardie incumbiu Johannes Schefferus, então professor da Universidade de Uppsala, de elaborar um complexo e detalhado tratado des-

^a Doutorando em Ciências das Religiões (UFPB). Membro do Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos (NEVE) e do Centro Internacional e Multidisciplinar de Estudos Épicos (CIMEEP). Email: victorweg77@gmail.com.

critivo sobre os povos sámi¹. Posto de maneira simples – porque uma densa contextualização de Schefferus e do surgimento de sua obra fogem ao escopo de nossa proposta e de nosso arsenal teórico, o intuito era o de descreditar certos rumores que circulavam sobre esses povos ao substituí-los por um retrato que, em tese, seria mais fiel à realidade. Essa empreita delegada a Schefferus mostrava-se indissociável de uma agenda política e ideológica em prol da Coroa Sueca, que, conforme se desenvolvia e se destacava no cenário europeu, passou a atrair diversos olhares para si, nem sempre positivos ou simpáticos. Surgiram, por exemplo, acusações de que o rei sueco Gustavus Adolphus teria recrutado magos de etnia sámi para auxiliá-lo durante a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648). Entre as alegações disseminadas, dizia-se, por exemplo, que tais magos eram capazes de mudar de forma e de manipular o clima para favorecer as tropas suecas (Helm 2013:2; Balzamo 2014:36).

Assim, instigado por Gabriel de La Gardie, Schefferus compôs um extenso relato sobre a vida dos povos do Norte durante o período de crescimento das missões luteranas na região e do incentivo, por parte da Coroa sueca, à ocupação daquele território. Contudo, como nunca viajara à Lapônia, o estrasburguês valeu-se do relato de missionários, de objetos sámi coletados e trazidos a Uppsala e do testemunho de alguns alunos de origem sámi que, dizia, frequentaram a universidade onde lecionava. Schefferus, explica Menini (2020:61-62) viveu e escreveu em um momento de transição entre o “paradigma *livresco*”, ou seja, a tradição herdada pelo Humanismo, e o da valorização da observação e da abordagem experimental das academias científicas, como a Royal Society britânica, em período já próximo ao fim do século XVII. É necessário, portanto, ressaltar o caráter transitório de Schefferus: se, por um lado, considerarmos as referências que tinha em mãos (o conjunto de autores clássicos e humanistas lidos e citados), a erudição de Schefferus em grego e latim, sua participação ativa em círculos letrados – também *livrescos* – no cenário europeu e seus trabalhos anteriores, é possível aproximá-lo desse paradigma

livresco. Por outro lado, em certos momentos da *Lapponia*, a escrita do autor se aproxima de uma abordagem mais experimental para descrever alguns objetos sámi coletados e colecionados, ou então a flora e fauna da região de *Sápmi*² (Menini 2020:62). Há, na obra de Schefferus, a visível “expressão de um interesse mais amplo” para além do humanista, que seria o de atrelar seus interesses e reflexões estéticas, seu conhecimento de filologia clássica e o escrutínio das antiguidades à eloquência latina (Menini 2020:60).

Um dos objetivos centrais da obra de Schefferus era o de combater a propaganda negativa em torno do monarca sueco, cuja popularidade caía insistentemente. Tendo esse desejo em mente, seus escritos pretendiam provar que os sámi estavam sob o controle da Suécia, estando já devidamente ‘civilizados’ e cristianizados, sendo perceptível, entre eles, meros resquícios de superstição e um fraco apego à magia, e supostamente nada mais. Obviamente, o intuito também consistia em demonstrar, de maneira clara e imperativa, que a Coroa Sueca censurava veementemente qualquer prática de magias e heresias – e, assim, não poderia ter feito uso delas durante a Guerra dos Trinta Anos – (Balzamo 2014:39).

Por fim, conforme apontado por Nordin & Ojala (2017:63), havia também certo anseio de colonização interna: dentre os assuntos abordados por Schefferus, fez-se presente um forte interesse pela etnogênese sámi. Sua obra viria a reafirmar a ideia de que, ao contrário dos noruegueses e dos próprios suecos, os povos sámi teriam se instalado no norte europeu muito mais tarde do que outros habitantes da região, tendo emigrado do desconhecido e exótico leste, provavelmente do Oriente. Portanto, mesmo estando em território europeu, os sámi representavam um desvio dessa *europaidade*, fosse por conta de sua chegada posterior ao continente, fosse por suas prováveis raízes orientais. Assim, ganhava força a reivindicação de que todo aquele território pertencia à Coroa Sueca, que clamou para si não só o controle daquelas terras e recursos naturais, mas também o direito de subjugar os próprios sámi.

Como resultado dessas ambições e da tarefa delegada a Schefferus, em 1673 é publicada, em latim, sua obra *Lapponia*³, um denso tratado sobre inúmeros aspectos dos povos sámi (Helm 2003:3). Schefferus tratou do assunto com profundidade e fôlego inegáveis. Os capítulos abarcam, dentre outras coisas, as origens e os antepassados dos sámi, sua indumentária, sua constituição (física e temperamental), seus costumes e, no aspecto religioso, nos são oferecidos capítulos específicos sobre suas crenças, cerimônias, sacrifícios e rituais. Por conta da inovação e exotismo de sua matéria de estudo, o livro foi prontamente traduzido para o inglês já no ano seguinte (1674) e, depois, para o alemão (1675), o francês (1678) e o holandês (1682). Contudo, Schefferus jamais visitou a Lapônia (Balzamo 2014:36-38). Seu trabalho foi escrito com base em densa revisão bibliográfica e em relatos que havia recebido; para ele, os sámi eram pura e meramente um objeto de interesse acadêmico, de erudição, algo que poderia ser obtido por meio do acesso a literaturas e relatos prévios que, por fim, lhe possibilitariam elaborar as próprias conclusões. A obra de Schefferus, portanto, foi um estudo de gabinete⁴, e não um trabalho de campo, constituindo um apanhado de revisão bibliográfica – de muita competência – com base em autores prévios, como Olaus Magnus e seu *Historia de gentibus septentrionalibus* (História dos povos nórdicos), de 1555.

Em seu prefácio ao livro, o autor diz que nunca perdeu a oportunidade de conversar com pessoas de etnia sámi, embora haja pouca evidência clara disso em seus escritos (provavelmente, tais diálogos se davam quando Schefferus tinha a oportunidade de conhecer algum aluno da Universidade de Uppsala que fosse de ascendência sámi). Além disso, foi ordenado aos homens do clero que já haviam estado na Lapônia que enviassem a Schefferus seus relatos e descrições, da forma mais detalhada e sistematizada possível, sobre o que haviam visto e presenciado na região. Como seu trabalho havia sido encomendado pela Coroa Sueca, Schefferus pôde ter acesso privilegiado a descrições da Lapônia e dos sámi elaboradas por membros da Igreja como Samuel Rheen, Olaus Petri Niurenus e Joannes Tornaeus

(Collinder 1949:221; Balzamo 2014:38). Portanto, além dos relatos de missionários e do acesso à cultura material dos sámi, Schefferus buscou sustentação histórica em autores antigos. Conforme explicita Menini:

“No prefácio à primeira edição de *Lapponia*, Schefferus cita Tácito, Adão de Bremen, Saxo Grammaticus, Damião de Góes e os irmãos Olaus e Johannes Magnus como nomes confiáveis em que teria baseado seu trabalho. É interessante notar, ainda, que esses textos cumprem papéis diferentes na escrita de Schefferus. Olaus Magnus, em especial, é tratado por Schefferus com desconfiança: com exceção das descrições do espaço da Lapônia, um dos principais comentários do estrasburguês sobre as informações do sueco é de que ‘Olaus Magnus está errado’. *Lapponia* é um texto que une percepções terceiras sobre o ‘outro’ e assinalar essa dimensão significa pensar Schefferus e seu relato a partir de um processo de apropriação, isto é, como o professor leu e fez uso desse conjunto de textos para organizar a sua narrativa” (Menini 2020:135-136).

Mantendo em vista o ineditismo, a profundidade e a divulgação continental significativa, podemos considerar Schefferus como o primeiro ‘lapologista’, ou seja, a primeira pessoa não sámi que se dedicou ao estudo sistemático das populações sámi e fincas, produzindo um relato acadêmico sobre as mesmas (Menini 2020:69). Aliás, cabe lembrar que, até o século XIX, as definições ou descrições teóricas sobre os sámi eram feitas por forasteiros, de modo que a etnicidade sámi acabava sendo forjada pelo contato entre os atores envolvidos, mas edificada ao longo do tempo a partir de posições assimétricas, criando paradigmas em torno do ‘ser lapão’ que eram indissociáveis do colonialismo e seus processos (Menini 2020:79). Estudos analíticos que se dedicam com profundidade à execução de uma abordagem crítica da imagem antropológica criada em torno dos sámi, como os de Kristin Kuutma (2006), por exemplo, apontam como essa assimetria pautada pelas relações coloniais fez com que, mesmo quando tomados como objetos de investigação antropológica, os sámi e os elementos definidores de sua identidade tenham sido recriados e perpetuados por meio de imagens completamente coloniais e enviesadas, embora respaldadas por certa “autoridade etnográfica” (Kuutma 2006:24-26).

Dentre os aspectos mágicos e ritualísticos descritos por Schefferus em sua obra, notamos certo destaque para a presença dos tambores sámi, descrições de sua aparência e possíveis usos culturais, sobretudo como meio que permite ao xamã acessar o estado de transe – o que conduz o autor a sublinhar algumas descrições de experiências extáticas. Mesmo que não intencionalmente, o erudito acabou por atrair certos olhares curiosos de uma audiência europeia ‘civilizada’ para esses povos indígenas, vistos ainda como ‘primitivos’ e ‘selvagens’. Desde então, o interesse pelos sámi ascendeu em paralelo com as empreitas colonialistas Europa afora, principalmente durante os séculos XVII e XVIII, o que, na questão da materialidade intimamente vinculada à identidade sámi – como os tambores⁵ – teve um efeito paradoxal: por um lado, muitos de seus objetos religiosos foram proibidos e destruídos; por outro, houve uma busca intensa e cada vez mais incessante por catalogar, explicar e preservar esses objetos em grandes museus. Em meio a isso, os tambores sámi foram vistos enquanto símbolos de resistência e resiliência cultural e religiosa – e, nesse sentido, como símbolos ‘pagãos’ – que deveriam desaparecer para que o cristianismo e a civilização prevalecessem. Paralelamente, eles foram procurados e protegidos pelos mais diversos colecionadores e estudiosos que, detentores de um olhar de certa forma fetichista, enxergavam nos tambores sámi objetos mágicos e exóticos, semelhante ao que acontecia com artefatos religiosos dos nativo-americanos e esquimós (Nordin & Ojala 2017:67-68).

Nosso objetivo é realizar um breve levantamento dos relatos sobre as cerimônias xamânicas sámi e o uso, nelas, dos tambores, conforme na obra de Johannes Schefferus, apresentando algumas de suas principais descrições a respeito. Em seguida, discutiremos sobre algumas discussões contemporâneas feitas em torno dos tambores sámi no contexto xamânico e, contrastando-as com os do autor. Nossa leitura encontra-se alinhada com o argumento proposto por Menini (2020:136) de que, se a historiografia mais recente propõe investigar o impacto dos encontros coloniais, seja para os colonizadores ou para

os colonizados, sublinhar o contexto narrativo de *Lapponia* constitui uma empreita válida porque revela como um cosmógrafo antigo como Schefferus, ao tratar dos sámi, percebia e se inseria tanto nos movimentos de ocupação territorial e aculturação do outro quanto na relação que construía com esta alteridade ao dialogar com os textos anteriores que abarcaram o mesmo objeto.

O xamanismo e a magia dos sámi na obra de Schefferus

A obra de Schefferus contém uma série de capítulos destinados à magia e religião sámi. Nesses capítulos, encontramos descrições permeadas tanto por fatos quanto por fantasias que já circulavam fortemente desde a publicação da obra predecessora de Olaus Magnus (Balzamo 2014:38).

Em seus escritos, Schefferus opta por começar descrevendo o povo conhecido por Biarmi, que, segundo o autor e suas fontes – nesse trecho, especialmente Olaus Magnus e Saxo Grammaticus –, era fortemente inclinado ao uso da magia e provavelmente teria sido o ancestral do povo sámi⁶. O intuito, nesse momento, é dizer que os povos sámi já não praticavam a magia de maneira tão aberta e corriqueira quanto seus antepassados, mas que faziam dela um uso pontual, especialmente para se protegerem de magias e conjurações secretas praticadas por inimigos (Moyne 1981:17-21). Essa busca de Schefferus por uma etnogênese dos sámi parece ensejar o entendimento, um tanto quanto essencialista, de que a magia é parte inerente da cultura sámi desde seus antepassados.

O paradoxo da obra de Schefferus consiste em tentar provar que o cristianismo estava instaurado entre os sámi enquanto religião e que alguns meros traços ‘supersticiosos’ ainda vigoravam, sendo perceptíveis no uso da magia em situações específicas. No entanto, o autor enxerga a necessidade de repudiar e censurar esses traços em seus escritos, como se ainda existissem algum tipo de controle institucionalizado. No próprio momento em que tenta traçar uma história do cristianismo e suas missões na Lapônia, Schefferus remete às primeiras

tentativas ao rei sueco Ladulaus Magnus, ainda no século XIII, mas logo explica que os sámi não abraçaram completamente o cristianismo na ocasião (Helm 2013:59-60). De fato, conforme proposto por Lehtola (2004:28-29, 30 e 34), os esforços de conversão cristã tiveram pouco impacto nessa época. Somente por volta de 1600, com as pesadas investidas do rei sueco Carlos IX, é que a conversão dos sámi se daria de maneira intensificada.

É no momento em que descreve os atributos psíquicos dos sámi que o autor explicita que estes alternam entre a bondade e a maldade, pois ainda estão entregues às superstições e magias (Menini 2020:145-146). Esse apego à magia mesmo após a cristianização, conforme diz o próprio Schefferus, é resultado de “sua forte inclinação à superstição” e “da alta estima que ainda têm por seus predecessores” (Schefferus 1674:34). Encontramos, na primeira explicação, uma afirmação um tanto quanto essencialista – é da natureza deles o apego à superstição – e, na segunda, uma explicação mais racionalista, com base em heranças étnicas. Ainda assim, os sámi são descritos como sendo de maioria cristã e, por isso, são tratados como uma espécie de modelo, apesar de Schefferus tratar, nos capítulos seguintes, de resquícios do paganismo que seriam obstáculos à conversão completa. Resulta disso a classificação do autor, para quem os sámi são divididos entre “supersticiosos e pagãos, ou mágicos e diabólicos” (Schefferus 1674:35). A primeira categoria corresponde a atividades que não anulariam o próprio Cristianismo, por serem ‘vãs e lendárias’. Já a segunda categoria, relativa aos crimes contra Deus, envolvia o uso de objetos como os tambores xamânicos ou os malefícios decorrentes destes crimes (Menini 2020:164).

Ainda descrevendo as inclinações supersticiosas dos sámi, o autor diz que “são grandes observadores de presságios” e que “possuem deuses superiores e inferiores, sendo que os maiores, a quem oferecem adoração especial, são Thor, Storjunkar e o Sol” (Schefferus 1674:35). Surpreendentemente, essa crença não configura, para Schefferus, o maior dos problemas, já que atribui a verdadeira heresia a outro fato,

o de que “[...] eles misturam seus próprios deuses com Deus e Cristo e prestam a todos eles igual idolatria e culto, como se Deus e o Demônio tivessem entrado em acordo para conseguirem dupla adoração pelo mesmo povo” (Schefferus 1674:35). Notamos, então, que a absorção de elementos cristãos – no caso, divindades – já se encontrava estabelecida, o que não necessariamente implicava, conforme visto, o abandono das divindades antigas.

A essa altura, alguém poderia se perguntar se os sámi, de fato, adoravam um deus chamado Thor. Como se sabe, Thor era a divindade dos trovões e da fertilidade dos escandinavos antes da chegada do cristianismo na região (Langer 2015:496-497). Estamos aqui, segundo Rydving (1990:359-360), diante de uma antiga tradição acadêmica, que presente nas análises de estudiosos dos séculos XVIII-XIX, que tomava a religião sámi, ‘primitiva por natureza’, como um reflexo daquilo que os escandinavos haviam um dia sido. Assim, para desvendar a religião pré-cristã dos escandinavos, recorria-se aos povos sámi, seus vizinhos ‘primitivos’ que, em plena Idade Moderna, não haviam sido completamente cristianizados. A obra de Schefferus não foge desse panorama etnocentrista e, de alguma forma, pré-evolucionista⁷: o deus dos trovões entre os sámi, então, só poderia ser Thor, o antigo deus do trovão dos povos escandinavos. Contudo, ao longo de sua investigação bibliográfica e do contato com os relatos de quem havia estado na Lapônia, Schefferus nota a existência de deuses do trovão que de fato pertenciam aos sámi. Ele não deixa de citá-los em seus escritos, apesar de não fazer uma distinção muito elaborada dos mesmos enquanto divindades originais ou nativas em detrimento de Thor, que seria uma importação oriunda dos escandinavos: “Tiermes ou Aijeke, ‘trovoador’ ou ‘pai’, chamado por alguns de Thor” (Schefferus 1674:36). A princípio, estas divindades parecem estar todas amalgamadas.

A distinção e descrição mais completas, contudo, vêm em seguida:

“No capítulo anterior, vimos os três principais deuses adorados pelos lapões; o primeiro é Thor, que significa trovão, chamado de

Thordoen em dialeto sueco, e de Tiermes pelos lapões propriamente ditos, que significa qualquer coisa que faça barulho, de acordo com a noção que os romanos têm de Júpiter, deus do trovão, e do deus Taranis, de quem falei em meu tratado de História de Uppsala. A crença nesse Tiermes ou trovão é decorrente da crença de que o Céu está vivo; atribuindo a ele o poder originário dos trovões, esse deus dos céus é chamado Aijeke, que significa bisavô [...]. Esse Aijeke, quando faz trovejar, é chamado de Tiermes por eles, de Taranis pelos Scythios, e de Tor ou Toron pelos suecos” (Schefferus 1674:37).

Notamos nesse trecho da obra de Schefferus que o autor enxergava em Tiermes/Aijeke um paralelo com outros deuses do trovão, como o Júpiter romano, fazendo uma espécie de *interpretatio romana*. Nesse caso, embora muito provavelmente não de maneira premeditada, ele acaba por eleger Thor não como sendo um deus sámi de fato, mas como um correspondente escandinavo, embora isso não fique de todo claro. Além disso, Schefferus oferece também uma explicação para dois nomes distintos envolvendo a mesma divindade: haveria uma espécie de deus supremo dos céus, visto como um velho, que seria Aijeke; ao realizar especificamente a atividade de lançar raios e trovões, Aijeke passa a ser chamado de Tiermes. A tradição de representar o deus dos trovões ou dos céus na figura de um velho é realmente algo recorrente em diversas mitologias dos povos Fino-Úgricos (mesma família linguística, lembramos, à qual pertencem os sámi), como no caso do deus finlandês dos trovões *Ukko* – cujo significado é ‘homem velho’ ou ‘velho amigo’ – e o deus estoniano dos trovões *Uku*, chamado por vezes de *Vanaisa* (avô) ou *Taevataat* (Pai Céu) (Holmberg 1964:368).

Contudo, é provável que o erudito tenha se confundido diante da existência de diversos nomes para as divindades do trovão entre esses povos. Hoje, levanta-se a hipótese de que o nome *Horagalles* (ou *Hovrengaellies*, em algumas outras fontes), cuja presença é evidente nas línguas dos sámi do sul, tenha sido um empréstimo feito a partir do étimo Þórr *karl* – ‘velho Thor’, em nórdico antigo – (Tolley 2009:275), enquanto o nome Aijeke, presente entre os sámis das áreas norte e

centro-norte, deriva do proto-sámi **Äjjē* (cognato ao finlandês *äijä*, ‘avô’) (Frog 2017:59). Já o nome *Tiermēs* (ou *Dierpmis*), identificável nos idiomas costais dos sámi do norte, é derivado do proto-sámi e pode ter sido um empréstimo feito de alguma língua paleoeuropeia (Aikio 2012:84). Podemos estar, portanto, diante de divindades que talvez nem sequer sejam a mesma, embora o teônimo *Horgalles* possa ter sido de fato importado dos vizinhos escandinavos. Para nossos propósitos, faz-se necessário frisar essa indistinção com que Schefferus trata a(s) mitologia(s) e religião(ões) dos sámi, que, embora sabidamente dotadas inúmeras variações e peculiaridades regionais e étnicas, eram vistas por ele como sendo de certa forma homogêneas e uniformes. Vale lembrar que, apesar dessas ressalvas, os deuses do trovão cultuados no norte europeu – especificamente entre os povos escandinavos (*vikings*), os finlandeses e os sámi – compartilhavam certos traços em comum, como, por exemplo, o fato de serem vistos como muito próximos da comunidade humana, atuando, na maioria das vezes, como seus benfeitores e protetores (Alves 2019:203-208).

Mas não eram apenas a(s) divindade(s) do trovão que interessavam a Schefferus. Na verdade, seu foco, nesse sentido das práticas religiosas, se dá principalmente sobre o xamanismo e sua ritualística, conforme veremos. Ao se debruçar sobre a descrição de um rito xamânico, primeiramente citando Olaus Magnus, Schefferus diz:

“O homem com o tambor entra numa sala privada, acompanhado por apenas mais uma pessoa além de sua esposa, e, enquanto bate no tambor, entoia diversos encantos e então cai em êxtase e fica deitado por um curto período de tempo como se estivesse morto, enquanto seu companheiro cuida dele e o vigia para que nenhum mosquito, mosca ou criatura viva o toque; pois sua alma está sendo carregada por alguma inteligência maligna para um país estrangeiro, de onde ela depois volta com uma faca, anel ou outro amuleto, provando que sabe o que está acontecendo nessas outras regiões; após se levantar, ele relata todas as circunstâncias relacionadas às perguntas que haviam sido feitas antes de seu êxtase [...]” (Schefferus 1674:56).

Logo em seguida, ele contrasta esse relato com o oferecido por outra fonte, Petr. Claud.:

“Petr. Claud. não menciona o tambor, os cantos, a companhia ou os objetos totêmicos trazidos; mas diz que o homem se atira ao chão, seu rosto torna-se preto e ali ele fica, deitado como se estivesse morto, por uma ou duas horas, de acordo com a distância em que está o lugar a que seu espírito pretende ir; quando acorda, ele oferece um relato completo de tudo que está se passando naquele lugar” (Schefferus 1674:56).

É interessante observar que apenas o relato de Olaus Magnus faz menção aos tambores sámi. Numa série massiva de outras fontes de que dispomos sobre a mitologia sámi, principalmente relatos de viagem produzidos por exploradores estrangeiros, a presença dos tambores faz-se notar⁸, bem como em vestígios levantados pela cultura material. Na religião sámi, o tambor era um importante instrumento de ajuda para o *noaidi*⁹ que o utilizava ritualisticamente para atingir o estado extático. Durante os séculos XVII e XVIII, muitos desses tambores foram destruídos pelos missionários; grande parte foi enviada ao Museu Nacional de Copenhague, que infelizmente foi alvo de um terrível incêndio em 1728 e perdeu a maior parte de seus exemplares (González 2014:74).

Ainda sobre o assunto, Nordin & Ojala (2017:65) comentam que há indícios de que, por volta de 1640, antes da publicação da *Lapponia* de Schefferus, colecionadores da Suécia, Noruega e Dinamarca já haviam coletado artefatos sámi para suas coleções, sendo a maioria deles composta por esses tambores, obviamente tidos por objetos exóticos¹⁰. Durante o começo da Idade Moderna, os sentimentos dos europeus em relação aos tambores xamânicos dos sámi eram ambivalentes. Por um lado, eles eram vistos enquanto objetos exóticos de desejo, interesse, curiosidade e atração; por outro, eram vistos com repulsa por serem pertencentes ao mundo primitivo e pagão que deveria ser superado, olhar esse que desejava, assim, destruí-los. Por conta desta dupla percepção, principalmente nos séculos XVII e XVIII, esses tambores tornaram-se símbolos centrais no processo de colonização e resistên-

cia dos povos sámi (Rydving 1991:29). Ainda hoje eles representam um símbolo de resistência e de identidade sámi, tidos por objetos poderosos e de suma importância ao se discutir a herança e resiliência cultural desses povos.

Esses tambores figuram na obra de Schefferus como detentores de quatro poderes diferentes, que variam de acordo com a situação:

“O primeiro é saber o que se passa em países distantes. O segundo é saber se suas atuais tarefas serão bem-sucedidas. O terceiro é descobrir como se curar doenças. O quarto é saber quais sacrifícios seus deuses aceitarão, e qual animal cada deus gosta ou desgosta mais” (Schefferus, 1674:54).

Era, portanto, por meio do uso do tambor que o *noaidi* conseguia atingir seu estado de êxtase, sendo capaz de deixar seu espírito percorrer longas distâncias para se informar sobre o paradeiro de outros povos e comunidades (Hultkrantz 1991:12). Além disso, era possível saber se obteriam sucesso na caça, pesca ou na condução do pastoreio de renas. Também pertencente aos domínios do *noaidi* estava a habilidade de utilizar o tambor para curar e aplacar doenças e saber, antes de realizar um sacrifício, se o deus para o qual o sacrifício seria realizado estava disposto a recebê-lo. Entre os sámi, a função do tambor aparentemente se estendia tanto quanto a do próprio xamã, conforme definido por Pentikäinen (1996:15-17): este era visto como instrumento facilitador do transe, oferecia divinações, exercia um papel medicinal e abria um canal de comunicação entre deuses, espíritos e homens. Schefferus termina por explicar que esse tipo de rito ainda era muito comum na região, mas “não tão publicamente quanto antes”, visto que o rei da Suécia havia proibido o uso desses instrumentos em qualquer situação (Menini 2020:172). Sendo assim, estando presentes ao longo da obra tanto em imagens quanto em descrições, os tambores sámi tornaram-se o principal símbolo que os associava à magia e bruxaria. Materializando o encontro cultural (e colonial) entre suecos e lapões, esses tambores se tornariam alvo de intensas

perseguições, coletas e queimas durante o final do século XVII e início do século XVIII (Menini 2020:173-174).

Apesar de descrever rituais xamânicos e de transe, é evidente que Schefferus não acreditava nessa capacidade sobrenatural do *noaidi* – ao menos não da mesma maneira que os próprios sámi. Numa provável tentativa de demonstrar duplamente que esses xamãs não eram verdadeiramente tão poderosos e que, caso fossem detentores de algum poder real, o cristianismo censuraria tal prática como demoníaca, escreve:

“Sem dúvida isso [o transe xamânico] é falso, pois é impossível, tanto para o homem quanto para o diabo, que se restaure ao corpo uma alma que dele saiu. O que eu acredito que acontece é que o diabo apenas diminui as faculdades da alma por algum tempo, escondendo suas operações” (Schefferus 1674:56).

Contudo, Schefferus descreditou apenas o transe do xamã com termos que, para época, eram racionais. Conforme explicamos anteriormente, uma das grandes acusações de que a Suécia foi alvo durante a Guerra dos Trinta Anos foi a de ter se valido de magos sámi (*noaidi*) aptos a controlar o clima e os ventos. Outras fontes e materiais atestam essa suposta área de regência dos feiticeiros sámi e também dos finlandeses (Moyne 1981:17-40). Baseando-se em Olaus Magnus, Schefferus começa por descrever como essa magia era supostamente feita:

“Tendo abordado o assunto do tambor, é o momento agora de falar de outra de suas artes, que também exige o uso de instrumentos: o primeiro deles é uma corda onde são feitos nós para levantar o vento [...]. Ao desfazerem o primeiro nó, surge uma brisa favorável; quando desatam o segundo, vem uma rajada; quando desatam o terceiro, o mar e o vento crescem poderosamente, tempestuosos” (Schefferus 1674:58).

Logo em seguida uma explicação desmistificadora é oferecida ao leitor: “Nenhum outro autor relata esse mesmo aspecto em relação aos lapões, e não creio que isso seja de maneira alguma possível, já que

eles vivem no interior do país, sem costear o oceano em parte alguma” (Schefferus 1674:58). São em momentos como esse que Schefferus deixa transparecer sua agenda político-ideológica pró-Suécia, tentando desmistificar e desacreditar, com o racionalismo cristão, as habilidades mágicas dos povos sámi. Contudo, a relação do autor com esses temas nunca se resume a uma visão unilateral: por vezes, Schefferus mostra-se curioso, maravilhado e de certa maneira até mesmo temeroso em relação aos poderes da magia sámi.

Schefferus se lança à tarefa de descrever os tambores sámi com ainda mais afinco nos capítulos “*Of the heathenish gods of the Laplanders*” e “*Of the magical ceremonies of the Laplanders*”. Uma das primeiras menções ao tambor acontece quando, ao descrever sacrifícios desses povos aos deuses, o autor comenta que eles nunca seguem adiante com a cerimônia sacrificial antes de se certificarem de que o deus em questão aceita o sacrifício¹¹. Para isso, eles batem em seus tambores enquanto entoam canções e trazem sua(s) oferenda(s). Em seguida, um anel é posicionado na superfície do tambor e, conforme as batidas continuam e o anel se move, deve-se prestar atenção se ele cairá em cima da figura do deus desenhada no tambor. Em caso afirmativo, o sacrifício prossegue; em caso negativo, pergunta-se ao próximo deus se ele aceita o sacrifício, repetindo o processo:

“Enquanto batem no tambor e entoam algumas canções, eles trazem o sacrifício designado para Thor que, caso sinalize, por meio de um anel no tambor, que o sacrifício é de seu agrado, eles prosseguem com a cerimônia: caso contrário eles o oferecem ao Sol, e então para Storjunkar, até que algum deles o aceite [...] enquanto entoam essas palavras, eles repetem o nome da montanha onde estão: se o anel parar na parte do tambor onde o deus está desenhado, eles se convencem de que o deus está satisfeito e prosseguem com a cerimônia” (Schefferus 1674:42, grifos do autor).

Logo em seguida, deparamo-nos com uma breve descrição dos tambores. Nesse momento são ressaltados principalmente os desenhos em suas superfícies e que, já no momento de escrita da obra de Schefferus, intrigavam os olhares estrangeiros:

“Eles [os sámi] têm um tambor onde pintam diversos tipos de Bestas, Pássaros e Peixes, e outros animais que eles possam obter facilmente: fixada na parte superior do tambor eles colocam uma vara de ferro, em cima da qual fica o sapo, que, conforme a batida do tambor, cai sobre determinada figura, e a criatura sobre cuja imagem o sapo caiu é a que será sacrificada” (Schefferus 1674:43).

Encontravam-se, nos tambores, representações de animais e de elementos celestes como a lua e as estrelas, além de criaturas antropomórficas que foram tidas por deuses e, curiosamente, imagens que foram associadas por Schefferus a Jesus Cristo e seus apóstolos:

“Eles [os sámi] desenham, próximo ao meio do tambor, diversas linhas que o cruzam; acima delas desenham esses deuses, a quem prestam grande adoração, como Thor, o deus supremo, e Storjunkar também: esses são desenhados acima da linha; ao lado dessa, desenham outra linha paralela, com apenas metade dela cruzando o tambor, onde fica a imagem de Cristo e alguns de seus Apóstolos. O que quer que esteja desenhado abaixo dessas duas linhas representa pássaros, Estrelas e a Lua; abaixo desses fica o Sol” (Schefferus 1674:47, grifos do autor).

A respeito desse fato, que a princípio pode parecer surpreendente, o autor explica que a maior heresia dos sámi, após terem sido alvos das missões cristãs, foi a de terem incorporado Deus e Cristo à sua religião, idolatrando-os da mesma maneira como faziam com outras divindades¹². Retomando as ilustrações nos tambores, elas ainda detêm, na tradição acadêmica contemporânea, o *status* de elementos-chave para vislumbrarmos os prováveis simbolismos e funções religiosas desse instrumento, sendo então analisadas ao lado de outras propriedades como o material de composição, a datação, o formato e a região de origem de cada tambor (Pentikäinen 2012; Kjelsström 1991; Sommarström 1991; Hultkrantz 1991).

Nesse momento, Schefferus descreve algo importante sobre as imagens, detendo-se especificamente nas ilustrações de animais e sua relação com o sacrifício. É dito que, na superfície do tambor, há um instrumento chamado pelo autor de *sapo* (*frog*, na tradução inglesa

do latim que consultamos); este se mexe conforme a batida do tambor até o momento em que cai sobre a imagem de algum animal. O animal ao qual corresponde a imagem é, por meio desse instrumento, escolhido para ser sacrificado. Conforme esclarecido por Kristoffersson (1991:173), o *sapo* nada mais era do que um conjunto de várias argolas feitas de metal – cobre, provavelmente – interligadas por uma argola central. O nome atribuído a esse instrumento era de cunho alusivo, possivelmente fazendo referência a seus pulos no momento da batida nos tambores, até que finalmente parasse sobre alguma imagem (ver imagem 1).



Imagem 1: Ilustração de um tambor sámi, segundo Schefferus. Referência: Schefferus, Johannes. Lapponia, 1674:52.

A construção dos tambores é descrita logo adiante. Segundo Schefferus, eles eram feitos a partir de pedaços ocos de pinheiro, abeto ou bétula, escolha que não se dava de maneira ocasional, mas motivada por motivos de ordem religiosa. Conforme o erudito, essas árvores eram consideradas sagradas porque cresciam de acordo com o curso do Sol, especialmente a bétula¹². Há certos paralelos que reafirmam uma provável conotação religiosa dessas árvores entre os sámi: a bebida ingerida por alguns de seus xamãs momentos antes de acessar ritu-

alisticamente o transe continha cinzas de bétula em sua composição; além disso, ela também era cultuada em rituais específicos de outros povos fino-úgricos, representando a árvore cósmica à qual ofereciam sacrifícios (Holmberg 1927:266-283).

As funções ritualísticas desempenhadas pelo tambor são descritas por Schefferus, então, como sendo quatro¹³: por meio dele, os sámi eram capazes de tomar conhecimento do que acontecia em terras distantes; saber se obteriam sucesso em suas tarefas como caça e pesca; providenciar a cura de doenças e malefícios; e, por fim, ouvir dos deuses quais sacrifícios estes estavam inclinados a aceitar. Afinal, conforme visto anteriormente Schefferus cita, com base em Olaus Magnus, o emprego do tambor pelo xamã sámi como instrumento auxiliar na experiência do transe.

Em seguida, ocorre uma espécie de comparação interna das próprias fontes utilizadas por Schefferus, precisamente no momento em que aponta outros testemunhos sobre o ritual xamânico e conclui que, apesar de apenas um deles (o de Petr.Claud.) negar a presença do tambor, todos os outros a confirmam e descrevem; portanto, o uso do tambor em tais contextos é ‘claro’: “Considerando o que foi dito anteriormente, fica claro que eles [os sámi] faziam uso do tambor [...]”; outro trecho também termina por evidenciar a presença do tambor na cerimônia xamânica, embora implicitamente: “Após o tamborista cair, ele deixa seu tambor o mais próximo possível de sua cabeça” (Schefferus 1674:56, ver imagem 2).

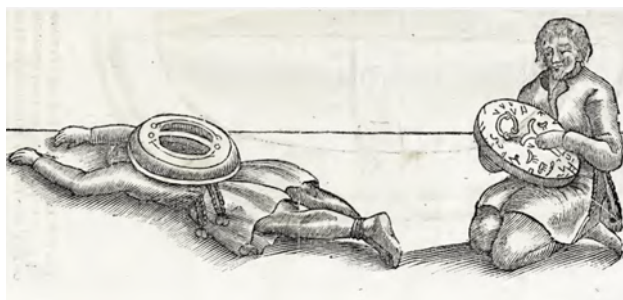


Imagem 2: Os tambores durante o ritual de transe xamânico, segundo Schefferus.
Referência: Schefferus, Johannes. Laponia, 1674:56.

Esses trechos se tornaram um verdadeiro marco nos estudos do xamanismo sámi e da performance do xamã. Da mesma maneira, acabaram por consolidar a *Lapponia* de Schefferus como uma das principais fontes primárias no que diz respeito aos usos ritualísticos do tambor e às experiências xamânicas, ainda que sua leitura exija a devida cautela e contextualização que buscamos oferecer neste estudo.

Algumas reflexões contemporâneas sobre os tambores na ritualística xamânica dos sámi

Nesse momento, ofereceremos um breve panorama do que alguns estudos contemporâneos têm discutido a respeito dos tambores sámi na ritualística xamânica, questão que, como vimos, foi abordada por Schefferus em sua *Lapponia*.

O papel dos tambores no xamanismo tem sido visto como algo central e até mesmo definidor daquela cultura, algo exposto em estudos acerca do xamanismo clássico – ártico e siberiano, do qual os sámi são de certa forma herdeiros – como em Anna-Leena Siikala, para quem, sem seu tambor, “o xamã não é um xamã” (1978:169). Numa perspectiva regionalista e culturalista, percebe-se que o tambor é imprescindível nas práticas xamânicas de povos siberianos e altaicos como os Iacutos, os Tungus, os Sakha e os Eleutes, dentre inúmeros outros, e também em povos de outras regiões árticas, como os Iacutos da Groenlândia e Alaska, e os Chuckee da América do Norte (Hultkrantz 1991:11). Basicamente, ao tentarmos definir a importância e função do tambor no xamanismo, é lícito indagar se devemos eleger uma perspectiva regionalista/culturalista, como a de Anna-Leena Siikala (1978), que não pretende extrapolar as experiências e propriedades do xamanismo verificadas entre povos siberianos para uma conclusão generalista, supostamente ajustável e extrapolável a todos os povos praticantes de xamanismo, ou uma perspectiva universalista/essencialista. O maior expoente desta última é Mircea Eliade, que, em seu canonizado *O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase* (1999), buscou abstrações que seriam aplicáveis a todas as sociedades xamânicas

(Alves 2020:539-541). Adotaremos, aqui, uma perspectiva regionalista. Em outras palavras, nos alinhamos aos autores que interpretam e situam a experiência dos sámi com os tambores como pertencentes ao fenômeno cultural da identidade nortenha circumpolar, presente acima de tudo entre povos nômades e caçadores habitantes da região ártica (Pentikäinen 2012).

Rolf Kjellström (1991:111-112) concorda com tal perspectiva, afirmando que um estudo taxonômico dos tambores sámi por meio de suas ilustrações é algo realizável, desde que conduzido com recortes específicos que evitem conclusões generalizantes. O autor expõe prudentemente que a ideia de uma *cultura sámi* é uma abstração que nunca existiu em concretude, e que temos, ao contrário, *culturas sámi*. Estamos, portanto, invariavelmente impedidos de chegar a um único modelo interpretativo ou classificatório para todos esses instrumentos. É necessário manter em mente a cronologia e a regionalidade de cada um desses tambores ainda preservados; pouco adianta, igualmente, compararmos os tambores da região sul da Lapônia com fontes escritas que proponham a descrição dos sámi do norte – mesmo que em tais obras a ideia de uma universalidade cultural e étnica sámi esteja pressuposta. O próprio Schefferus, por escassez de fontes, terminou por focar muito mais os sámi do norte. O autor teve acesso somente a dois relatos sobre os sámi do sul, *Lundius* e *Niurenius*, este último tendo escrito especialmente sobre os *Ume Sámi*. A obra *Lapponia*, portanto, constitui um bom exemplo dessa falta de diferenciação entre as culturas sámi, usando exemplos e aforismos de uma cultura para explicar as demais.

Reforçando a questão da regionalidade, lembremos, conforme o faz Inger Zachrisson (1991:82), que há dois tipos principais de tambores sámi preservados. O primeiro deles, chamado *frame drum*, consiste basicamente em um grande anel de madeira que, após ser dobrado por meio de um processo de aquecimento, era coberto por pele. No outro tipo, classificado como *bowl drum*, um grande pedaço oval de madeira era todo entalhado e trabalhado para que, em seguida, fos-

se revestido por pele. O primeiro tipo foi sendo substituído pelo segundo, sobretudo na região sul, mas com menor incidência entre os sámi do norte. A diferença talvez tenha se dado pelo fato de que os sámi mais ao sul mantiveram relações e trocas com os escandinavos suecos e noruegueses, ao passo que os sámi mais ao norte receberam influência intensa dos povos finlandeses. Quando começaram a ser de fato registrados por etnógrafos ou curiosos amadores, esses tambores haviam sido quase todos substituídos pelo *bowl drum*, indicando que a mudança ocorreu antes do século XVII. Ainda assim Schefferus, mesmo não advogando por um regionalismo consciente ao olhar para a então Lapônia, diferencia os tambores sámi da região de *Finnmark*¹⁴ daqueles oriundos da Suécia¹⁵: deparamo-nos, portanto, com uma espécie de embrião que já denuncia peculiaridades entre os sámi do norte e sul, respectivamente (Zachrisson 1991:86).

Um campo de férteis e ainda infundáveis discussões é o das relações entre os tambores sámi e os rituais xamânicos desses povos. Diversos autores têm buscado compreender melhor o vínculo existente entre o uso do instrumento e o estado de êxtase xamânico. Analisando as diferentes formas de xamanismo dos povos nas Zonas Árticas, dentre os quais se incluem os sámi, Hultkrantz (1991:11) argumenta que o tambor se mostra um objeto inseparável da figura do xamã. Segundo o autor, na ritualística do transe o tambor possui dois papéis primordiais, cuja aplicação e uso, salvo alguns casos, são tornados possíveis somente por meio da figura do xamã, que é especificamente versado nesse aspecto religioso.

Acima de tudo, o som emitido pelo tambor conduz gradualmente o xamã até seu mergulho extático e, uma vez nesse estado, o instrumento auxilia e guia o *noaidi* durante o transe. O tambor, portanto, se mostra essencial enquanto instrumento de excitação (Hultkrantz 1991:11). A esse respeito, Rolf Kristoffersson (1991:170), em seu estudo sobre o som advindo dos tambores sámi, constatou que tanto a frequência rítmica das batidas quanto seu tom impactam o sistema nervoso de modo a modificá-lo e causar, no indivíduo, aquilo que

chamamos de *transe*. O autor ainda conjectura que possivelmente o xamã sámi, além de ser especializado na ritualística religiosa e no conhecimento folclórico/mitológico de seu povo, também treinava sua sensibilidade auditiva, de modo a se tornar mais suscetível aos efeitos do tambor e, assim, acessar o estado de transe mais facilmente.

Segundo Juha Pentikäinen (2012:4), as ilustrações em tambores são elementos-chave para entendermos a cosmologia sámi e a atuação do *noaidi*. O autor defende que as ilustrações solares são centrais nesses tambores, pois encontramos o sol em posição heliocêntrica, cercado por outros deuses, animais, figuras humanoides e outros símbolos. Isso apontaria para uma sazonalidade na interpretação dos desenhos, que seria feita pelo xamã de acordo com a estação do ano e com as demandas da comunidade. *Beaivi*, o sol, ao estar centralizado, se mostra como parte do pilar cósmico, em torno do qual todas as coisas se movimentam, denotando que tudo se transforma de acordo com a sazonalidade.

Também devemos ler a estruturação dos desenhos como estando distribuídos em uma estrutura tripartida, condizente com a perspectiva cosmológica sámi: localizam-se, no topo, os elementos celestes; ao meio, o mundo do homem; embaixo, o mundo invertido de *Jábmüidäibmu*. Esses três mundos aparecem sempre conectados por alguma figura semelhante a um pilar, ou então pelo próprio sol, conforme dito há pouco. O formato oval do tambor indicava uma visão cíclica da vida, da sazonalidade e da transição entre mundos (Pentikäinen 2012:4).

Baseado na disposição e organização dessas figuras e concluindo, portanto, que elas manifestavam um caráter acima de tudo cosmológico, Pentikäinen (2012:4) defende que as ilustrações nos tambores sámi atuavam feito mapas cognitivos que orientavam o xamã quando em estado de êxtase. Ou seja, enquanto seu espírito viajava e se movimentava pelos três diferentes mundos buscando soluções para a comunidade, os tambores evitavam que seu espírito se perdesse (ver imagem 3). A teoria de Pentikäinen apresenta um impacto para além do mero estudo dos tambores sámi e suas representações, trazendo consi-

derações que acabam por evidenciar um possível papel do xamã como porta-voz do homem e mediador entre ele e todo o universo. Essa função cognitiva dos tambores, uma vez assumida, nos permite pensar a existência de uma *gramática da mente* que permeia o xamanismo. Ela remete justamente ao conhecimento de um repertório xamânico que engloba folclore, mitologia, habilidades específicas ao performar rituais, conhecimento de uma linguagem especializada, contos etiológicos bem como regras ritualísticas e cerimoniais (Pentikäinen 1996:15-16).



Imagem 3: Ilustração representando um exemplar de tambor sámi preservado. Notamos, nela, a presença de uma divisão tripartida do cosmos. Ele é sustentado, na parte inferior central, por um pilar cósmico. As aberturas entre os diferentes níveis simbolizam a habilidade do xamã de transitar entre os três mundos. Fonte: Pentikäinen, 2012:9.

Schefferus parecia estar muito ciente das relações entre o êxtase xamânico e as funções do tambor, buscando tanto enfatizar as decla-

rações de Olaus Magnus a respeito desse processo como confrontar veementemente a declaração de *Petr. Claud.* de que o instrumento não se fazia presente nessas ocasiões. Possivelmente, ao estudar os diversos testemunhos que recebia para compor sua *Lapponia*, Schefferus se deparou com relatos de tambores em ritos xamânicos tantas vezes que, se *Petr. Claud.* os negava, seu testemunho foi visto muito mais como exceção do que regra.

Voltando à defesa do tambor e de suas ilustrações enquanto mapas, os postulados de Bo Sommarström merecem destaque. Para o autor, os tipos de figura e sobretudo seus posicionamentos seriam representações dos astros e constelações estelares. Diante da necessidade de se localizar e se orientar, tendo a paisagem celestial como bússola, os povos sámi teriam reescrito esse posicionamento dos astros e constelações em seus tambores, algo que Sommarström (1991:136) enxerga como a interpretação e registro sámi das constelações do Zodíaco. Contudo, o autor refuga qualquer pretensão universalista ao deixar claro que a possibilidade de explicar o padrão básico de posicionamento das ilustrações em tambores por meio de uma correspondência com um mapa estelar só é viável em materiais encontrados entre os sámi do sul, nos quais se averigua a existência de imagens semelhantes a cruzes. Essas cruzes seriam a representação dos quatro pontos cardiais e, sem sua presença, não há ponto de partida para argumentar a representação de uma bússola estelar (Sommarström 1991:161).

Considerações finais

Esperamos que nossa exposição, embora breve, tenha sido capaz de apontar a forma como o erudito Johannes Schefferus valeu-se de suas fontes para construir sua percepção quanto à magia e o xamanismo praticados pelos povos sámi. É interessante notar, ainda que mantendo em mente a visada ideológica do autor, que sua obra *Lapponia* é essencialmente um tratado sobre a alteridade e seus processos de construção. A imagem do sámi erigida por Schefferus dentro dessa percepção do Outro se recusa a ser estável, fixa e até mesmo coerente:

estamos diante de uma experimentação dessa alteridade, uma processo até então dinâmico, ativo e inacabado – e por isso ambivalente¹⁶ – que ora demonizava, temia ou desacreditava as práticas xamânicas e de êxtase notadas entre esses povos, ora as admirava com certa distância curiosa, minimizando os perigos de sua presença em solo sueco e, de certa forma, tolerando sua existência. Seja qual for o caso, a prática xamânica e o uso de tambores nas cerimônias ritualísticas figuram em Schefferus como critério de *identidade* central do que era tido por ‘ser sámi’. Tais aspectos indicam como Schefferus, ao descrever em detalhes essas práticas, pôde contribuir marcadamente para a construção ocidental do que viria a ser conhecido como *xamanismo clássico*, um traço que seria entendido por boa parte dos séculos seguintes como parte do conceito, também ocidental, de “religião primitiva” (Dubois 2009:26-27).

Por sua vez, o uso dos tambores faz-se presente na obra de Schefferus como elemento efetivamente central ao xamanismo e suas práticas ritualísticas (sobretudo extáticas). Aliás, é notável o enfoque dado pelo autor ao emprego do tambor como instrumento responsável pela elevação do estado do xamã ao transe, o que, conforme notamos na exposição de estudos contemporâneos sobre o tema, não está de forma alguma incorreto (de acordo com o defendido por Hultkrantz 1991 e Kristoffersson 1991, por exemplo), mas pede complementação. Parece que Schefferus e suas fontes perderam de vista outras dimensões do tambor, como sua possibilidade de funcionar como mapa cognitivo-cosmológico para o xamã em transe (Pentikäinen 1996) ou ainda suas propriedades astronômicas (Sommarström 1991). Seja como for, na obra de Schefferus o tambor figura como *instrumento primordial* do xamã e aparentemente *indispensável* à cerimônia xamânica, atuando consequentemente como elemento constituinte da identidade sámi.

Portanto, por mais que seu trabalho não se mostre em nada imparcial, Schefferus foi muito provavelmente o primeiro a tratar os povos sámi, sua religião e cultura de uma perspectiva acadêmica – ainda que aos moldes da época. Sua obra *Laponnia* é leitura incontornável

para quem se propõe a estudar os sámi, os traços de sua religião e mitologia pré-cristã ou, por exemplo, aquilo que para os forasteiros a eles contemporâneos eram traços constituintes e integrais à identidade de um ‘sámi genuíno’, assunto certamente perpassado por inúmeras questões de alteridade e etnocentrismo. Os escritos de Schefferus também são de valor imensurável para qualquer discussão em torno do xamanismo e suas expressões nas sociedades árticas. *Lapponia*, de fato, é um grande embrião que ainda pede por inúmeras revisitações.

Notas:

¹ Os sámi são diversos povos falantes de idiomas fino-úgricos, um sub-ramo dentro da família urálica (e, portanto, não indo-europeus), que ainda hoje habitam o norte dos atuais territórios da Noruega, Suécia, Finlândia e Rússia (nesta, especificamente na Península de Kola e em Murmansk). O termo *sámi* faz referência não a um povo homogêneo espalhado por essas áreas, mas a diversas etnias que compartilham entre si traços linguísticos, genéticos, culturais e religiosos comuns, mas não idênticos, preservando certas peculiaridades. Atualmente, existem cerca de 9 idiomas sámi distintos (Kent 2014; Lehtola 2005).

² Antigamente chamada de Lapônia, *Sápmi* é o nome empregado atualmente para se referir às áreas habitadas pelos povos sámi. Ver nota subsequente.

³ Durante a Idade Média, os povos sámi eram chamados de *lapões*. Consequentemente, as terras por eles habitadas vieram a ser chamadas, como um todo, de *Lapônia*. No século XII, a palavra *lapp* foi empregada num contexto mais amplo (mas nem por isso menos segregacional) para se referir a todos aqueles que praticavam ‘atividades lapônicas’ como a pesca, a caça e a criação de renas na Região Ártica. O termo funcionava, então, mais como critério cultural e econômico do que como demarcador étnico. Por conta disso, os sámi eram por diversas vezes confundidos com os povos fínicos (finlandeses, estonianos, íngrios, carelianos etc.). Nos dias atuais, os termos *lapão* e *Lapônia* são considerados pejorativos e têm sido respectivamente substituídos, desde 1970, por *sámi* e *Sápmi* (Menini 2018:466).

⁴ “Johannes Schefferus seria ‘um cosmógrafo de gabinete’: um ‘viajante não viajante’, semelhante aos ‘modernos’ a partir das tradições dos ‘antigos’ (a herança humanista). Podemos, então, posicionar Schefferus como um ‘humanista tardio’: apesar de fazer usos da experimentação para compor seu relato, o estrasburguês permanece conectado à forma de viver, organizar e interpretar o mundo do Humanismo e, em certa medida, da República das Letras: com diferenças relevantes à abordagem de Boyle e seus pares ‘empiristas’” (Menini 2020:62-63).

⁵ Com o início do processo mais intenso, violento e persecutório de cristianização dos povos sámi no século XVII, seus tambores se tornaram emblemas sociais e

ganharam novos significados para além do simbolismo religioso desses apetrechos. Para os missionários e autoridades eclesiásticas, o tambor remetia ao próprio núcleo do ‘paganismo’ sámi e, portanto, ao ‘mal’ que necessitava ser combatido e aniquilado energeticamente. Para os povos sámi, por sua vez, ele adquiriu o *status* de símbolo de resistência, de resiliência cultural, identitária e religiosa, e de encarnação material de seus valores tradicionais que precisavam ser preservados; era aquilo de ‘bom’ que deveria ser salvo. Nesse sentido, vale destacar que na língua dos *Lule Sámi* o termo para se referir ao seu período pré-cristão é *goabdesájgge*, que significa ‘tempo do tambor’, período no qual podiam usar livremente esse instrumento religioso central às suas crenças (Rydving 1991:28-29).

⁶ “Há, de fato, menções em Saxo de várias guerras dos Biarmios, embora não levadas a cabo pela coragem, mas por Magia e Encantamentos” (Schefferus 1674:13).

⁷ O evolucionismo ao qual nos referimos diz respeito à aplicação de princípios do evolucionismo de Darwin ao estudo das culturas e religiões, o que foi levado à cabo principalmente por Burnett Tylor. “O evolucionismo foi aplicado, na antropologia, a partir da segunda metade do século XIX por cientistas sociais para caracterizar o desenvolvimento humano numa perspectiva a-histórica e atemporal, incluindo as religiões. Da mesma forma que antropólogos criminais, frenologistas e eugenistas quiseram provar as diferenças raciais hierarquizando diversos grupos étnicos que se tornaram conhecidos pela empresa imperialista. Antropólogos como Muller, Tylor e James Frazer partiram de premissas evolucionistas para hierarquizar os povos e suas crenças religiosas. Encontramos, em seus trabalhos, classificações que atribuem aos povos ‘primitivos’ o domínio da magia e aos povos ‘civilizados’ a presença da religião institucionalizada. Povos que se atrasaram na escala evolutiva jamais poderiam alcançar o nível de organização religiosa dos povos ocidentais europeus, por estarem desprovidos de uma ‘verdadeira’ e complexa cultura” (Bellotti 2011:15-16).

⁸ Em Olaus Magnus (1555), Giuseppe Acerbi (1978-1979) e Lars Levi Laestadius (1840), para citar apenas os principais.

⁹ *Noaidi* é o termo êmico presente em alguns dos idiomas sámi para designar o especialista religioso que, dentre outras coisas, era o responsável pela execução e condução dos rituais xamânicos. Em outras palavras, era o vernáculo empregado para “xamã” (González 2014:66-68).

¹⁰ “O processo de cristianização e de recolhimento de objetos do cotidiano sámi foram fundamentais para a criação dos relatos sobre as populações locais, produzidos por oficiais do estado, clérigos e viajantes. Munido de peles de animais, tambores sagrados, colheres esculpidas a partir de chifres de renas, túnicas e pulkas recolhidos pelas missões suecas na Lapônia, Schefferus as descreve em diversas passagens de sua *Lapponia* e reforçava a construção discursiva e visual (já que a versão original de seu trabalho estava repleta de ilustrações do próprio punho) dos sámi como exóticos e peculiares” (Menini 2020:66).

¹¹ “Eles nunca oferecem sacrifício até que tenham indagado ao deus se ele o aceitará ou não” (Schefferus 1674:42).

¹² “Ele [o tambor] é feito de um pedaço oco de madeira, e precisa ser de pinheiro, abeto ou bétula, que cresce em lugares tão específicos que se curva de acordo com o curso do Sol [...] Talvez por conta disso eles acreditem que essa árvore seja tão acei-

tável ao Sol, que, logo abaixo de *Thor*, eles adoram com toda devoção imaginável” (Schefferus 1674:47, grifos do autor).

¹³ “[...] saber sobre os assuntos de países estrangeiros. O segundo, que sucesso suas atuais tarefas obterão. Com o terceiro, como curar doenças. O quarto, quais sacrifícios seus deuses gostarão de aceitar”; (Schefferus 1674:54).

¹⁴ *Finnmark* é um condado em território norueguês, no extremo norte do país. Faz fronteira com a Finlândia e a Rússia (precisamente, Murmansk).

¹⁵ “Esta é a descrição do tambor e de seus apetrechos, conforme usados pelos *Lapões* que estão subjugados pelos *Suecos*; os *lapões* de *Finnmark*, também sujeitos à coroa de *Danemarke*, fazem uso de tambores um pouco diferentes em formato do que o desses primeiros; contudo, a diferença é tão pequena que não acredito serem tambores de tipos diferentes, mas feitos para usos específicos” (Schefferus 1674:53, grifos do autor).

¹⁶ Menini conclui a respeito dessa ambivalência: “[...] o que podemos perceber é que a descrição negativa dos sâmi cumpre um papel ambivalente: entre o vício e a engenhosidade, os *lapões* viviam na escuridão e, sem a presença ilustrada do reino sueco, assim o continuariam. Além disso, ao serem elogiados, os setentrionais eram considerados próximos e, quando se procurava descrever práticas mais problemáticas e inaceitáveis – em relação à sociedade sueca – eram distanciados. Criados na tensão do middle-ground, a partir de um espaço linguístico e teórico-interpretativo em que territorialidade, cultura, poder e identidade se relacionam, conceitos como selvagem (ou canibal, no caso americano) passaram a habitar o universo que os humanistas, fundamentados na retórica, buscavam construir. Portanto, textos como o de Schefferus são, ‘eles próprios, formas de poder que tanto representam como revestem’. Assim, evidenciamos com nossa análise que Johannes Schefferus foi o criador da Lapônia enquanto um lugar onde a “cultura que é ao mesmo tempo próxima e estranha, une sonho, susto e chamado” (Menini 2020:173-174).

Referências:

- ALVES, Victor. 2020. “Tambores no xamanismo”. In LANGER, Johnni (ed.): *Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e Medievo*, pp. 539-545. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2019. *Diferentes sons do trovão: uma perspectiva comparativa entre os deuses Thor, Ukko e Horagalles*. Dissertação de Mestrado. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba.
- AIKIO, Ante. 2012. “An Essay on Saami Ethnolinguistic Prehistory”. In GRÜNTAL, R. & KALLIO, P. (eds.): *A Linguistic Map of Prehistoric Northern Europe*, pp. 63-117. Paris: Mémoires de la Société Finno-Ougrienne.
- BALZAMO, Elena. 2014. “The Geopolitical Laplander: from Olaus Magnus to Johannes Schefferus”. *Journal of Northern Studies*, 8 (2):29-43.

- BELLOTTI, Karina. 2011. "História das religiões: conceitos e debates na era contemporânea". *História: Questões & debates*, 55:13-42.
- COLLINDER, Björn. 1949. *The Lapps*. Princeton: Princeton University Press.
- DUBOIS, Thomas. 2009. *An Introduction to Shamanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ELIADE, Mircea. 1999. *O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes.
- FROG, Etünimeton. 2017. "Sámi Religion Formations and Proto-Sámi Language Spread: Reassessing a Fundamental Assumption". *The Retrospective Methods Network*, 12:36-69.
- GONZÁLEZ, Teresa. 2014. "Noaidi: El Chamán Sámi y su función de mago". *'Illu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 19:65-91.
- HELM, Britta. 2013. *Were the Sámi Swedes? Swedish Scholarly Ethnographic Perspectives on the Sámi, from 1555 to 1848*. Dissertação de Mestrado. Uppsala: Universidade de Uppsala.
- HOLMBERG, Uno. 1964. *The Mythology of All Races, v. IV: Finno-Ugric, Siberian*. New York: Cooper Square Publishers.
- HULTKRANTZ, Åke. 1991. "The Drum in Shamanism: some reflections". *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 14(1):9-27.
- KENT, Neil. 2014. *The Sámi Peoples of the North: a Social and Cultural History*. Londres: Hurst & Company.
- KJELSSTRÖM, Rolf. 1991. "Traditional Saami Hunting in Relation to Drum Motifs of Animals and Hunting". *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 14 (1):111-132.
- KRISTOFFERSON, Rolf. 1991. "The Sound Picture of the Saami Shamanic Drum". *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 14(1):169-182.
- KUUTMA, Kristin. 2006. *Collaborative Representations: Interpreting the Creation of a Sámi Ethnography and a Seto Epic*. Helsinque: Academia Scientiarum Fennica.
- LANGER, Johnni. 2015. "Thor". In LANGER, J. (ed.): *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*, pp. 496-504. São Paulo: Hedra.
- LEHTOLA, Veli-Pekka. 2004. *The Sámi People: Traditions in Transition*. College: University of Alaska Press.
- MENINI, Vitor B. 2020. *Lapponia: A legitimação do Estado Sueco na obra de Johannes Schefferus (1648-1673)*. Dissertação de Mestrado. Campinas: Universidade Estadual de Campinas.
- _____. 2018. "Lapônia da Era Viking". In LANGER, J. (ed.): *Dicionário de História e Cultura da Era Viking*, pp. 466-469. São Paulo: Hedra.
- MOYNE, Ernest. 1981. *Raising the Wind: The Legend of Lapland and Finland Wizards in Literature*. Newark: University of Delaware Press.
- NORDIN, J. & OJALA, C.-G. 2017. "Collecting, Connecting, Constructing: Early Modern Commodification and Globalization of Sámi Material Culture". *Journal of Material Culture*, 23(1):58-82.

- PENTIKÄINEN, Juha. 2012. "The Shamanic Drum as a Cognitive Map". *Cahiers de littérature orale*, 1:1-12.
- PENTIKÄINEN, Juha. 1996. *Shamanism and Northern Ecology*. Oxford: De Gruyter.
- RYDVIING, Håkan. 1991. "The Saami drums and the religious encounter in the 17th and 18th centuries". *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 14(1):28-51.
- _____. 1990. "Scandinavian-Saami religious connections in the History of Research". *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 13(1):358-373.
- SCHEFFERUS, Johannes. 1674. *The History of Lapland*. Oxford: Oxford University Press.
- SIKALA, Anna-Leena. 1978. *The Rite Technique of the Siberian Shaman*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- SOMMARSTRÖM, Bo. 1991. "The Saami Shaman's Drum and the Star Horizons". *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 14(1):136-168.
- TOLLEY, Clive. 2009. *Shamanism in Norse Myth and Magic, v.1*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- ZACHRISSON, Inger. 1991. "The Saami Shaman Drums: Some Reflections from an Archaeological Perspective". *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 14(1):80-95.

'Superstitious and Pagan, or Magical and Diabolical': Saami shamans and their drums according to Johannes Schefferus' *Lapponia*

Abstract: Johannes Schefferus, professor from the University of Uppsala, has been requested during the year of 1671 to write an essay on the Saami, an indigenous people inhabiting the territory belonging to the Swedish Crown. Schefferus came up with an extensive description on the Saami, comprising subjects going from their physical and emotional characteristics to their religious beliefs and magical practices, approaching their shamanism. Our aim is to highlight the construction Schefferus has made of the image regarding Saami shamanism, the shaman and the use of drums, contrasting such information with what is known today about these aspects. We intend to explicit how the Saami and their identity were perceived by Schefferus as a deviation of 'european ethos', since they were still holding into primitive and wild aspects, like shamanism and the use of drums

Keywords: Shamanism, Saami, Schefferus, Lapland, Otherness.

Recebido em maio de 2021.

Aprovado em novembro de 2021.

Indenizações a Povos Indígenas, Políticas Indigenistas e o Paradigma da ‘Sustentabilidade’

Lucas Cimbalkuk^a

Resumo: Este artigo objetiva a discussão da ‘sustentabilidade’ colocada em projetos oriundos de indenização devido a empreendimento hidrelétrico a comunidade indígena de etnia *kanhgág* no norte do estado do Paraná. Traz leitura histórica dos projetos econômicos e de terras que foram implementados ao longo de séculos de colonização e suas consequências. Procura de outro lado evidenciar perspectivas indígenas frente a estes projetos, discutindo e contextualizando tais perspectivas no seio das dificuldades enfrentadas diante das propostas atuais que buscam melhorias e superação de aspectos das políticas anteriores, mas que esbarram nas condicionantes históricas traçadas por essas políticas e que ainda trazem seus efeitos.

Palavras-chave: Indenizações, Sustentabilidade, Povos indígenas, Kaingang.

Dedicado a Lorival Ren Vai de Oliveira.
In memoriam.

Este artigo¹ tem o objetivo de discutir a proposição da noção de sustentabilidade atribuída a novos projetos com povos indígenas derivados de indenizações e novas formas de interação entre brancos e índios que podem ser aproximadas a formas anteriores de relação em

^a Doutor em Antropologia Social (UFSC). Técnico do IPHAN. Email: lucas.cimbalkuk@gmail.com.

seu resultado, ainda que partam princípios de mediação e participação indígena em seu processo constitutivo. O referencial para a discussão é o caso de uma indenização percebida por uma comunidade indígena, decorrente de impactos pela instalação e uso por décadas de área de Terra Indígena para a geração de energia elétrica. Teve um resultado financeiro cujo maior montante foi previsto para investimento em programas a serem executados com estudo e acompanhamento de profissionais não indígenas, voltado à ‘sustentabilidade’ da comunidade, com resultado previsto primordialmente a médio e longo prazo.

Buscando uma perspectiva comparativa histórica, apresento as propostas de catequização, civilização, assimilação impostas sucessivamente e de maneira contínua aos indígenas, em particular referindo-me ao caso da região do Paraná, destacando diferentes formas de se pensar a ‘sustentabilidade’ das atividades econômicas propostas a esta população, apropriando-me da ambiguidade do termo. Indico como as usinas hidrelétricas estiveram e estão imersas na política de restrição territorial e uso de recursos naturais das áreas reservadas na região e como, a partir de indenização por sua presença histórica dentro de área indígena, surge nova proposta de ‘sustentabilidade’, com novos modelos que, ainda que mais *mediados*, mantém certas características das propostas anteriores em especial por não haver mudança na política fundiária. Apresento finalmente uma leitura da perspectiva econômica e política indígena e a consequente dificuldade em implementação de projetos inovadores com novos conceituais, apesar de sua inicial receptividade. Sobretudo a partir do momento em que mostram seu pouco rendimento e resultado por proporem lógicas não indígenas.

Tenho como foco específico a Terra Indígena (TI) Apucarana², de etnia *kanhgág*³, localizada no município de Tamarana, distando 25 km do núcleo urbano deste, e a 80 km do núcleo urbano de Londrina, cidade polo regional no norte do Estado do Paraná. A área da TI é de pouco mais de 5,5 mil hectares, tendo seus limites em sua maior extensão nos rios Apucarana, Apucaraninha e Tibagi, todos integrantes

da bacia deste último, que deságua no Rio Paranapanema. A área é rodeada principalmente por grandes fazendas de produção de grãos. A população da TI Apucarana, girando em torno de 1600 pessoas (SIASE/2015) estava dividida em quatro aldeias e acampamentos de retomada de terras. Na bacia do Tibagi, existem atualmente mais quatro terras indígenas: São Jerônimo, Barão de Antonina, Queimadas e Mococa, tendo maioria a etnia *kanhgág*, havendo também população guarani e xetá.

Guerras e alianças: aldeamentos capuchinhos e ‘sustentabilidade’ através dos alambiques

Como chama a atenção Perrone-Moisés (1992), desde os primeiros séculos da colonização portuguesa na América, as relações com os indígenas variaram entre a política de promoção de alianças e fixação à terra, através dos aldeamentos, e de outro lado a guerra e escravidão para os grupos considerados inimigos. Os aldeamentos foram por longo período administrados por religiosos, para que os índios fossem catequisados e civilizados. Já as guerras visavam promover extermínio ou servidão de povos considerados bárbaros. Como nota a autora, as perspectivas políticas e efetivação destas alternativas variaram constantemente, mas predominando como estratégias vislumbradas. A ambiguidade destas estratégias é expressa pela constante vacilação em relação a elas, mesmo nas consideradas guerras justas, realizadas aos povos vistos como bárbaros, cuja alma seria imoldável aos princípios cristãos.

Mesmo no século XIX ainda tais alternativas se colocavam, não havendo uma direção única nas complexas relações entre os diversos grupos indígenas e colonizadores ao longo do tempo. No caso do Paraná, temos guerra declarada em 1808 por D. João VI aos Kaingang do sul do Estado. Do lado das políticas de aliança, após a breve tentativa espanhola de estabelecimento das missões Jesuíticas do Guairá no interior do que hoje é o Estado do Paraná no início do século XVII, seria apenas em meados do século XIX que se iria novamente

tentar aldear indígenas da região, desta vez por iniciativa portuguesa, apoiada no trabalho missionário de padres capuchinhos. Dos oito aldeamentos que se tentou implantar entre as províncias de São Paulo e do Paraná, apenas dois tiveram presença significativa *kanhgág*, ambos na Bacia do rio Tibagi: o Aldeamento de São Pedro Alcântara, criado em 1855 e São Jerônimo, criado em 1858. Como analisa Marta Rosa Amoroso (1998), estes aldeamentos confundiam-se no cumprimento das atribuições de conter e civilizar a população indígena, sendo a transformação do índio em aliado na fronteira corrente no meio militar da Colônia à República. Assim, ao lado de São Pedro Alcântara, na outra margem do Tibagi, foi criada também a Colônia Militar do Jataí, com atração de Guaranis Kaiowá vindos do Mato Grosso, para auxiliar a ‘pacificação’ dos Kaingang.

Os próprios aldeamentos sofreram com ataques de *kanhgág*, considerados elemento ‘desagregador’. Mas em sentido contrário, o Aldeamento de São Jerônimo foi formado, em fazenda homônima do Barão de Antonina, justamente após uma aproximação *kanhgág*, que inicialmente armada e guerreira, posteriormente tornou-se amigável. Estes aldeamentos eram compostos por índios considerados em diferentes categorias: aldeados, agregados e índios do sertão, conforme seu maior ou menor grau de permanência e relação com o aldeamento. Segundo Amoroso, o envolvimento ao aldeamento possuía quatro vias: epidemias; sedução pelo paladar e ferramentas; sedentarização pelo trabalho agrícola; abandono de práticas condenadas e cristianização, através do exemplo edificante. Assim, desde o princípio fica evidente a tentativa de fixação, bem como transformação dos índios em trabalhadores agrícolas. Os grupos indígenas ficavam acampados ao redor da sede do aldeamento conforme etnias e divergências inter e intraétnicas. Importante notar, porém, que até meados do século XX, as alternativas de aproximação dos indígenas e ocupações territoriais não indígenas conviviam com alternativas de manutenção de autonomia e dispersão territorial, organizada em pequenos grupos com suas respectivas lideranças, nos chamados Toldos. A política de aproxima-

ção por determinadas lideranças aos aldeamentos também passava por desentendimentos entre lideranças indígenas, gerando desafetos e conflitos abertos entre elas (Laroque 2000).

Economicamente, os aldeamentos capuchinhos do Tibagi tentaram se manter através da implantação da cadeia produtiva da cana-de-açúcar e aguardente, sendo implantados alambiques. Tal alternativa econômica não era vista como contraditória ao trabalho missionário, focada na possibilidade de uso de mão de obra na produção semi-industrializada que poderia reverter lucros, tendo em vista o mercado, ainda insipiente na região. Os Kaingang instalados ao redor dos Aldeamentos sempre buscaram o controle total da cadeia produtiva, indicando busca pela autonomia em relação aos brancos, e ao mesmo tempo a perspectiva econômica que envolvia estes mesmos brancos.

Ainda que os aldeamentos visassem uma espécie de autossustento, na perspectiva indígena daqueles que colaboravam com este trabalho podemos ver as tentativas de apropriar-se desta inovadora estratégia econômica. Seguindo relatos *kanhgág*, existe a possibilidade de que tais alambiques tenham sobrevivido à extinção dos Aldeamentos em meados do século XIX, após repetidos surtos epidêmicos e decadência da produção, havendo um período de trabalho autônomo entre a tentativa dos aldeamentos e o movimento colonial seguinte (Almeida 2014). O declínio da relação vista como vantajosa por certos grupos fez inclusive com que novas aproximações por parte do governo republicano, fossem vistas com desconfiança (Mota 2014:369).

Processos de estatização e tutela

Como aponta Souza Lima (1995), após o fim do império, viria a se conformar outra forma de abordagem sobre o indígena, com o projeto de transformá-lo em *cidadão nacional*, a partir de princípios positivistas. Neste sentido, e acompanhando projetos de fixação da população rural no campo, seria criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) em 1910. Houve um enfoque maior sobre a questão fundiária nas décadas seguintes e

incorporação através transformação em um outro sujeito, isto é, não mais o *cristão*, mas o *cidadão*.

O autor aponta alguma continuidade no sentido da *conquista*, que se efetivava desde cedo ou pela guerra ou pela aliança. O sentido geral desta conquista, no entanto, tem sentido central de dominação, de lógica guerreira, pois seu resultado altera o controle dos recursos nos territórios conquistados e o status de seus componentes. Ela supera o binarismo destruição/resistência, já que procura usar em seu favor os recursos disponíveis. E neste processo o *poder tutelar* se coloca, sob diferentes matizes, como meio de mediação e arbítrio entre organização administrativa conquistadora, povo conquistador e aliados do conquistador, permitindo mediação sem tomar partido em disputas, acumulando poder e tirando benefícios do conflito, operando através de procedimentos semióticos (Souza Lima 1995:55). Isto não significa, porém, que da perspectiva indígena não sejam usados recursos no sentido de também negociar e agir conforme seus próprios entendimentos, política e potencialidades nas situações.

Mesmo que especialmente a partir do século XX tenhamos significativas alterações na forma de relação com os indígenas a partir dos princípios positivistas, inclusive com a difusão da ideia romântica do índio como herói nacional, como símbolos idealizados da nacionalidade, o sentido geral da dominação seguiria semelhante, operando através das *pacificações* e *atrações*, atualizando métodos de relações de violência às relações de poder, operadas de maneiras bastante peculiares em cada caso. No plano assimilacionista e econômico, se mantém o sentido do uso da mão de obra indígena tanto como processo moral civilizador, como apoio para a própria presença colonial, ainda que em condições distintas, principalmente a partir da proposta de monopolização da definição dos territórios e povos ocupantes até sua completa assimilação.

No Tibagi, com o fim dos Aldeamentos e a criação de fazendas, entre o fim do século XIX e início do século XX, e sem uma política específica quanto à destinação de terras a indígenas pela Constituição

de 1897, após mobilizações de políticos com interesses e propriedades na região, surgiria a opção da criação de um espaço destinado aos indígenas. Conforme relata Kimiye Tommasino (1995), proprietários liderados pelo deputado Martins Franco, desejavam a transferência dos indígenas de São Jerônimo para a outra margem do rio Tibagi, liberando a Fazenda São Jerônimo. Com este propósito foram, “reservadas, para estabelecimento de colônias indígenas, as terras devolutas sitas entre os rios Tibagy, Apucarana, Apucarantina e serra do Apucarana”, através de decreto do Governador em 1900. Esta área, nunca demarcada, abrangeria entre 50.000 e 80.000 hectares. No entanto, não teve sucesso o intento, sendo também reservada outra área na outra margem, em 1911, através de outro decreto, abrangendo a Fazenda São Jerônimo, local do antigo aldeamento.

A intensificação da colonização do norte paranaense se deu pela iniciativa do Governo do Estado, a partir da década de 1920, de concessão de terras a empresas privadas de colonização, com destaque no caso de Londrina para a Companhia de Terras Norte do Paraná, subsidiária da inglesa Paraná Plantations Ltd. Esta colonização foi impulsionada principalmente pela frente de expansão agrícola do café. As companhias de colonização faziam loteamentos e implantavam infraestrutura básica para os colonos. Desta forma, a região teve um crescimento populacional muito acelerado e junto a este processo, as terras indígenas já existentes foram reduzidas para dar lugar a colonos e fazendas cedidas ou vendidas pelo governo estadual.

As populações indígenas foram sendo realocadas ou impelidas a moverem-se para outras áreas, permitindo restringir o espaço de ocupação indígena e ao mesmo tempo transformar os índios em agricultores, ou *trabalhadores nacionais*, nos moldes similares aos dos colonos. A partir daí, ficaria mais evidente o caráter fundiário dos trabalhos de aldeamento. Na década de 1940, já quando do projeto de *Marcha para Oeste* vinha sendo proposto a nível nacional, foram assinados decretos do Governo do Paraná, ‘reestruturando’ as áreas destinadas aos indígenas. Utilizando o referencial do antigo módulo agrícola do

INCRA, com base em 100ha por família de 5 pessoas, decretos oriundos de acordo entre governos federal e estadual expropriaram as já reservadas áreas indígenas, reduzindo-as a algo em torno de 10% do que eram antes (Tommasino & Mota 2006). Para a TI Apucarana restaram 6.300ha, sendo atualmente demarcados 5.574ha.

Os indígenas resistiram à concentração territorial. Como explora Novak (2017), a efetivação de transferência de todos os Toldos da região oeste do Tibagi na região do rio Apucarantina, só seria concluída na década de 1960. Por outro lado, as áreas nunca foram completamente desintrusadas como também previa o acordo, sendo mantidas formas de arrendamento em complexas relações entre os foreiros, agentes indigenistas e indígenas. A desintrusão só viria a acontecer após mobilizações indígenas da década de 1980. Estas relações, porém, deixariam também suas marcas.

Mesmo antes da demarcação, desde 1942 havia em Apucarana um Posto Indígena, sendo que anteriormente a área era administrada pelo Posto de São Jerônimo. A ação estatal na região, coordenada pelo SPI entre as décadas de 1950 e 1960 até sua extinção e substituição pela FUNAI, e também posteriormente por esta até a década de 1980 foi marcada pela criação dos sistemas de trabalho assalariado, e também posteriormente com ‘cantina’, em que os indígenas trabalhavam em ‘roças coletivas’ geridas pelos administradores dos Postos, modificando formas de organização produtivas indígenas. Paralelamente a isso, os chefes de posto efetivavam contratos de exploração madeireira e arrendamento de terras. A renda paga por estas formas de exploração do território indígena já reduzido eram as grandes fontes de renda do próprio Posto Indígena. Mesmo após o fim destes sistemas, a FUNAI incentivou o plantio ‘coletivo’, abandonado na década de 1980 (Almeida 2004). A mão de obra indígena também foi explorada em serrarias e olarias, promovendo o desmatamento, uso e venda indiscriminado de recursos florestais, antes abundantes em nobres pinheirais. Muitas vezes os arrendatários também utilizavam mão de obra indígena.

Estas ações tinham como fim a manutenção da estrutura administrativa dos Postos, nem sempre sendo os recursos aplicados nos locais e Postos onde foram produzidos. Nos projetos governamentais, os indígenas recebiam apenas a alimentação em troca de seu trabalho, o que os leva a caracterizar o sistema como regime de escravidão (Tommasino 1995). Era um sistema criado para se autossustentar, ou seja, a exploração visava a manutenção do próprio sistema exploratório e controle das populações indígenas, vistas como um trabalho positivo visando sua assimilação. Estas ações eram garantidas, de um lado, pelo uso da violência, punições com cadeias, trabalhos forçados, transferências e, de outro lado, um sistema de benefícios e dádivas centralizado. As medidas causaram grande impacto sobre as formas de chefia e poder no seio de cada grupo e na relação entre eles.

Como analisa Fernandes (2006), se antes os chefes de cada grupo local tinham autonomia, com o processo de colonização, a figura do *capitão*, depois denominado *cacique* passa a ser a de um articulador entre comunidades e negociador com o universo das autoridades dos brancos e com isso ganhando preeminência maior frente aos grupos locais, gerando chefes autoritários, e multiplicação de patentes militares entre indígenas, em processo de hierarquização, e possibilitando ao longo do tempo e a grande custo, como destaca Ramos (2005), a estratégia colonial de concentração dos índios em grandes núcleos populacionais em Aldeias Sedes, mobilizando sucessivas transferências dos antigos Toldos, geralmente dispersos por vastas regiões. No caso de Apucarana, a criação de sua atual Aldeia Sede está também vinculada à criação da UHE Apucarantina no mesmo período.

A usina Apucarantina e restrição da ocupação indígena na região

Os primeiros empreendimentos na Bacia do Tibagi datam da década de 1940. A Usina Hidrelétrica (UHE) de Apucarantina, que foi inaugurada em 1949, é a origem da indenização de que tratarei aqui. Sua história se confunde com a própria história de definição dos atuais limites da TI Apucarana.

A UHE Apucarantina foi construída pela iniciativa da Empresa Elétrica de Londrina S.A. (ELSA), e com a extinção desta, foi incorporada integralmente pela Companhia Paranaense de Energia (COPEL)⁴ em 1974. A usina funciona com o aproveitamento do Salto Grande, com 125 metros de altura, no rio Apucarantina. Dois reservatórios fazem parte do empreendimento, sendo o menor, mais próximo da aldeia Sede (antigo Posto Indígena), chamado de Apucarantina. E o outro, de regularização, a montante do primeiro, denominado de Fiú, a cerca de cinco quilômetros da aldeia Sede. A Casa de Força localiza-se a jusante do Salto Grande, tem capacidade instalada de 10MW, sendo considerada, por isso, usina de pequeno porte.

A implantação de infraestrutura voltada à colonização vinha a impactar diretamente as comunidades que estavam sendo deslocadas. Assim, a usina de Apucarantina foi construída, bem como outras usinas de pequeno porte na região, para abastecer principalmente o município de Londrina, que cresceu rapidamente a partir da década de 40. A construção desta usina teve início em 1946, entrando em operação em 1949. Como aponta Novak (2017), o início das obras representou atrativo para alguns grupos *kanhgág*, que se mudaram para a região, tendo sido empregados de forma remunerada e também estabelecendo trocas com outros trabalhadores e responsáveis pela obra. Logo também o empreendimento foi visto com grande interesse pelos representantes locais do SPI, que desejavam a instalação de energia elétrica de maneira permanente no Posto, cuja sede inclusive foi deslocada para próximo da usina. Outros grupos e famílias indígenas, porém, mantiveram-se distantes, dispersos pela região, e alguns relataram que se recusaram a trabalhar após ouvirem os grandes estrondos decorrentes da explosão das rochas. Datam deste período também a instalação de serrarias para realização do desmatamento com mão de obra indígena do futuro reservatório e outros locais da pequena área lhes restauraria depois da restrição territorial. A Usina foi decisiva para a definição de novo local para o Posto, tendo sido alterada a proposta de delimitação da área reservada aos índios para próximo

à usina, tendo sido forçados posteriormente os demais Toldos da região a se mudarem para nova área, sendo que alguns, ao invés disso, optaram por ir para outras regiões. Além disso, a área reservada ficou às margens do Tibagi, em região de terras dobradas, restando uma parcela pequena de áreas planas agricultáveis.

A definição da nova área para os indígenas fez com que a usina ficasse parcialmente dentro dela. Atualmente a área da TI ocupada pela UHE Apucarantina é de 39,9 ha, mas antes de acordos da década de 2000, narrados a seguir, eram ocupados 276,73 ha, com área de conservação e vila residencial destinada a funcionários. A ocupação desta área e operação da Usina era feita com contrapartida financeira pelas empresas responsáveis em forma de arrendamento. Documentos levantados por Novak (2017) indicam para a possível existência de algum acordo entre técnicos do SPI e responsáveis pela Usina, uma vez que o valor do arrendamento foi por bastante tempo exatamente igual ao do custo de energia elétrica usada no Posto.

A partir desta caracterização, voltando a Souza Lima (1995), podemos vislumbrar a elaboração do *cerco de paz*, num contexto de operacionalização das estratégias de tutela, ou seja, da ação de um Estado imaginado como nacional sobre as populações que procura abarcar, governamentalizando e definindo status e forma de relação, através da organização militar, definição de seu povo e finalmente apropriação do *butim*, quando arregimenta o cativo e seus bens, terras e recursos, transformados em mercadorias, resultado de efetiva ‘guerra de conquista’.

De um ponto de vista econômico, vemos que isto se colocou através da tomada dos recursos naturais, das terras e o estabelecimento de regimes de trabalho e exploração de recursos que visavam uma sustentação da própria estrutura de dominação, reduzindo seus custos operativos, tornando-a idealmente autossustentável.

De um ponto de vista indígena a visão de uma aproximação à usina representava um interesse em apropriação da mesma, como aponta Novak (2017), havendo a perspectiva de que os indígenas pudessem

operar a usina, algo inviabilizado justificando-se a falta de estudos deles. Isso pode ter incentivado algumas famílias indígenas a investirem na educação escolar, ainda que a proposta de trabalho não se realizasse.

As perspectivas de captura das agências do outro, portanto, eram de alguma maneira, mútuas, ainda que se expressassem muito diferentemente e com condições diversas. Se a usina representava uma tomada de recursos naturais ‘disponíveis’, de outro lado, era a possibilidade de captura de agências e potências dos brancos.

Se este contexto predominaria até a década de 1980, a partir de então, novos posicionamentos combativos das populações indígenas poderiam dar margem a novas interpretações relativas, não tanto ao poder tutelar, que pode seguir predominante ideologicamente de um ponto de vista não indígena, mas ao processo e meios relacionais de dominação em contextos específicos, como chama a atenção Souza Lima (1995).

Luta pela indenização

Nos anos 1970 e 80, sendo a causa indígena um dos temas centrais de movimentos populares que se propagaram pelo país, no fim dos anos 1980, consegue-se alguns avanços relativos no direito indígena, congregando múltiplos interesses sobre o futuro da política de terras e recursos naturais no Brasil. O poder tutelar seria supostamente suprimido dando lugar à possibilidade de autorrepresentação. Não obstante, permanece o Congresso Nacional como agente supremo com a possibilidade de decidir sobre a autonomia dos grupos em certos casos e ainda surge o Ministério Público, que deveria *intervir* em todos os atos dos processos em defesa dos direitos e interesses indígenas. Além de se manter a FUNAI na relação direta com as comunidades.

Neste contexto, desde fins da década de 1970 e inícios da década de 1980 as comunidades indígenas da região do Tibagi, a partir da luta pelo desintrusamento das áreas, se mobilizaram politicamente e reverteram a relação estabelecida com os Chefes de Posto, com expulsão de alguns deles. Desde então, os indígenas em Apucarantina

também demandavam revisões do acordo estabelecido com a COPEL, especialmente no que dizia respeito ao valor pago pela empresa. Apesar de funcionários da empresa residirem no local, a convivência parecia ser amistosa, com inclusive casos de oferta de mulheres aos funcionários (Almeida 2004), estratégia indígena de aliança conhecida desde o início do contato, ainda que transformada. No entanto, os relacionamentos estabelecidos entre funcionários e indígenas podiam ser também conflituosos (Novak 2017). A partir dos anos 1980 principalmente, houve drástica redução da presença de funcionários ou outros trabalhadores não indígenas residindo no local até sua atual praticamente ausência completa.

A UHE Apucarantina não é o único projeto a impactar os indígenas na região. Na década de 1960, foram feitos os primeiros estudos de inventários considerando a Bacia do Tibagi como um todo, com a identificação de 9 grandes empreendimentos, revistos posteriormente, chegando-se a 8 empreendimentos em 1997, aprovados então pela Aneel, incluindo alagamento de áreas das já restritas TI da região. Após larga mobilização indígena, em 1998, o licenciamento da UHE São Jerônimo, que alagaria parcialmente a TI Apucarana e também a TI Mococa, o processo foi arquivado, mesmo já tendo ocorrido o leilão de concessão. Considerou-se que os estudos de impacto deveriam considerar a Bacia como um todo, com a integralidade das 8 usinas planejadas, e não isoladamente⁵. No entanto, em 2004 os projetos retornam, sendo a UHE Mauá, a primeira usina de grande porte no Rio Tibagi, inaugurada em dezembro de 2012 entre os municípios de Ortigueira e Telêmaco Borba no estado do Paraná. A TI Apucarana foi uma das oito TI das Bacias Hidrográficas do Tibagi e rio das Cinzas consideradas como impactadas⁶.

O sucesso do arquivamento do processo da UHE São Jerônimo a partir das mobilizações indígenas e não indígenas também não se deu sem divergências entre lideranças indígenas, com a proximidade de algumas delas a um deputado interessado no projeto, certamente com promessas feitas às lideranças, que novamente viram maneiras de

se apropriar parcialmente do empreendimento e das relações que ele proporcionava com importantes agentes não indígenas.

A mobilização acentuou a demanda da comunidade e suas lideranças em relação à revisão do acordo em vigor com a COPEL pela usina de Apucarantina. Iniciaram-se manifestações, inclusive com fechamento e ocupação desta usina, e em 2001, com a *intermediação* do Ministério Público Federal (MPF) e *acompanhamento* da FUNAI, a comunidade conseguiu declarar a nulidade dos acordos anteriormente firmados com as empresas responsáveis⁷. Evitando a judicialização da questão, a COPEL aceitou a assinatura de Termo de Ajustamento de Conduta (TAC).

Em 2002 foi assinado o primeiro TAC (BRASIL 2002), para a revisão do valor pago como compensação pelo funcionamento da Usina de Apucarantina, regulamentação de seu pagamento e também do acesso, redução e delimitação da área ocupada para geração de energia elétrica. Com este recurso, a comunidade pagaria seu consumo de energia à COPEL (como já vinha sendo feito anteriormente) e o restante deveria ser gasto conforme Plano de Aplicação previamente estabelecido, com *supervisão* da FUNAI e MPF. Em pouco tempo o valor desta compensação passou a ser revertido à própria COPEL pelo aumento do consumo de energia elétrica pela comunidade.

Em 2002 a FUNAI iniciou estudos para quantificação financeira dos impactos decorrentes da instalação e operação da Usina chegando a valor que podia atingir 60 milhões de reais. O estudo foi contestado pela COPEL, com avaliação paralela chegando aos cinco milhões de reais.

Sem uma solução, em 2006 a comunidade montou acampamento junto à casa de máquinas da Usina, paralisando mais uma vez seu funcionamento. A manifestação ocorreu entre o primeiro e segundo turnos da eleição que incluía votação para Governo do Estado, acentuando seu peso político regional. A manifestação é lembrada como sofrimento à comunidade em especial por dela terem participado mulheres e crianças, em condições precárias. É destacado pelas lideranças

que os funcionários mantidos no local, por outro lado, eram bem servidos e bem tratados.

Com ameaça de queima da casa de máquinas pelos indígenas, com a suposta alocação de tambores com combustível no local, a COPEL marcou reunião em Londrina com o então diretor de geração da empresa. Os índios, pintados para a guerra negociaram frente a frente com o diretor, no que foi caracterizado a mim por liderança indígena como um ‘leilão’, em que a empresa dava seus lances, e os índios se reuniam para discutir o aceite ou não, até chegar-se ao valor de 14 milhões de reais.

Após esta negociação, em 2006 foi assinado outro TAC (BRASIL 2006) *intermediado* pelo MPF, estabelecendo a forma de pagamento e uso de tal recurso. O objeto do termo é “a criação e implementação do programa gerador de projetos de *sustentabilidade socioeconômica e ambiental* da Comunidade Indígena Apucarantina” com duração entre 10 e 20 anos, que seria *coordenado* pela COPEL Geração S.A., em *gestão compartilhada* com a comunidade, *supervisão* e *assessoramento* da FUNAI e *fiscalização* do MPF, através de um Comitê-Gestor, com assento para representantes da Comunidade, COPEL, MPF e FUNAI, com decisões baseadas em consenso.

Vinte por cento do recurso seria apropriado pela comunidade por critérios estabelecidos por ela própria, pagos dezembro de 2006 pela COPEL, através da Associação de Moradores. O recurso foi distribuído por família nuclear, ou seja, para cada casal e seus filhos, conforme a quantidade destes. Foi gasto em parte com móveis para as residências, eletrodomésticos e veículos automotores. Em menor grau foi utilizado para outros fins, como reformas ou melhorias na residência ou compra de animais.

Os oitenta por cento restantes do total do recurso da indenização comporia um Fundo para “aplicação obrigatória em projetos de sustentabilidade socioeconômica e ambiental devidamente aprovados” pelo Comitê-Gestor. Não poderiam ser utilizados para atender ações que seriam de responsabilidade do Estado, como por exemplo, ações básicas de saúde, educação, acesso viário, etc.

Dentro da empresa, existia inicialmente uma visão de controle de gastos desenfreados pelos indígenas, o que poderia gerar novos pedidos e manifestações pela comunidade, quando não de qualquer gasto dele. Desta forma, era estratégica a permanência da empresa na gestão de tais recursos. De outro lado, esta manutenção é em parte justificada pela responsabilidade da empresa das contratações para fundamentação dos programas. A empresa, assim, não se isentaria de responsabilidade após o pagamento da indenização. Cabe destacar que dentro da própria empresa havia visões distintas em relação a esta situação, especialmente com a complexificação da questão posteriormente, ainda que a postura de controle possa ter prevalecido inicialmente. A mediação antes executada pela posição de capitão e a hierarquia indígena interna, passa a ser mais complexa, com o cacique, lideranças indígenas, FUNAI e MPF, tendo este último o papel de voto minerva. Sendo assim, mesmo que em uma nova condição, mediada, a empresa passa a assumir papel análogo à antiga chefia de posto juntamente com o MPF, centralizando o controle do uso do recurso na instância do Comitê-Gestor, de um ponto de vista indígena. Nas reuniões, então, lideranças indígenas passam a usar estratégias de negociação e tentativas e formas de apropriação do recurso sob lógicas próprias, e de outro lado acusando MPF e COPEL de tomarem o recurso indígena para si devido ao controle e formas definidas de gastos.

Para fundamentação do Programa, após contrataremos, foram consideradas experiências entre outros grupos indígenas, e extensos estudos por duas universidades estaduais, com equipes nas áreas de biologia (botânica e zoologia), geologia, agronomia, economia, administração, nutrição, veterinária e zootecnia, direito e antropologia, com coordenação de antropólogos. Apenas em 2012 os resultados foram apresentados à comunidade. Os principais projetos ainda deveriam ter seus *projetos executivos* elaborados através de um segundo convênio ou contrato a ser realizado pela COPEL.

Demandada abertamente pelo menos desde os 1990, estabelecida em 2006, a indenização não tinha, até 2012, implementados projetos

com as características pretendidas em seu objeto. A comunidade, porém, não ficou passiva frente a este cenário. Após demandas das lideranças no Comitê, foram implementados alguns projetos chamados de ‘emergenciais’ na comunidade.

Formas de (não) sustentabilidade

No contexto das lutas sociais dos anos 1980, surgem as preocupações ambientais e as possibilidades de futuro para a ‘humanidade’ diante de mudanças em termos globais provocadas pela civilização industrial. Neste contexto, como apresenta Ribeiro (1992), a *sustentabilidade* ou *desenvolvimento sustentado*, termos surgidos neste período, podem ser caracterizados como uma nova ideologia e utopia organizativa. Têm como base a especulação e racionalização do passado e do presente para proposição de um futuro controlado, voltado às gerações vindouras. Possui, portanto, uma concepção de tempo bastante específica e de objetificação da ‘natureza’ iguais ao do desenvolvimentismo, com uma pressuposição e fé na racionalidade de agentes econômicos. Nesta linha temporal e espacial estabelecida, bastante influenciada pelo romantismo e com uma racionalização que remete a termos da esperança positivista, atribuiu-se aos indígenas genericamente um suposto conhecimento harmônico e não-destrutivo da natureza, sendo um dos agentes privilegiados, portanto, para o direcionamento de uma harmonia dos processos econômicos, políticos e sociais (e, acrescento, *naturais*), que poderiam ser compatibilizados. Atribuímos aos outros algo que gostaríamos de ter para nós mesmos, de acordo com ideologia de certas parcelas de nossa sociedade, alterando para tanto, por operações semióticas, noções indígenas. Tais noções, porém, são ao mesmo tempo apropriadas por lideranças indígenas, em sua estratégia de luta por direitos e manutenção de suas sociedades.

Souza Lima & Barroso-Hoffman (2002) apontam que a formulação do *etnodesenvolvimento* veio a se contrapor justamente a projetos desenvolvimentista de perfil autoritário formulados e implantados principalmente a partir dos períodos ditatoriais no Brasil, consoli-

dando, inclusive, uma área de crescente atuação antropológica. Proposto por Stavenhagen, não seria relacionado a fatores indicativos de *progresso* e sim a proposição de que uma etnia deteria o controle sobre suas próprias terras, seus recursos, sua organização social e sua cultura, sendo livre para negociar com o Estado e estabelecer relações de seu interesse (Azanha 2002), ainda que tenha também relacionada uma *relação equilibrada* com o ambiente. No entanto, já nos anos 1980 o termo acabou sendo relacionado de maneira simplista ao desenvolvimento sustentável. Assim, não fica absolutamente claro o que está se entendendo e propondo quando se afirma a sustentabilidade, especialmente no âmbito das práticas efetivas decorrentes. Sendo assim, a implantação de modelos de projetos com caráter desenvolvimentista-sustentáveis pode resultar em nova forma de imposição de modelos econômicos, ao invés de se direcionarem a este *etnodesenvolvimento*, de caráter autônomo. Isto dependerá fundamentalmente da maneira como se coloquem tais alternativas e as realidades históricas, sociais e cosmológicas das comunidades, na interrelação com os não indígenas⁸.

No caso da TI Apucarana, uma das principais formas de trabalho na comunidade é a agricultura, haja vista a forma de colonização implementada. A produção é voltada tanto para alimentação básica como para venda. Ela se dá através do sistema de coivara ou com uso de maquinário da comunidade em terras mecanizadas, com técnica predominante de gradeamento. Destaque-se novamente que desde a restrição territorial a manutenção do Posto foi feita com o arrendo e exploração de recursos naturais. Com o arrendamento tornando-se proibido a partir dos anos 1980, criou-se uma situação estruturalmente conflitiva, uma vez que a alternativa que antes mantinha a possibilidade de restrição territorial indígena e alterou formas de relações internas, tornou-se crime, especialmente quanto tomada pela iniciativa indígena, mas a reversão da restrição territorial não é tornada urgente, pelo contrário, sendo cada vez mais um desafio. Uma estratégia perversa de colonização que empurra o indígena ‘não assimilado’ à ‘criminalidade’.

Alternativas a isso, porém, são bem-vindas também por indígenas. Com a interrupção do apoio da FUNAI a projetos agrícolas acirraram-se as demandas por projetos oriundos da indenização. Estes projetos privilegiaram o modelo coletivo de produção. Este modelo tem como base a utilização de maquinário e mão de obra indígena através do pagamento de diárias. O produto colhido é distribuído pela chefia para toda a comunidade, independente do direito de uso particular da terra anterior⁹. Modelo similar ao utilizado pelo SPI nas TI da região e às roças coletivas apoiadas anteriormente pela FUNAI. Posteriormente, estes projetos passaram a considerar os donos indígenas, pagando-lhes porcentagem da venda da produção.

Foram realizados projetos emergenciais anualmente. Diferentemente do modelo de agricultura que está presente na maior parte do arredor da TI, tais projetos inicialmente foram feitos sem o uso de agrotóxicos, exigindo grande mão de obra para capinagem. Isso encarecia a produção e levava a negociação do número de diárias a serem autorizadas pelo Comitê-Gestor do Fundo, bem como atrasos ocorridos em seu pagamento. Também havia queixas de que as diárias estariam abaixo do valor de mercado da região. A concessão de diárias pelas lideranças era motivo de questionamento por representantes da empresa no Comitê, tendo em vista sua concessão pela chefia indígena chegando a superar mais de três vezes do número autorizado nas reuniões em uma das safras.

Alguns plantios foram perdidos por serem tomados por mato, atrasos no plantio geraram perdas na colheita. Uma safra inteira de vasoura colhida¹⁰, em galpão na aldeia, foi queimada, aparentemente de forma intencional. Uma safra de mandioca foi avaliada negativamente no mercado por supostamente conter mandioca brava misturada.

Passou a ser evidente entre os indígenas a insatisfação com o modelo de gestão do recurso instaurado e a procura por desviar dele, a despeito de todo o rigor estabelecido no TAC. As lideranças da comunidade mais envolvidas com o processo tinham uma visão muito crítica sobre a forma de uso do recurso, principalmente por não

conseguirem gerir e gastar o dinheiro da maneira que desejavam. As críticas eram diretas tanto em relação a membros do MPF quanto da empresa. Tendo como foco a sustentabilidade, vários projetos apresentados eram “mais pelo meio ambiente”, como caracterizou o então vice-cacique em entrevista a mim, criticando tal enfoque e defendendo o modelo de produção agrícola já conhecido da comunidade, algo hegemônico entre principais lideranças entrevistadas, as quais eram também das famílias que mais tinham terras suas no interior da TI, conforme a centralização político-econômica que se estabeleceu ao longo do confinamento nas terras restritas.

As tentativas de controle dos gastos fora dos modelos de projetos de sustentabilidade previstos e que tardavam a ser implementados em sua forma final, levava à visão de que o recurso da indenização não era realmente da comunidade, mas sim do *mediador*, não mais do *gestor*, isto é, da empresa. Mesmo assim, pressões para gastos diversos acabavam tendo sucesso, sendo financiados, por exemplo, festas da semana do índio e campeonatos de futebol, medidas vistas pelas próprias lideranças como formas de “acalmar os índios”. Além de outras formas de apropriação do dinheiro através de custeios diversos.

Estas formas de apropriação dos recursos são um dos elementos fundamentais à própria manutenção da chefia, ao promover apropriações fortalece seu poder diante dos mediadores e daqueles que são vistos como ‘donos’ ou controladores deste recurso. Um modelo de relações que novamente remete às antigas formas de relação com o chefe de posto. A pressão sobre estes mediadores é tanta que levou ao afastamento dos mediadores. O MPF deixou de intervir tão diretamente das discussões, e a COPEL alterou a forma de relação com os indígenas, tendendo brevemente a uma possível aproximação. Mas as tensões não acalmaram, tendo a funcionária responsável sentido pressões indígenas no sentido de apropriação de suas agências e assim logo se mudou de Tamarana a Curitiba, aumentando distâncias, ao mesmo tempo em que se abre a possibilidade de maior interlocução para adequação dos projetos aos desejos indígenas.

Dos projetos ‘sustentáveis’ despontavam desentendimentos sobre o que seria a coletividade indígena e suas formas de organização. O engenheiro não indígena contratado reclamava que as ‘brigas’ dos índios atrapalhavam os projetos. Ele tentava mostrar a importância do trabalho em grupo, de “um ajudar aos outros”, com um referencial de pessoa ocidental, na figura do funcionário autônomo com seu trabalho também racionalizado. Desconsiderava as formas de ajuda mútua existente entre os indígenas, dada por posicionamentos dependentes de política e parentesco, algo que o projeto não conseguia articular, ou os recolocava de outra maneira, desconsiderando a rede de relações entre ‘funcionários’ e não ‘funcionários’, e sua correlação de parentesco e política, e um sentido de retorno ao ‘coletivo’ que remetia ao que se propunha em tempos de cantina e trabalhos forçados.

Um bom exemplo disso era a criação de galinhas. Recebidas as galinhas, para a sustentabilidade do projeto, os indígenas deviam retribuir em pintinhos, algo que contraria a lógica de dádiva. Faz retribuir a um ente abstrato e ‘dono’ do recurso, não personificado, à exemplo do Posto Indígena, pagando por algo que já tinham recebido dele. Em uma das aldeias, resolveram comer metade das galinhas em refeições coletivas e doaram o restante, voltando cada um a cuidar de suas próprias galinhas, nunca tendo retribuído os pintinhos.

Devires da política indígena

Não era difícil então fazer remeter a utilização deste recurso às formas passadas de relação com o branco, que são continuamente contestadas. Se os indígenas ficavam com a visão de que não conseguiam fazer o que queriam com o dinheiro, outros integrantes do Comitê demonstravam também a visão de impositividade das lideranças nas reuniões, validando inclusive uma possível leitura similar à apresentada por Gordon (2003) sobre os Xikrin-Mẽbêngôkre e sua postura guerreira e predatória sobre os brancos gestores da Companhia Vale do Rio Doce evidenciadas nas reuniões. Juntamente a isso, a discurso de vitimização apresentado pelas lideranças, pode ser lido como estra-

tégico, juntamente e em contraponto com a atitude guerreira, como aponta José Antônio Kelly (2005) entre os Yanomamis.

Podemos ver estas duas posições como relacionadas a duas posições em relação ao outro, que não são excludentes, ainda que usadas alternadamente. De um lado podemos ver uma posição de apropriação desejada sobre as agências do outro, com um perfil ora negociador, ora mais plenamente guerreiro, expresso ou de maneira ritualizada em eventos ou na maneira impositiva das posições nas reuniões ou ainda nas tensões nas relações pessoais com os mediadores envolvidos. Ela também é expressa na forma de apropriação, pelos ‘desvios’ resultantes de demandas e alterações indígenas da proposição original do projeto. Chegando afinal à discussão de uma possível nova revisão do TAC retirando sua pressuposição de sustentabilidade.

De outro lado, existe uma posição de recebedor da dádiva de uma forma hierarquizada na forma de *potlach* (Mauss 2003). Neste caso, entendido haver um recurso conseguido à custa do sofrimento da comunidade como um todo, com destaque para mulheres e crianças, a dádiva não deve ser retribuída, mas sim gasta de maneira agonística. Isto era expresso por vezes de maneira declarada por alguns, outras vezes visto por lideranças como algo que tinha também riscos à própria comunidade.

Entre estas duas posições, podemos ver historicamente a abertura ao outro como elemento guia das ações indígenas. Assim, vencida a perspectiva plenamente guerreira através da indicação de possíveis benefícios de uma aproximação mais branda, ainda que não menos apropriativa, temos posições de negociação visando que esta apropriação fortaleça a autonomia indígena, algo que é, da parte dos colonizadores, continuamente refreado através de estratégias de controle, através de distâncias e burocratização.

As tensões indígenas frente a isso foram grandes, inclusive com movimentos de retomada de terras e disputas faccionais internas que resultaram em uma ruptura interna que levou anos a ser amenizada (Cimbaluk 2013). À medida que o gasto do recurso foi sendo possível

pelos ‘desvios’, nem toda tensão foi dissipada, mas houve a possibilidade de pagamentos diversos que faziam com que fosse reforçado o papel da liderança, esta se mantivesse estável, em negociação contínua com a empresa que restou como intermediária na gestão do Fundo. Até o presente, porém, a revisão e estudo dos limites de terras tiveram poucos avanços.

Neste contexto, projetos que permitem distribuição de diárias e, sobretudo, a manutenção de postos de trabalho remunerados são vistos como positivos para a liderança, pois uma vez que a ela cabe o controle e seleção de quem as receberá, e ainda promovem formas de distribuição de salários e alimentos, fazem com que se possam fortalecer as maneiras de estabilização da chefia, com a tendência de enfraquecimento de grupos de oposição faccionais e dispersão territorial. Não obstante, o afluxo de recursos pode também fortalecer dissidências e novas lideranças, buscando apropriar-se de recursos e beneficiar mais diretamente outras parcelas da comunidade.

Ainda assim, permanece uma visão que víamos desde os primeiros projetos de autossustentação que tentaram ser implantados entre os Kaingang da região, com os alambiques. Desde a negociação do TAC lideranças indígenas estiveram abertas à proposta da ‘sustentabilidade’, ainda que o que se fazia com esse conceito fossem coisas distintas. A demora na implementação dos projetos, resultados negativos vistos neste período em projetos emergenciais e resultados de menor dimensão quando da implantação dos projetos ‘sustentáveis’, cuja autossustentação parecia, ao fim, inviável ou deficitária. Assim, logo se voltam à alternativa anterior, em modelos próximos às parcerias e arrendamentos adaptados agora à situação legal atual e à existência do Fundo, alternativa, por sinal, sempre defendida por alguns, especialmente aqueles que concentram terras.

Podemos ver, portanto, como uma estratégia indígena de abertura a incorporação de processos e meios produtivos não indígenas vistos como potencialmente mais rentáveis. Tal incorporação pode ser vista como relacionada não apenas aos recursos em si, mas também como

forma de apropriação de agências do Outro dentro de políticas faccionais. Assim, durante os estudos de universidades, com pagamentos de diárias, o entusiasmo com a criação dos projetos podia ser grande. Quando se passa aos modos de controle da execução de projetos, as lógicas não indígenas e dificuldades de apropriação das agências do Outro, tornam as alternativas inviáveis do ponto de vista indígena, caminhando apenas se houver formas de captura, por desvios e pressão crescente sobre funcionários e mediadores, cujas agências passam a entrar em questão, gerando afastamentos, mas também possibilidades de relações mais a longo prazo, entremeadas da produção do parentesco e relações sociais indígenas.

A tutela sustentável

Recorrendo à análise de Souza Lima (1995), caracterizei o estabelecimento e manutenção de um poder tutelar durante a administração centralizada do SPI, e indicando particularidades ao caso do norte do Paraná. Vimos como este autor indica este poder relacionado ao monopólio da mediação e estratégias de articulação desta. Se na década de 1980 acentuam-se movimentos indígenas na região especificada, é preciso notar que se tratam de estratégias integrantes do processo de dominação, como chama a atenção este autor, não descaracterizando o poder tutelar proposto, ainda que a formalização do mesmo tenha sido atenuada com dispositivos da constituição de 1988, na qual a FUNAI perde sua função de representação, abrindo caminho formal para o protagonismo indígena. Entra em cena na questão indígena, o MPF na figura de ‘interventor’ nos processos de demanda indígena.

Dentro do percurso histórico apontado, a questão da usina hidrelétrica entraria no que Souza Lima chama de *butim*, ou seja, o uso do território e força de trabalho indígena, tornando-os mercadorias e bens apropriáveis, de maneira a beneficiar o colonizador. No processo contemporâneo narrado, é marcante a forma de ‘leilão’, como caracteriza a liderança, em que foi estabelecida a indenização, e com ele a tentativa de resolução definitiva do litígio. Não apenas caracteriza-se

a compra, contraposta a uma postura predatória e guerreira indígena, mas mantém-se a empresa na gestão e coordenação do próprio recurso ‘pago’, análogo ao papel da chefia de posto anterior. Desta forma, ainda que o contexto de relações esteja bastante distinto, é possível apontar continuidades. Podemos comparar ao caso de empreendimentos envolvendo o território dos Waimiri-Atroari, analisado por Stephen Baines (2012), apontando para novas estratégias empresariais utilizadas a partir da década de 1980, mantendo-se as empresas na gestão de recursos concedidos a título de mitigação de impactos, e ao mesmo tempo utilizando tais ações para arregimentar as lideranças indígenas e integrá-las a projetos de interesse da própria empresa, passando uma imagem positiva da atuação devastadora desta. Se o Estado não teria mais o monopólio da representação, tendo sua ação cada vez mais dispersa e descentralizada, empresas passam a ocupar o mesmo papel, com posturas autoritárias e disciplinadoras.

No caso da indenização tratada aqui, vemos a complexidade da questão quando o MPF é chamado como intermediador. Não é possível caracterizar aqui a atuação como sendo autoritária, simplesmente. No entanto, definiu-se, afinal, critérios muito estritos e distantes da realidade da comunidade, e suas lógicas de relação. São multiplicadas oficinas e reuniões em todas as fases, procurando fazer-se ouvir as partes interessadas, com propostas inovadoras para a gestão ambiental e agrícola. Antropólogos também foram se multiplicando. Mas várias das propostas encontradas nos projetos esbarram e contrariam formas de organização e ontologia indígenas, sendo adaptadas ou fracassadas. Em verdade, é quando os projetos fracassam que parece que dão mais certo, redundando nas apropriações indígenas que os ‘desviam’, contra o modelo positivista de racionalidade e previsibilidade dos projetos e sua autossustentação.

Tomada a perspectiva indígena, a visão tutelar parece se reproduzir em seu imaginário, pela percepção da continuidade das estruturas de relação especialmente no que diz respeito à impossibilidade de uso imediato do recurso e às alternativas econômicas colocadas. Por outro

lado, mesmo algumas lideranças reconheciam que seria problemático o repasse de todo o recurso à comunidade, pois isso poderia gerar a compra indiscriminada de bens, em especial veículos automotores, em condições ruins e inflacionadas, à exemplo do que ocorrera em outras TI. E, uma vez definida a destinação aos projetos, fica clara a intenção da chefia de centralização do controle dos recursos, o que reforçaria seu próprio grupo político atual, considerando a nova condição da chefia pós-contato. Isto é barrado pelos impedimentos burocráticos e administrativos criados no decorrer do processo, incluindo uma noção de democratização do uso do recurso. Neste sentido, a liderança se vê frente a problemas de sua autonomia, similares aos datados dos projetos do SPI, dentro de um processo com visão clara de democratização. Chega-se à visão de que o dinheiro acaba sempre na mão dos brancos. E quando isso se intensifica, aprovam-se projetos emergenciais, liberações de recursos para outros fins, ‘acalmando os índios’, e assim garantindo a posição da mesma chefia política, bem como a perpetuação da tensão da relação entre chefia e brancos, e ainda reforçando o papel da própria chefia frente aos brancos. Contribui-se também para a sua perpetuação enquanto centralizadora, já que é preciso representação frente a aparelhos de Estado, estabelecendo-se diálogo e assim algum tipo de aliança (cujo ápice seria a assinatura dos TACs). No entanto, reforça-se uma chefia e ao mesmo tempo retira dela os subsídios de sua manutenção, ou seja, os recursos conseguidos que deveriam ser repassados à comunidade de alguma forma.

O mecanismo do Comitê-Gestor também acaba sendo um espaço para ambiguidades. Por um lado, mantém-se através dele a responsabilidade da empresa frente ao uso do território, no entanto, ao fazer isso, a empresa também se mantém como um agente com expressão política, representada em seu direito a voto, ou seja, um agente negociador direto frente à liderança indígena, e frente ao qual esta é obrigada a fazer insistentes demandas para ver reverter o recurso à comunidade. Sendo que a afirmação constante do controle também

permite o sentido da predação simbólica, com a apropriação guerreira das agências do Outro como mote da ação política indígena.

O órgão mediador, neste caso não mais a FUNAI, que teria o papel apenas de acompanhar o processo, mas o MPF, acaba por ter uma posição repleta de dificuldades, levantando justamente a problemas similares do primeiro órgão, mesmo que procure escapar deles. Este mediador, por mais complexo papel colocado, e por mais atencioso que seja frente à questão indígena, com a presença de antropóloga a apoiar as ações do procurador responsável, é preciso destacar que é também um mediador de Estado, ou seja, mediador que quer tornar formais as relações, quer controlar a legalidade, que minuta termos de acordo, trabalhando, portanto, nestes *processos*, no mesmo sentido da promoção de estatização. Busca-se o estabelecimento da estabilidade dos poderes. Trabalha conjuntamente no sentido da submissão aos meios burocráticos que buscam impedir a ação do outro na relação específica formalizada a não ser de forma previsível e prevista¹¹, ainda que se proponha por diversas vezes a reformular a formalização, frente aos complicadores que a cada passo se multiplicam. Destaque-se aí, como decorrentes, o embate direto com a temporalidade indígena e agrícola além da própria forma de relação com a chefia, reforçando poderes determinados na comunidade e seus interesses não homogêneos. Com esta mediação, mesmo não querendo centralizar ações, busca formar o consenso, e afinal dá a voz final quando preciso. Assim, acaba sendo empoderado pelos próprios indígenas.

A amplitude dos estudos diagnósticos e propositivos de projetos para a comunidade faz ressoar concepções de que afinal os indígenas não sabem gerir os ‘meios produtivos’, o dinheiro e tampouco seu ‘ambiente’ e seu tempo, buscando racionalizá-los, ainda que de maneira bastante mediada. Antropólogos não faltaram aos estudos, mesmo que nem sempre tenham conseguido bem dialogar com as demais equipes, e por vezes também divergindo entre si. Por mais que a participação indígena tenha sido garantida durante todo o processo, e tenham sido ouvidos mais ou menos atentamente por cada equipe

de pesquisadores, além de terem que lidar com interesses indígenas diversos e contraditórios, resta aqui e ali ainda com um certo imaginário de índio, cuja indicação já produzi brevemente alhures através da análise do discurso acadêmico em oficinas com indígenas (Cimbaluk 2012). Trabalha-se, afinal, com determinado entendimento do que seja sustentabilidade e com planejamentos abstratos visando a racionalização do meio ambiente e processos produtivos.

O índio não é mais tido como categoria transitória, e a ele pode ser atribuída a característica do sustentável enquanto harmônico com o ‘ambiente’, a ‘natureza’. Na proposição de projetos é preciso articulação racional complexa do trabalho e do ambiente. No entanto, a realidade indígena se impõe e as discussões da indenização conviveram com um reavivamento das demandas por revisão dos limites de sua reduzida terra, elemento, afinal fundamental para a melhoria de vida e perpetuação social indígena.

Sem uma revisão da política indigenista de restrição territorial, tratar-se-ia de suposta e enganosa sustentabilidade para o ambiente, não para a comunidade indígena, traduzindo a postura de algumas lideranças indígenas. Reitera-se os problemas decorrentes de outra temporalidade e racionalidade, dos termos jurídico-burocráticos, da sociedade da *pacificação*. Neste sentido, conflitos internos de uma comunidade sempre serão ‘problema’, empecilho ao bom sucesso do trabalho e às previsões feitas, e, por outro lado, qualquer projeto, seja ele ‘bem’ ou ‘mal’ sucedido, sempre será questão a mais às disputas entre os indígenas, como forma de apropriação das agências do Outro. Enquanto isso, continuamos nos apropriando do *butim*.

Notas:

¹ Versão prévia deste trabalho foi apresentada no 38º Encontro Anual da Anpocs, 2014, constando em seus anais.

² Formalmente a área é uma Reserva Indígena, conforme termos do Estatuto do Índio, sua adequação e proposição como Terra Indígena nos termos da Constituição

de 1988 é algo ainda por ser realizado. Utilizarei também a denominação Apucararinha, usual para se referir à comunidade.

³ Uso aqui *kanhgág* como pronome e Kaingang como nome.

⁴ A COPEL é uma empresa de economia mista controlada pelo governo do Estado do Paraná.

⁵ O projeto da UHE São Jerônimo prevê potência de 331MW, com a construção de barragem a apenas três quilômetros a jusante da foz do rio Apucararinha, limite atual da TI Apucarana, alagaria segundo projeto inicial 660,65ha desta e ainda 28,61ha da TI Mococa (Helm 1998). Já se previa a condicionante da outorga referindo-se ao art. 231 da CF, pelo impacto direto em terras indígenas.

⁶ A UHE Mauá (361MW) foi construída por consórcio das empresas COPEL e Eletrosul (Consórcio Cruzeiro do Sul). Fica a cerca de 40km da Aldeia Sede da TI Apucarana, em linha reta, a montante no rio Tibagi. A Usina foi licenciada pelo órgão ambiental estadual, contrariamente ao que diz a legislação caso se considerasse o impacto em terra indígena, desviando os impedimentos enfrentados na década de 1990. A inclusão posterior de um PBA indígena foi exigência da FUNAI e MPF. Ao regular a vazão do rio, a usina seria fundamental para a implantação das demais projetadas. Apesar de esta compensação pela nova usina ser quase contemporânea ao recebimento da indenização pela UHE Apucararinha, irei aqui me voltar principalmente às ações relativas à indenização recebida pela comunidade referente a esta última, já que os processos ocorreram de maneira bastante distinta.

⁷ Os termos *intermediação* e *acompanhamento* foram retirados dos próprios documentos firmados.

⁸ Assim também é o caso da implementação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI), instituída através do Decreto 7.747/2012, que procurou estabelecer princípios gerais que incluem a recuperação, conservação e uso sustentável dos recursos naturais das terras e territórios indígenas, prevendo participação e autonomia indígena.

⁹ As áreas de plantio possuem donos indígenas, com direito de uso estabelecido com base no destocamento da área, podendo ser negociado entre os indígenas e sendo transmissível geracionalmente.

¹⁰ O cultivo de vassoura é destinado à comercialização, já ocorrendo antes dos projetos em questão.

¹¹ Os dois TACs assinados pretendem encerrar qualquer litígio futuro, afirmando que os valores pagos a título de arrendamentos e compensação não seriam mais objeto de contestação a qualquer título e tempo pela comunidade indígena, e estabelecendo multas a empresa e comunidade em caso de descumprimento, incluindo multa para a comunidade em caso de paralisação da atividade de geração pela Usina. Os TACs são irrevogáveis e irrevogáveis, obrigando as partes e seus sucessores. Querem estabelecer, portanto, uma temporalidade baseada na ideia de permanência e eternidade estatal.

Referências:

- ALMEIDA, Ledson. 2004. *Análise Antropológica das Igrejas Cristãs entre os Kaingang: Baseada na Etnografia, na Cosmologia e no Dualismo*. Tese de Doutorado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.
- AMOROSO, Marta R. 1998. *Catequese e evasão. Etnografia do aldeamento indígena São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895)*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- AZANHA, Gilberto. 2002. "Etnodesenvolvimento, mercado e mecanismos de fomento: possibilidades de desenvolvimento sustentado para as sociedades indígenas no Brasil". In SOUZA LIMA, A. C. & BARROSO-HOFFMAN, M. (eds.). *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*, pp. 27-39. Rio de Janeiro: Contra-Capa /LACED.
- BAINES, Stephen. 2012. "As usinas hidrelétricas na Amazônia: o indigenismo empresarial e a insustentabilidade de grandes hidrelétricas em Terras Indígenas". In ZHOURI, A. (ed.): *Desenvolvimento, reconhecimento de direitos e conflitos territoriais*, pp. 98-121. Brasília: ABA.
- BRASIL. 2002. Ministério Público Federal. Procuradoria da República no Município de Londrina. Termo de Ajustamento de Conduta. Inquérito Civil Público nº 02/01. Londrina.
- _____. 2006. Ministério Público Federal. Procuradoria da República no Município de Londrina. Termo de Ajustamento de Conduta. Inquérito Civil Público nº 02/01; Procedimento Administrativo PRM/LDA nº 1.25.005.000204/2001-65. Londrina.
- _____. 2010. Ministério Público Federal. Procuradoria da República no Município de Londrina. Termo Aditivo ao Ajustamento de Conduta celebrado em 1º de dezembro de 2006. Inquérito Civil Público nº 1.25.005.00832/2006-55. Londrina.
- CIMBALUK, Lucas. 2012. *Mediações sustentáveis? Estudo de caso de uma indenização a comunidade indígena*. Trabalho apresentado na 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, São Paulo-SP.
- _____. 2013. *A Criação da Aldeia Água Branca na Terra Indígena Kaingang Apucarantina: 'política interna', moralidade e cultura*. Dissertação de Mestrado. Curitiba: Universidade Federal do Paraná.
- FERNANDES, Ricardo Cid. 2006. "O '15' e o '23': políticos e políticas Kaingang". *Revista Campos*, 7(2):27-47.
- GORDON, César. 2006. *Economia Selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo/ Rio de Janeiro: Editora UNESP/ ISA/ NUTI.
- HELM, Cecília. 1998. *Laudo Antropológico. Povos indígenas da Bacia do Tibagi – Kaingang e Guarani – e os projetos das usinas hidrelétricas Cebolão e São Jerônimo*. Curitiba: CNIA/COPEL.
- KELLY, José A. 2005. "Notas para uma teoria do 'virar branco'". *Mana*, 11(1):201-234.

- LAROQUE, Luis F. 2000. *Lideranças Kaingang no Brasil Meridional (1808-1889)*. São Leopoldo: Unisinos.
- MAUSS, Marcel. 2003. "Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas". In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*, pp. 185-314. São Paulo: Cosac Naify.
- MOTA, Lucio. 2014. "A presença indígena no vale do rio Tibagi/PR no início do século XX". *Antíteses*, 7(13):358-391.
- NOVAK, Éder. 2017. *Os kaingang do Apucarana, o órgão indigenista e a Usina Hidrelétrica do Apucarantina*. Tese de doutorado. Dourados: UFGD.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 1992. "Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)". In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (ed.): *História dos Índios no Brasil*, pp. 115-132. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP.
- RAMOS, Luciana. 2008. *Vénh Jykré e Ke Há Han Ke: Permanência e Mudança do Sistema Jurídico dos Kaingang no Tibagi*. Tese de Doutorado. Brasília: UNB.
- RIBEIRO, Gustavo. 1992. "Ambientalismo e desenvolvimento sustentado, nova ideologia/utopia do desenvolvimento". *Série Antropologia*, 123:1-36
- SANTOS, Silvio. 1973. *Índios e Brancos no Sul do Brasil, a dramática experiência dos Xokleng*. Florianópolis: EDEME.
- SOUZA LIMA, Antônio C. 1995. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- SOUZA LIMA, A. C. & BARROSO-HOFFMAN, M. 2002. "Questões para uma política indigenista: etnodesenvolvimento e políticas públicas, uma apresentação". In SOUZA LIMA, A. C. & BARROSO-HOFFMAN, M. (eds.). *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*, pp. 7-28. Rio de Janeiro: Contra-Capa /LACED.
- TOMMASINO, K. & MOTA, L. 2006. Povos indígenas no Paraná: dilemas do século XXI. Trabalho apresentado na 25ª Reunião Brasileira de Antropologia, Goiânia-GO.
- TOMMASINO, Kimyie. 1995. *A história dos Kaingang da bacia do Tibagi: uma sociedade Jê Meridional em Movimento*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo.

Indemnity to Indian People, Indigenist Policies and the Paradigm of 'Sustainability'

Abstract: This article aims to discuss the 'sustainability' as a concept introduced in projects that exists due to a hydroelectric enterprise indemnity to a *kanhgág* indigenous community in the north of Paraná state. It brings an historical reading of economic and land projects that were implemented through centuries of colonization and their consequences. Seeks, in other hand, to highlight indigenous perspectives regarding these

projects, discussing and contextualizing these perspectives in the midst of the difficulties faced in the current proposals that seek to improve and overcome aspects of previous policies, but which come up against the historical conditions outlined by the previous policies that still have their effects.

Keywords: Indemnity, Sustainability, Indian people, Kaingang.

Recebido em dezembro 2020.

Aprovado em outubro 2021.

ENSAIO ETNOBIOGRÁFICO

De Volta para Casa: uma etnobiografia de Dona Lica Xukuru

Marília Nepomuceno Pinheiro^a

O objetivo deste ensaio etnobiográfico é apresentar, dar visibilidade, ou dar a ver, a pessoas de fora do Território Indígena Xukuru quem foi Dona Lica. Lica foi e é uma mestra e guardiã de pressupostos culturais de seu povo e de nossos mundos. A detentora de saber Maria José Martins da Silva, Dona Lica Xukuru, liderança representativa do Povo Xukuru de Ororubá que veio a falecer, em meio ao processo de elaboração deste trabalho, em 7 de agosto de 2020 é sujeita significativa na história de Xukuru. Dona Lica é Pajé, manejadora de práticas de cura tradicionais de seu povo, e, como ela própria dizia, “conhecedora das plantas medicinais: o dom da natureza sagrada” (Entrevista com Dona Lica, em 27 de outubro de 2019).

Os Xukuru têm seu território localizado no Agreste de Pernambuco, no município de Pesqueira e em cima da Serra do Ororubá. Esse povo viveu sua reelaboração da identidade étnica indígena em momentos de extremo conflito, sobretudo no processo de retomada do seu território, desde a década de 1990. Os Xukuru disputaram por muito tempo as suas terras, que estavam sob a ocupação de fazendei-

^a Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE. Email: smariliapinheiro@gmail.com.

ros da região. Durante esse processo a (re)construção e (re)consolidação de sua identidade étnica se deu de maneira destacada entre os indígenas de Pernambuco. Sob a liderança do Cacique Xicão, a terra indígena (TI) foi demarcada (Neves 2005). Em 1998, após o assassinato do Cacique Xicão por um fazendeiro da região (Neves 2005), seu filho Marcos Luidson, hoje conhecido como Cacique Marquinhos, assumiu o cacicado, tendo, no decorrer dos anos seguintes, vivido e proporcionado processos e práticas de (re)construção de identidades.

A noção de ‘Práticas de Autoatenção’ (Menendéz 2003, 2009; Pires, Neves & Fialho 2016), enfocando uma dimensão não só de práticas de cura relacionadas à saúde humana e à profilaxia de doenças, num sentido político e comunitário, dentro do território, e entre seu povo, em processo de autoatenção política entre a comunidade indígena, é uma noção valorosa para este trabalho pois evidencia também a biografia de Dona Lica Xukuru enquanto liderança capaz de articular o diálogo entre os saberes tradicionais Xukuru e as práticas de cura hegemônicas em saúde não indígena. Dona Lica foi em vida referência junto às práticas de autoatenção do corpo-território e à cura capaz de articular uma forma de reforço à identidade de seu povo. E a partir do caminho de sua biografia é possível ver como se deu esse processo de (re)afirmação étnica em Xukuru por meio de suas memórias, do manejo das plantas medicinais e de suas práticas de autoatenção comunitária.

A sua biografia individual figura como emblema coletivo (Pollak 1989), e sua morte impacta esse mosaico (Candau 2017) do repertório coletivo de seu povo. Afinal de contas, a memória coletiva e individual são construções que dialogam, sobretudo enquanto narrativa da memória e não como história oficial, amplamente explorado por Maurice Halbwachs em *Memória, Esquecimento, Silêncio* (Pollak 1989).

Na ocasião do Encontro de Pajés e Parteiras do Estado de Pernambuco 2019 – evento organizado pelo Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) no território Truká em Cabrobó-PE, entre os dias 24 a 28 de outubro de 2019, tive a oportunidade de perceber a sua desen-

voltura como liderança religiosa preocupada com a grande incidência de depressão dentro de seu território e como as práticas de cura indígenas podiam incidir para sanar essa doença e acometimento trazido do mundo dos brancos aos indígenas. Dona Lica chamava muita atenção, pois era uma mulher ocupando um lugar majoritariamente ocupado por homens. E, além disso, destacava-se por ser de uma geração mais antiga e estar sempre acompanhada, rodeada e articulada, com indígenas da juventude, fomentando um diálogo intergeracional entre seu povo. Esses marcadores sociais da diferença, como gênero e geração, assumiram contornos que chamam a atenção na produção de saber por Dona Lica.

Diante dessa potência é que se faz o motivo da exposição fotográfica *Etnografia visual e biográfica de Dona Lica Xukuru* ([www. instagram. com/caminhodevoltaparacasa](http://www.instagram.com/caminhodevoltaparacasa)) que lança luz tanto ao caminho em que as fotografias foram feitas, no caminho de volta para casa depois de um dia de trabalho como auxiliar de farmácia no Polo Base Xukuru, em Março de 2020; como também faz referência ao caminho feito por Dona Lica em sua trajetória de vida enquanto liderança e mulher indígena, fazendo questão de narrar e trazer à tona as práticas de retorno à tradição, junto às plantas e ervas medicinais, para tratar e curar as doenças e acometimentos vividos pelos indígenas Xukuru em lugar de somente manejar os remédios ‘do branco’, como ela mesmo nomeava, oferecidos em farmácias - seu local de trabalho. O caminho ‘de volta para casa’ também faz referência ao evento da morte, do ‘encantamento’, de Dona Lica do plano de vida material, e onde jaz o seu corpo plantado na mata sagrada da Pedra D’água - reinado encantado Xukuru, para onde vão/retornam todas as figuras de referência de seu povo.

Dona Lica Xukuru, Pajé e manejadora de práticas de cura tradicionais de seu povo, é detentora de saber tradicional - categoria e denominação relacionada a sujeitos detentores de saberes e práticas tradicionais em seus territórios enquanto patrimônios imateriais, utilizada pelo Iphan para se referir aos brincantes, fazedores ou portado-

res dos saberes, conhecimentos, técnicas e sentidos relacionados ao bem (Alencar 2017).

Entendendo que além de ser uma detentora de memórias e saber tradicional, Lica Xukuru manejava e foi criadora de práticas de autoatenção junto a seu povo, é importante pensarmos junto ao Eduardo Menéndez (2003, 2009) quando entendemos que as ‘Práticas de Autoatenção’ são uma noção que considera aspectos sociais, culturais e econômicos, e faz referência ao universo de práticas em busca por cura, relacionando-se com os conceitos de ‘autocuidado’. Nesse sentido, a autoatenção vivenciada em Xukuru, e por meio da biografia da própria Dona Lica, compreende desde o processo de retomada territorial e étnica, como a promoção de eventos, discussões e pleitos políticos em busca de seu autocuidado comunitário, como se dá a partir da promoção e consolidação de estratégias e práticas próprias, que podem ser lidas como sua ‘automedicação política’. Podemos tomar como exemplo dessa automedicação política e autocuidado comunitário a instauração, por exemplo, do processo judicial na Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) que demandou o reconhecimento, a titularidade e a demarcação de suas terras. O ‘autocuidado político e comunitário’ em sentido amplo aqui engloba aspectos que vão desde a luta pela terra às práticas da saúde indígena no território – onde o corpo e a terra se entrecruzam e geram o entendimento de saúde e medicina natural em Xukuru. Autoatenção se faz de um conjunto que determina as relações entre saúde/enfermidade/atenção e reflete formas que asseguram a reprodução social dos sujeitos, envolvendo relações familiares, distribuição de alimentos, o ambiente em que se vive, a relação com a morte, os rituais, o uso sustentável da água etc (Pires, Neves & Fialho 2016).

Vânia Fialho (2016), ao elencar também a noção de ‘Autoatenção’ de Menéndez (2003, 2009) traz a compreensão da relação entre os saberes tradicionais e a biomedicina, a partir da experiência do povo Xukuru em seu território, traçando os diálogos entre antropologia e saúde. A antropóloga destaca que os povos indígenas não são agentes

passivos no cenário da saúde, mas atuam em conjunto com o sistema de saúde, assim como também agem fora do sistema oficial, ocidental, de cura. “Ao longo dos anos Xukuru têm investido na formação biomédica de seus quadros, de forma que alguns técnicos e auxiliares de enfermagem são indígenas” (Pires, Neves & Fialho 2016:241). Além disso, elenca que Xukuru promoveu encontros, desde 2006, com objetivos claros de discutir saúde com a interlocução dos curadores tradicionais de seu povo e as EMSI - Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena, com foco nas plantas medicinais, ‘medicina natural’ e ‘remédios do mato’, em que se circunscreve especificamente a atuação de Dona Lica.

“Identificamos uma atenção com a ‘medicina natural’, como chamada pelos Xukuru, e que pode ser pensada em um sentido mais amplo do termo, ou seja, a ‘medicina natural’ é uma categoria que envolve as práticas culturais de alimentação, o controle dos recursos hídricos, e o uso das plantas medicinais, o que corrobora com o conceito de saúde proposto por Eduardo Menéndez (2003 e 2009)” (Pires, Neves & Fialho 2016:244).

É nesse cenário e diante dessa compreensão do povo Xukuru que está inscrita Dona Lica. Sendo uma das indígenas a buscar formação na biomedicina e ser em simultâneo sujeito indígena responsável pelo retorno do uso dos remédios do mato e à saúde natural.

Em conversa com Cristiano Jerônimo, Cris Xukuru, jovem indígena que partilhava com Dona Lica vivências no local de trabalho, o Polo Base Xukuru, e também em momentos de rituais, fica evidente como a trajetória de Dona Lica é um retrato do processo de Autoatenção e (re)elaboração e constituição identitária vivido em território Xukuru ao longo dos anos. Referindo-se a Dona Lica como grande livro vivo, ele relata:

Dona Lica quando entrou na saúde era agente de saúde no tempo do PACS na Aldeia Cana Brava. Dona Lica subia essas serras a pé pra ir prestar assistência do serviço dela na Aldeia Cana Brava. Dona Lica passou pra FUNAI, pra FUNASA, aí Dona Lica fez um curso de técnico de enfermagem pela UFPE e entrou pela função

de serviço para trabalhar na área da farmácia, como auxiliar farmacêutica. Foi o que ela mais queria. Enquanto as pessoas implantavam a questão das medicação do branco, Dona Lica questionava que as pessoas da comunidade fizesse o uso da medicação tradicional. Se você chegasse lá na farmácia e pedisse a Dona Lica uma medicação, um anti-inflamatório, ela vinha indicar e falava uma medicação tradicional, uma erva, uma quixabeira, cajueiro roxo, seja lá que tipo de erva fosse, que servisse no lugar daquela medicação que o parente indígena queria, que era a medicação branca. Ela tentava desconstruir e vinha desconstruindo essa visão que às vezes tinha na comunidade, que as pessoas tão criando uma crença que só se cura se for através da medicação do não-índio, né, da medicação branca e ela vinha desconstruindo essa visão. Mas infelizmente fez a passagem da vida dela... Se você tivesse noção da quantidade de informação que Dona Lica deixou dentro do povo Xukuru, não é brincadeira. Não existe livro que possa escrever; não existe. Eu acho que todo evento do povo Xukuru quando se tratava de apresentações sobre ervas medicinais, já era Dona Lica. Religião, era Dona Lica. Falar sobre questão de crença, de uma forma de oração, era Dona Lica. (Cristiano Jerônimo, indígena Xukuru em conversa gravada sobre essa exposição, em 10 de outubro de 2020).

Dona Lica fez de sua trajetória uma ‘Simbiose’ – noção elencada por Elaine Müller (2020) – que compreende a prática e atuação das parteiras tradicionais brasileiras que estabelecem relações empáticas e profundas com seus ‘pacientes’ ou ‘clientes’ e sua comunidade entre seus saberes ancestrais e tradicionais e o que foi apreendido por elas nos sistemas de conhecimento hegemônico fomentado pela biomedicina. Ocupando local de referência no lugar de cuidado em saúde, o que torna muito oportuno para pensar as práticas e condutas de Dona Lica Xukuru por meio dessa mesma noção de ‘simbiose’ enquanto Pajé. A simbiose de Lica Xukuru entre os saberes tradicionais de seu povo e o aprendido no universo da biomedicina, evocando a noção de ‘Intermedicalidade’, conceito utilizado por Foóler (2004) a partir de uma concepção de Greene (1998), em que se compreende a zona que a biomedicina se relaciona com outros saberes não médicos tanto na teoria quanto na prática, assim como a noção de ‘Pluralidade Terapêutica’, que compreende como os indígenas geraram a necessidade

de conhecer outros sistemas terapêuticos (Fialho 1992), podem ser aplicados ao diálogo feito por Dona Lica em sua trajetória de vida e biografia. Lica Xukuru buscou formação na área da biomedicina e foi capaz de tecer um diálogo com as práticas tradicionais de cura de seu povo, entre tratamentos e curas com plantas medicinais e rezas, promovendo encontro de saberes dentro do universo da atenção à saúde, trazendo à tona este diálogo de práticas de autoatenção, e um diálogo intenso entre cultura e saúde. A Simbiose e Práticas de Autoatenção Comunitária praticadas por Lica Xukuru são um valioso bem cultural capaz de lançar luz aos pressupostos coletivos de seu povo e como os Xukuru vêem e se relacionam com o mundo.

Evidenciar práticas e saberes de Lica Xukuru relacionados às plantas e ervas medicinais, sem adentrar ao universo das rezas onde ela era extremamente ativa também, se fez escolha pelo seguinte motivo: tematizar as rezas foi sempre algo que Dona Lica preferiu não fazer para o mundo dos não-indígenas, e é o que nos possibilita ler como as memórias trazidas por Dona Lica até os dias de hoje são memórias que Michael Pollak (1989) chama de ‘memórias subterrâneas’. As memórias subterrâneas em sua maioria estão ligadas a fenômenos de dominação ou conflito, que precisaram ou foram obrigadas a ser escondidas da memória oficial e da história. Para Pollak,

“A fronteira entre o dizível e o indizível separa uma memória coletiva da sociedade civil dominada ou de grupos específicos, de uma memória coletiva organizada que resume a imagem que uma sociedade majoritária ou Estado desejaram passar e impor. Distinguir entre conjunturas favoráveis ou desfavoráveis às memórias marginalizadas é de saída reconhecer a que ponto o presente colore o passado. Conforme as circunstâncias, ocorre a emergência de certas lembranças e a ênfase é dada a um ou outro aspecto” (Pollak 1989:6).

Evidenciando com isso a permanente interação entre o vivido e o aprendido e o vivido e o transmitido, que Gabriele Rosenthal em seu artigo *História de vida vivenciada e história de vida narrada* também vai se tematizar para nos ajudar a refletir sobre a relação que uma pesquisa com enfoque biográfico é capaz de mobilizar diante das perspectivas

subjetivas dos agentes do cotidiano e o quanto de suas histórias de ação estão entrelaçadas com o universo social. Rosenthal (2014) nos traz a noção dos ‘fluxos recordativos’ presentes em situações de pesquisas biográficas, e que nesse fluxo o futuro é projetado de maneira nova e o passado (re)interpretado.

“As narrativas de experiências feitas pela própria pessoa remetem tanto à vida atual com esse passado quanto à experiência ocorrida no passado. [...] E, assim, narrativas biográficas informam tanto sobre o presente dos narradores quanto seu passado e sua perspectiva em relação ao futuro” (Rosenthal 2014:21).

O que está em jogo na memória é também o sentido da identidade individual e do grupo. Esse trabalho de gestão da memória (Pollak 1989) foi algo empreendido por Dona Lica em vida para o trabalho que pensamos juntas. Como escreve Pollack no trecho: “No momento em que testemunhas oculares sabem que vão desaparecer em breve, elas querem inscrever suas lembranças contra o esquecimento” (Pollak 1989:3). O fluxo memorial (Candau 2017) que se deixa ser visto neste trabalho é, portanto, uma conjunção original e constitutiva do contexto político e social específico a que Dona Lica estava imersa em vida.

Dona Lica se reconhecia como alguém responsável pela circulação de saberes tradicionais e ancestrais de seu povo, e este reconhecimento tinha também entre seus pares. Relatava com muito afincio que havia sido escolhida pelo seu irmão Pajé Zequinha, de idade mais avançada, para lhe substituir na missão de ser Pajé do Povo Xukuru, e por isso estava há anos sendo preparada.

Eu sou Lica do povo Xukuru do Ororubá. Sou irmã do Pajé Zequinha, de quem eu recebi o prazer dele passar o dom, a missão dele dentro do Povo Xukuru como Pajé. E eu vejo dentro do Povo Xukuru, o povo me acolhe com muito amor, com muito carinho, assim como eu também tenho muito amor a dar ao meu povo que são meu sangue. Se eu for ignorar meu povo, eu to ignorando própria a mim, então eu tenho um amor muito grande pelo meu povo Xukuru. Os jovens, de quem eu aparo mais; também os mais

velhos de quem eu respeito, tenho a consideração de todos. (Entrevista com Dona Lica em outubro de 2019, no encontro de Pajés e Parteiras indígenas do Estado de Pernambuco).

Imersa no processo junto a Dona Lica, fui impregnada pelo universo de Dona Maria José Martins da Silva, Lica Xukuru, diante do manejo de plantas e ervas de cura, e em conversa nossa surgiu a ideia de que poderíamos contar essas memórias e uma história através de imagens: contar a sua história.

Uma comunicação desprovida de intencionalidade científica ou de pesquisa capaz de revelar e partilhar dimensões de conhecimentos que um/uma etnógrafo/a dificilmente acessaria de outra maneira foi sem dúvidas um elemento chave para o nosso encontro. Ser afetada, como nos diz Favret-Saada (2015), é ser afetada no sentido de se permitir às razões do outro, os sentidos do outro. Captar e se permitir isso. E, não tem a ver com ‘empatia’ – termo que se refere a ‘tolerar’ ou ‘respeitar’. Tem a ver com ser envolvido. É, portanto, uma ênfase à prática de pesquisa da/o antropóloga/o em campo, da mesma maneira que faz da escrita sobre o campo uma ferramenta regida a partir de um olhar sensível e analítico sobre as experiências, a fim de desenvolver um olhar de forma específica para o que foi vivido.

Para elucidar quem foi Dona Lica e como era figura marcante, lhes trago novamente um trecho de fala de Cristiano Jerônimo, Cris Xukuru, que apresenta Dona Lica de maneira especial, como “liderança religiosa, pajé e professora”:

Trabalho sob direção do polo base, que é uma unidade de saúde que tem ressocialidade geral com todo o contexto de saúde do povo Xukuru. E ali tem várias dirigências, e especificamente a farmácia... A farmácia era o setor de trabalho de Dona Lica, a senhora Maria José Martins da Silva, conhecida por Lica. Minha liderança religiosa, minha amiga, mãe, companheira de luta, companheira de todos os momentos. Até o presente momento é difícil a gente sempre falar de Dona Lica, porque sempre lembra os momentos que a gente teve juntos nessa trajetória de luta, do dia a dia. Então Dona Lica é uma pessoa especial, Dona Lica é uma pessoa alegre, uma pessoa brincalhona, em momento sério, uma professora, na verdade. Sem-

pre tinha sua forma de ensinar e apresentar seus ensinamentos, amostrar os seus conhecimentos sobre ervas medicinais, sobre o momento de espiritualidade... Como se trabalhar no ritual, no toré sagrado. Dona Lica ela tem uma importância muito grande no povo Xukuru no momento do ritual que Dona Lica que faz abertura, ou seja, o que a gente chama de pajelança. Enquanto Dona Lica não abrisse aquela pajelança o ritual não começava, e para terminar do mesmo jeito. A gente tem por exemplo o nosso Dia de Reis. Dona Lica fazia pajelança de início do Dia de Reis. Dona Lica num determinado momento já não tava mais no terreiro com a gente, ela já tava em cima da Pedra do reino que só se sobe uma vez no ano... Ela já tava esperando os guerreiros lá, e para subir naquele momento ali naquela pedra para aquele ritual específico só sobe aquelas pessoas que são indicadas pela pessoa religiosa dela. Que é um momento espírita, um momento privado, é um momento bastante religioso. Dona Lica sempre nos ensinava através dela e da visão dela com lado espiritual a gente tinha informação de como ver o dia seguinte, como é que ia ser o ano, o que é que a gente tinha que fazer para mudar se a gente tava errado, se a gente tava certo... (Cristiano Jerônimo, indígena Xukuru em entrevista gravada em 10 de outubro de 2020).

Contar, através de fotografias ou de um pequeno texto, sobre Lica Xukuru e suas memórias é algo muito significativo numa sociedade em que mestras e mestres, detentores e guardiões de bens e pressupostos culturais de nosso povo foram sistematicamente invisibilizados de grande parte da vida e do imaginário da/o brasileira/o comum, e da história oficial. Sobre tudo se tratando de sujeitos indígenas que a historiografia oficial lhes negou o protagonismo da resistência indígena à colonização, e as abordagens de rearranjo das suas tradições, tomadas tanto pelos indígenas quanto pela população negra, para manterem-se vivos até os dias de hoje (Milanez *et al* 2019). Numa sociedade desigual e diversa como a brasileira, a cultura, a memória e a visibilização de patrimônios imateriais e detentores de saberes e bens culturais tornaram-se caminhos que elucidam e indicam a importância desses sujeitos em nossa sociedade, mostrando-se capaz de nos lembrar que esses guardiões de pressupostos culturais são sujeitos ativos dentro do mundo que existimos, e estão – sem cessar – produzindo

do resistências, diálogos e soluções para o mundo. Além de ser capaz também de assegurar direitos, em últimas instâncias. Candau vai bem nos dizer que “nossa memória não tem a função de estocar nossas experiências do passado, mas de reciclar seus constituintes, recombina-ndo-os para imaginar e preparar o futuro” (2017:843). Os processos memoriais coletivos e as políticas de memórias entre os povos historicamente violentados implicam no esforço para, tirando lições do passado, garantirmos um futuro isento de tragédias. Enquanto uma inscrição no futuro, essa gestão memorial, ontologiza a partilha da memória (Candau 2017).

A exposição de fotografia que sonhamos é, portanto, o encontro entre diversos suportes de memória, e também um encontro de atravessamentos de memórias de pessoas sobre a vida e os conhecimentos de Lica Xukuru. Sejam elas advindas da história de vida narrada pela própria Lica, sejam elas advindas da elaboração de memória de seu povo, ou sejam elas advindas do registro fotográfico e da organização de minhas memórias em campo.

Referências:

- ALENCAR, Rívia (ed.). 2017. *Salvaguarda de bens registrados: patrimônio cultural do Brasil: apoio e fomento / coordenação e organização*. Brasília: IPHAN.
- CANDAU, Joël. 2017. “A memória e o princípio de perda”. *Diálogos*, 16(3):843-872.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 2005. “Ser afetado”. *Cadernos de Campo*, 13:155-161.
- FIALHO, Vânia R. 1992. *As fronteiras do ser xukuru: estratégias e conflitos de um grupo indígena no Nordeste*. Dissertação de Mestrado. Recife: Universidade Federal de Pernambuco. (<https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/16967>; acesso em 03/11/20).
- FOOLÉR, Maj-Lis. 2004. “Intermedicalidade: a zona de contato criada por novos indígenas e profissionais de saúde”. In LANGDON, E. & GARNELO, L. (eds.): *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre a antropologia participativa*, pp. 129-147. Rio de Janeiro: Contra Capa/ABA.
- GREENE, Shane. 1998. “The Shaman’s needle: development, shamanic agency, and intermediality in Aguaruna Lands, Peru”. *American Ethnologist*, 25(4):634-658.

- MENENDEZ, Eduardo L. 2003. “Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas”. *Ciência e Saúde Coletiva*, 8(1): 185-207.
- _____. 2009. *Sujeitos, Saberes e Estruturas: uma introdução ao enfoque relacional no estudo da saúde coletiva*. São Paulo: Ed. HUCITEC.
- MILANEZ, F. et al. 2019. “Existência e diferença: o racismo contra os povos indígenas”. *Revista Direito e Práxis*, 10(3):2161-2181.
- MÜLLER, Elaine. 2020. A parteira faz Simbiose: a parteira tradicional e os campos de saberes. Trabalho apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, Rio de Janeiro-RJ.
- NEVES, Rita C. M. 2005. *Dramas e Performances: o processo de reelaboração étnica Xukuru nos rituais, festas e conflitos*. Tese de Doutorado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.
- PIRES, M. J., NEVES, R. C. & FIALHO, V. 2016. “Saberes Tradicionais e Biomedicina: reflexões a partir da experiência dos Xukuru do Ororubá, PE”. *Revista Antropológicas*, 27(2):240-262.
- POLLAK, Michael. 1989. “Memória, esquecimento, silêncio”. *Revista Estudos Históricos*, 2(3):3-15.
- ROSENTHAL, Gabriele. 2014. “História de vida vivenciada e história de vida narrada: A interrelação entre experiência, recordar e narrar”. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, 14(2):227-249.

Recebido em junho de 2021.

Aprovado em outubro de 2021.

RESENHA

CISNE, Mirla. 2018.
Feminismo e Consciência de Classe no Brasil.
São Paulo: Cortez, 276 p.

Jheuren Karoline Costa de Souza^a

Mirla Cisne possui sua formação voltada ao Serviço Social tanto em nível de graduação, quanto mestrado e doutorado. Neste livro, *Feminismo e Consciência de Classe no Brasil*, retoma seu trabalho de doutorado realizado sobre os principais movimentos de mulheres do Brasil (Articulação de Mulheres Brasileiras, Movimento de Mulheres Camponesas e Marcha Mundial das Mulheres), trazendo importante análise para se pensar e questionar a importância da consciência de classe nos movimentos feministas do país. Em uma leitura acessível ao mais diverso público, possibilita a compreensão de conceitos tais como alienação de classe, ideologia, luta de classes e formas de consciência, os quais são necessários para fazer a revolução socialista idealizada pela autora a partir das mulheres.

^a Mestre em Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia (UFPA).
Email: jheurensouza04@gmail.com.

Além disso, Mirla Cisne rompe com o mito da neutralidade científica ao se posicionar ao longo da escrita enquanto militante feminista, participante de movimentos sociais e reivindicando direitos. A obra não se propõe ao apagamento da trajetória política da autora, mas possibilita olhar a partir da mesma a realidade de mulheres ativistas de Direitos Humanos. Com isso, é instigante para quem trabalha ou apenas lê sobre gênero e a obra se consolida como referência nacional além do Serviço Social. Mirla Cisne, afirma:

“[p]ara nós, fica o grande desafio de articular a autonomia dos movimentos feministas com alianças construídas em torno de um processo societário socialista. Alianças que não podem ser realizadas pelo interesse dos demais movimentos em obter mais força e energia revolucionárias com as mulheres, mas pela incorporação e entendimento da importância do feminismo para construção de uma nova sociedade. É nesse sentido que acreditamos na importância do partido político como um sujeito coletivo capaz de universalizar e politizar as lutas dos movimentos sociais, buscando um direcionamento político que ultrapasse a dimensão econômico- corporativa e potencialize a formação da consciência revolucionária” (p. 272).

Nesta perspectiva, o enfrentamento ao sistema capitalista e às opressões que ele causa à classe trabalhadora, em especial às mulheres que são as maiores vítimas da precarização do trabalho e das políticas públicas, é necessário, segundo Cisne. Ela afirma que o objetivo geral da obra é compreender a formação militante feminista na luta de classes do Brasil contemporâneo. Dessa forma, no primeiro capítulo, há o debate sobre luta de classes e a formação da consciência na tradição marxista. Com isso a autora busca não homogeneizar classe, mas pensá-la a partir da relação entre classe trabalhadora, sexo, raça e etnia, de forma a compreender as diversas vivências possíveis dentro do que denominamos classe trabalhadora de mulheres. Esse ser mulher no plural dialoga com a reivindicação de Soujourner Truth, ainda em 1951, ao questionar se mulheres negras não eram mulheres, por conta do tratamento diferenciado a elas dado. Há também Maria Lugones, que estuda a interseccionalidade entre raça, classe, gênero e sexualida-

de para entender a indiferença dos homens para com as violências que sistematicamente acontecem com as ‘mulheres de cor’, as mulheres vítimas da colonialidade. Ainda que Mirla Cisne não trabalhe com a interseccionalidade propriamente dita, mas com as relações sociais de sexo, é interessante analisar os estudos e discursos de Soujourner (1951) e Lugones (2008) para embasar a discussão.

Pensando essa diferenciação no interior da classe trabalhadora e a necessidade de categorizar a partir das relações ali estabelecidas, Cisne ressalta:

“[l]ogo, não podemos considerar classe como um conceito puramente abstrato, tampouco a-histórico. Se consideramos que são pessoas reais que corporificam a classe, não podemos negar a existência de componentes como sexo e raça/ etnia nas relações de classe, já que, assim como a classe, as pessoas não são homogêneas, ainda mais em uma sociedade desigual. Da mesma forma, não podemos negar a componente classe nas relações sociais de sexo e étnico-raciais” (p. 33).

Ou seja, a formação da consciência militante feminista pode e deve passar ao entendimento de que a classe trabalhadora além de possuir dois sexos, como cita Cisne se baseando nos estudos de Elizabeth Lobo, possui particularidades referentes às diversas subjetividades ali presentes. Cisne questiona como essa consciência de classe é formada mesmo dentro de um sistema capitalista patriarcal, o qual relega à mulher a posição de Outro. A sociedade capitalista dificulta a formação da consciência de classe segundo Cisne, porém esse processo que não é linear ou uniforme e resulta das múltiplas relações estabelecidas entre os sujeitos na sociedade. Cisne diz:

“Não devemos, portanto, compreender a consciência como algo apenas subjetivo, tampouco apenas como uma introjeção do mundo objetivo, mas como uma síntese das relações estabelecidas entre o indivíduo e sociedade. Nesta perspectiva, a consciência não é algo meramente individual ou exclusivamente subjetivo, posto que os indivíduos estabelecem no processo de formação da consciência relações com o mundo externo” (p. 46).

Essa sociedade capitalista, criticada por Mirla Cisne, é fundada a partir de relações racistas-patriarcais, as quais encontram sua base no modelo de família pré-estabelecido e ancorado na divisão sexual do trabalho, a qual dá base para a reprodução social da força de trabalho e a exploração do trabalho desvalorizado das mulheres, como afirma a autora. Além disso, o capitalismo só é possível por conta dessa lógica, a acumulação de capital está pautada em um projeto exploratório dos ‘mais fortes sobre os mais fracos’. Nesse sentido mulheres são subalternizadas e tratadas enquanto minorias, como afirma Spivak (2010).

Baseada também nesse conceito de família imposto pelo sistema capitalista, Mirla Cisne trata da heterossexualidade compulsória enquanto necessidade primordial para manutenção do sistema opressor. Essa heterossexualidade compulsória seria usada na consolidação do patriarcado e para escravização de mulheres, estabelecendo relações de dominação e exploração, como mencionado acima.

É interessante pensar o patriarcado como uma espécie de poder relacional estruturante tanto de relações estruturais quanto as superestruturas. Assim, mesmo na ausência do homem é efetivado tal poder, mulheres são postas incorporando e reproduzindo os discursos e ações, seja consigo mesmas ou na criação de seus filhos e até como forma de fiscalizar a ação de outras mulheres.

Cisne (2018) alerta que essa adesão das mulheres ao patriarcado não acontece por convivência consciente delas ou concordância com ele, mas por funcionar como um sistema regido pelo medo e carregado da ideologia dominante, que é concretizado em uma sociedade permeada por relações de alienação.

Esse patriarcado é exemplificado em nossa sociedade pela constante guerra entre mulheres, como algo quase natural que intensifica a disputa entre as mesmas. Mulheres julgam-se mutuamente baseadas em um sistema que as oprime e ao mesmo tempo necessita delas para sua manutenção. Romper com as amarras dessa alienação é tarefa inicial do feminismo e, ao longo da leitura da obra de Cisne, percebemos que o primeiro passo é a tomada de consciência de si e do grupo no

qual se está inserida para posteriormente travar as diretrizes de luta contra o sistema estabelecido. Essa tomada de consciência assume formas particulares de análise crítica quando percebemos que na maioria das sociedades mulheres trabalham mais que os homens e ainda assim ganham salários menores, como afirma Cisne (2018).

Dessa forma, a família e a heterossexualidade compulsória são indispensáveis para explicar a exploração e a reprodução social na sociedade vigente. Cisne nos mostra:

“[e]mbora com todas as alterações sofridas, a família, mais precisamente, o trabalho reprodutivo considerado feminino, permanece imperativo aos estudos e às análises feministas. Os produtos garantidos pelo trabalho reprodutivo não têm sua consumação esgotada no interior da família, uma vez que eles são destinados também ao mercado. Mais do que isso, o trabalho reprodutivo não remunerado garante a principal mercadoria do modo de produção capitalista: a força de trabalho, já que é somente por meio dela que se produz a riqueza” (p. 95).

A autora afirma que a divisão entre a esfera produtiva e reprodutiva fortaleceu a hierarquia e a desigualdade entre homens e mulheres, pois a esfera produtiva é da valorização, tendo em vista que produz riquezas e é um espaço masculino. Já a esfera da reprodução é entendida pelas sociedades capitalistas enquanto espaço feminino por excelência e a autora afirma ser esse espaço necessário ao capitalismo para garantir a manutenção e a reprodução da força de trabalho.

Ou seja, a divisão sexual do trabalho precisa ser compreendida com base nas assimetrias e hierarquizações próprias dessa divisão e não apenas na diferenciação de tarefas entre homens e mulheres. Essas assimetrias estão expressas nos salários entre os sexos e outras diversas desigualdades existentes. Por isso a necessidade de analisar não apenas o campo da produção, mas qual relação essa produção estabelece com a reprodução social.

Essa relação perpetua sistemas que há muito se dizem ultrapassados, como a suposta natureza feminina para determinadas tarefas, as quais não são percebidas ou até mesmo valorizadas enquanto tra-

balho. Esses valores encontram justificativa em normas sociais que definem o que é considerado ‘masculino’ e ‘feminino’, a partir da educação sexista que diferencia os sexos, mas também educa homens e mulheres de forma desigual, baseado na hierarquização mencionada e tomando tais normas enquanto naturais e próprias do indivíduo enquanto homem ou mulher na sociedade.

Baseada nessa relação desigual entre homens e mulheres, no sistema de hierarquização dos sexos, Mirla Cisne afirma ser o feminismo o único caminho possível para mudança e emancipação de mulheres na sociedade capitalista. Além disso, a autora defende que a mudança só é possível a partir da relação do feminismo com o socialismo. Parafraseando Lênin, a revolução socialista não será possível sem a participação das trabalhadoras.

Apesar do conservadorismo de alguns setores da esquerda, que não consideram o feminismo como pauta importante da revolução socialista, Cisne reforça a emancipação das mulheres como algo necessário para libertação dos operários. Além disso, a autora nos afirma que luta feminista não é uma questão de interesse apenas das mulheres, mas da humanidade.

“O feminismo encontra assim seu sentido político maior na luta pelo socialismo. Feminismo e socialismo possuem uma congruência incontestável, afinal, ambos se pautam na liberdade e na igualdade reais. [...] Neste sentido, acreditamos que o socialismo e o feminismo têm muito a contribuir, mutuamente, na compreensão e construção do sujeito revolucionário responsável pela consolidação de uma sociedade substantivamente igualitária” (p. 129-130).

Nesse cenário de lutas feministas e sua ligação com o socialismo, Mirla Cisne nos apresenta três coletivos feministas brasileiros que trazem consigo as reivindicações por igualdade e acesso a direitos básicos para mulheres. Os mesmos trazem em sua história a importância da consciência militante feminista, a auto-organização dessas mulheres e contribuição do feminismo para a luta de classes. A Articulação de Mulheres Brasileiras (AMB), por exemplo, destaca sua estrutura a par-

tir da horizontalidade e pluralidade, buscando evitar hierarquização entre mulheres do coletivo, defende a autonomia frente aos governos. Enquanto a Marcha Mundial das Mulheres (MMM) tem como característica principal a autonomia econômica para as mulheres, na garantia de seu sustento e, por fim, o Movimento de Mulheres Camponesas (MMC) tem como objetivo central lutar pela soberania do país, conservação, preservação da biodiversidade, no intuito de valorizar aquilo que é entendido como cultura brasileira e sempre valorizando o poder popular, buscando autonomia para as mulheres e o povo brasileiro.

Ao nos apresentar os três coletivos, com depoimentos das integrantes do mesmo e as diretrizes próprias de cada um, a autora nos possibilita a compreensão ampla do que seja o feminismo e a consciência de classe no Brasil e de como é articulada a luta de mulheres na esquerda e suas relações com os mais diversos setores da sociedade, de forma a nos permitir o debate e a construção de caminhos possíveis para o fortalecimento desta luta. A autora afirma:

“Inspiradas na luta feminista e nos resultados deste trabalho, podemos concluir que a luta das mulheres é um fato político concreto que não apenas acrescenta um elemento novo na política, mas perturba-o profundamente. E, porque não dizer: revolucionar-o?! Esperamos que os princípios de autonomia e liberdade, bem como o exemplo da subversão e irreverência que constituem o espírito do feminismo, possam ser revigorados e que tenham força de influência e inspiração na luta pela emancipação humana” (p. 275).

Por fim, todas essas violações de gênero citadas ao longo do livro *Feminismo e consciência de classe no Brasil* são violações correspondentes aos tempos de guerra, tais quais aborda Leymah Gbowee (2015). Para Gbowee (2015) os direitos das mulheres são questionados, cotidianamente. Em tempos de guerra, tais mulheres perdem mesmo o direito à dignidade de se manter enquanto mulher. E muitos movimentos feministas persistem em afirmar – “estamos o tempo todo em guerra” – pois a luta contra o patriarcado é constante. Muitas identidades femininas são postas em jugo e a vontade de não ser mulher aparece presente como forma de livra-se dessas violações. Mais que

o corpo mutilado pelas violências diárias, as mulheres sofrem com a violência que resulta em questionamentos do porquê de seus sexos e identidades enquanto mulheres (Andrea Smith 2014). Dessa forma, o livro é um importante facilitador de debate entre mulheres e para mulheres, as quais a partir de suas vivências identificarão seu pertencimento enquanto classe social e a possibilidade de mudanças frente às opressões sofridas pelo sistema patriarcal.

Referências:

- GBOWEE, Leymah. 2012. *Guerreiras da Paz: como a solidariedade, a fé e o sexo mudaram uma nação em guerra- memórias*. São Paulo: Cia das Letras.
- LUGONES, María. 2008. "Colonialidad y Género". *Tabula Rasa*, 9:73-101.
- SPIVAK, Gayatri C. 2010. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG.
- SMITH, Andrea. 2014. "A violência sexual como uma ferramenta de genocídio". *Espaço Ameríndio*, 8(1):195-230.

Recebido em junho de 2021.

Aprovado em novembro de 2021.

Instruções aos Colaboradores

A revista **ANTHROPOLÓGICAS** aceita trabalhos originais em língua portuguesa, espanhola ou inglesa; e trabalhos ainda não publicados na língua portuguesa:

- Artigos (até 10.000 palavras - incluindo bibliografia e notas)
- Resenhas (até 1.200 palavras; de preferência de publicações dos últimos dois anos). Resenhas não devem receber título, mas devem apresentar a referência completa das obras analisadas, indicando também o número de páginas.
- Ensaios bibliográficos (até 4.000 palavras, incluindo bibliografia e notas).
- Entrevistas (até 2.500 palavras).

Os textos (salvo Resenhas e Ensaios) devem ser acompanhados por:

- Resumos em português e em inglês (até 150 palavras, cada).
- 4 a 5 palavras-chave em português e em inglês (colocadas após o resumo).
- Título em Inglês.
- Informações sobre o autor (função ou cargo atual, vínculo institucional, endereço institucional e e-mail), sendo estas colocadas em nota de rodapé.

Os seguintes aspectos devem ser observados na realização dos textos:

- Espaço duplo. Fonte: Times New Roman 12.
- Aspas duplas para citações. Aspas simples para palavras com emprego não convencional.
- Itálico para palavras estrangeiras, neologismos e títulos de obras e publicações.
- Notas de fim numeradas em ordem crescente.
- As referências bibliográficas no corpo do texto devem aparecer com o seguinte formato: (sobrenome do autor/espaço/ano de publicação:página), p. ex.: (Sahlins 1998:203). Diferentes títulos do mesmo autor publicados no mesmo ano devem ser identificados por uma letra depois da data (p. ex.: Kuper 1999b:68).
- Referências bibliográficas simples (sem comentários) devem ser inseridas no corpo principal do texto e não nas notas de rodapé, sendo estas reservadas a comentários ou explicações.

Gráficos, quadros e mapas devem ser encaminhados no fim do texto, corretamente numeradas e tituladas, com devida referência (se reproduzidos de outra fonte) e com indicação do local de sua inserção no texto.

A bibliografia, no final do trabalho e em ordem alfabética, deve respeitar os seguintes formatos representados por exemplos (pede-se atenção especial à pontuação, espaços, uso de itálico e de maiúsculas)

Livro:

KUPER, Adam. 2008. *A Reinvenção da Sociedade Primitiva: Transformações de um Mito*. Recife: Editora Universitária UFPE

Coletânea:

HOBART, Mark (ed.). 1993. *An Anthropological Critique of Development: The Growth of Ignorance*. (EIDOS) London, New York: Routledge.

Artigo em periódico:

VIDAL, Lux Boelitz. 1999. "O modelo e a marca, ou o estilo dos 'misturados': cosmologia, história e estética entre os povos indígenas do Uacá." *Revista de Antropologia*, 42(1-2):29-45.

Artigo em coletânea:

CHIBNIK, Michael. 2002. "The Evolution of Market Niches among Oaxacan Wood-Carvers." In COHEN, Jeffrey H. & DANNHAEUSER, Norbert (eds.): *Economic Development: An Anthropological Approach*, pp. 23-50. Walnut Creek: AltaMira Press.

Tese acadêmica:

GOMES, Mércio Pereira. 1977. *The Ethnic Survival of the Tenetehara Indians of Maranhão, Brazil*. Ph.D. Dissertation. Gainesville: University of Florida.

Trabalho apresentado em evento:

BURITY, Joanildo. 2004. Religião e república: desafios do pluralismo democrático. Trabalho apresentado no Seminário Temático "Republicanism, religião e estado no Brasil contemporâneo", *XXVIII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu — MG*.

Publicações Online:

BONHOMME, Julien. 2007. Anthropologues embarqués. (www.laviedesidees.fr/Anthropologues-embarques.html; acesso em 11/12/07).

Submissões de artigos e maiores informações em:
<http://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas>

Information for Authors

The revista ANTHROPOLÓGICAS accepts original papers in English, Portuguese and Spanish, and materials not yet published in Portuguese:

- Articles (no more than 10.000 words - including references and notes).
- Reviews (no more than 1.200 words; preferably of publications from the last two years). Reviews should not have titles, but present complete references of the publications analyzed, also indicating its number of pages.
- Bibliographical essays (no more than 4.000 words - including references and notes).
- Interviews (no more than 2.500 words).

The texts (save Reviews and Essays) should be accompanied by:

- Abstracts in Portuguese and English (no more than 150 words each one).
- 4 to 5 key words (to be placed after the abstract).
- Title in English.
- Information about the author (current occupation or function, institution, institutional address and e-mail), to be placed in footnote.

The following aspects should be considered for materials submitted:

- Double spacing.
- Font Times New Roman 12 pt.
- Normal quotation marks(" ...") for quotations. Inverted commas ('...') for uncommon use of words.

- Italics for expressions in foreign languages, neologisms and titles of works and publications.
- Footnotes always in numerical order.
- References to publications included in the text should have the following format: (name of the author/space/ year of publication:page), for example: (Sahlins 1998:203). Various titles of the same author published in the same year should be identified by a character after the date (for example: Kuper 1999b:68).
- Simple references to publications (without any comment) should be included in the text, not in the footnotes. These should only be used for textual comments and explications.

All illustrative material (drawings, charts, maps, diagrams, and photographs) should be sent at the end of the text and in a form suitable for publication without redrawing, with correct numbers and titles, due references (if reproduced from another source) and exact indication of the places where they have to be inserted in the text.

All bibliographical titles should appear in alphabetical order at the end of the article and should be presented according to the following model, (please pay special attention to punctuation, spaces, italics, and capital letters):

Monographs:

KUPER, Adam. 2008. *A Reinvenção da Sociedade Primitiva: Transformações de um Mito*. Recife: Editora Universitária UFPE

Edited books:

HOBART, Mark (ed.). 1993. *An Anthropological Critique of Development: The Growth of Ignorance*. (EIDOS) London, New York: Routledge.

Articles in journals:

VIDAL, Lux Boelitz. 1999. "O modelo e a marca, ou o estilo dos 'misturados': cosmologia, história e estética entre os povos indígenas do Uaçá." *Revista de Antropologia*, 42(1-2):29-45.

Articles in edited books:

CHIBNIK, Michael. 2002. "The Evolution of Market Niches among Oaxacan Wood-Carvers." In COHEN, Jeffrey H. & DANNHAEUSER, Norbert (eds.): *Economic Development: An Anthropological Approach*, pp. 23-50. Walnut Creek: AltaMira Press.

Theses:

GOMES, Mércio Pereira. 1977. *The Ethnic Survival of the Tenetehara Indians of Maranhão, Brazil*. Ph.D. Dissertation. Gainesville: University of Florida.

Papers presented at congresses or other events:

THEIJE, Marjo de. 1996 Brazilian Base Communities and the Genderedness of Ideology and Practice. Lecture at the *Spring Conference of NGG/NOSTER*, Heeze, May 14-15, 1999.

Online publications:

BONHOMME, Julien. 2007. Anthropologues embarqués. (www.laviedesidees.fr/Anthropologues-embarques.html; acesso em 11/12/07)

For submissions and for more information, see:
<http://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas>

Para adquirir números atuais e anteriores da Revista, entre em contato com a secretaria da Revista através dos seguintes números de telefone e/ou e-mail:

Tel.: (081) 2126-8286 / Fax: (081) 2126-8282

E-mail: anthropologicas@ufpe.br

Tiragem: 200 exemplares

Solicita-se permuta.
Se acceptan canjes.
Exchange desired.
Échange souhaité.
Austausch erwünscht.

[informações técnicas da editora]