

Edição 72

CIBER  **TEOLOGIA**
Revista de Teologia & Cultura



RELIGIÃO E VIOLÊNCIA

Artigos

Notas

Documentos

Edição 72

CIBER  **TEOLOGIA**
Revista de Teologia & Cultura

Ciberteologia – Revista de Teologia & Cultura.
São Paulo-SP, Brasil: Paulinas Editora.
Periodicidade quadrimestral – ISSN: 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

Maio / Agosto de 2023

Este periódico está indexado na ATLA-Catholic Periodical and Literature Index® (CPLI®)
[www: <http://www.atla.com>], um produto do American Theological Library Association: 300 S.
Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606, USA. Email: atla@atla.com.
Indexado também pela LATINDEX

Diretoria

Diretora geral: Ágda França
Responsável da área: Vera Ivanise Bombonato

Redação

Editor científico: João Décio Passos
Revisão: Equipe Paulinas
Atualização do portal: Equipe Paulinas

Conselho Científico

PhD. Vera Ivanise Bombonato – Núcleo de Catequese Paulinas – NUCAP
PhD. Pedro Fernández Castela – Universidad Pontificia Comillas – Espanha
PhD. Matthias Grenzer – Pontificia Universidade Católica de S. Paulo – PUC/SP
PhD. José María Vigil – Portal teológico Servicios Koinonía – Panamá
PhD. Antonio Francisco Lelo – Núcleo de Catequese Paulinas – NUCAP
PhD Francisco Aquino Junior FCF/UCP
PhD Wagner Sanchez Lopes – PUC/SP



Rua Dona Inácia Uchoa, 62
04110-020 – São Paulo – SP (Brasil)
Tel.: (11) 2125-3500
<http://www.paulinas.com.br> – editora@paulinas.com.br
© Pia Sociedade Filhas de São Paulo – São Paulo, 2023

SUMÁRIO

EDITORIAL

Religião e violência5

ARTIGOS

“É o rei que governa essa nação!”: violência e “populismo profético”
nas eleições presidenciais de 202212

SAMUEL JÔNATAS GARCIA DE ARAÚJO 12

O conceito de *jihad*: interpretações, violência e extremismo30

KAROLINA SANTOS

ATILLA KUS

O *Mahāvamsa* interpretado à luz da violência:
conflitos étnicos e religiosos no Sri Lanka43

LEONARDO STOCKLER

Na gaiola de palavras: análise da carta de suicídio de um padre66

BRENO CORRÊA MAGALHÃES

A correlação entre a escala de Allport e o acirramento
do preconceito às religiões afro-brasileiras85

ANTONIO CARLOS RIBEIRO

Carnaval e o mito da não violência:
dimensões do racismo religioso no Brasil101

ANNA PAULA BARRETO PEDRA

Reflexões sobre o terrorismo, a propósito dos eventos de 8 de janeiro119

JORGE MIGUEL ACOSTA SOARES

Um estudo sobre o fenômeno
dos “sem religião” no Brasil138

JOSÉ RINALDO DOMINGOS MELO

ELCIO SANT'ANA

NOTAS

Paranoína: da ideologia ao sujeito paranoico148

LEONARDO TONDATO DE MELLO

Tradicionalismo católico e fundamentalismo protestante: origem, expressões e resistência à filosofia moderna.....	153
GILBERTO DIAS NUNES	

DOCUMENTOS

Vinho canônico: quem ama a Deus, ame também o seu irmão (1Jo 4,21)	159
DOM JOEL PORTELLA AMADO 159	
Discurso do Papa Francisco aos participantes no Fórum dos Povos Indígenas	160
MULTIMÍDIA	



EDITORIAL

RELIGIÃO E VIOLÊNCIA

Não seria difícil elencar os fatos históricos em que religião e violência estiveram associadas de forma inseparável. A história das civilizações narra as conquistas políticas de povos sobre povos, de nações sobre nações, por meio das armas cada vez mais mortíferas. A violência acompanha a formação das nações antigas e modernas e a morte legítima e necessária é parte desse processo que parece não ter fim na marcha histórica da espécie humana. A constituição, o exercício e a expansão dos poderes ocorreram na medida em que eliminavam os que se apresentavam como obstáculos políticos ou religiosos aos domínios territoriais. Pode-se dizer que a história das civilizações que se firmaram como impérios, como colonização e como regimes políticos foram execuções de necropolíticas, para utilizar a categoria do pensador africano Achille Mbembe. Os poderes políticos se impuseram como uma maquinaria de guerra que distinguiu os que poderiam e deveriam viver ou morrer. O direito de matar vai sendo reciclado pelos poderes por meio de narrativas e de estratégias antigas e novas de eliminar o inimigo que ameaça o grupo que se firma e se expande em seus territórios.

As religiões não estiveram fora desses processos; ao contrário, participaram como motivação primeira e força agregadora dos matadores autorizados e, em muitos casos, como a razão explícita das próprias conquistas e execuções de morte. As cruzadas narram de forma emblemática o uso da religião como razão e finalidade das inúmeras guerras da Europa cristã contra os árabes. Um banho de sangue transbordou nos limites do ocidente com oriente sob o signo da cristandade. Cruz e Espada compuseram os símbolos das guerras empreitadas pelo ocidente cristão naquele tempo, assim como em guerras internas de reinos contra reinos dentro da Europa cristã e iniciando a era moderna em guerras colonizadoras contra os povos nativos da África e das Américas. Sem guerra e sem religião não se pode falar em formação do chamado ocidente, da Europa cristã e dos impérios modernos, incluindo os Estados Unidos da América.

O Ocidente e a Europa foram construídos simultaneamente com armas de guerra e com a identidade cristã. Não será diferente se voltarmos para o grande oriente, tanto na sua porção cristã de epicentro bizantino herdeiro do velho Império Romano cristão, quanto para os terri-



tórios da Índia e da China. Os domínios contaram com a técnica das armas e da guerra e com suas respectivas justificativas religiosas. Conquistar e matar em nome de Deus é uma estratégia adotada pelo choque das civilizações e pelos domínios imperiais. Os deuses ganham as guerras juntamente com os seus conquistadores fiéis e valentes, portadores de suas inspirações e forças. De fato, não há conquista sem uma suposta ajuda divina.

A pergunta política, mas, sobretudo, teológica é se Deus autoriza e determina a morte entre os homens. As tradições religiosas terão que responder positivamente se olhar não somente para as suas histórias, como também para seus mitos de origem ou para suas fontes escriturísticas. As fontes judaico-cristãs são resultadas de uma longa temporalidade de formação cultural em que o dado da conquista, das guerras e dos métodos violentos eram naturais e legítimos para o “povo eleito”, assim como para os demais povos antigos. O *Deus imago hominis* que define as construções religiosas antigas conhece sua versão política e bélica como emblema justificador das lutas, da violência e da morte: *Deus imago belli!* O Deus guerreiro, imagem e semelhança dos povos em guerra, habita os imaginários religiosos do passado e, muitas vezes, retorna de modo anacrônico e legítimo nos dias atuais.

A imagem do Deus violento que autoriza matar é um dado incômodo que desafia as interpretações de muitos textos bíblicos, textos sem dúvidas provenientes de um mundo antigo, porém adotados como normativos pelas tradições religiosas que os têm como fontes. Se é verdade que o Decálogo proíbe matar em seu quinto mandamento, também é verdade que a Bíblia hebraica está recheada de imagens de uma necropolítica divina que parecem conviver sem maiores conflitos com a referida Lei divina. Se essa constatação se mostra programática para os estudos bíblicos atuais, não constitui, entretanto, um grande desafio para as tradições religiosas que usam os textos bíblicos como norma de vida, sobretudo por aquelas que defendem a livre interpretação ou a leitura literal dos mesmos. As imagens violentas de Deus se encontram alojadas nas fontes normativas e permanecem disponíveis como arsenal hermenêutico a quem desejar utilizar em função das demandas históricas e conjunturais.

Estamos habituados com a presença de duas posturas antagônicas ativadas em nosso imaginário religioso judaico-cristão. A primeira repetida de modo insistente pelo cristianismo: religião é amor que deve vencer o ódio. Portanto, o cristianismo seria a religião do perdão e do amor aos inimigos e que considera o ódio um pecado grave contra o Deus Amor. A religião excluiria, por sua natureza e missão, os sentimentos e as posturas violentas. A segunda, menos visível, habita por dentro das narrativas bíblicas e sequer provoca questionamentos ou indignação: as cenas violentas que envolvem o povo bíblico e o próprio Deus em muitas passagens do



Primeiro Testamento. O Deus ciumento, castigador e violento habita os livros bíblicos com naturalidade e se apresenta, com frequência, nas leituras proclamadas nos cultos cristãos. O Deus violento não causa espanto e, até mesmo, é recorrido como referência para posturas políticas e bélicas no decorrer da história.

É verdade que a primeira postura, além de ser ao conteúdo central e oficial da doutrina cristã, ocupa o lugar confortável como definidora do cristianismo, portanto, a partir do qual se deve ler o conjunto dos livros bíblicos. Esse princípio hermenêutico geral ainda não encontrou sua operacionalidade efetiva, de modo particular quando se observam determinadas leituras pautadas por interesses etnocêntricos e colonialistas, tanto nos velhos tradicionalismos, quanto nos fundamentalismos atuais. Segundo esse princípio, as imagens violentas de Deus deveriam ser abalizadas hermeneuticamente pelos ensinamentos de Jesus ou, na verdade, suplantadas pelo Deus de Jesus Cristo. Contudo, a convivência com as imagens e cenas violentas contidas na Bíblia já não causa espanto entre os crentes supostamente seguidores de Jesus; ao contrário, em muitos movimentos são ativadas como fundamento da guerra, da intolerância, da xenofobia e da homofobia etc. Essas imagens e passagens bíblicas habitam naturalmente os imaginários sem maiores desconfortos para a religião que renega o ódio.

O que não nos assusta? As pragas do Egito e, em seguida, a matança de egípcios, as guerras de conquista da Terra prometida, as batalhas narradas no livro dos Juízes, os salmos que amaldiçoam os inimigos, as normas violentas do Livro Levítico, a novela violenta do livro de Judite etc. etc. De nossa parte, acompanhamos essas sagas violentas com reverência ao Deus todo-poderoso que mata os seus antagonistas, os inimigos do povo eleito. Tais cenas estão naturalizadas no imaginário religioso judaico e cristão e são, por essa razão, lembradas, ritualizadas e cantadas em assembleias litúrgicas, sem maiores recursos interpretativos capazes de demitizá-las de suas violências, se essa operação for possível. A violência acompanha a história do povo hebreu e vai naturalizando a relação entre Deus e violência como uma batalha entre os povos bons de Deus e os demais povos inimigos, encarnações de um mal que deve ser eliminado. Um fato tão verdadeiro quanto incômodo: a formação do povo eleito é feita de sangue e morte com a ajuda de Deus. O que fazer com esse dado registrado nos textos bíblicos? Para os cristãos: a Palavra de Deus é violenta e aconselha a violência? O cristianismo reproduz em seu imaginário essa violência naturalizada. E não por acaso ela retorna com força em nossos dias com as teologias da batalha, batalha espiritual dos bons contra os maus; batalha espiritual cada vez mais politizada que vai revelando mais uma vez a importância do fator religioso nas configurações das conjunturas políticas.



O expurgo da violência das passagens bíblicas exige, por certo, não somente estratégias exegeticas hoje disponíveis, mas, antes de tudo, opções éticas e, por conseguinte, opções hermenêuticas. É do pressuposto da não violência, da paz e do amor como inerentes à fé cristã – e também em outras fés – tanto quanto das regras modernas da convivência comum que pode advir a necessidade de discernir o significado da violência presente na bíblia quando, então, a superação do uso fundamentalistas de determinadas passagens se faz necessária. Em outros termos, a ciência bíblica não age sozinha e por si mesma, mas pressupõe opções anteriores que a solicitam como ferramenta capaz de discernir as contradições de determinadas passagens bíblicas. As pré-noções éticas da paz, da dignidade e da igualdade humanas, da tolerância e do diálogo exigem o discernimento das imagens violentas de Deus entranhadas nos textos bíblicos. Do contrário elas continuarão fundamentando as violências simbólicas e físicas nos dias de hoje.

O pressuposto de que o Deus Amor de Jesus Cristo é o critério de vida e de seguimento dos discípulos exige, sem titubeios, a superação da normatividade literal e fundamentalista de “todo e qualquer texto bíblico”. A passagem do texto para a norma não se dá como uma tradução imediata e livre, mas, ao contrário, pressupõe operações interpretativas que relativizam, selecionam e, até mesmo, descartam passagens e imagens contidas nos textos sagrados. Essa regra não contém nada de novo. Já estava presente nos primeiros tempos do cristianismo e, antes, no próprio judaísmo, quando a abordagem literal era seguida da abordagem alegórica e, somente então, se buscava o sentido moral ou pedagógico do texto. Em outros termos, é preciso conhecer o texto, antes de aplicá-lo na vida. A prova mais lúcida de que os textos bíblicos devem ser interpretados com alguma regra metodológica é o próprio cristianismo que foi sendo construído relendo as fontes judaicas a partir da experiência com os ensinamentos e os fatos que se sucederam com Jesus de Nazaré. O chamado “método tipológico” (*typos* = imagem figura ou forma em grego) não fez outra coisa senão buscar novos significados do passado a partir do presente e vice-versa. A chamada “circularidade hermenêutica” é uma dinâmica inevitável em todas as interpretações, mas adquire no cristianismo uma dimensão normativa que rejeita qualquer postura fundamentalista que absolutiza a inerrância da letra, assim como a pratica a seleção descontextualizada de versículos e passagens como sendo leis a serem atualizadas de forma integral no tempo presente. O cristianismo nasceu progressivamente como resultado de uma interpretação renovada (não literal) dos textos hebraicos. Nesse sentido, Paulo de Tarso foi o grande mestre que ofereceu uma hermenêutica renovada da longa tradição consignada nos textos bíblicos hebraicos (na chamada Lei) com a qual foi possível configurar a nova identidade que foi chamada de cristianismo. O cristianismo nasceu antifundamentalista.



O fundamentalismo com todos os seus ramos e rumos opera com outra hermenêutica que extrai a normatividade de todo e qualquer texto, de forma direta e sem ponderações temporais: o texto de ontem se aplica imediatamente no hoje. Nesse sentido, os textos marcados por violência são modelos para a vida atual, sem desconfortos políticos ou morais. Assim se formula a chamada “teologia da batalha” que se encontra em alta nas tradições pentecostais evangélicas e católicas. Oscilando entre batalha espiritual (por vezes, puramente espiritual) e batalha política (fundada na ideia de batalha espiritual) essa teologia toma fôlego em nossos dias de antagonismo político e de avanço de regimes e governo neoconservadores. O fato é que se pode observar uma tradução crescente da batalha espiritual para as batalhas políticas. O movimento histórico é curioso. As batalhas bélicas reais, narradas em textos bíblicos, foram na longa temporalidade espiritualizadas. Assim, por exemplo, a conhecida “Batalha de Jericó” foi interpretada e aplicada como referência normativa para a conversão de fieis cristãos ao paradigma pentecostal. Os conhecidos “cerco de Jericó” são utilizados pelos pentecostais evangélicos e católicos como método intensivo de espiritualidade. Entretanto, esse movimento espiritualizador das batalhas bíblicas vai sendo cada vez mais politizado. O que era modelo de vida espiritual, torna-se modelo de luta política. As batalhas apocalípticas – resultadas de uma espiritualização tardia das violências religiosas no âmbito judaico e cristão – tornam-se fontes de referências para as lutas políticas. No âmbito católico, a devoção a São Miguel Arcanjo se encontra em alta não por acaso, mas como emblema de uma luta entre o bem e o mal que se concretiza politicamente. Essa postura ficou também clara na afirmação de Onyx Lorenzoni, na ocasião ministro da Secretaria Geral da Presidência, ao falar da oposição ao governo Bolsonaro: “Pois a nossa luta não é contra os seres humanos, mas contra os poderes e autoridades, contra os dominadores deste mundo de trevas, contra as Forças Espirituais do mal nas regiões celestiais” (Ef 6,12). A leitura individualizada e espiritualizada do texto bíblico praticada pelas tradições evangélicas torna-se, no caso, histórica e política como norma que justifica as batalhas entre apoiadores e oposição ao governo. O Deus da guerra está reativado por meio de símbolos e de narrativas de ódio que se ascendem nos governos de ultradireita. O retorno ao fundamento religioso da política faz parte desses regimes desde sempre e hoje adquire novos contornos por meio das mídias capazes de agregar as antigas diferenças religiosas em batalhas comuns contra os inimigos. E a Rússia não poderia ficar de fora. Na grande celebração convocada por Vladimir Putin para enaltecer a guerra contra a Ucrânia o líder concluiu seu discurso utilizando a passagem do quarto Evangelho (Jo 15,13), dizendo aos que defendem a nação que “não há maior amor do que dar a vida por seus amigos”.



O tenebroso 8 de janeiro de 2023 encenou uma guerra contra os poderes da república também em nome de Deus. Muitos depredadores exibiam imagens de Nossa Senhora Aparecida em punho, verdadeiros escudos de guerra enquanto a destruição liquidava com os edifícios dos três poderes.

A religião agrega e fundamenta as ações violentas de um grupo contra o outro. Os grupos fechados (*os endogrupos*) que se definem em oposição aos demais (*os exogrupos*) desencadeia as intolerâncias e as guerras de todos os tipos. Na medida em que as crises ameaçam as estabilidades a espiral da rejeição e da violência se eleva como clima e estratégia. É quando se instalam as diversas fobias e o ódio se torna legítimo e desemboca na morte legítima. A sequência destrutiva do outro segue uma lógica que culmina na morte justificada: *distinção-estigmatização-rejeição-criminalização-eliminação*. Essa sequência de construção crescente da violência foi explicada por autores contemporâneos da catástrofe nazifascista. Nesse contexto, o psicólogo estadunidense G. Allport construiu uma escala para demonstrar natureza do preconceito, indo da linguagem segregadora ao genocídio. Na mesma época K. Popper examina a ideia dos inimigos a partir da categoria social tribo. Para ele é na medida em que os grupos recuam dos consensos que construíram as relações amplas e as civilizações para suas autorreferencialidades que eles voltam à condição de tribo e passam a perceber, rejeitar a eliminar o outro como inimigo perigoso. Um mundo retribalizado refugia-se na ideia nativista de que são mais humanos e, até mesmo, eleitos de Deus. E no interior do mundo globalizado emergem hoje as políticas isolacionista, das bolhas sociovirtuais às relações mundiais que renegam as práticas multilaterais. Nessa retribalização a imagem do Deus violento que protege seus eleitos e autoriza matar os inimigos reaparece com força e sem disfarces. “As sombras de um mundo fechado” avançam sobre nós, alerta o Papa Francisco.

Em sua última Encíclica *Fratelli Tutti* (27) chama a atenção para os isolamentos que se configuram como regra de segurança para os indivíduos, grupos e nações em nossos dias:

[...] criam-se novas barreiras de autodefesa, de tal modo que deixa de haver o mundo, para existir apenas o “meu” mundo; e muitos deixam de ser considerados seres humanos com uma dignidade inalienável passando a ser apenas “os outros”. Reaparece “a tentação de fazer uma cultura dos muros, de erguer os muros, muros no coração, muros na terra, para impedir este encontro com outras culturas, com outras pessoas. E quem levanta um muro, quem constrói um muro, acabará escravo dentro dos muros que construiu, sem horizontes”.



A relação entre religião e violência é plural e complexa. Pode ser localizada na história como um dado que acompanha a formação das civilizações desde o mundo antigo. Pode ser explicada como um dado social e antropológico que expressa mecanismos mais profundos da alma humana, de modo particular a alma coletiva. Pode, por fim, passar pelo discernimento teológico; ser questionada por dentro da tradição bíblica, desde onde se busca o sentido radical do *não matar* e do *Deus Amor* que renega a violência e condena o ato de matar. Ademais, o discernimento político e ético do uso violento da religião tem seu lugar na sociedade atual, estruturada pelo valor e a prática da pluralidade e do respeito às diferenças.

O presente número de *Ciber* aborda essa questão por distintos vieses, priorizando as abordagens da ciência da religião. Tem como pano de fundo a emergência do religioso como fundamento dos governos e projetos de extrema direita pelo planeta afora e, sobretudo, a ressaca e as interrogações que ainda persistem sobre a guerra religiosa que sustentou as eleições em nosso país. Ao lado dessa efervescência religiosa polarizante, o número oferece um conveniente contraponto: um estudo sobre os sem religião no Brasil. Será por dentro da pluralidade que o cristianismo poderá cumprir sua missão de construtor da fraternidade universal.

Quero escutar o que Deus fala!

O Senhor, realmente, fala de paz... (Sl 85,9)

João Décio Passos
Editor



ARTIGOS

“É O REI QUE GOVERNA ESSA NAÇÃO!”: VIOLÊNCIA E “POPULISMO PROFÉTICO” NAS ELEIÇÕES PRESIDENCIAIS DE 2022

SAMUEL JÔNATAS GARCIA DE ARAÚJO

Resumo: O texto propõe explorar as relações entre violência e categorias religiosas no cenário das eleições de 2022. Num primeiro momento há uma análise de discurso da fala de Michelle Bolsonaro na Igreja Batista da Lagoinha. Então, a tentativa de sistematizar categorias teológico-políticas presentes na tradição cristã-evangélica. Por fim, explicita-se a relação entre as categorias teológicas e a escalada de violência, fazendo menção aos acontecimentos nas eleições de 2020, nos EUA e um resgate do contexto brasileiro nas últimas décadas.

Palavras-chave: Eleições, Violência, Evangélicos, Política.

Abstract: The text proposes to explore the relationships between violence and religious categories in the context of the 2022 elections. Firstly, there is a discourse analysis of Michelle Bolsonaro's speech at the *Igreja Batista da Lagoinha*. Then, an attempt is made to systematize theological-political categories present in the Christian-Evangelical tradition. Finally, the relationship between theological categories and the escalation of violence is made explicit, mentioning the events in the 2020 US elections and a review of the Brazilian context in recent decades.

Keywords: Elections. Violence. Evangelicals. Politics.

Introdução

O presente texto propõe explorar a relação entre categorias religiosas, notadamente a teologia da batalha, e a violência política, especificamente durante o pleito de 2022, focando a corrida presidencial e a polarização entre Jair Bolsonaro (PL), à época presidente e candidato à reeleição, e Luiz Inácio Lula da Silva (PT) concorrendo a seu terceiro mandato, sendo vitorioso.



Para isso se tenta fazer uma análise de discurso da fala proferida por Michelle Bolsonaro durante a campanha eleitoral na Igreja Batista da Lagoinha, em Belo Horizonte, Minas Gerais. Utiliza-se a categoria de comentário, oriunda de Foucault, as noções de intradiscurso e interdiscurso, bem como de formação discursiva, a partir de Eni Orlandi e a categoria de agenciamento, conforme Gilles Deleuze e Felix Guatarri.

Com isso em mente, traço uma retomada dos fluxos simbólicos da tradição cristã, envolvendo especialmente a ideia de uma teologia da batalha, a influência desse imaginário pela lente evangélica e seus agenciamentos políticos, conjuntamente com lideranças brasileiras e norte-americanas. Por fim, aponto possíveis relações entre acontecimentos violentos relatados pela mídia e o discurso de Michelle como paradigma que pode iluminar a compreensão dos fatos.

Começemos, então, pela transcrição e análise do discurso de Michelle Bolsonaro.

1. Discurso de Michele Bolsonaro

No dia 7 de agosto de 2022, durante a campanha eleitoral, visando a sua reeleição, o então presidente Jair Messias Bolsonaro (PL) visitou a Igreja Batista da Lagoinha, em Belo Horizonte. Ao longo de todo o seu governo – e, especificamente, a campanha para reeleição – Bolsonaro cultivou amplo relacionamento com o segmento evangélico brasileiro, sua principal base de apoio popular. Em especial, a Igreja Batista da Lagoinha se mostrou importante reduto, através de seus pastores e pastoras.¹

Nesse grande aceno aos evangélicos, a figura da ex-primeira-dama, Michelle Bolsonaro, que é evangélica, foi essencial. Assim, seu discurso nesse dia na Igreja Batista da Lagoinha é paradigmático do modo de relação governo Bolsonaro com a base evangélica e dos tipos de narrativas empregados para isso. Vejamos o conteúdo da fala de Michelle Bolsonaro.²

1.1 Aproximação preliminar

Inicialmente, quero propor uma divisão em quatro partes do discurso de Michelle Bolsonaro: primeiro, a introdução, na qual a então primeira-dama faz uso de marcadores de iden-

¹ Cf. <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/10/igreja-dos-valadao-vira-cabo-eleitoral-de-bolsonaro-com-barulho-nas-redes.shtml>.

² O culto foi transmitido pela Igreja Batista da Lagoinha, mas como é costume, apenas os sermões ficam disponibilizados no canal da igreja no YouTube. Assim, o corte contendo a fala do presidente e da primeira-dama foi obtido em outro canal. É igualmente comum canais de YouTube evangélicos, que divulgam notícias do meio produzirem recortes de transmissões de cultos e eventos. No site do YouTube existem vários canais com o discurso feito por Michelle e Jair Bolsonaro na Lagoinha. O vídeo utilizado está disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=4z_rYGS7kOA.



tificação, realçando sua relação com a Igreja Batista da Lagoinha e, por conseguinte, com o público evangélico; em segundo lugar, um testemunho de batalha, em que Michelle, utilizando uma gramática evangélico-pentecostal relata a experiência do casal durante o mandato de Jair Bolsonaro; uma terceira parte, na qual faz uma retomada das categorias e símbolos utilizados na introdução, fazendo menção à identidade cristã-evangélica e afirmando sua fé e suas posturas durante o mandato do presidente; por fim, na conclusão declara sua confiança em Deus e agradece o apoio da Igreja.

É o pastor André Valadão quem recepciona a Ex-primeira-dama e o Ex-presidente; diz se sentir honrado em recebê-los e pede à igreja que louve a Jesus pela presença do casal presidencial. Assim que convida o agora Ex-presidente Jair Bolsonaro e sua esposa Michelle Bolsonaro ao palco a plateia ovaciona: “Mito! Mito! Mito!”.

André Valadão estende a mão cedendo o microfone ao presidente, mas há um impasse: o presidente aponta à Michelle que pegue o microfone; ela o pega, mas passa a ele, dizendo que “o homem é o cabeça da casa”, numa alusão à ideia bíblico-evangélica de submissão feminina. Bolsonaro, então, faz uma fala rápida, dizendo que quem fala por último é mais importante, referindo-se a Michelle, felicitando o pastor Márcio Valadão (pai de André) pelos cinquenta anos de ministério pastoral e dizendo estar muito feliz e agradecido. O discurso de Jair Bolsonaro não é muito relevante para nossos propósitos aqui, mas o de Michelle, que pegando o microfone das mãos do presidente diz:

A paz do Senhor, meus irmãos! Momento de alegria estarmos aqui reunidos. Pastor Márcio, parabéns pelos seus cinquenta anos de ministério!

Gente, eu era pequena e assistia o DT (Diante do Trono) pela televisão (risos)... E hoje estou aqui presente, junto com essa família linda que abençoou tantas vidas através das ondas sonoras, né. Quantas canções lindas, Ana, quantas ministrações. Nunca pensei que fosse conhecer vocês pessoalmente e hoje ter uma intercessora, dividindo com você sua mãe espiritual, só um tiquinho, tá bom (risos)... E olha, foi ordem do pastor, do seu pai (risos)...

Michelle Bolsonaro começa saudando a igreja, externando sua alegria em estar ali naquele momento e parabenizando o pastor Márcio Valadão pelos seus cinquenta anos de pastorado. Em seguida, conta que acompanhava o Diante do Trono – grupo musical da Lagoinha famoso no cenário evangélico nacional –, suas músicas, ministrações, enfim toda a sua influência e diz:



“nunca pensei que fosse conhecer vocês pessoalmente...”. Ao longo de seu discurso Michelle aciona múltiplas narrativas, as quais serão mais bem analisadas a frente, mas aqui vemos a primeira: alusão ao seu passado, à sua trajetória, marcando sua identidade como evangélica. Assim, há a ratificação de um vínculo afetivo-identitário entre Michelle e a Igreja Batista da lagoinha, e consequentemente, com os evangélicos.

Então, momento muito bom, quando a gente está reunido com nossos irmãos em Cristo Jesus e saber que a nossa esperança está nele. É um momento muito difícil, irmãos. Não tem sido fácil, como ele (Bolsonaro) mesmo fala, é uma briga do bem, é uma guerra do bem contra o mal. Mas, eu creio que nós vamos vencer porque Jesus já venceu na cruz do calvário por nós! (a plateia aplaude...) E as promessas do Senhor, André, irão se cumprir na nossa nação.

Eu cheguei agora, quantos já oravam, vocês, quantos, quantos vídeos de intercessão pela nossa nação, fico até constrangida, falo: Senhor, meu leitinho ainda tá ralo. Mas, a cada dia o Senhor tem nos capacitado, tem-nos dado direcionamentos, tem levantado homens e mulheres pra nos ajudar a interceder, a orar pela nossa nação. Muito obrigada, meus irmãos! Àqueles que se disponibilizam pra orar, pra interceder pelo governo, pra interceder pelas nossas vidas, que Deus retribua grandiosamente.

A nossa nação é uma nação rica, a nossa nação é uma nação próspera, ela só foi mal administrada.

Dando prosseguimento, Michelle conta: “é um momento muito difícil...”, “não tem sido fácil”, “é uma guerra do bem contra o mal”. Isso é um testemunho, perante a igreja, da tribulação que tem sido estar na posição de Presidente e Primeira-dama, respectivamente. Em seguida, faz referência a sua fraqueza – metaforicamente, “meu leitinho ainda tá ralo” – nesse combate. Mais narrativas são acionadas aqui e serão desenvolvidas posteriormente, ao longo do texto. Mas a questão central dessa segunda parte é o testemunho de que o mandato presidencial tem sido oneroso, cheio de dificuldade.

Quem somos nós? Um deputado? Uma dona de casa? Mas o Senhor viu graça em nós e nós estamos aqui só pela obediência do Senhor. Não queremos, queridos, nenhum projeto de poder, até porque é uma renúncia estar do outro lado; nós pagamos um alto preço e, às vezes, até com a vida, como tentaram tirar a vida do meu marido em



2018. Mas nós estamos fortes porque o Senhor é por nós! E nós vamos declarar a cada dia que feliz é a nação cujo Deus é o Senhor! (igreja aplaude). E essa nação tão amada, tão querida, ela é do Senhor Jesus”

Podem me chamar de fanática, podem me chamar de louca, eu vou continuar louvando o nosso Deus, vou continuar orando. Agora, com a minha intercessora de peso, Ezenete Rodrigues, vamos continuar orando, intercedendo em todos os lugares, sabe por que, irmãos? Porque por muitos anos, por muito tempo aquele lugar foi um lugar consagrado a demônios, consagrados a demônios, cozinha consagrada a demônios, Planalto consagrado a demônios e hoje, consagrado ao Senhor Jesus, consagrado ao Senhor Jesus! (a plateia ovaciona). Ali, eu sempre falo e falo pra ele (aponta para Bolsonaro), quando eu entro na sala dele e olho para aquela cadeira, eu falo: essa cadeira é do presidente maior, é o Rei (aponta o dedo indicador para cima) que governa essa nação!

Temos, então, na divisão proposta, a terceira parte, na qual o tema da fraqueza é aprofundado. Ela diz: “quem somos nós? Um deputado? Uma dona de casa?”. A ideia da fraqueza dos escolhidos de Deus é parte das narrativas acionadas por meio de uma interdiscursividade presente no discurso evangélico, a qual desenvolveremos adiante; por hora, destaco introdutoriamente. Essa fraqueza se dá pela escolha divina de alguém “de fora” da “política”, pois, como se percebe pelo conteúdo da fala de Michelle, o governo brasileiro era “consagrado a demônios”. Ela diz que o “Planalto era consagrado a demônios”, mas agora “é consagrado ao Senhor Jesus”. Temos aqui o ápice da comunicação de Michelle Bolsonaro nessa ocasião. O governo executivo – o Planalto pode se referir ao *Palácio do Planalto*, ou seja, local de trabalho do presidente da República, e onde estão situados, a casa Civil, a secretaria geral e o gabinete de Segurança Institucional – era *governado* por forças malignas, mas agora “é o Rei que governa essa nação”. Daí, então, a noção de uma guerra, uma batalha “espiritual”.

Irmãos, continuem em oração por nós, continuem em oração pelo nosso Brasil amado. As promessas do senhor irão se cumprir, o avivamento do senhor irá se cumprir no nosso Brasil e nós seremos celeiro de bênçãos para outras nações, Dedé (olhando para André Valadão). Eu creio em nome de Jesus! Obrigada por essa manhã linda, por essa recepção maravilhosa. Já comi queijo, goiabada no aeroporto (rsrsrs)... É muito bom estar aqui, tenho 50%, meu sangue 50% é mineiro, 50% é cearense, por isso que deu tudo isso (gesticula referindo-se à sua beleza), mas muito obrigada pela presença dos meus irmãos, pelo carinho. Ana, que Deus te abençoe, abençoe



sua casa, seus filhos. Cassi, cadê a Angel? Angel não veio, seus filhos, essa geração. Que privilégio, né, pastor Márcio? Que benção seus filhos no altar do Senhor! E é isso que eu quero também pra minha casa, que a minha casa sirva ao Senhor! Dedé, cê é crente, viu? (André responde – ininteligível – abraçam-se; André cumprimenta Bolsonaro). Deus abençoe, meus amados!

Por fim, Michelle conclui sua fala reiterando sua confiança nas “promessas do Senhor” sobre o Brasil, agradece mais uma vez apoio da igreja: as orações, o suporte moral etc., e verbaliza a relação de afetuosa com pastores e pastoras que compõem a liderança da Igreja Batista da Lagoinha, o que pode ser estendido à comunidade evangélica brasileira.

O pastor André Valadão, então, conduz à uma oração pelo casal. Fazendo uso de textos bíblicos sobre a autoridade como sendo constituída por Deus e em referência às pautas de pânico moral (ideologia de gênero, aborto, descriminalização de drogas etc.), fala de uma guerra contra as forças do mal, pede que a igreja estenda as mãos e ora, com a congregação repetindo suas palavras.

O discurso de Michelle Bolsonaro poderia ser dividido ou tratado de formas diferentes, com outras ênfases e objetivos. Mas creio que essa divisão inicial serve para destacar a hipótese preliminar deste trabalho: a de que o discurso evangélico nas eleições presidenciais de 2022 articula categorias de uma guerra espiritual e/ou uma teologia da batalha como forma de interpretação do jogo político-eleitoral no apoio a candidatura de Jair Bolsonaro e, de modo contundente, contra a candidatura do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva.

1.2 Análise de discurso

Em sua aula inaugural, quando assume a cátedra de História dos Sistemas de Pensamento no *Collège de France*, em 2 de dezembro de 1970, Michel Foucault apresenta a tese de que nas sociedades “a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos”.³ Dentre os procedimentos enumerados e desenvolvidos por Foucault nessa ocasião, destaco a noção de *comentário*. Tal operação, grosso modo, diz respeito a “narrativas maiores que se contam, se repetem e se fazem variar”,⁴ ou seja,

.....

³ FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 8.

⁴ FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 21.



“os discursos que, indefinidamente, para além de sua formulação, *são ditos*, permanecem ditos e estão ainda por dizer”.⁵

Assim, entendo que as falas de Michelle Bolsonaro podem ser vistas a partir da perspectiva de que são comentários, são reedições de palavras e símbolos, já carregados de significado histórico, articulados num dado momento. O discurso é um efeito de sentido entre interlocutores e “o sentido não existe em si, mas é determinado pelas posições ideológicas colocadas em jogo no processo sócio-histórico em que as palavras são produzidas”.⁶

Desse modo, há uma relação intrínseca entre o já-dito e o que se está dizendo. Em outras palavras, o sentido do que está sendo dito depende e mantém relação com o já-dito. Aqui as concepções de interdiscurso e intradiscurso podem esclarecer a questão: “o interdiscurso é todo o conjunto de formulações feitas e já esquecidas que determinam o que dizemos”;⁷ o intradiscurso é o que se diz, num dado momento, em certas condições, entre as quais o interdiscurso. O sentido, portanto, é constituído pelo jogo entre o que já foi dito e esquecido, mas que serve de condições materiais aos novos dizeres.

Há, então, a delineação de uma *formação discursiva*:

As palavras falam com outras palavras. Toda palavra é sempre parte de um discurso. E todo discurso se delinea na relação com outros: dizeres presentes e dizeres que se alojam na memória.⁸

É preciso compreender, então, o sentido da fala de Michelle Bolsonaro dentro dessa formação discursiva, a qual possibilita sua *glossa*, ou seja, fornece o arcabouço linguístico-material pelo qual o que está sendo dito ganha sentido pelo já-dito. O sentido de seu discurso se constitui, pois, como ordenado por essa formação. Quando a Ex-primeira-dama fala de uma “guerra do bem contra o mal”, quando se refere a si como “uma dona de casa”, quando alude ao seu passado, no qual “assistia o DT (Diante do Trono)”, são acionadas memórias alojadas na formação discursiva, no interdiscurso, que dão sentido às formulações de Michelle. Em suma, o sentido é construído narrativa e historicamente.

.....
⁵ FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*: aula inaugural no *Collège de France*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 21. Grifos do autor.

⁶ ORLANDI, Eni P. *Análise de discurso*: princípios e procedimentos. Campinas, SP: Pontes Editores, 2015, p. 40.

⁷ ORLANDI, Eni P. *Análise de discurso*: princípios e procedimentos. Campinas, SP: Pontes Editores, 2015, p. 31.

⁸ ORLANDI, Eni P. *Análise de discurso*: princípios e procedimentos. Campinas, SP: Pontes Editores, 2015, p. 41.



2. Formação discursiva evangélica

Dentro da proposta de divisão do discurso de Michelle Bolsonaro, há a possibilidade de destacar quatro narrativas acionadas por sua formulação que, interdiscursivamente, animam as palavras e fornecem subsídio para a compreensão de seus sentidos: o tema da guerra ou batalha espiritual, a fraqueza dos escolhidos de Deus, as promessas divinas e o tema da oração e intercessão. Começemos pela questão da guerra ou batalha espiritual.

2.1 Teologia da batalha

O tema do Deus guerreiro e, conseqüentemente, das guerras do povo de Deus, são centrais nas tradições textuais que compõem a Bíblia Hebraica, o Antigo Testamento cristão.⁹ Há, pois, todo um imaginário de violência e morte que relaciona com o próprio Deus: atribui-se o bem e o mal a YHWH (Am 3,6; Is 45,7), o qual é retratado como origem última das desventuras humanas (Ex 11,4; Lv 26,26; Dt 28,22; Am 3,6; Lm 3,28; Ecl 7,14). Além disso, em muitas narrativas são apresentados traços cruéis do Deus da Bíblia Hebraica: YHWH se arrepende de ter criado a humanidade e decide aniquilá-la, quase por completo, no Dilúvio (Gn 6,5-7; 7,23); teme o conhecimento e a imortalidade humana (Gn 3,22-24); intenta matar Moisés (Ex 4,24); luta com Jacó e liquida os filhos de seu inimigo (Gn 32,35; Ex 12,12; 23,29). Para citar mais um exemplo, temos o caso de castigar o rei Saul por este ter poupado o povo da ordem de extermínio (1Sm 15,2-3.18-19).¹⁰

No que diz respeito à guerra, propriamente, as referências são abundantes: as menções às “guerras” e à “vingança” de YHWH podem ser encontradas ao longo de toda a Bíblia Hebraica (Nm 14,21; 21,3; Dt 32,35; Sl 94,1; Is 35,4; 61,2). De modo mais específico, cito a narrativa da conquista da “terra prometida” (Js 1–12) e a ordem de extermínio de invasores (Dt 20,10-18; Js 10,28-40). O filósofo e teólogo Juan Estrada comenta:

Na opinião de alguns comentaristas, a vingança sangrenta por parte de Deus é mais frequente no Antigo Testamento do que a própria violência humana; há cerca de mil passagens em que essa ira santa ameaça com morte e destruição, sendo que em mais de cem ocasiões Javé ordena expressamente matar pessoas.¹¹

⁹ BARBAGLIO, Giuseppe. *Dios ¿violento?* Estella, Navarra, ES: Editorial Verbo Divino, 1992, p. 65.

¹⁰ Cf. ESTRADA, Juan Antonio. *Imagens de Deus: a filosofia ante a linguagem religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2007, pp. 50-51.

¹¹ ESTRADA, Juan Antonio. *Imagens de Deus: a filosofia ante a linguagem religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2007, pp. 51-52.



Embora o desenvolvimento das tradições textuais da Bíblia Hebraica, principalmente por influência do profetismo, atenuem as características violentas e acentuem a santidade e bondade,¹² a literalidade da leitura bíblica feita por evangélicos, associada a paradigmas teológicos, tais como a inerrância e a inspiração divina do texto bíblico, impedem a apreensão dessas camadas redacionais e uma crítica ética, por parte de amplos setores do evangelicalismo. Há os que ignoram essas descobertas das ciências bíblicas e os que, ativamente, as neguem e/ou combatam. Quando Michelle Bolsonaro fala de uma “guerra contra o mal”, essas passagens bíblicas, tomadas em sua literalidade e concepções de inerrância e inspiração fazem parte do arcabouço interdiscursivo que fornece sentido ao discurso. Esses textos carregados de violência, lidos ao menos semanalmente nas igrejas, quando não diariamente pelos fiéis individualmente, por anos, dão sentido às formulações contemporâneas sobre guerra e/ou batalha espiritual.

As tradições cristãs do Novo Testamento, por sua vez, trazem novas concepções: o cristianismo nasce dentro do judaísmo, como um movimento de reforma, portanto, aceita a Bíblia Hebraica como palavra de Deus, mas reinterpretada a partir da experiência de Jesus e de seus seguidores. Assim, ganham força os ensinamentos de amor aos inimigos e a renúncia da violência. A guerra, desse modo, é interpretada como um sinal do tempo do fim e um reflexo de uma luta espiritual.¹³

Entretanto, por mais que os cristãos fossem incentivados à paciência, perseverança, fé e amor, os elementos de uma violência divina subsistiram. Exemplo disso, são as imagens escatológicas e apocalípticas de catástrofes e condenações, as ideias de juízo e justiça divinas e as ameaças de “fogo” do inferno, que ganharam vulto e sistematização especial na Idade Média (Mt 5,22; 10,25; 11,21-24; 18,8-9; 25,31-46; Mc 9,43-49; Lc 3,17; 16,24; Rm 2; 1Cor 5,10; Tg 2,13; Hb 10,27; 2Pd 3,7; Ap 14,10; 19,20; 20,15).¹⁴

A formação dos textos bíblicos, em suma, reflete seus contextos e perspectivas históricas, tanto seus textos violentos, como aqueles que trazem um ideal de não violência. A história de um texto, porém, não termina com sua escrita, mas as recepções, as leituras e releituras que são feitas igualmente integram a materialidade linguístico-simbólica, engendrando uma formação discursiva. A história da igreja cristã traz em seu bojo as mesmas contradições bíblicas: leituras e um uso político e bélico de textos violentos, ao lado de propostas de não violência. A questão

.....
¹² Cf. ESTRADA, Juan Antonio. *Imagens de Deus: a filosofia ante a linguagem religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 51.

¹³ ESTRADA, Juan Antonio. *Imagens de Deus: a filosofia ante a linguagem religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 55.

¹⁴ ESTRADA, Juan Antonio. *Imagens de Deus: a filosofia ante a linguagem religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2007, pp. 56-57.



central aqui é como o discurso de Michelle Bolsonaro e, por conseguinte, de grande parte da comunidade evangélica, é acionado e significado.

Por conseguinte, parece claro que o imaginário de sentido a que recorre o discurso é caracterizado pela violência: a ideia de uma guerra, de lados marcados e definidos – o bem e o mal –, enfim, toda a memória esquecida, mas preservada das palavras, é acionada no discurso.

2.2 A fraqueza dos escolhidos de Deus

Outra peça do arcabouço simbólico-linguístico acionada no discurso de Michelle Bolsonaro é a ideia de que Deus escolhe realizar seus planos por meio de um remanescente fraco. Com fins ilustrativos, cito dois exemplos bíblicos envolvendo os personagens e histórias de Noé e o Dilúvio (Gn 6,5–9,17) e o profeta Elias (1Rs 17–19,18). A narrativa de Noé conta que a humanidade se corrompeu tanto que Deus decidiu destruí-la, mas esse homem e sua família “encontraram graça” e, assim, Deus resolveu recomeçar a humanidade a partir dessa linhagem. Elias, por sua vez, enfrenta toda a – conforme caracterizado pela narrativa bíblica – corrupção do reinado idólatra de Acab e Jezabel, mas se deprimiu no decorrer da jornada, por se ver só e fraco. Então, Deus o encontra e fala sobre um contingente de “sete mil homens” que não se “dobraram” diante de falsos deuses e o encoraja a prosseguir e concluir sua tarefa.

Mais exemplos poderiam ser aqui recordados, como a história de Gedeão (Jz 6–8), ou mesmo a retratação dos apóstolos como “homens iletrados e sem posição social”,¹⁵ mas que fizeram grandes feitos. O aspecto chave, porém, é a noção de que Deus escolhe pessoas fracas, no meio de uma sociedade corrompida moralmente e mergulhada em problemas sociais, econômicos, políticos etc., e através desses eleitos traz restauração. As falas de Michelle encontram sentido nesse imaginário de que Deus escolhe pessoas improváveis e vistas como pequenas para grandes missões e mobilizam as comunidades evangélicas brasileiras, constituídas por essas narrativas bíblicas.

2.3 Promessa e oração

Prosseguindo, a esperança dessa restauração é garantida, conforme as crenças religiosas, pela promessa divina: na Bíblia, a libertação dos israelitas do Egito (Ex 1–11), por exemplo, ou a salvação e restauração cósmica, instaurada pelo Reino de Deus, segundo uma abordagem teológica cristã conservadora,¹⁶ é um plano, uma promessa e uma ação de Deus. Nessa concepção

.....
¹⁵ *Bíblia de Jerusalém*, 2002. Lc 4,13.

¹⁶ HOEKEMA, Anthony A. *A Bíblia e o futuro*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012, pp. 85-86.



de restauração cósmica da teologia evangélica, as libertações pontuais que YHWH operou no Antigo Testamento, sendo o Êxodo uma delas, compõem um plano divino, que perpassa toda a história e objetiva a supremacia de Deus sobre todas as coisas. Assim, a missão da igreja – e de cada crente – é vista como a tarefa de proclamar a supremacia divina sobre tudo e todos e conchamar os povos à submissão. Esse é o fim da história. John Piper, popular líder evangélico, diz:

As missões não são o alvo fundamental da igreja. A adoração é. As missões existem porque não há adoração. A adoração é fundamental, não as missões, porque Deus é essencial, não o homem. Quando esta era se encerrar e os incontáveis milhões de redimidos estiverem perante o trono de Deus, não haverá mais missões. Elas são uma necessidade temporária. A adoração, porém, permanece para sempre. [...] O alvo das missões é a alegria dos povos na grandiosidade de Deus.¹⁷

Retomando, há uma grande narrativa que entende que Deus está irado contra a rebeldia humana (Rm 1,18), e é dentro dessa ótica que os textos violentos do Antigo Testamento são lidos, inclusive. Assim, Deus, como ser supremo, tem um plano de trazer todos os povos à obediência, quando então o mal será definitivamente extinto. Desse modo, os problemas humanos e sociais, são vistos como consequência dessa rebeldia e o governo de Deus, por meio de Jesus, como solução. Essa é, em suma, a grande promessa.

A oração, por sua vez, é uma das ferramentas nessa batalha cósmica pela obediência das nações à supremacia divina:

A vida é uma guerra. [...] A oração é principalmente um aparelho comunicador do campo de batalha para a missão da igreja, à medida que ela avança contra os poderes das trevas e da descrença. [...] Deus nos deu a oração como um radiotransmissor no campo de batalha, para que possamos entrar em contato com o quartel general para qualquer coisa que precisemos, à medida que o reino de Cristo avança no mundo.¹⁸

A oração é tão central para uma parte significativa do evangelicalismo que há a defesa de um modelo 24/7, ou seja, oração ininterrupta vinte quatro horas por dia, sete dias por semana. Em seu livro “Oração incansável”, Bob Sorge diz:

.....
¹⁷ PIPER, John. *Alegrem-se os povos*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012, p. 35.

¹⁸ PIPER, John. *Alegrem-se os povos*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012, p. 60.



A oração por si só é poderosa. Mas, ela é ainda mais poderosa quando se torna incessante. Observe que Jesus afirmou que os eleitos “clamam dia e noite”. Com certeza, o Espírito Santo está acendendo a chama da intercessão dia e noite nesta hora final, e não por motivos insignificantes.¹⁹

O prefácio do livro de Sorge foi feito por Mike Bickle, que fundou em 1999, em Kansas, nos Estados Unidos, o IHOPKC (*International House of Prayer in Kansas City*). Essa instituição organiza a oração 24/7 em turnos onde grupos se alternam. No prefácio, Bickle diz: “Por semana, temos 84 reuniões de oração com duas horas de duração, cada uma delas lideradas por uma equipe de louvor”.²⁰ Se você abrir seu computador, *smartphone* ou qualquer outro dispositivo que use para acessar a internet, for ao YouTube e procurar: *global prayer room* encontrará uma transmissão online da sala de oração do IHOPKC. Em 2014, nasceu a FHOP (*Florianópolis House of Prayer*), fundada por Dwayne e Jennifer Roberts, vindos diretamente de *Kansas City*,²¹ sendo o modelo de oração e organização já adotado em muitas comunidades brasileiras.

Assim, a fala de Michelle Bolsonaro é caracterizada pelas práticas discursivas cotidianas de igrejas evangélicas: as orações e intercessões, diárias e/ou dominicais, individuais e/ou coletivas, baseadas nas crenças num plano e numa promessa divina, tendo em vista, uma compreensão da realidade composta por uma batalha cósmica e a vitória dos eleitos de Deus. É nesse emaranhado discursivo, crido, encenado, cantado, falado e vivido por uma miríade de pessoas e comunidades que o discurso da então Primeira-dama encontra seu lastro de sentido.

3. Teologia como comentário e estratégia política

Os textos bíblicos e suas leituras, conforme exemplificadas aqui, sendo a formação discursiva da qual a fala de Michelle deriva seu sentido, são agenciados como comentário e estratégia política. Dentro das tradições evangélicas, indivíduos e comunidades agenciam essas narrativas e/ou fluxos linguísticos de maneiras dispersas e descontínuas. Assim, o uso do termo “agenciamento” aqui, refere-se diretamente ao conceito proposto por Deleuze e Guatarri: “um estado preciso de mistura [...] penetrações e expansões que afetam os corpos de todos os tipos, uns em relação aos

.....
¹⁹ SORGE, Bob. *Oração incansável*. São Paulo: Impacto, 2017, p. 54.

²⁰ BICKLE, Mike. Prefácio. In: SORGE, Bob. *Oração incansável*. São Paulo: Impacto, 2017, p. 7.

²¹ Cf. <https://www.ihopkc.org> e <https://fhop.com>.



outros”.²² Faz-se uma articulação entre “a forma do conteúdo” e a “forma de expressão”,²³ que possibilita “desterritorializações, linhas de fuga por onde se desarticula e se metamorfoseia”.²⁴

Assim, agenciar é estabelecer conexões, conjunções; o agenciamento são as penetrações e encontros coletivos, num dado território. Desse modo, os exemplos abordados anteriormente são amostras de fluxos simbólicos, que circulam, se dispersam, se metamorfoseiam nesse regime discursivo evangélico. A teologia age como comentário político; a guerra espiritual cósmica encarna nas disputas político-eleitorais. E nesse teatro cósmico quem é quem?

3.1 “Populismo profético”

Tomo a expressão “populismo profético” de um artigo do historiador Matthew Rowley, no qual ele avalia a associação entre evangélicos norte-americanos com a figura e o governo de Donald Trump. O trabalho de Rowley nos é útil aqui, uma vez que é fácil perceber a relação entre o governo Bolsonaro com a gestão de Trump: as declarações de apoio mútuas, a relação entre Steve Bannon, estrategista de Trump, e a família Bolsonaro, e especificamente, o envolvimento de grupos evangélicos em ambos os governos. Além, é claro, da profunda ligação das igrejas evangélicas brasileiras com as americanas.

Rowley diz:

A lentidão dos estudiosos em perceber o populismo profético contrasta fortemente com a frequência com que os profetas prometeram a vitória de Trump. De 2011 até o presente, eles registraram suas previsões em dezenas de livros que enchem as prateleiras das grandes livrarias, transformaram suas profecias em longa-metragem e divulgaram essas profecias em sermões, no rádio e na televisão e em podcasts e blogs.²⁵

O artigo de Rowley faz uma análise dessas profecias e um detalhamento cronológico, especialmente focado nos meses que antecederam as eleições presidenciais americanas de 2020, que culminou com a eleição de Joe Biden e a insurreição do capitólio. A invasão de Brasília, em 08

.....

²² DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2* – vol. 2. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 33.

²³ PELLEJERO, Eduardo. Entre dispositivos e agenciamentos: o duplo deleuziano de Foucault. *Margens* [online], v. 6, n. 7, maio de 2016, p. 14.

²⁴ PELLEJERO, Eduardo. Entre dispositivos e agenciamentos: o duplo deleuziano de Foucault. *Margens* [online], v. 6, n. 7, maio 2016, p. 14.

²⁵ Rowley, M. Prophetic Populism and the Violent Rejection of Joe Biden’s Election: Mapping the Theology of the Capitol Insurrection. *International Journal of Religion*, v. 2, n. 2, pp. 145-64, Dec. 2021 (p. 146). Tradução própria.



de janeiro de 2023, é mais um exemplo da mimetização entre as gestões de Trump e Bolsonaro, seus respectivos apoiadores e a influência do movimento evangélico americano sobre o brasileiro, e um dos possíveis resultados do discurso bélico, conforme visto até aqui;²⁶ mas, não apenas isso, evidentemente.

De qualquer modo, ainda que as profecias sobre Jair Bolsonaro não sejam tão antigas quanto o cenário exposto por Rowley e relacionado a Donald Trump, o imaginário de um grande avivamento brasileiro e suas consequências globais são tão antigos quanto ou mais. Por exemplo, o já citado John Piper diz:

A Europa e a América não estão mais no centro de gravidade do cristianismo mundial. O centro está mudando para o Sul e o Oriente. As igrejas da América Latina, África e Ásia estão experimentando um crescimento fenomenal e estão se tornando as grandes igrejas que enviam missionários.²⁷

Entre evangélicos brasileiros, impulsionados por essas narrativas, especialmente vinda da América do Norte, há a noção de que o Brasil passará por um grande reavivamento e influenciará outras nações. As conferências do *The Send*, uma rede para evangelização global, que têm acontecido no Brasil desde 2019, sendo que o próprio Bolsonaro participou de uma das edições em 2020,²⁸ são mais uma evidência disso.

Assim, a noção de comentário *foucaultiana* se aplica ao discurso de Michelle Bolsonaro, pois, articula esse imaginário já presente e o usa como ferramenta político-eleitoral. A fala de Michelle é paradigmática, pois expressa um sentido já eivado no cenário evangélico, associando o programa político e a figura de Jair Bolsonaro a essa expectativa messiânica. O discurso sendo feito numa igreja evangélica como a Lagoinha, conhecida e influente no contexto brasileiro reforça essa perspectiva. Todo o cenário: a recepção dos pastores, a oração com imposição de mão, por parte de André Valadão, enquanto a igreja repete suas palavras, são elementos que tanto conferem o sentido do discurso quanto potencializam sua força.

A ideia de guerra espiritual do bem contra o mal, se torna uma guerra eleitoral e política do bem contra o mal. Esse mal, no caso, associado à esquerda política, especialmente ao Partido

.....
²⁶ Cf. <https://acervo.folha.uol.com.br/digital/leitor.do?numero=50151&maxTouch=0>.

²⁷ PIPER, John. *Alegrem-se os povos*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012, p. 16.

²⁸ Cf. <https://theintercept.com/2020/08/12/the-send-plano-de-evangelizacao-em-massa-brasil/>.



dos Trabalhadores²⁹ e, no caso, a figura do presidente Luiz Inácio Lula da Silva. A associação da esquerda com o mal tem uma longa história. Como o objetivo aqui não é fazer uma genealogia de como isso aconteceu, lembro apenas o caso do pastor batista Paschoal Piragine Jr, como exemplo, que pouco antes das eleições presidenciais de 2010, teve uma fala em sua igreja viralizada.³⁰

Um corte da transmissão do culto em que a fala aconteceu está disponível no YouTube.³¹ Em sua prédica o pastor Piragine alerta à igreja sobre os perigos das ideologias de esquerda e do PT (Partido dos Trabalhadoras). O pastor se refere a um grupo de líderes religiosos, evangélicos e católicos, que começam a se organizar contra as ideologias de esquerda. Um vídeo é veiculado no meio da pregação do pastor, na qual há pânico moral relacionando a esquerda à censura, pornografia, pedofilia, divórcio, violência familiar (em suma, o fim da família), infanticídio indígena e aborto. Por fim, conclama a igreja a reagir.

O discurso de Michelle de uma “guerra do bem contra o mal” está relacionado aos adversários políticos, no caso, Lula e o PT. Afinal, durante as gestões governamentais anteriores, o governo era “consagrado aos demônios”. Enquanto o governo de Jair Bolsonaro representa o governo do próprio Jesus; “é o Rei que governa essa nação” agora. Esse imaginário de guerra acionado por Michele comporta a tradição de violência descritas anteriormente, retrata o PT, o presidente eleito Lula e a esquerda como associados a forças demoníacas.

As narrativas da fraqueza dos escolhidos de Deus mobilizam forte identificação do público evangélico com as figuras de Michelle e Jair Bolsonaro. A leitura bíblica evangélica, especialmente de matriz pentecostal, prioriza o lugar do leitor, ou seja, a identificação direta com o que é narrado nos textos e sua *reexperiência*.³² Assim, os leitores se veem nas experiências das narrativas bíblicas e, por conseguinte, nas experiências da própria Michelle e do presidente Jair Bolsonaro.

3.2 Violência política

A mobilização das memórias e fluxos semióticos feita por Michelle, que soa como comentário dos enunciados de uma formação discursiva, tem efeitos, através dos afetos e agenciamentos,

.....

²⁹ Ainda que em termos estritos o PT não seja um partido de esquerda, mas de centro-esquerda (embora haja divergência internas), essa é a imagem que se tem dele em amplos setores da sociedade e, no caso, da comunidade evangélica.

³⁰ Cf. <https://veja.abril.com.br/coluna/reinaldo/youtube-cria-uma-forma-de-censura-contr-pastor-evangelico-quem-pediu/>.

³¹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vUk2in1ht9c>.

³² OLIVEIRA, David Mesquiati de; TERRA, Kenner R. C. *Experiência e hermenêutica pentecostal: reflexões e propostas para a construção de uma identidade teológica*. Rio de Janeiro: CPAD, 2018, p. 41.



de violência simbólica e extrapolando para formas mais contundentes. É, antes de tudo, violência simbólica por fundir mitologias e cosmologias cristãs, especialmente em relação ao mal e demoníaco, a figuras e tradições políticas. Retratando, assim, o jogo político-eleitoral em termos de uma batalha cósmica, na qual os adversários são o mal supremo. Após as eleições, durante os protestos que se seguiram, viralizou em algumas redes sociais, como Twitter e Instagram, um vídeo de um suposto pastor e capelão, em que ele se refere aos membros dos partidos PT, PSOL e PCdoB, como demônios que precisam ser destruídos, aniquilados, usando, inclusive alguns dos textos bíblicos aqui citados.³³ O referido pastor e capelão berra que irá pegar em armas e matar pessoas ligadas aos partidos supracitados, ao passo que a multidão que o ouve ovaciona.

Os acontecimentos fatídicos de janeiro de 2023 em Brasília podem ser compreendidos como saldo dos sentidos extraídos da formação discursiva evangélica das últimas décadas e agenciados no fluxo do território político-eleitoral, ao menos nos últimos dez anos, acirrando-se durante a gestão de Jair Bolsonaro.

Desse modo, a violência simbólica extrapola à moral e física. Assim, vimos durante o pleito eleitoral inúmeros casos: pesquisadores e jornalistas ofendidos e agredidos, apoiadores do presidente eleito (Lula) assassinados por bolsonaristas, inclusive dentro de igrejas evangélicas, assédio eleitoral e até parlamentares armados com pistolas perseguindo opositores nas ruas.³⁴ Na efervescência do agenciamento de memórias discursivas não se pode prever os rumos exatos dos rizomas. O dia 08 de janeiro funciona como um corolário desse processo violento, sem sinal de arrefecimento, contudo.

Considerações finais

Em resumo, tomo o discurso de Michelle Bolsonaro como um paradigmático comentário da formação discursiva da teologia da batalha cósmica agenciada como estratégia política. O acionamento de narrativas específicas, a saber: a teologia da batalha, a fraqueza dos eleitos de Deus, as promessas divinas e a intercessão da igreja como arma na batalha, banhadas na concepção de uma supremacia divina, geram, através de agenciamentos, violência que extrapolam a simbólica chegando à física.

É possível observar, igualmente, a relação entre os cenários estadunidense e brasileiro no que se refere à influência dessas narrativas na mobilização de agentes políticos e potencialmente

.....

³³ Disponível em: https://twitter.com/delucca/status/1592984607422840834?s=20&t=YMIr0_BMiBcOrTeCeUTVEQ.

³⁴ Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/violência-pol%C3%ADtica-marca-eleição-de-2022/a-63592495>.



violentos. No momento de escrita da maior parte deste texto, aconteciam manifestações espalhadas pelo Brasil pedindo intervenção militar, colocando dúvida na legitimidade e lisura do processo eleitoral, orações e êxtases religiosos em frente a quartéis e símbolos militares e a expectativa de uma reviravolta que conceda vitória ao então presidente Jair Bolsonaro; processo que por sua vez, culminaria na invasão e depredação dos edifícios do governo em Brasília: a Câmara e o Senado Federal, o Superior Tribunal Federal e o Palácio do Planalto

Há de se observar como as narrativas serão mobilizadas por parte de figuras evangélicas, especialmente as lideranças, durante o governo Lula. Sendo os agenciamentos, um conjunto de relações e fluxos que operam sentidos, é difícil prever os rumos que manifestações, articulações políticas, discursos e narrativas atuais podem ter. Nessa perspectiva, podem acabar, se abrandar ou tomar rumos inesperados. Embora, pareça claro que há uma articulação velada, que não é o objeto deste texto.

Os elementos aqui descritos não são os únicos dessa cadeia discursiva, mas como penso ter ficado claro, foram vislumbrados a partir do encadeamento discursivo de Michelle. A violência parece, assim, ser parte da constituição desse regime discursivo. Há de se explorar e pesquisar muito tanto suas consequências, suas raízes e encadeamentos quanto as possibilidades de intervenção e formas de lidar com as linhas dos micros fascismos que se costuraram.

Referências bibliográficas

Livros e artigos

- BARBAGLIO, Giuseppe. *Dios ¿violento?* Estella, Navarra, ES: Editorial Verbo Divino, 1992.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.
- DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Felix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2 – vol. 2.* São Paulo: Editora 34, 2011.
- ESTRADA, Juan Antonio. *Imagens de Deus: a filosofia ante a linguagem religiosa.* São Paulo: Paulinas, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France.* São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- HOEKEMA, Anthony A. *A Bíblia e o futuro.* São Paulo: Cultura Cristã, 2012.
- OLIVEIRA, David Mesquiati de; TERRA, Kenner R. C. *Experiência e hermenêutica pentecostal: reflexões e propostas para a construção de uma identidade teológica.* Rio de Janeiro: CPAD, 2018.



- ORLANDI, Eni P. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2015.
- PELLEJERO, Eduardo. Entre dispositivos e agenciamentos: o duplo deleuziano de Foucault. *Margens* [online], v. 6, n. 7, maio 2016.
- PIPER, John. *Alegrem-se os povos*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.
- ROWLEY, M. Prophetic Populism and the Violent Rejection of Joe Biden's Election: Mapping the Theology of the Capitol Insurrection. *International Journal of Religion*, v. 2, n. 2, pp. 145-64. Dec. 2021.
- SORGE, Bob. *Oração incansável*. São Paulo: Impacto, 2017.

Reportagens e postagens em redes sociais

- <https://acervo.folha.uol.com.br/digital/leitor.do?numero=50151&maxTouch=0>
- <https://theintercept.com/2020/08/12/the-send-plano-de-evangelizacao-em-massa-brasil/>
- https://twitter.com/delucca/status/1592984607422840834?s=20&t=YMlr0_BMiBcOrTeCeUTVEQ
- <https://veja.abril.com.br/coluna/reinaldo/youtube-cria-uma-forma-de-censura-contrapastor-evangelico-quem-pediu/>
- <https://www.dw.com/pt-br/violencia-pol%C3%ADtica-marca-eleicao-de-2022/a-63592495>
- https://www.youtube.com/watch?v=4z_rYGS7kOA
- <https://www.youtube.com/watch?v=vUk2in1ht9c>
- <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/10/igreja-dos-valadao-vira-cabo-eleitoral-de-bolsonaro-com-barulho-nas-redes.shtml>

Dados do autor

Mestre e doutorando em Ciência da Religião pela PUC-SP.

Recebido em 03/03/2023
Aprovado em 21/03/2023



O CONCEITO DE *JIHAD*: INTERPRETAÇÕES, VIOLÊNCIA E EXTREMISMO

KAROLINA SANTOS
ATILLA KUS

Resumo: O conceito de *jihad* é um dos assuntos mais citados na academia, na mídia e em meios populares. As definições dadas a este são desde o mais individual e religioso até o mais político e violento. O presente artigo pretende analisar essa noção, muitas vezes abordada de forma equivocada. Através de dados bibliográficos, examina-se o *jihad* a partir do Alcorão, com base em versículos comumente usados pelos grupos fundamentalistas, por meio de teóricos-ideólogos que, no contexto atual, permeiam e influenciam estes grupos. Dessa forma, chega-se à conclusão de que o entendimento acerca do *jihad*, por vezes, é despido do contexto do Alcorão e dos pensadores que abordam a ideia com base em suas vivências e contextos políticos.

Palavras-chave: Islã. *Jihad*. Extremismo religioso.

Abstract: The concept of *jihad* is one of the most mentioned topics midst academia, media, and popular thinking. The definitions given to this concept are diverse from the most individual/religious to the most political and violent. This paper aims to analyze this concept which is highly commented on and wrongly even by the Muslim intellectual. Through the bibliographical data from the Quran, analyzing Qur'anic verses that are commonly used by the fundamentalist groups, as of the ideologues that are very influential among these groups, we conclude that the understanding about *jihad* is taken away from the historical and political context in which the Quran and these ideologues approached based on their personal experiences.

Keywords: Islã. *Jihad*. Religious extremism.

Introdução

O conceito de *jihad* no Islã é considerado polissêmico e regado a categorias. Sendo assim, possui uma gama de interpretações que variam de acordo com suas divisões. Para trazer à tona o conhecimento desse ideal, é preciso pontuar a sua importância na religião islâmica.



O *jihad* está presente desde o início do Islã, nem sempre com um significado religioso. No contexto atual, grupos relacionados ao terrorismo irão interpretar à sua maneira o significado. Os teóricos jihadistas do mundo moderno surgiram em reflexo da colonização europeia em países muçulmanos, propondo um *jihad* muito baseado em suas vivências, e também o pensam como um ato de liberdade para exercer a fé, além de ser colocado como dever de todo muçulmano. Desta forma, percebe-se que as interpretações contemporâneas trazidas ao *jihad* no âmbito fundamentalista são mais de cunho político do que religioso. Pensadores e idealizadores do tema, como o egípcio Sayyid Qutb, e o palestino Abdullah Azzam, contribuem significativamente para esse campo teórico, servindo de base para grupos específicos.

Este artigo pretende trazer ao conhecimento o pensamento jihadista elaborado por esses personagens. É preciso trazer a experiência do lado religioso para explicar o conceito, mas também os escritos elaborados pelos pensadores para que, assim, possam ser mostrados a criação de suas teorias sobre o *jihad*, baseado em suas vivências. Conseqüentemente, ao final do artigo é esperado uma melhor compreensão referente ao campo jihadista atual, bem como o conhecimento do que essa ideia representa para a comunidade islâmica, onde é permeado por questões culturais, religiosas e políticas.

Na primeira parte, faz-se uma análise de versículos do Alcorão que alegadamente são motivos para declaração de guerra e luta pelos grupos ditos islâmicos (como Al-Qaeda e ISIS). Levanta-se a pergunta inicial a respeito do contexto político e histórico em que esses versos são revelados. Assim, com base em exegetas do Alcorão, entende-se que os versículos abordados neste artigo, embora não nulos, pertencem a determinados contextos políticos e históricos.

Na segunda parte abordam-se dois teóricos que permeiam o campo fundamentalista islâmico e influenciam grupos extremistas e terroristas como Taliban, Al-Qaeda e ISIS, a saber: Sayyid Qutb e Abdullah Azzam. As interpretações destes dois ideólogos de *jihad* como uma luta armada pela liberdade partem mais do entendimento político e social em que eles viveram do que a própria visão religiosa.

1. O *jihad* no Alcorão

Um dos conceitos que mais vinculados ao Islã para as pessoas no mundo ocidental atualmente é o *Jihad*. De fato, quando se analisa o contexto islâmico contemporâneo, os próprios muçulmanos se recordam e discutem essa teoria tanto no âmbito acadêmico, intelectual, quanto no meio de leigos. Sendo assim, comumente é um dos assuntos mais fáceis de desviar-se ou concentrar-se em um único aspecto, excluindo-se outras possibilidades de definição que se pode dar ao tema.



Não é à toa, porém, que o *jihad* seja o assunto mais corriqueiro do mais simples ao mais intelectual das discussões. Isso tem duas razões principais, a saber: a) como se pode ver na próxima seção, boa parte da discussão intelectual que se desenvolveu no mundo islâmico da modernidade foi em torno do conceito de *jihad*;¹ b) o surgimento dos movimentos radicais que se beneficiaram deste conceito para a legitimação de seus extremismos e terrorismos levou à definição de nomenclaturas como “grupos jihadistas”, “jihadistas”, e assim por diante, para referência a esses conjuntos, devido ao uso frequente do ideal de *jihad* por eles. Grupos como Al-Qaeda, Taliban e ISIS se referem com veemência a este conceito para definir a finalidade e a motivação de suas ações, na maioria bélicas. Mas, afinal, o que este termo realmente significa? Como as fontes primárias do Islã – Alcorão e Hádivas do profeta Muhammad – abordam esse assunto?

O fundamentalismo surge, primordialmente, com a proposta de um retorno às bases e textos fundamentais da respectiva religião para vivê-la de forma literal, sem nenhum tipo de exegese ou interpretação. Isso começou, sistematicamente, a ser explicitado a partir da distribuição de folhetos nas igrejas metodistas e batistas nos Estados Unidos entre 1917-1925, como uma contraproposta à modernidade, visando que esta trazia uma “descristianização” em favor da imoralidade e da destruição dos valores éticos trazidos pelo cristianismo. Movimentos paralelos a esse ocorreram dentro de outras comunidades religiosas e tradições espirituais também. Portanto, no mundo islâmico também surgiram movimentos semelhantes ao fundamentalismo cristão, se não totalmente iguais.

No decorrer do tempo, em menos de um século, o fundamentalismo passou por uma série de definições. Chegou-se, por fim, à definição do fundamentalismo como também extremismo, terrorismo e radicalismo. Porém, isso não exclui a primeira definição dada ao sentido. Pelo contrário, mantém-se a primeira definição do fundamentalismo com a ressalva de *polissemia* da palavra, devido à ampla gama de grupos que se declaram fundamentalistas, ou são considerados fundamentalistas e que praticam violência ao mesmo tempo.

O nosso intuito, nesta seção, é de seguir a definição primária do fundamentalismo. Apesar de muitos grupos radicais e terroristas se basearem ou “inspirarem-se” nas formulações dos ideólogos analisados neste texto, o foco é, principalmente, a forma como estes intelectuais enxergaram, idealizaram e praticaram o fundamentalismo ao que a própria prática contemporânea se encontra hoje em dia entre grupos terroristas e ou radicais. Porém, cabe ressaltar que por

.....
¹ É importante recordar que a *Sharia* é outro assunto mais discutido.



vezes os teóricos e os grupos terroristas vão muito além do fundamentalismo, por vezes usam a interpretação literal e por vezes reinterpretem à sua maneira de acordo com suas vivências.

Inicialmente, contudo, é necessário definir o que o *jihad* significa literal e semanticamente. É importante desvelar o amplo conteúdo trazido por um mesmo conceito que causa várias polémicas até mesmo entre os muçulmanos.

Derivado do verbo *jahada* – numa tradução livre, esforçar-se – o conceito de *jihad* significa esforço e desempenho para atingir algum objetivo ou meta. No âmbito religioso, este termo tem um amplo significado, desde a luta interna de um ser humano para seguir as ordens de Deus até a luta armada em defesa de alguma coisa. Em um *hadice* comumente relatado, o profeta Muhammad, ao retornar de uma batalha, afirma que estavam voltando do *jihad* menor ao *jihad* maior. Quando questionado sobre o que seria *jihad* maior, ele responde que é a luta interna de cada ser humano para superar o ego e obedecer às ordens de Deus.

Tendo essa perspectiva em primeiro lugar, as ordens místicas e os estudiosos dedicados a este ramo abordam primariamente a ideia e o exercício do combate com o “eu interior” que cada pessoa tem. Muito comum nas escolas e ordens sufis, este modelo de disciplinação pessoal com uma perspectiva de *jihad* é o primeiro passo para a iniciação na vida espiritual. Por isso se começa com a redução da comida e do sono – duas características ligadas fortemente ao lado animal do ser humano – e aumento da oração e adoração intensificadas cada vez mais no período mínimo de quarenta dias.

O Alcorão é o livro sagrado do Islã. Portanto, é, principalmente, nele que se baseiam as decisões que dizem respeito às práticas espirituais e até algumas questões de aspecto secular como, por exemplo, matrimônio, restrições e permissões alimentares etc. Dentro disso, como princípios de convivência, constam também ensinamentos do Islã sobre a convivência inter-humana de forma detalhadamente abordada na surata 49 (Al-hujurat) onde além de se ensinar como deve ser o comportamento de um muçulmano nas relações sociais, constam também os princípios de como deve ser a relação com o diferente. Kus (2019) afirma que essa surata é um código de princípios sociais islâmicos.

Como indicado anteriormente, na maioria das vezes os grupos radicais e terroristas se baseiam em certas passagens do Alcorão para legitimar as suas ações bélicas. Nesse sentido, a passagem corânica mais usada é o versículo 5 da surata Al-tawba, a saber:



E quando passarem os meses sagrados, matem-nos (os incrédulos) onde quer que os encontrem. Prendam-nos e ponham torres de vigia para vigiá-los. Contudo, se eles pedirem perdão a Deus (arrepentidos) e praticarem a oração e a caridade, deixam-nos em paz (ALCORÃO 9:05)²

Segundo Al-Baydawi (2011a), esta afirmação é direcionada àqueles que haviam interrompido os acordos com o governo da cidade-estado de Medina. Neste sentido, ao fazer a exegese deste versículo, o autor citado sublinha que as ações ordenadas neste versículo são em relação àqueles que não seguiam o acordo bilateral outrora combinado. Kurucan (2020) afirma que estes versículos foram revelados no contexto do Acordo de Hdaybiya, assinado entre os mequenses e medinenses, em torno do ano 629 da era comum, quando Muhammad e seus seguidores quiseram fazer peregrinação a Meca – i.e., *Hajj* em árabe – e foram impedidos disso pelos líderes do local.

Além disso, Kurucan (2020) afirma ainda que a convocação à guerra contra os politeístas de Meca não fora por motivos de descrença, mas devido à falta de princípios e sensibilidade em relação aos acordos feitos. O autor se baseia no fato de que os versículos 4 e 6 (ou seja, o anterior e o posterior) mencionam a ajuda àqueles não-muçulmanos que não estejam em infração de acordos feitos. Nesta perspectiva, ele afirma que a guerra é, impreterivelmente, um ato político e da área de relações internacionais. Isto é, não entra nos ensinamentos primários (*al-ussul*) da religião, mas cabe a cada governante decretá-la ou findá-la, mesmo que tenha uma relação forte com a religiosidade em todas as ações da sua vida. Assim, o autor faz alusão ao conceito de zonas de relevância postulado por Alfred Schutz (1945), apesar de não o citar direta ou indiretamente.

Bulaç (2016A), na exegese dos versículos 4 e 5 da surata Al-tawba, afirma que o essencial no Islã é o respeito pelos acordos internacionais multilateralmente preparados e assinados. A guerra ou o estado de conflito se legitima apenas quando o povo, a tribo ou o estado interlocutor infringem estes acordos de paz e de relações pacíficas enquanto estão vigentes e dentro do prazo previsto pelos pares.

A outra passagem do Alcorão habitualmente citada pelos grupos extremistas é o versículo 191 (KURUCAN, 2020). Porém, para ele, esse versículo, assim como os outros citados para a legitimação de terrorismo e beligerância, é analisado fora de seu contexto social da revelação corânica e de forma muito literalista. O versículo afirma o seguinte:

E matem-nos onde quer que os encontrem, tirem-nos de suas terras, assim como vocês foram tirados de suas terras (e assim recuperem suas terras), (certamente) a corrupção e a de-

.....
² Tradução nossa.



sordem são piores do que a matança. Não os matem na Mesquita Sagrada (Caba) até que eles tentem matá-los. E se lhes atacarem, ataquem-nos (em defesa de suas vidas). Esse é o resultado das ações dos incrédulos.³

Bulaç (2016B), ao analisar esse versículo, junta-o ao anterior (190) e aos quatro posteriores, contextualizando de maneira mais ampla à exegese. É importante ressaltar que este versículo também se refere ao período em que o Acordo de Hudaibiya estava em vigor durante a peregrinação à Caba. Por se tratar de um período sagrado – isto é, dos quatro meses sagrados⁴ –, a guerra e os muçulmanos eram proibidos, impossibilitando-os de praticar qualquer ato de violência – incluindo até matar insetos durante este período. Por isso, inclusive, temiam a infração desse impedimento milenar por parte de mequenses, bem como serem atacados enquanto cumpriam um preceito basilar da fé islâmica. O versículo 190, neste sentido, contextualiza o aval para fazer guerra durante a peregrinação, em que a violência não é permitida: “Lutem pela causa de Deus caso eles lutem com vocês (infringindo os acordos bilateralmente estabelecidos), mas não excedam os limites”.

Unal (2015) afirma que a guerra é legítima apenas quando se trata de desordem, corrupção e desrespeito aos acordos e às leis. Portanto, em um contexto em que o acordo de paz para que os muçulmanos pudessem peregrinar, a luta foi permitida para se defenderem. Ressalva-se que “não excedam os limites”. Ou seja, não façam mais do que se defenderem quando as vidas de vocês estão em perigo.

Al-Baydawi (2011B) afirma que o excesso de limites citados no versículo é, em primeiro lugar, ser a parte que atacou. Ou seja, a ordem corânica é que os muçulmanos sigam em paz caso não estejam em perigo. Por outro lado, o excesso de limite significa: matar as pessoas que não estão envolvidas na guerra, amputar órgãos de quem já morreu e infringir o acordo de paz sem nenhuma justificativa. Disso, entende-se que a informação de um ataque iminente permite a preparação, mas não o ataque, para evitar qualquer tipo de beligerância e violência que possam vir de outra parte (KURUCAN, 2020). A regra disso é “caso eles lhes ataquem” (ALCORÃO 02:190).

É importante salientar que quase todos os versículos do Alcorão que permitem a guerra, caso os muçulmanos sejam atacados, mencionam o termo *qital/muqatala*, ao invés de *jihad*. *Qital*, em árabe, significa luta armada enquanto *jihad*, como já indicado, significa esforço pela causa de Deus. Os versículos supracitados com análise de exegetas do Alcorão evidenciam que

.....
³ Tradução nossa.

⁴ Para isso, ver: Kus, 2022, p. 57 e 116.



há uma diferença conceitual entre luta armada e o *jihad*. Embora a luta armada seja um dos aspectos do segundo conceito, esta é vista apenas como um dos significados secundários.

A presente seção tentou fazer um levantamento de apenas dois versículos, à luz da exegese corânica, que dão aval à luta armada aos muçulmanos para se defenderem de ataques e infrações de acordos de paz. Segundo Kurucan (2020), são quatro os versículos que podem ser alusivos à guerra. Este trabalho analisou apenas dois, devido aos limites de um artigo. Porém, para a seletividade, escolheu-se apenas os dois mais usados como justificativa pelos grupos fundamentalistas, extremistas e terroristas.

2. O *jihad* dos teóricos

Antes de se adentrar no conceito de *jihad* abordado pelos teóricos de grande importância nesse âmbito, é preciso trazer a origem e as fontes às quais esses teóricos beberam, e que, de certo modo, influenciaram de forma direta no jeito de pensar e agir deles.

Para entender o surgimento de movimentos de cunho radical nos séculos XX e XXI e seus pensadores, é preciso retomar determinados grupos das reformas religiosas nos séculos XVIII e XIX no mundo islâmico que defendem o retorno estrito ao Alcorão e à Sunna, e rejeitam interpretações divergentes. Entre os conjuntos mais conhecidos nesse meio, tem-se a Irmandade Muçulmana, fundada por Hassan al Banna, pensador egípcio influenciado por ideias reformistas. A Irmandade Muçulmana foi criada em 1928 como uma associação político-religiosa, com a finalidade de pensar um modelo político divergente dos modelos europeus, e possuía um discurso cultural de autêntico que vinha através do Islã (HOURANI, 2013).

Hassan propôs a unidade do Islã e dos muçulmanos por meio de um califado; fez um chamado para repensar as questões políticas, e trouxe à tona um reavivamento islâmico. Banna acreditava que governo islâmico moderno poderia ter várias formas, com novos exércitos, atreladas à economia e também às organizações políticas (MITCHEL, 1969).

A Irmandade foi muito marcante pois influenciou, e ainda influencia, a maioria dos movimentos islâmicos atuais, até porque muitos teóricos posteriores beberam da fonte da Irmandade, principalmente das obras de Sayyid Qutb. Dessa forma, o grupo aparece como um ponto em comum entre os teóricos que serão apresentados.

2.1 O *jihad* de Sayyid Qutb

Em 1951, vindo de um contexto de indignação com o colonialismo e a questão Palestina, Sayyid Qutb ingressou na Irmandade Muçulmana após o assassinato do seu fundador e líder



Hassan al Banna (AL ASSAR, 2014). Banna influenciou demasiadamente Sayyid Qutb, que se tornou, após a morte de al-Banna, o novo líder ideológico da Irmandade, mas com interpretações mais vigorosas. Qutb deu continuidade às ideias de Banna, porém a sua maneira, e desenvolveu a ideia de que o Islã é a única solução para todos os problemas entre os muçulmanos e para o mundo (AZOULAY, 2015).

O ideólogo fez a sua luta através do *jihad*, buscando um Egito independente do colonialismo inglês, além de ter proposto a restauração da *Ummah* (nação islâmica), que é o sentimento de família e pertencimento dos muçulmanos (SANTOS, 2009). Dentro das ideias e escritos, Qutb (2006) mostra que acreditava no esgotamento do papel do homem ocidental e no desenvolvimento da humanidade tanto no campo material quanto no espiritual.

Na sua principal obra, *Milestones*, é possível perceber os fatos que o levaram a ter as percepções e interpretações mais rígidas a respeito do ocidente e ao seu jeito de vivenciar o *jihad*. Em uma visita aos Estados Unidos, Qutb percebeu o materialismo, o racismo e a permissividade sexual como características dominantes dessa nação. “Seu comportamento nos lembra do período do homem das cavernas. Ele é primitivo na maneira como ele cobiça o poder, ignorando ideais, boas maneiras e princípios” (QUTB, 2006, p. 19). Segundo o autor, o ocidente praticava a ignorância (*jahiliyya*), e essa precisava ser combatida através da luta (*jihad*), para devolver a soberania a Deus (AL ASSAR, 2014).

Ao retornar dos Estados Unidos, Sayyid Qutb, que já tinha um conhecimento sobre exegese corânica e à Sunna, fê-los de maneira mais incisiva. Juntou-se (à Irmandade Muçulmana) imediatamente após seu retorno e passou a trabalhar no jornal oficial da Irmandade (QUTB, 2006). Após o falecimento de Hassan al Bana, a Irmandade foi reinterpretada como uma ideologia e uma nova revolução nas mãos dele (QUTB, 2006). O propósito do *jihad* levantado pelo autor é a liberdade, pois esse empenho e luta libertam o homem da servidão, assim como a prática do Islã (QUTB, 2006). O ideólogo ressalta a importância do *jihad* no período em que foi preso nos campos de concentração. Sua obra apresenta uma justificativa para o *jihad* armado, definindo o conceito como uma força contra as agressões externas (QUTB, 2006).

O *jihad* deve produzir recursos para enfrentar a *Jahiliyyah*. tais como: métodos de pregação e persuasão; fazer uso do poder e também do *jihad* para abolir as organizações e autoridades da *Jahiliyyah* que impedem os humanos de seguirem o Todo-Poderoso. *O objetivo é libertar as pessoas da escravidão dos homens, para que possam servir a Allah Todo-Poderoso sozinhas* (QUTB, 2006 p.76). Qutb ainda ressalta a importância do Islã e da liberdade na vida do homem:



O Islã é realmente uma declaração universal da liberdade do homem, da servidão a outros homens e da servidão aos seus próprios desejos, outra forma de servidão humana; é uma declaração de que a soberania pertence somente a Allah e que Ele é o Senhor de todos os mundos (QUTB, 2006, p. 67, trad. nossa).

De acordo com Qutb, a liberdade já é a razão suficiente para praticar o *jihad*, e essa deveria ser uma das únicas razões nos corações dos muçulmanos guerreiros (*Mujahideen*). O motivo das declarações do *jihad* existe nas mensagens e nas condições reais das sociedades. *Quando um muçulmano entra em campo de batalha é para devolver a autoridade a Allah Todo-Poderoso e tirar dos usurpadores rebeldes* (QUTB, 2006, p. 82,). Ainda segundo o pensador, a intenção do *jihad* deve ser sincera e correta porque, perante a Deus, tal fato tem grande relevância para considerar os mártires que adentrarão ao paraíso (QUTB, 2006).

Dentro das percepções de *jihad* propostas por ele, há um espaço para os mártires, percebidos como uma grande bênção, e um *status* nobre que não é dado. Afinal, como entende Qutb, os mártires estão acompanhando os Profetas no Paraíso. Quando um mártir vem a falecer, sua alma testemunha as graças que Deus preparou para ele (QUTB, 2006).

Quando houve a dissolução da Irmandade Muçulmana, decretada pelo Estado, prenderam os líderes, incluindo Sayyid Qutb, juntamente com mais 4 mil membros. Muitos desses receberam como pena a prisão perpétua. Após este fato, Qutb passou a ser chamado de *Ash-shaheed* (o mártir). Ele passou por maus momentos durante a prisão, onde ficou doente, teve febre alta e desmaios. Durante o interrogatório foi espancado diversas vezes (QUTB, 2006). O ideólogo foi condenado a quinze anos de prisão, e posteriormente destinado à prisão perpétua. Após ter passado um longo período preso, Qutb foi enforcado em 29 de agosto de 1966, juntamente com mais dois membros da Irmandade Muçulmana.

Dentro das percepções de Qutb, o Islã é uma ideologia e também um programa revolucionário capaz de alterar a ordem social de todo o mundo. O *jihad* surge no caso *como a* luta revolucionária para atingir esse objetivo (QUTB, 2006). O autor, posteriormente, recebeu sua sentença de morte, mas deixou sua última declaração a respeito do *jihad* – *Alhamdullilah* (Graças a Deus) eu realizei o *Jihad* durante quinze anos, e agora recebi esse *Shahadah* (martírio) (QUTB, 2006, p. 04).

2.2 O *Jihad* de Abdullah Azzam:

Vindo também do contexto da Irmandade Muçulmana, o teórico jihadista Abdullah Azzam, nascido na Palestina, formou-se na área de agricultura, a qual não deu continuidade. Azzam



preferiu as faculdades voltadas para a área religiosa, nas quais teve todo o seu desenvolvimento, com pós-graduações e obras (WINTER, 2014).

Ao fazer parte da Irmandade, em meados de 1950, Azzam já tinha contato com as obras de Qutb (WINTER, 2014). Dessa forma, o pensador vivenciou o seu *jihad* por meio do *dawa'a* (divulgação da fé), método adquirido na Irmandade, sendo influenciado pelo *jihad* na Palestina devido a sua origem. Entre os anos de 1967 e 1968, Azzam aderiu à guerrilha contra Israel e começou a formular suas percepções sobre o *jihad*. Depois, ele rumou à Arábia Saudita onde lecionou (ROBINSON, 2021).

Durante um conflito entre Israel e Palestina, Azzam concluiu o doutorado em 1973, no mesmo momento em que ele e sua família vão para o Egito, devido a situação entre palestinos e israelenses. Nesse momento, o pensador tornou-se membro do movimento *jihadista* do Egito, onde se tornou comandante. Além da área militar, em 1979, foi nomeado professor na Universidade do Rei Abdul Aziz de Jeddah, na Arábia Saudita (SCHNELLE, 2012).

No mesmo ano foi expulso da Universidade, e mudou-se para o Paquistão, onde teve contato com líderes do *jihad* do país vizinho, o Afeganistão (AZZAM, 1985). O ideólogo é considerado embaixador da causa afegã, onde teve contato com vários líderes locais pregando seus ideais de *jihad*. Em 1984, Azzam trouxe à tona a questão afegã e palestina ao considerar a luta por esta causa uma obrigação para todos os muçulmanos (SCHNELLE, 2012). É preciso promover através do *jihad* a defesa das terras islâmicas para que essas não sejam penetradas pelos valores, e pelas explorações do ocidente (SCHNELLE, 2012).

O *jihad* pensado por Azzam parte de suas vivências, um *jihad* como uma luta territorial para recuperar as terras que foram tiradas de muçulmanos devido à colonização. Azzam prega a luta armada para reconquistar territórios (SCHNELLE, 2012).

As percepções do *jihad* de Azzam transcendiam, tanto que ele propunha um *jihad* para defender o Islã como um todo, não somente como causas específicas. Tal fato fez com que muitos palestinos não o apoiassem em torno dos anos 1970 (COOK, 2005). Assim, com essa proposta de *jihad*, o pensador buscou conhecer outros países do Oriente Médio e também do ocidente, para se conectar com muçulmanos de diversas partes do mundo (HEGGHAMMER, 2020). De acordo com a forma de pensamento dele, o indivíduo, ao envolver-se no *jihad*, emancipa-se do medo. O *jihad* é a única forma possível de compreender o Islã de fato, pois é através dele que ocorrerá o polimento da alma, e assim livra as pessoas de ilusões, além de ser o maior fator de união de comunidade islâmica. As grandes potências no ocidente se tornam nada ao serem comparadas ao poder irresistível



de Deus e do apoio dos crentes (AZZAM, 2011). Azzam ressalta a importância da luta para que os muçulmanos não se deixem levar pelos pensamentos e formas de vida ocidentais. “Uma das obrigações perdidas mais importantes é a obrigação de lutar. Os muçulmanos atualmente por estarem ausentes dessa condição atual, eles se tornaram o lixo das águas de uma enchente” (AZZAM, 1985, p. 13). Para Azzam, o *jihad* é tão importante e enraizado no Islã que seria impossível ser dissociado de toda ordem religiosa. O auge da Islã é o *jihad* (SPENCER, 2018).

Um ponto ressaltado por Azzam (1985) a respeito do *jihad* no Afeganistão é que as batalhas no território afegão irão acontecer e ainda atingirão uma maior intensidade, a qual ainda não foi vista na história islâmica recente (AZZAM, 1985). Abdullah Azzam foi muito influenciado pelo *jihad* afegão, e, por consequência, o *jihad* afegão tem muitas influências importantes dele. Para além das lideranças do Afeganistão, Azzam surge como um dos personagens mais importantes (AZZAM, 1985).

Ao apresentar suas ideias a respeito do *jihad*, Azzam consegue mudar a cabeça não somente dos *mujahedeen*, mas dos afegãos em geral, com a ideia de que o *jihad* é para todos os muçulmanos. E assim o *jihad* afegão sai de uma perspectiva local e se torna global, movimento que veremos na conjuntura atual dentro de grupos tais como a Al Qaeda e o Estado islâmico (AZZAM, 1985).

O *jihad* sempre será uma obrigação nas perspectivas de Azzam, até atingirem a igualdade, até a comunidade islâmica ser libertada dos incrédulos, e os mártires perdoados de seus pecados (ALSUMAIH, 1998). Caso os muçulmanos decidam parar as práticas do *jihad*, será considerado uma das razões de dominação dos incrédulos e com isso a propagação da discórdia (ALSUMAIH, 1998). Azzam pode ser considerado um pilar na perspectiva jihadista moderna, um teórico influente que ainda serve de base para movimentos atuais. Mesmo com sua morte em 1989, Azzam ainda é considerado referência para os jihadistas (*mujahedeen*) (AZZAM, 1985).

Conclusão

Dentro do que esse artigo se propôs, houve o conhecimento daquilo que o *jihad* representa para a religiosidade islâmica. Ao se realizar este estudo, foi possível compreender a polissemia do conceito e o quanto é estereotipado, no sentido de não trazer o seu real significado de fato. É necessário ir muito mais a fundo para trazer à tona as categorias e significados do conceito. Colocar o *jihad* como uma só coisa é limitar o conceito e tirar a abrangência de seu significado.

Na primeira parte do artigo, trouxe-se à tona os versículos cujos grupos extremistas e fundamentalistas usam para justificar os atos bélicos por eles praticados, a partir de uma perspectiva



religiosa. Percebe-se, através da análise de dois versículos do Alcorão, e com base em exegetas, que os versículos corânicos são tratados de forma muito literalista pelos grupos extremistas devido aos seus contextos histórico-políticos.

A segunda parte abordou o *jihad* interpretado por teóricos e grupos jihadistas. É preciso ter em mente que esses não representam a totalidade do Islã, mas representam um grupo pequeno em específico. O *jihad* desses é o reflexo vindo de contextos históricos e vivências pessoais de cada personagem aqui citado. Compreender um pouco do que esses teóricos pensam é buscar um entendimento em partes do funcionamento de grupos atuais que bebem da fonte desses teóricos. Mas cabe ressaltar que cada grupo terá seus contextos de surgimento e suas peculiaridades.

Referências bibliográficas

- AL ASSAR, S. *Ragda Ahmad: a Irmandade Muçulmana. Nação sob o cosmo islâmico*. Rio de Janeiro: PUC Rio, 2014.
- AL-BAYDAWÎ, N. A. S. M. *Anwar al-tenzîlwaasrar al-tâ'wîl*. v. 1. Istambul: Selsebil. 2010.
- AL-BAYDAWÎ, N. A. S. M. *Anwar al-tenzîlwaasrar al-tâ'wîl*. v. 2. Istambul: Selsebil. 2010A.
- ALSUMAIH, Abdulrahman M. *The Sunni concept of jihad in classical Fiqh and modern Islâic thought*. Newcastle University, 1998
- AZOULAY, Ronnie. *The Power of ideas: the influence of Hassan al Banna and Sayyid Qutb on the Muslim Brotherhood organization*. Przegląd Strategiczny, 2015.
- AZZAM, Abdullah. *Defence of muslim lands*. Maktabah 1985
- AZZAM, Abdullah. O que a *jihad* me ensinou. In: *O guia árabe contemporâneo sobre o Islã político*. Trad. André Oídes. São Paulo: Madras, 2011.
- BULAÇ, Ali. *Dirasetu'l Kur'an*. Istambul: Editora Çira, 2016.
- COOK, David. *Understanding Jihad*. Berkeley: University of California Press, 2005
- HEGGHAMMER, Thomas. *The Caravan: Abdallah Azzam and the Rise of Global Jihad*. Norwegian Defence. Research Establishment (FFI), Cambridge, 2020.
- HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- KURUCAN, Ahmet. *Baris esastir: mekkeli musriklerin oldurulmesiyle ilgili ayetlerin degerlendirilmesi*. New Jersey: Sureyya Editora, 2020.
- KUS, A. *A Constituição de Medina: reflexões para o diálogo inter-religioso a partir do Islã*. São Paulo: Pluralidades, 2022.
- KUS, Atilla. O Documento sobre a fraternidade humana à perspectiva islâmica. *Ciberteologia*, ano XV, n. 60. 2019.



- QUTB, Sayyid. *Milestones*. Birmingham, England: Maktabah Book sellers and Publishers, 2006.
- ROBINSON, Glenn E. *Global Jihad*. California: Stanford University Press, 2021.
- SCHNELLE, Sebastian. Abdullah Azzam, ideologue of *Jihad*: Freedom Fighter or Terrorist? *Journal of Church and State*, Oxford, v. 54, 2012.
- SCHUTZ, A. On multiple realities. *Philosophy and phenomenological research*, v. 5, n. 4, p. 533-576, 1945.
- SPENCER, Robert: The history of *jihad*: from Muhammad to ISIS. New York: A Bombardier books, 2018.
- UNAL, A. *O Alcorão Sagrado com interpretação anotada*. Trad. Samir El Hayek. New Jersey: Tughra Books, 2015.
- WINTER, Lucas. The Abdullah Azzam Brigades. *Studies in Conflict & Terrorism*, São Francisco: Routledge, 2014.

Dados dos autores

Doutoranda em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora-MG. Contato: apachesantos87@yahoo.com.br. ORCID: 0000-0003-4503-934.

Doutorando em Ciência da Religião na PUC-SP. Contato: ksatlla@gmail.com. ORCID: 0000-0001-9654-7227.



O MAHĀVAṂSA INTERPRETADO À LUZ DA VIOLÊNCIA: CONFLITOS ÉTNICOS E RELIGIOSOS NO SRI LANKA

LEONARDO STOCKLER

Resumo: Este artigo pretende compreender as estratégias discursivas empreendidas pela comunidade monástica dos budistas cingaleses em sua justificação e legitimação da violência e da guerra contra a minoria étnica tâmil. Para tanto, observaremos os modos pelos quais exemplos extraídos do grande épico do Sri Lanka, o *Mahāvamsa*, são evocados e usados como modelos para atitudes contemporâneas dirigidas à defesa da unidade territorial e religiosa da ilha dentro das condições de uma guerra defensiva. Interpretaremos estes arranjos procurando discernir em meio a eles um problema de natureza hermenêutica que nos permitirá fixar e registrar uma ordem de empreendimentos comuns à relação entre religião e violência.

Palavras-chave: Budismo. *Mahāvamsa*. Sri Lanka. Guerra Civil. Violência religiosa.

Abstract: This article intends to comprehend the discursive strategies carried on by monastic community of sinhala buddhists in their justification of violence and war against tamil minority. We'll observe the ways by which examples extracted from the Sri Lanka's epic, the *Mahāvamsa*, are evoked and used as models to contemporary attitudes towards the defense of territorial and religious unity of the island within the conditions of a defensive war. We'll interpret this arrangements by trying to discern amidst them a problem of hermeneutic nature – which will allow us to fix and register an order efforts that is common to the relationship between violence and religion.

Keywords: Buddhism. *Mahāvamsa*. Sri Lanka. Civil War. Religious violence.

Introdução

É provável que, desde sua origem incerta, a religião sempre tenha guardado relações funcionais com a violência humana. Seja para provocá-la, coibi-la ou para organizá-la, estas relações,



nos seus diferentes exemplos históricos, constituem um fértil campo de pesquisa. Diferentes abordagens revelam as distintas dimensões e profundidades do fenômeno: conflitos étnicos e religiosos; ritos sacrificiais; e até mesmo as estratégias hermenêuticas empregadas para justificar o uso da violência em defesa da fé – eis aí algumas possibilidades que talvez se estendam por quase todos os exemplares de tradição religiosa do mundo. Diante desta ampla oferta aberta pelas religiões, obras como as de René Girard e Karen Armstrong se tornaram referências importantes para a compreensão do tema.

Situações concretas e contemporâneas do cenário cultural e político brasileiro ofereceram condições a pesquisadores recentes para que abordassem o tema frontalmente, revelando configurações complexas de violência dirigida a grupos étnicos e religiosos minoritários, perspectivas teológicas de uma guerra espiritual entre o Bem e o Mal, e, é claro, as próprias relações dos grupos religiosos com um determinado alinhamento político que parecia endossar a violência contra os seus adversários.

Neste artigo tocaremos um objeto diferente, mas que responde ao mesmo grande tema, e que recebeu ampla atenção internacional durante pelo menos três décadas: o conflito étnico e religioso que se deflagrou no Sri Lanka e culminou em uma guerra civil cujo fim se deu em 2009. Nesse conflito, budistas se opuseram aos hindus, cingaleses se opuseram aos tâmeis. Fatores de ordem política, social, cultural e religiosa atravessaram uma realidade bastante singular e que nos interessa principalmente por conta das estratégias hermenêuticas empregadas pela comunidade monástica envolvida. Ou seja: de que forma membros de um determinado grupo religioso, supostamente comprometido com a paz, conseguiram articular e veicular discursos em defesa de uma guerra justa em favor de uma doutrina específica. Esperamos que a descrição de estratégias discursivas e hermenêuticas cuja ocorrência é quase universal possa conectar a realidade brasileira a um cenário tão distante – na exata medida em que a observação de um fenômeno comum seja capaz de revelar insights úteis para nós.

1. Descrição do problema

Certa vez, em uma noite de 1977, enquanto proferia uma palestra sobre o budismo no *Teatro Coliseo*, em Buenos Aires, o escritor Jorge Luis Borges, já então bastante renomado, disse:

O budismo nunca recorreu ao ferro ou ao fogo, nunca acreditou que o ferro ou o fogo fossem persuasivos. Ao abraçar o budismo, Aśoka, imperador da Índia, não quis impor sua nova religião a ninguém. Um bom budista pode ser luterano, ou metodista,



ou presbiteriano, ou calvinista, ou xintoísta, ou taoísta, ou católico, pode, com toda a liberdade, ser prosélito do Islã ou da religião judaica. Por outro lado, um cristão, um judeu ou um muçulmano não têm autorização para ser budistas (BORGES, 1977).

Se elencássemos aqui os outros elogios que o escritor argentino fez ao budismo durante sua palestra, não seria difícil admitir que, para além de uma paixão intelectual, a sua admiração por esta religião dependia de uma certa ideia, bastante recorrente no hemisfério ocidental, de que o budismo é uma religião pacífica e pacifista.

Certamente esta imagem não se apoia em uma formulação vazia. Assim como para o jainismo, outra tradição espiritual surgida no bojo da cultura Axial da Índia Antiga, a prática da não-violência é um elemento central de sua doutrina. Isso não impediu, contudo, de que em certos momentos da história monges budistas se engajassem diretamente em conflitos armados ou mesmo articulassem uma retórica capaz de justificar operações militares violentas. A afirmação de Jorge Luis Borges, é verdade, não demoraria muitos dias para ser tristemente confrontada pela realidade. Em agosto de 1977, no Sri Lanka, pelo menos 125 pessoas teriam morrido numa série de conflitos étnicos entre uma maioria cingalesa budista e uma minoria separatista tâmil. Números oferecidos pelas organizações tâmil superariam a contagem de mortos oficial do governo cingalês, colocando as cifras em torno de 300 mortos (BANDARAGE, 2008).

Este não teria sido o único conflito do tipo na ilha. Antes, em 1958, e depois, em 1983, revoltas semelhantes explodiram deixando centenas de mortos. Fartamente documentados e estudadas por historiadores, estas revoltas populares se inserem no triste capítulo da guerra civil do Sri Lanka, encerrada em 2009, e cujo desenrolar pelas décadas chegou a registrar a impressionante cifra de 100.000 mortos, segundo as Nações Unidas.

A história da guerra civil na ilha perpassa toda a segunda metade do século XX, e seu início está vinculado à situação posterior à independência, em 1948. Ela se desenrola a partir de duas forças que se deslocam em direção contrária: o esforço da maioria cingalesa e budista de conservar uma unidade territorial política e religiosa na ilha como um todo; e o esforço de uma minoria tâmil hindu que reivindica sua autonomia política no norte da ilha. O impasse territorial deflagrou uma escalada de esforços oficiais que colidiram com a radicalização dos métodos de reivindicação da minoria tâmil. Ao longo das décadas, representantes religiosos do budismo cingalês produziram discursos que oscilavam entre a defesa absoluta da paz, e uma justificativa ora mais discreta ora mais aberta da guerra justa por razões defensivas. As razões para uma guerra justa, por sua vez, se amparam em motivações históricas, territoriais, políticas



e religiosas – uma síntese que encontra uma formulação metafórica da ilha do Sri Lanka como a ilha do *dharmā* budista (*dharmadwīpa*), ou seja, uma relação permanente de identidade entre a doutrina da verdade absoluta e uma unidade geográfica, vinculada a uma postura de defesa aberta do *dharmā* (*dharmā yuddhaya*) (BARTOLOMEUSZ, 2002).

Nosso interesse neste artigo consiste em observar o desenho hermenêutico que se revelou na justificativa de uma guerra justa em defesa do *dharmā*. Para tanto, concentraremos nossa atenção nos modos pelos quais os budistas do Sri Lanka sustentaram a defesa de sua guerra justa a partir de um material textual que consagrou a ideia de uma unidade geográfica e espiritual em torno da ilha. Trata-se do épico nacional cingalês, o *Mahāvamsa*.

Em se tratando de uma produção discursiva favorável ou desfavorável à guerra e à defesa violenta do *dharmā*, é justo dizer que não encontraremos, da parte da comunidade monástica, um consenso majoritário em favor da violência (BARTOLOMEUSZ, 2002). Se buscamos recuperar aqui uma discussão cujo auge do interesse público parece desfrutar de um decréscimo nos últimos anos, na verdade é porque acreditamos que a compreensão dos caminhos pelos quais a comunidade monástica budista se engajou em atitudes políticas violentas certamente facilitará a compreensão da violência religiosa como um todo. Isto quer dizer: se uma religião notadamente pacífica e pacifista como o budismo pode se tornar violenta, então qualquer outra religião também o pode – e a compreensão das relações entre o budismo e a violência, por mais especiais que possam parecer, e talvez também por isso mesmo, podem abrir caminhos mais claros para os trabalhos mais sistemáticos dedicados ao estudo da relação entre violência e religião. Desconfiamos, de início, que cada doutrina religiosa é profundamente particular – mas que certas estratégias discursivas religiosas em favor da violência tendem a revelar comportamentos recorrentes em diferentes culturas.

Por isso percorreremos o seguinte itinerário: uma descrição do épico nacional do *Mahāvamsa*; um resumo da postura da comunidade budista diante da guerra civil no Sri Lanka e sua relação com o material textual mencionado; e uma consideração final a respeito da ideia de um *círculo hermenêutico* subjacente a este arranjo.

2. O *Mahāvamsa*

São dois os grandes épicos nacionais do Sri Lanka: o *Dīpavamsa* e o *Mahāvamsa*. O primeiro teria sido compilado por volta do século III d.C. O segundo, por sua vez, foi composto entre o século IV e V d.C. Se o título do primeiro quer dizer algo como *A Crônica da Ilha*, o segundo nome quer dizer simplesmente *A Grande Crônica*. Mas o sufixo *vamsa* é polissêmico, e



para além do seu sentido narrativo, também quer dizer *linhagem, nodo de bambu* e até mesmo *espinha* (SCHEIBLE, 2016). A autoria de ambos os textos é atribuída a membros da comunidade religiosa de monges budistas locais. No caso que mais nos interessa, o nome do autor do segundo épico do Sri Lanka é Mahānāma – suposto membro do templo de Mahavihara, da antiga capital de Anuradhapura. E a primeira tradução de seu texto no ocidente foi realizada pelo historiador britânico George Turnour em 1837.

A situação das duas obras é parecida: cada composição recupera relatos e textos mais antigos, reorganizando-os numa sequência narrativa com pretensões estéticas e literárias próprias. Há um enxerto de material narrativo fantástico, além de outras histórias de procedência inverificável. Mas o tema, no geral, é o mesmo para ambas: temos a oportunidade de ler a história das visitas de Buda, o Iluminado, à ilha do Sri Lanka num passado remoto, seguida por uma crônica gloriosa e exaltada dos reis da ilha e da comunidade de discípulos. No caso do *Mahāvamsa*, esta narrativa, que ainda dedica alguns capítulos à consagração das relíquias budistas na ilha e ao primeiro concílio monástico subsequente ao reinado do Imperador Aśoka, se conclui durante o reinado do rei Mahasena.

Ao que parece, o público desta obra era a própria comunidade monástica e, apesar de não integrar o repertório da literatura poética budista (*kāvya*), ela de fato fazia uso de algumas figuras de linguagem próprias ao estilo, como metáforas, trocadilhos, referências a feitos sobre-humanos e o uso de um imaginário dramático para provocar efeitos fascinantes (SCHEIBLE, 2016).

Na introdução do *Mahāvamsa* encontramos a declaração das intenções de seu autor. Elas são claras: expor as falhas da obra anterior, o *Dīpavamsa* e, mais importante, produzir efeitos positivos entre os seus ouvintes: emoção (*saṃvega*) e satisfação serena (*pasāda*).

Se estas intenções escancaram tão prontamente a vontade do autor em estabelecer uma obra por sobre o corpo de outra, superando-a na transmissão para o futuro, isto se deve à necessidade, já consentida entre os estudiosos do tema, do mosteiro Mahavihara em consolidar sua supremacia diante de uma possível concorrência entre os demais mosteiros budistas da ilha durante os idos daquele momento histórico (SCHEIBLE, 2016). A concorrência não era fria. Na verdade, parece ter sido marcada por perseguições e exílios antes que as três seitas fossem finalmente unificadas durante o reinado de Parākramabāhu I. Esta necessidade institucional, portanto, abrigou a criação de uma obra poética concebida para rearticular o poder desta classe monástica – na mesma medida em que, como público ouvinte, teriam a sua conduta religiosa aperfeiçoada pelos efeitos estéticos da narrativa. Realçadas pelas recomendações poéticas do grande épico, a



atitude religiosa da comunidade de devotos budistas encontraria no *Mahāvamsa*, pelos séculos seguintes, uma referência ética para a doutrina do budismo cingalês externa ao seu próprio cânone. A produção de um volume de comentários no século XI ajudou a sublinhar a relevância da obra para a história cultural do país e, depois de então, entrou permanentemente no repertório folclórico local.

O efeito catártico prometido pelo autor do épico sublinha as diferenças entre esta obra e a sua predecessora, o *Dīpavamsa*. Enquanto esta, mais antiga, é calma e alegre, o *Mahāvamsa* parece mais agitado e intenso (SCHEIBLE, 2016). Estes efeitos produzem um sentido transformativo nos seus ouvintes: a satisfação religiosa (*pasāda*) está relacionada à confiança nos ensinamentos de Buda e um compromisso com a prática devocional (*sāsana*). Se parece correto dizer que uma obra cria uma comunidade de ouvintes, a relação aqui estabelecida se coloca no eixo de uma reta doutrina que assim se concebe enquanto tal – quer dizer, o público da grande crônica do Ceilão figura, para si mesmo, como o público correto de uma obra correta. Caso isto pareça de pouco significado nesta altura do nosso ensaio, o valor deste enunciado se revelará logo em breve.

Entre as fórmulas literárias que o texto emprega e repete ao longo da narrativa, temos as receitas introdutórias, *Evaṃ me sutam*, ou *Assim eu ouvi*. As interjeições, por sua vez, se referem diretamente à comunidade de ouvintes: *suñātha me*, *ouça-me!* – diz o narrador ao introduzir eventos dramáticos.

Segundo a narrativa, Buda, já no oitavo mês de sua iluminação, teria viajado até o Lanka. Esta visita não poderia ser mais importante do que foi: Buda não teria apenas levado a doutrina do *dharma* para a ilha como, ao converter os *nagas* e expulsar os *yakkhas*, erigiu ali o domínio permanente do *sāsana* – a prática correta, consistindo ainda na preservação da *saṅgha*, na conservação das relíquias, manutenção dos templos e da classe monástica etc.

Quem são, afinal, os *nagas* e *yakkhas*? Os primeiros são criaturas mitológicas relacionadas às serpentes. Sua participação na história popular do sudeste asiático é quase onipresente. Mais do que humanos e menos do que os deuses, são seres de aparência ambígua, nunca inteiramente descritos. Desfrutaram, na cultura popular, de algum prestígio, aparecendo ainda como antepassados mitológicos dos fundadores de certas dinastias (SCHEIBLE, 2016). Inicialmente alienados do *dharma*, teriam se convertido pela força das palavras iluminadas de Buda. Ainda que imortais e superpoderosos, não dispunham da mesma condição que os humanos de dedi-



carem-se inteiramente à prática do *dharma*. Mas Buda, tal como consta na narrativa, encontrou para eles uma grande serventia, e os delegou à defesa e manutenção de suas relíquias.

Os outros seres, os *yakkhas*, representam uma espécie ainda mais obscura de demônio, um habitante permanente das fronteiras distantes da luz. Desfrutando de um status inferior, e de uma natureza inexoravelmente sombria, estas criaturas seriam posteriormente subjugadas pelo Buda numa destas suas visitas à grande ilha do Lanka em uma guerra espiritual de conquista. Sobrevoando a ilha, ocultando a luz e desencadeando grandes nuvens negras carregadas de trovões e raios, instilou medo nestas criaturas antes de conceder a elas a sua luz. Depois, em vez de uma aniquilação final, transferiu-as para uma ilha vizinha, reservando a Grande Ilha do Lanka à comunidade budista que se estabelecerá ali.

Buda sai de cena e entram os heróis da realeza. As crônicas dos reis dão lugar à história daquele que, em virtude do tamanho da literatura reservada para ele, vem a ser o mais importante personagem dentre os monarcas: Dutugemunu – cujo grande feito, na altura do século II d.C., consiste na eliminação violenta de um inimigo não-budista, o reino de Elara, uma ameaça para a unidade da ilha. Estas vitórias militares consolidam a ideia de uma terra prometida e sagrada do budismo: a grande ilha de Lanka, a joia da luz do *dharma*. Mas ela não ocorre sem o derramamento de sangue – e, em um dos momentos mais importantes da narrativa, temos a chance de contemplar o arrependimento do rei Dutugemunu que pede conselhos aos seus monges e tem sua consciência aliviada ao descobrir que, por não ter matado nenhum budista, não sofrerá grandes consequências cármicas (OBEYESEKERE, 2018). Essa inexorável consagração, é claro, depende ainda da instalação das relíquias budistas nos templos da ilha – a realidade iluminada de uma particularidade geográfica também encontra expressão material na presença destes artefatos.

Queremos sublinhar a importância que os elementos estéticos aqui indicados irão adquirir quando transportados para o campo da produção de significados religiosos dentro de uma vida social mais ampla: a existência de criaturas sombrias e avessas à doutrina do *dharma*, bem como a realização de uma guerra justa de dominação contra um inimigo não budista.

Neste ponto deveríamos assinalar as diferenças bastante explícitas entre aquilo que é a representação de Buda no Cânon Pali, e aquilo que é dito sobre o Buda na crônica do *Mahāvamsa*. Gunawardana sugere que a submissão dos *yakkhas* tal como é descrita na narrativa cingalesa guarda importantes distinções em relação a outros textos da doutrina em que o Buda se relaciona com estas criaturas. Ao passo que na ilha de Lanka Buda teria usado da força para conseguir convertê-los, impondo-lhes aflições e sofrimento, no Cânon Pali tal feito teria sido alcançado graças à



sua *compaixão*. Neste sentido, o papel preambular de Buda na história fictícia da ilha pode ser compreendido como a de um conquistador que abriu caminho para o estabelecimento de uma civilização (GUNAWARDANA, 1972). Vejamos as palavras empregadas por Mahānāma:

Ele [o Buda] instilou terror em seus corações com raios, tempestades e escuridão. Então, quando ele os destruiu, estendeu o seu tapete de peles... O conquistador, sentado ali, fez com que o tapete se estendesse enquanto chamas de fogo o cercavam (Mahānāma, 1912, p. 24, tradução nossa).

Há uma coincidência que merece aqui algum destaque: as metáforas militares comuns às palavras do Buda e ao repertório de seu momento histórico alcançavam enorme sentido quando aplicadas à busca espiritual. Naquele contexto, Buda era um conquistador espiritual – é a mesma metáfora que está em jogo entre os jainas. No texto da crônica cingalesa, essa conquista espiritual tem implicações geográficas claras. Não será, afinal, nem um pouco desafiador às futuras formulações discursivas equiparar o Buda ao papel de uma outra figura histórica decisiva para o budismo: o já mencionado imperador Aśoka – alguém que integrará a narrativa cingalesa a partir de um caminho pavimentado por Gautama. Sua responsabilidade sobre a expansão do *dharma* para a ilha dependerá ainda do estabelecimento de uma tradição monástica (BARTOLOMEUSZ, 2002).

A relação entre o *Mahāvamsa* e a elaboração de uma retórica budista capaz de justificar a violência religiosa, por parte da comunidade monástica cingalesa, já foi fartamente comprovada pelos estudiosos do tema (SCHEIBLE, 20016; BARTOLOMEUSZ, 2002; DEVOTTA, 2007; USARSKI, 2016). As condições para esta elaboração se assentam podem variar, mas quase sempre repousam na figura do herói Dutugemunu. A ele se vincula os empreendimentos discursivos em torno da noção de guerra justa exigidos pelo contexto contemporâneo da guerra civil no país. O amparo textual para uma tal formulação vem da própria obra de que tratamos aqui, com exemplos e comparações fornecidos pelo modelo do monarca que conquistou os antigos inimigos tâmeis do norte da ilha. Um intérprete do fenômeno religioso capaz de cultivar alguma consciência hermenêutica certamente levantará questionamentos a respeito da arbitrariedade destas escolhas: por que este personagem e não outro da narrativa? Retomaremos esta questão mais adiante.

Cumpre, por último, sublinhar algo que já foi tangenciado em nossa pequena descrição do material narrativo da grande crônica: a importância conferida às relíquias. A criação dos lugares sagrados na ilha se dá com a terceira visita de Buda. A manutenção das relíquias sob a guarda



dos nagas é então transferida para a população budista. Não há em nenhuma outra tradição budista, seja no Camboja, Tailândia, Japão ou Coreia, qualquer exemplo de atenção tão grande dada às relíquias – a principal delas, neste caso, é o Dente de Buda; outra é a árvore cultivada a partir de uma semente da própria árvore sob a qual o Buda alcançou a iluminação, extraída do Parque das Gazelas de Benares. A relação dos nagas com as relíquias é própria deste contexto, e expressa um modelo de veneração a ser imitado. Enquanto recurso narrativo fundamental à grande crônica, estas relíquias cumprem com o estabelecimento de uma identidade comum em torno de uma memória material e geográfica, ensejando condutas ideais. Naturalmente, mais do que uma conduta plena de devoção, elas também instilam a necessidade de proteção, posto que passam a sintetizar materialmente a unidade entre a nação cingalesa e espiritualidade budista. Qual o papel que elas cumprem num contexto de tensões políticas, étnicas e religiosas? Veremos que sua importância apenas faz sublinhar a ideia de uma guerra justa em defesa da unidade espiritual da ilha. A relíquia é o tesouro espiritual necessário de que um povo precisa para colocar-se na posição de uma defesa aguerrida.

Aqui, nesta primeira parte, restringimos nossa análise à exposição das principais características do *Mahāvamsa*. Já deixamos claro, contudo, quais são os elementos que, mais tarde, serão apropriados pela situação de conflito que se desenhou no país ao longo da guerra civil, na segunda metade do século XX. Antes de seguirmos com a exposição da apropriação discursiva destes elementos, será necessário, é claro, descrever de forma resumida a história do conflito entre cingaleses e tâmeis na ilha.

Poder-se-ia objetar que a exposição mais concreta dos conflitos contemporâneos deveria vir antes da apresentação do material textual à qual ela passou a servir de referência. Entretanto, nossa opção aqui repousa na consideração de que o grande épico possui uma precedência histórica sobre a situação social com a qual agora nos defrontaremos. Essa precedência histórica empresta à obra poética um papel de destaque na composição de um imaginário cultural, religioso e político que alimenta a memória do povo cingalês – alimento que serve de sustentáculo para a identidade que ele faz de si. Memória e identidade, por sua vez, são elementos de valor indispensável para a produção de discursos em um momento de crise social e conflito étnico – situações próprias de uma guerra civil. Não queremos abordar a totalidade da guerra civil no país, mas procuramos lograr alguma compreensão sobre os comportamentos da comunidade religiosa naquele contexto, sobretudo na capacidade que ela adquiriu de encontrar argumentos e justificativas para a violência. É claro que, com isso, estaremos enfatizando muito mais os argumentos em favor da violência do que aqueles em favor da paz. Não é que os argumentos



em favor da paz não nos interessem – apenas trata-se da suspeita de que estes argumentos não evidenciam esforços hermenêuticos tão criativos e originais quanto aqueles que pretendem defender a violência. E isto acontece, é claro, porque a doutrina budista dispõe de uma natureza muito mais simpática à paz do que à guerra. Mas se o nosso objetivo, ao final de tudo, é acrescentar aos estudos mais gerais da religião algum avanço no entendimento do problema da violência religiosa, então certamente faremos isso mediante a exposição desta relação da comunidade monástica dos budistas cingaleses com a produção de discursos em favor da violência étnica. Em se tratando de mecanismos discursivos, é claro que aqui o *Mahāvamsa* encontrará o seu máximo poder de utilização, e deixaremos sua exposição para uma quarta parte.

3. A guerra-civil no Sri Lanka (1983-2009)

Seria desnecessário discorrer sobre a longa história do Sri Lanka nestas poucas páginas. Sabemos que a ocupação na ilha é bastante antiga, que seu contato com civilizações europeias e árabes se concretizou na Antiguidade e Idade Média, que ondas sucessivas de ocupações pelos séculos fizeram sedimentar culturas de origens diferentes, provenientes do Norte e Sul da Índia, e também do sudeste asiático, como etnias de origem malaia. Estes diferentes sedimentos, é claro, difundiram culturas religiosas distintas pela ilha: o budismo e o hinduísmo. Ambas as tradições espirituais foram preservadas com a ajuda não apenas da comunidade monástica e de seus devotos, mas também com a governança dos reis que patrocinavam templos e disputavam as relíquias que haviam sido trasladadas para a ilha. Não foram poucas as guerras travadas entre cingaleses e tâmeis – e é verdade que estes últimos, em alguns momentos, também levaram vantagem sobre os primeiros.

A unificação da ilha só aconteceu de fato no século XII, ainda que a sua autonomia política continuasse ameaçada por impérios mais poderosos que funcionavam no continente. Com o expansionismo europeu na Idade Moderna, séculos depois, essa liberdade foi renegociada com portugueses, holandeses, até que ela se esgotasse finalmente com a dominação inglesa, já no início do século XIX, pondo fim ao último reino livre da ilha, o reino de Kandy, cujo território se estendia apenas por sobre uma pequena área em seu interior.

Mas foi apenas por volta do século XVI que o budismo se tornou, de fato, a religião popular do Sri Lanka. Transpondo os círculos de uma pequena elite religiosa e letrada, comunidades monásticas se estabeleceram nas vilas, ao passo em que a doutrina pôde ser também melhor difundida através de uma literatura vernácula. A longínqua tradição instituída pelo imperador Ásoka garantiu a perpetuidade do modelo das *duas rodas do dharma*, por meio do qual os go-



vernantes se tornam comprometidos com a defesa da comunidade de devotos (*saṅgha*) e dos ensinamentos do Buda (KEYES, 2016)

Sabemos, então, que desde antes do domínio britânico os monarcas cingaleses estavam comprometidos com a religião – com a proteção de suas relíquias e templos e patrocínio de sua classe monástica (BARTOLOMEUSZ, 2002). Este compromisso, é claro, correspondia à própria história da religião no país – um importante concílio budista fora sediado em Anuradhapura no primeiro século e, na medida em que esta história aparece impregnada de imaginação, a própria visita ficcional do Buda à ilha, como consta no *Mahāvamsa*, passou a referendar a ideia de uma ilha do *dharma*. O épico, tal como já foi descrito anteriormente, narra a história do país segundo uma progressiva linha de consolidação desta tradição espiritual em seu território. A história política desta ocupação, contudo, não se inicia com o próprio Buda, mas com a chegada do primeiro monarca cingalês à ilha – Vijaya, em 543 a.C.

Após quase dois séculos de dominação britânica, o país alcançou a sua independência em 1948 – importante década para o início de um movimento mais amplo de descolonização, que talvez culmine com a sua participação na Conferência de Baudung, em 1955.

Mas é da década anterior à independência que já recolhemos comentários importantes a respeito da relação do budismo com a violência. Assim disse, certa vez, o venerável Palane Siri Vajirana (1878-1955), fundador do mosteiro Vajirana, a respeito da guerra que grassava a Europa:

Nunca deve a ver uma guerra budista. Nenhum país devastado jamais testemunhou as proezas dos seguidores de Buda; nenhum homem assassinado despejou o seu sangue em seus corações de pedras, ou foi morto em seu nome... Ele e Sua Fé estão limpos de qualquer mancha de sangue. Ele foi o pregador da Grande Paz, do amor, da caridade, compaixão, e isso está tão claro em seus ensinamentos que não se pode confundir-lo (VAJIRANANA apud BARTOLOMEUSZ, 2002, p. 10, tradução nossa).

A defesa da paz feita por Vajirana o levaria ainda a comparar o budismo com o cristianismo, considerado pelo monge como inferior na sua justa relação histórica com guerras e movimentos expansionistas (BARTOLOMEUSZ, 2002). E não seria difícil encontrar outros posicionamentos da comunidade monástica que referenciassem e endossassem os comentários de Vajirana. Todavia, ao passo que o país passou a conviver com uma guerra civil, entre 1983 e 2009, posicionamentos mais recentes fizeram transparecer as ambiguidades de textos como o *Mahāvamsa*, o principal material a ser usado como fonte de exemplos em favor de uma luta defensiva pelo *sāsana*.



Inúmeros episódios violentos entre 1950 e 1980 serviram de preâmbulo para o conflito aberto deflagrado pela guerra civil. Estas violências podem ser interpretadas a partir de motivações étnicas e políticas, muito embora seus disparadores sejam econômicos, e tendo como estopim a acumulação de medidas governamentais sempre favoráveis à maioria cingalesa em prejuízo da minoria tâmil. Isso diz respeito às relações diretas de patrocínio governamental dirigida aos mosteiros budistas; à unificação cultural em torno de um único idioma, o cingalês; ao impedimento das concessões de cidadania aos tâmeis seguido de campanhas de deportação; à incitação de violência popular contra a minoria étnica e religiosa e sua exclusão do sistema educacional, entre outros fatores. Medidas de ordenamento cultural mais sutil também ajudaram a estabelecer uma relação permanente entre o governo do país e uma certa oficialidade budista – como, por exemplo, o ensino de história nas escolas, através do qual a importância do budismo no país aparecia acentuada (KEYES, 2016).

Como resposta a esse conjunto de ações que dificultavam a sobrevivência tâmil na ilha, podemos observar o surgimento de um dos grupos terroristas mais violentos do mundo, os *Tigres de Liberação do Tamil Eelam* (*tamiḷ iīḷa viṭutalaip pulikaḷ*), também conhecido como LTTE. Fundado em 1976, seus objetivos consistiam no uso de violência como forma principal de divulgação da causa tâmil, um tipo de resistência territorial e étnica contra a consolidação do estado monolítico do Sri Lanka. É creditado ao grupo a inovação em inúmeras táticas terroristas, como por exemplo, o uso de homens-bomba. O assassinato de civis e lideranças políticas cingalesas e indianas, é claro, deflagrou movimentos reativos de ordem militar e política, mesmo após a rendição do grupo em 2009 (USARSKI, 2016).

A violência, contudo, deu o tom a esta situação incômoda já na primeira década após a independência. Ações violentas, portanto, e provenientes de ambos os lados ceifaram as vidas de importantes figuras políticas do país décadas antes que a guerra civil explodisse em 1983. Muito antes da guerra se intensificar, e por motivações políticas distintas daquelas dos tâmeis, o monge budista Buddhakkita assassinou o primeiro-ministro do Sri Lanka, S. W. R. D. Bandaranaike em 1959 – o mesmo líder político que havia introduzido todas as mudanças indicadas nos parágrafos anteriores. Depois de condenado à morte, na companhia de outros três monges, não teria sido raro encontrar outros membros da comunidade monástica e também leigos a apoiar o uso de violência em defesa própria e também para à proteção de sua tradição religiosa. O próprio primeiro-ministro, é verdade, teria citado o rei Dutugemunu como um exemplo de conquista em favor da unificação da ilha pela força da espada. Estudiosos do tema ainda consideram que o próprio assassino do primeiro-ministro, cujo nome civil era Talduwe Somarama,



também teria se orientado pelas referências ao *Mahāvamsa*, uma vez que era comum encontrar referências ao conceito de *dharmadwipa* em inúmeras publicações populares da década de 1950 (BARTOLOMEUSZ, 2002).

Referências a Dutugemunu, aliás, se tornaram frequentes por quase todo o século XX. Keyes chega a outorgar ao venerável Angarika Dharmapala (1864-1933) o ponto fulcral de origem do nacionalismo cingalês. Dharmapala não é um personagem menor da história do Sri Lanka – e seus discursos pacifistas são memoráveis. O proeminente monge budista chegou a participar do Parlamento das Religiões em Chicago, em 1893, onde teve um papel de destaque.

A presença de monges na vida política do país, e em cargos administrativos de grande importância, certamente prefigura alguma originalidade em favor do budismo cingalês, quando comparado com as comunidades monásticas do Myanmar ou Tailândia. De fato, a sua autonomia e a possibilidade de se posicionarem em favor da defesa do *dharma*, é o suficiente para que consideremos as chances de redefinição do próprio papel da classe monástica nos conflitos contemporâneos (SCHOBER, 2007). A possibilidade de voto e candidatura, sobretudo em tempos mais recentes, teria favorecido ainda novas articulações políticas das quais emergiram partidos permanentemente comprometidos com a defesa da unidade territorial e budista da ilha. Os discursos que servem de apoio a estas iniciativas políticas não poderiam ser mais reativos: a existência de tais partidos é justificada como um tipo de proteção, e pela reivindicação de um direito comum respaldado por uma maioria (USARSKI, 2016).

Parece-nos mesmo que os monges budistas do Sri Lanka foram alçados a uma posição de guardiões culturais – dimensão social em que religião se funde com a política. Isto resulta, de fato, de uma operação doutrinária, segundo a qual os monges são, ao mesmo tempo, filhos de Buda, e filhos do sol cingalês (*bhumiputra*). Isto certamente os favorece na tomada de uma posição defensiva quando alertas ameaçadores são acionados. É claro que estes alertas também funcionam de acordo com a ordem política do dia, e seu uso não é de todo modo neutro (BARTOLOMEUSZ, 2002).

A isto se acrescenta esta configuração particular em torno das relíquias budistas do país. Reformas recentes enfatizaram ainda mais as cerimônias de adoração. Os *pujas* deixaram de servir apenas para o atendimento das necessidades individuais e mais íntimas de cada devoto, e passaram a cumprir com anseios coletivos e demandas por sucesso nas imediações da luta que se grassava pelo país. A dimensão nacional e nacionalista destes ritos certamente floresce a partir



da situação estabelecida pela memória coletiva instituída por um repertório narrativo que, por sua vez, remonta à grande crônica, o *Mahāvamsa*.

Não é sem consequências que estas transformações se cristalizam na conduta dos monges cingaleses. Essa militância monástica, intensificada nos momentos mais críticos da guerra civil, sobretudo após a intervenção da Índia na década de 1990, teria levado ao assassinato de outro primeiro-ministro, Ranasingha Premanadasa, quase quarenta anos depois da morte de Bandaranaike (SCHOBER, 2007). Uma tal violência, corrosiva à ordem social, e jamais restrita a qualquer um dos lados envolvidos, não deixou de se voltar para dentro, e a própria LTTE teve de lidar com cisões internas, vendo emergir de sua luta um outro grupo, em 2004: o TEMVP. Incapaz de oferecer maior resistência, os grupos armados tâmeis perderam território até recuarem para o interior, organizando um enclave nas selvas. A vitória sobre o grupo foi oficialmente decretada em 2009, após a morte de seu principal líder, Velupillai Prabhakaran. A admissão da derrota foi informada por um dos oficiais, Selvarasa Pathmanatam. Após décadas, tendo erguido uma sofisticada e complexa estrutura, que ia muito além do terrorismo e da guerrilha, os *tigres* foram vencidos e a única resistência tâmil à consolidação da unidade budista na ilha do Sri Lanka passou a ser política, em busca de representatividade parlamentar e legal – o que não deixou, por sua vez, de incitar reações por parte de uma maioria budista.

4. O círculo hermenêutico

Em vista daquilo que foi descrito e narrado até agora, ensaiamos algumas perguntas: por quê e de que forma uma parte da comunidade monástica budista produziu um discurso em defesa de uma guerra justa pelo *dharma*, ao passo em que se esforçou por veicular uma retórica negativa a respeito da minoria tâmil?

Desconfiamos que a o *porquê* traga consigo, desde a sua raiz, um problema de natureza hermenêutica: aos preconceitos atribuímos uma certa responsabilidade na constituição histórica dos sujeitos, e estes mesmos preconceitos se tornam condições para a compreensão de um texto tal como o *Mahāvamsa*. Estes preconceitos, é claro, se fundamentam na autoridade e na tradição – da qual a própria obra, por sua vez, faz parte, e participa produzindo efeitos que não são imediatamente discernidos pelos seus intérpretes (GADAMER, 2002). Delinear em sua completude quais são todos os pressupostos destes sujeitos, e sobre qual perspectiva histórica eles assentam, é uma tarefa mais exigente – mas, de certa forma, já pudemos apontar aqui para qual é a direção deste empreendimento levado adiante por uma parte dos monges budistas cingaleses.



Quais foram as escolhas que os levaram a optar por deslocar certos exemplos específicos do material narrativo que tinham à disposição em sua cultura? E quais foram as operações hermenêuticas colocadas em jogo para que pudessem extrair destes exemplos uma compreensão que servisse de modelo aos desafios atuais? Foram as demandas atuais que os levaram em busca destes exemplos, ou é a cristalização destes exemplos em sua cultura que os forçam a interpretar o presente sempre à luz destes modelos de outrora? O curso dos eventos históricos tem algum poder para empurrar estes exemplos cada vez mais para dentro dos limites compreensivos que esta cultura alcança nos seus momentos de reflexão?

Para responder a estas questões, precisamos trazer alguns exemplares de discursos produzidos pelos membros da comunidade monástica budista cingalesa. Estes pedaços de discursos estão nominalmente relacionados ao material pertencente ao *Mahāvamsa* que aqui apresentamos: os *yakkhas*, o Rei Dutugemunu, as relíquias, e o Buda.

É ao venerável Sobhita Thera (1942-2015) que se credita a comparação entre o General Anuruddha Ratwatte (1938-2011), ministro da defesa da presidente Chandrika Kumaratunga (1945-), e o Rei Dutugemunu. Defensor da guerra contra os *Tamil Tigers*, o monge theravada era conhecido por defender a integridade do domínio budista sobre a “sagrada” ilha do Sri Lanka: “Todos sabem que o Sri Lanka é um país budista e que o budismo tem sido a religião do país por 2.500 anos” (BARTOLOMEUSZ, 2002, p. 33, tradução nossa). A comparação com os personagens da grande crônica traz consigo um modelo tradicional de antagonismo. O inimigo do rei Dutugemunu também serve como referência de compreensão sobre o papel e a razão de ser da reivindicação do movimento autonomista tâmil. Prabakaran, líder da LTTE, deve ser compreendido segundo as mesmas funções interpretadas pelo Rei Elara, a quem Dutugemunu conquistou para consolidar o budismo na ilha (p. 153).

Se as palavras do Venerável Sobhita ecoaram pelo país em 1996, uma convocação semelhante já havia sido proferida há quase cem anos antes. Um monge, que teve seu discurso veiculado pelo jornal *Swarajaya*, conclamava seus concidadãos a ficarem de pé, porque “a nação havia se tornado um playground de estrangeiros” e que deviam todos “se encher de orgulho pátrio, agir com o orgulho do leão, e lembrarem-se da luta de Dutugemunu pela liberdade” (BARTOLOMEUSZ, 2002, p. 89, tradução nossa). O monge, naquela ocasião, não vociferava contra a autonomia tâmil, mas contra a colonização por potências estrangeiras. Em ambos os casos, a figura do rei é evocada como antagonista do *Outro*.



As comparações com o rei Dutugemunu não são elaboradas apenas por monges. Membros da comunidade civil e mesmo militares também se apropriam do modelo fornecido pelo herói da grande crônica revitalizando o exemplo do *cakkavati*, o rei-guerreiro do *dharma* (BARTOLOMEUSZ, 2002). Para referendar este exemplo, monges como o Venerável Madihe Pannasiha (1913-2003) recorrem ao *Cakkavati Sihanada Sutta*, trazendo a campo material diretamente derivado do corpus textual sagrado. A seu respeito diz o Venerável Piyadassi (1914-1998) que “um rei talvez tenha de usar de seu exército e de sua força”, no caso de preservar a paz em uma defesa justa de seu território (p. 44, tradução nossa). Há uma concordância quanto ao fato de que a guerra é justa apenas quando se trata de uma questão defensiva. Quando, contudo, a guerra contra o Elam, o Estado tâmil, é compreendida como uma situação semelhante de guerra defensiva, então os exemplos se prestam à uma validação da atitude dos generais e governantes contemporâneos.

Estes são encaminhamentos direcionados para a justificativa da violência – e não é necessário ser budista para concordar com estes casos. Em 1957, poucos anos após a independência, empreendimentos discursivos como este já estavam disponíveis em jornais como o *Buddha Peramuna*, e monges já recorriam ao *Mahāvamsa* para estabelecerem um tipo de norma apropriada quanto ao uso da violência (BARTOLOMEUSZ, 2002). Referências ao épico, ao longo do tempo, penetraram até mesmo a formulação de documentos públicos de partidos políticos como o *People Alliance*, e lideranças históricas como J. R. Jayewardene (1906-1996), da UNP, anunciaram publicamente, como orientação ética para os seus governos, os princípios do *dharma* (p. 34).

Essas defesas do uso correto da força, ainda que pareçam contraditórias a alguns membros do corpo monástico, não deverá parecer a outros, tais como o Venerável Nalaka Thera, segundo quem o próprio Buda havia reconhecido que o dever de um rei era fazer guerra e proteger o seu reino. Assuntos como a guerra, portanto, são questões mundanas, e devem ser compreendidas à luz dos deveres e obrigações de uma classe de indivíduos. Justamente pelo fato de que Buda era proveniente desta casta, e seu discurso a respeito da guerra dos militares era severo e irreduzível, este tipo de discurso se coaduna muito mais com a retórica de uma obra tal como o *Bhagavad Gita* do que com o Cânon Pali (BARTOLOMEUSZ, 2002).

Essas atitudes belicosas, e o seu sentido voltado para à proteção e defesa de um território específico, se harmonizaria com algumas interpretações do *dharma yudhaya*, um tipo de batalha espiritual contra os envenenamentos que desviam um indivíduo da doutrina e do reto caminho budista. A expressão é externa ao *Mahāvamsa*, e seus primeiros usos já podem ser registrados no final do século XIX em publicações de circulação nacional, tais como o *Lanka Naadaya*. O termo, que quer dizer algo como *esforço pelo dharma*, tem um sentido semelhante à *jihad*



islâmica, sobretudo no seu sentido individual, sacrificial, e voltado para à preservação de uma disciplina constante. Inflada com conotações militares, a expressão não encontrou dificuldade para ser apropriada pelos monges no contexto da luta contra os tâmeis, e o *dharma yudhaya*, apoiado nos exemplos dados por Dutugemunu, se tornou um equivalente de *guerra justa pelo dharma*. Este recurso retórico de grande aplicação popular se firmou, é claro, sobre a ideia de que o Sri Lanka era a ilha sagrada do budismo – noção reiterada pela adoração das relíquias. Uma publicação posterior cujo nome era exatamente *Dharma Yudhaya* não precisou se esforçar tanto assim para decretar que todos os tipos de conflitos resultantes de uma luta contra visões erradas poderiam ser reconhecidos como um tipo de luta pelo *dharma*. Diante do que se pode determinar, este recurso já portava estas mesmas características no final do século XIX, mas foi ressuscitado à luz das tensões da década de 1950 (BARTOLOMEUSZ, 2002).

A angulatura desse esforço hermenêutico chegou de fato a tal ponto que a noção basilar das três joias budistas, ou, os *três refúgios*, a saber, o Buda, o *dharma*, e a *sangha*, foram substituídos por uma noção mais recente, perfeitamente adaptada às questões do Estado-nação: *rata, jatiya, agama* – ou seja: país, raça e religião. Esse discurso nunca pareceu disposto a ceder um centímetro do espaço da ilha à pretensão dos tâmeis. Para o Venerável Sobhita, Buda, em sua aventura logo aos primeiros versos da grande crônica, afinal, conquistou a ilha inteira, incluindo o Norte (BARTOLOMEUSZ, 2002).

Recordemos que este empreendimento de conquista contou com a participação, em um de seus episódios, de uma raça inferior de seres, os *yakkhas*. Estes seres demoníacos, donos de um status espiritual inferior ao dos humanos (budistas em potencial, e, portanto, abertos para o *dharma*), foram removidos da ilha do Lanka pelos poderes mágicos do Buda. Este episódio, como não poderia deixar de ser, é recuperado pelos monges budistas contemporâneos com usos claros: os tâmeis, associados àqueles que não foram tocados pela luz do *dharma* budista, devem deixar a ilha. Para o Venerável Hammalawa Saddhatissa (1914-1990), não será escuso dizer que há de fato uma hierarquia dos seres que podem ser mortos. Esta hierarquia não subjaz a princípios relativos ao grau de senciência dos seres, tal como consta na doutrina dos jainas. Pelo contrário, o cálculo é feito de acordo com a necessidade ou gratuidade do assassinato, da relação do agressor com sua vítima, e até mesmo da inocência daqueles que podem ser mortos. Que um indivíduo não tenha sido tocado pelo *dharma*, e que sua conduta seja recriminável – o ato de matá-lo não trará consigo grandes consequências cármicas (BARTOLOMEUSZ, 2002).

Não seremos capazes de responder, neste artigo, à primeira de nossas perguntas, estabelecidas no início deste subcapítulo. Não buscamos e nem encontramos uma resposta exata e



definitiva para os porquês. Inúmeros fatores de ordem social, cultural, psicológica e religiosa se entrecruzam neste posicionamento. Todavia, o *como* parece algo mais tangível, e já foi tocado pelos estudiosos do tema. Parece-nos que a existência de um material textual, ou seja, de uma literatura budista vernácula antiga, que penetrou e orientou a imaginação política e religiosa cingalesa por pelo menos oito séculos estava pronto para fornecer exemplos históricos, morais e éticos, para uma ação presente – sobretudo em vista de uma superexcitação da consciência histórica. A consolidação de uma prática em torno dos monumentos e locais sagrados da ilha estabeleceu, por sua vez, uma atitude comum favorável à ideia de uma proteção aberta destes tesouros. A distância em relação à tradição, por sua vez, cria uma consciência específica: a noção de uma ilha do *dharma* parece ter se construído a posteriori (BARTOLOMEUSZ, 2002; SCHEIBLE, 2016). Mas o encontro com ela, nas situações disponíveis à contemporaneidade, acaba por provocar os preconceitos que condicionam a compreensão destes sujeitos.

O que queremos com estas perguntas é engatilhar a nossa atenção para a natureza hermenêutica do problema que aqui se delinea. Não será difícil para nós, portanto, observar o desenho de um *círculo hermenêutico*, tal como foi proposto por Hans-Georg Gadamer. É nesta estrutura ontológica da compreensão em que tradição e intérprete se movimentam (GADAMER, 2002). Quer dizer: textos antigos são lidos e interpretados segundo questões e motivações contemporâneas. A principal evidência desta estratégia hermenêutica, e de sua eficiência no caso aqui apresentado, pode ser encontrada no próprio *Mahāvamsa*. Ora, ainda que as narrativas ali contidas possam se harmonizar com condutas atuais, justificando a guerra e a violência, também teria sido possível encontrar exemplos pacíficos e condutas não-violentas, por parte inclusive do próprio Buda que, em uma de suas visitas à ilha, foi capaz de impedir uma guerra, ou mesmo do Rei Sangabo, que preferiu perder a vida do que envolver-se em um conflito militar (BARTOLOMEUSZ, 2002).

Em quais lugares poderíamos encontrar as peças e os exemplares deste discurso em favor de uma guerra justa e defensiva contra a minoria tâmil? Tessa Bartolomeusz elencou em seu trabalho uma variedade fontes onde estes discursos se encontram disponíveis, e fizemos questão de citá-los aqui: publicações de diferentes ordens, anteriores e posteriores à independência do país, revistas laicas ou religiosas, jornais, documentos públicos e comunicações governamentais e até mesmo, é claro, as entrevistas conduzidas pela pesquisadora (BARTOLOMEUSZ, 2002).

Por que, afinal, um texto alcança um papel tão importante na imaginação política de um povo? Por que é que, depois de tantos séculos, os feitos ali narrados passam a servir de exemplo? Parece haver, neste caso, uma persistência de um tempo mítico, e toda ação presente nada mais



é do que a reencenação de uma ação passada. O *Mahāvamsa* possui uma centralidade na identidade cingalesa – a relação entre a proteção da ilha e a proteção do budismo está a tal ponto imbricada que, aos nativos, um não existirá sem o outro. Mas isso resultado de um esforço hermenêutico reiterado ao longo das décadas, exercido sob o peso de uma tradição que se acumula. E tampouco parecerá exagerado dizer que, tal como os israelitas acreditavam ser o povo escolhido por Javé, os cingaleses acreditam ser o povo escolhido por Buda. Este arranjo espiritual e geográfico permitiu aos budistas da ilha estabelecerem o Sri Lanka como um tipo de lugar sagrado, tal e qual Meca e Jerusalém. Os estudiosos do tema, contudo, afirmarão sem quaisquer discricões que se trata de uma tradição inventada amparada principalmente no *Mahāvamsa* (BARTOLOMEUSZ, 2002; SCHEIBLE, 2016).

O efeito dessa estratégia hermenêutica não seria tão eficiente se não apelasse para elementos emocionais já presentes na cultura e na imaginação popular. As narrativas do *Mahāvamsa* se enraizaram na cultura cingalesa e muitos habitantes da ilha, desde a infância até a vida adulta, estão familiarizados com certos conteúdos seus sem nunca terem sequer travado um contato direto com a obra e, em alguns casos, sem tampouco conhecê-la – de uma forma muito semelhante às parábolas cristãs ou, o que lhes será mais próximo, à função que o *Ramayana* e *Mahabharata* cumprem para a cultura hindu (BARTOLOMEUSZ, 2002; SCHEIBLE, 2016).

Aqui, recuperamos aquilo que foi dito anteriormente sobre as emoções provocadas pelo *Mahāvamsa*. O respaldo da tradição, o uso de metáforas, a persistência do tempo mitológico, a grandeza dos heróis do passado, tudo isso pode ser instrumentalizado para sublinhar o significado das ações no presente. Textos religiosos como a Bíblia e a Torá, e até mesmo textos literários, como a *Iliada* e a *Odisseia*, sempre se prestaram a este serviço de enriquecer a retórica pública em vista da sua significância cultural e do lugar elevado que ocupam enquanto referências morais para os indivíduos que crescem e vivem sob as suas referências. Concordamos, é claro, com aquilo que diz Schober:

A linguagem das facções belicosas emprega idiomas e evoca metáforas religiosas e culturais que ressoam em múltiplos níveis. Discursos que incitam e mobilizam comumente clamam por e se apropriam da autoridade religiosa a fim de encorajar e mobilizar os perpetradores da violência. Para as mentes que já estão inflamadas, estes são motivadores poderosos para a realização do impossível, para que prevaleçam contra todas as expectativas, para que lutem uma guerra justa. Este tipo de discurso é totalizador, hegemônico e desumanizador. Ele se refere a verdades absolutas e realidades últimas unicamente para construir um inimigo e justificar a violência contra ele (SCHOBER, 2006, p. 11, tradução nossa)



Estratégias de justificação, por parte dos budistas, não dependem apenas do acesso a um cânone textual. O próprio repertório doutrinário e algumas concepções teológicas favoreceriam uma certa hermenêutica em favor da guerra justa contra um inimigo do *dharma*. A teoria da retribuição do *karma* poderia se prestar a isso em certos momentos. O problema é que uma leitura mais abrangente também encontraria exemplos que depusessem contra a legitimidade das ações violentas. Este é, aliás, um dos pontos de divergência entre a doutrina do *karma* hindu e a doutrina do *karma* budista, posto que o próprio Buda, e, posteriormente, monges importantes da tradição, como Vasubandhu, afirmariam de forma categórica a impossibilidade de se obter bom *karma* fazendo a guerra (USARSKI, 2017).

Isto quer dizer que, a depender daquilo que um sujeito interessado esteja buscando neste vastíssimo material textual, seja ele canônico ou não, certamente poderá ser encontrado. O círculo hermenêutico se fecha com o sucesso desta empreitada, ou deste arranjo, na medida em que se pode alcançar elementos de grande valor para a tradição espiritual e ainda trazê-los diante dos desafios e dilemas que se apresentam na contemporaneidade.

Assim, compreendemos os efeitos quase que indelévels que uma narrativa mitológica é capaz de outorgar à cultura de um povo. Após Dutugemunu conquistar seus inimigos, ele se arrependeu. A grande quantidade de mortos e desabrigados se fez pesar sobre a sua consciência. Procurou, então, a orientação dos monges. Em sua defesa, aliviando sua culpa, os monges disseram que aquelas mortes não tinham grande significado, posto que se tratava de não-budistas (OBEYSEKERE, 2018). A luz do *dharma* – assim interpretamos – brilhou de forma limitada sobre um território específico, estabelecendo fronteiras para além dele. E, para além destas fronteiras, viviam inimigos que dispunham de um status espiritual inferior. Isto teria sido o bastante para que sua morte se justificasse sem que quaisquer débitos fossem contraídos em relação à doutrina do karma.

Se tivéssemos a oportunidade de ler o *Mahāvamsa* unicamente à luz de seus recursos narrativos, cuja intenção máxima sempre aponta para um efeito literário, não estaríamos obrigados a estabelecer a mesma relação entre os eventos aqui narrados – as visitas de Buda e a conquista de Dutugemunu – à defesa permanente da ilha contra os seus supostos inimigos. Se esta relação de significado alcança um efeito tão eficiente quando aplicada na discussão pública em torno dos conflitos étnicos da ilha, isto se deve a um fenômeno quase que geral da hermenêutica religiosa e política: o texto consagrado pela tradição imputa um valor perene à conduta que sua citação pretende iluminar. Os personagens contemporâneos estão a reencenar antigos conflitos – si-



tuações atuais são compreendidas à luz dos exemplos passados. Este parece ser um fenômeno comum às relações mediadas pela memória e pela identidade religiosa.

Mas, no caso do *Mahāvamsa*, não tardaríamos em encontrar, nas já mencionadas intenções de seu autor, um caminho aberto para o emprego mais geral dos seus recursos estéticos: os discursos públicos em favor de uma guerra justa não se pretendem feitos apenas sob o governo da razão. Eles serão mais bem acolhidos se provocarem na comunidade nacional alguma emoção. Sob estas condições, a emoção provocada pelo grande épico não tem sua energia restrita às demandas devocionais da vida religiosa – ela é transferida para o universo dos conflitos étnicos e políticos.

A composição da arte (figurativa e literal) pode ser justificada enquanto produz certas emoções religiosas em seu público – a saber, *saṃvega* e *pasāda*. Monges não tinham autorização para possuir pinturas figurativas, mas deve ter havido algum relaxamento diante da recepção estética de textos e na produção destas qualidades de sentimento.

O cultivo de *pasāda* e *saṃvega* pode ter implicações não apenas para o envolvimento emocional de leitores e ouvintes, mas também para as ações e escolhas éticas que eles faram após serem transformados por estas experiências emotivas (SCHEIBLE, 2016, p.50, tradução nossa).

Sabemos que qualquer discurso político, seja no Sri Lanka ou no Brasil, alcançará maior efeito se seus significados vierem sublinhados pela tradição – religiosa ou política. Vejamos, contudo, que uma precaução elementar parece nos induzir a uma certa cautela diante destes artifícios discursivos – e, sobretudo, uma cautela diante da análise que se contenta com a elucidação destes mecanismos. É que, segundo Scheible, o leitor que se apropria do *Mahāvamsa* para justificar a violência está longe de figurar como o seu leitor ideal. Segundo ela, a glória exaltada pela crônica estaria na transmissão da história que remonta ao Buda, e não na ilha em si (SCHEIBLE, 20016, 43). Parece ser o caso, um tanto lógico, de que não apenas esta narrativa teria sido composta sem quaisquer interesses políticos específicos para além da fixação territorial do mosteiro Maravihara, como, talvez, e mais estranhamente ainda, os efeitos pretendidos pelo seu autor encontraram grande recepção entre aqueles que se engajaram nos conflitos políticos do país nas últimas décadas.



Conclusão

Pudemos observar aqui alguns caminhos pelos quais uma religião comumente tomada como pacífica e pacifista, é capaz de realizar certos arranjos discursivos em favor da violência e da guerra – desde que seja uma guerra justa, legítima, em defesa de um território identificado como sagrado. Assim, a defesa de uma unidade geográfica se confunde com a defesa da doutrina e da tradição espiritual.

Os caminhos para esta legitimação não são singulares na história da religião. Eles se repetem, como um fenômeno típico, nos momentos de guerra, seja ela orientada por fatores originalmente políticos, econômicos ou éticos. A força da religião aqui se revela precisamente diante do fato de que a origem do conflito não é, em si mesma, religiosa, ao passo em que a religião pode ser evocada para orientar, dar forças, justificar as condutas dos envolvidos enquanto intensifica a natureza do conflito. Quer dizer: diante de situações de tensão social, certos atores serão capazes de recorrer ao campo simbólico religioso para acentuar ainda mais esta tensão. Será correto dizer, então, que a violência religiosa só existe se articulada a outros fatores de crise social e política (SCHOBER, 2006)? Este parece ser o mesmo argumento de Usarski, cujo raciocínio aponta para uma perspectiva construtivista, ou seja, para os modos segundo os quais as instituições públicas se valem de recursos religiosos para justificar a exclusão social de outros grupos minoritários, a violência contra eles, e até mesmo a guerra (USARSKI, 2016).

Segundo Schober, este fenômeno se revela analiticamente de forma muito poderosa, conquanto a religião parece ser capaz de *essencializar* um *outro* que seria apenas *relativo* em vista de cada contexto (SCHOBER, 2006). A religião, é verdade, opera no campo do absoluto. Luz e sombra, metáforas perenes na história do *dharma*, não deixam dúvidas sobre o que vem a ser o certo e o errado.

Após esta exposição, imaginamos, não será difícil encontrar exemplos de outros lugares que favoreçam um estudo comparado do fenômeno da violência religiosa – um estudo com o qual todos temos a ganhar.

Referências bibliográficas

- BANDARAGE, A. *The Separatist Conflict in Sri Lanka: Terrorism, Ethnicity, Political Economy*. Routledge, London, 2008.
- BARTOLOMEUSZ, T. *In Defense of Dharma: Just-war Ideology in Buddhist Sri Lanka*. Routledge Curzon, London, 2002.



- DEVOTTA, N. *Sinhalese Buddhist Nationalist Ideology: Implications for Politics and Conflict Resolution in Sri Lanka*. Policy Studies 40, East-West Center, Washington, 2007.
- KEYES, C. Theravada Buddhism and Buddhist Nationalism: Sri Lanka, Myanmar, Cambodia, and Thailand. *The Review of Faith and International Affairs*, 14.4, pp. 42-52, 2016.
- GADAMER, H.-G. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2002.
- _____. *Verdade e método II: complementos e índice*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2002.
- GUNAWARDANA, R. A. L. H. The Kinsmen of the Buddha: Myth as Political Charter in the Ancient and Early Medieval Kingdoms of Sri Lanka, Colombo. *Sri Lanka Journal of Humanities*, 2, 1, pp. 53-62, 1976.
- MAHĀNĀMA. *Mahāvamsa*. Trad. Wilhelm Geiger). London: Oxford University Press, 1912.
- OBEYSEKERE, G. *The Buddha in Sri Lanka: histories and stories*. London: Routledge, 2018.
- SCHEIBLE, K. *Reading the Mahavamsa: the literary aims of a theravada buddhist story*. New York: Columbia University Press, 2016.
- SCHOBER, J. Buddhism, violence, and the state in Burma (Myanmar) and Sri Lanka. *Religion and Conflict in South and Southeast Asia: Disrupting Violence*. Routledge: Taylor & Francis Group, 2006. pp. 51-69
- USARSKI, F. Krieg und Frieden in Kontext buddhistischer traditionen. *Handbuch Friedensethik*, Springer, Germany, 2017, pp. 623-634.
- _____. Violência em nome do Sāsana: tendências contemporâneas no âmbito do budismo cingalês e sua relevância para a Ciência da Religião. *PLURA – Revista de Estudos de Religião*, 2016, pp. 252-267.

Dados do autor

Mestre e Doutorando em Ciência da Religião pela PUC-SP

Recebido em 12/03/2003

Aprovado em 30/04/2023



NA GAIOLA DE PALAVRAS: ANÁLISE DA CARTA DE SUICÍDIO DE UM PADRE

BRENO CORRÊA MAGALHÃES

Resumo: O suicídio entre sacerdotes e religiosos tem-se tornado um fato que desperta a atenção da sociedade. É o que ocorreu em Surubim, Pernambuco, quando Padre Geraldo Oliveira tirou a própria vida em fevereiro de 2022. Neste artigo realizamos uma análise de conteúdo da carta de suicídio do vigário, que revelou o relacionamento abusivo com o pároco, do qual fora vítima. Para compreensão desse fenômeno nos utilizamos tanto de recursos sociológicos quanto da psicologia. O curso de nossa investigação nos levou à teoria simbiótica de Erich Fromm, descrita em seu livro *O medo à liberdade* e a conceitos como *campo religioso*, *habitus* e *violência simbólica*, de Pierre Bourdieu. Esses autores nos ofereceram meio para melhor compreender os mecanismos que engendram o regime autoritário das organizações religiosas.

Palavras-chave: Suicídio. Violência simbólica. Regime autoritário. Organizações religiosas.

Abstract: Suicide among priests and religious has become a fact that calls the attention of society. This is what happened in Surubim, Pernambuco, when Father Geraldo Oliveira took his own life in February 2022. In this article, we carry out a content analysis of the vicar's suicide letter that revealed the abusive relationship with the parish priest, of which he was a victim. To understand this phenomenon, we used both sociological and psychological resources. The course of our investigation took us to the symbiotic theory of Erich Fromm described in his book "The fear of freedom" and to concepts such as religious field, habitus and symbolic violence of Pierre Bourdieu. These authors offered us a means to better understand the mechanisms that engender the authoritarian regime of religious organizations.

Keywords: Suicide. Symbolic violence. Authoritarian regime. Religious organizations.



Introdução

Em 1º de fevereiro de 2022, um padre foi encontrado morto dentro da igreja de São Sebastião, localizada no município de Surubim, no agreste de Pernambuco. Junto ao corpo foram encontrados: uma peça de corda, uma carta e um frasco que possivelmente continha veneno. Esses objetos levaram, desde o primeiro momento, as investigações policiais e a atenção da comunidade para a suspeita de que o religioso houvesse cometido suicídio.

Geraldo de Oliveira, na ocasião com 77 anos, havia completado no mês anterior cinquenta anos de sacerdócio, vinte e três deles na Diocese de Caruaru e vinte e sete na Diocese de Nazaré da Mata. O episódio teve repercussão não apenas na imprensa local como também na internet, onde prontamente se multiplicaram vídeos que buscavam expor o caso, dar explicações ou solidarizar-se com o morto, após o conteúdo da carta tornar-se de conhecimento público.

Entre clérigos católicos a repercussão foi semelhante. O Pe. Reginaldo Manzotti, por exemplo, durante uma missa afirmou ter chorado quando leu a carta e pediu a comunidade de fiéis: “Amem mais seus padres”, solicitando oração pelos religiosos. Segundo ele, esse é o vigésimo caso de suicídio entre padres em tempos recentes.¹

Em sua colocação, Manzotti notadamente individualizada as causas do suicídio à suposta solidão dos padres, que não recebem suficientemente o amor das comunidades. Em nossa perspectiva, seu pedido de oração é não apenas um meio de espiritualizar um problema de ordem estrutural da instituição como também de deslocar para os fiéis uma responsabilidade que cabe ao clero. Isso para não mencionar em sua *performance* o caráter moralizante de seu discurso.

Embora sem referência temporal e geográfica que circunscrevam os dados apontados por Manzotti, este nos permite afirmar tratar-se de um nítido objeto de estudo sociológico, ou, em termos durkheimianos, um fato social. Por essa razão, parto da hipótese de que o suicídio de Pe. Geraldo Oliveira tem causas estruturais, que estão no regime autoritário da hierocracia católica. Portanto, minha análise será sociológica, a partir de dados empíricos retirados da carta de suicídio, apresentada integralmente no item 1.

A carência de maiores dados que nos permitissem delimitar um quadro de referência amplo para, por exemplo, realizarmos uma comparação entre índices, como a taxa média de suicídio da população brasileira (urbana e rural) em relação ao mesmo dado no grupo de sacerdotes (por confissão), bem como a limitação de dados de natureza empírica em trabalhos de método misto

¹ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=9C9XiA6_iOo. Acesso em: 26 set. 2022.



(qualitativo e quantitativo) sobre o tema são por ora tarefas ulteriores que devem ocupar novos pesquisadores.

Para compreensão do documento e sua mensagem, utilizaremos tanto do instrumental teórico da sociologia quanto da psicologia. Passando pela obra clássica de Émile Durkheim, *O suicídio*, utilizaremos, sobretudo, a teoria simbiótica de Erich Fromm e a conceitos como o de *campo religioso*, *habitus* e *violência simbólica*, de Pierre Bourdieu. São categorias teóricas que nos ofereceram meios para melhor compreender os mecanismos que engendram a estrutura organizacional religiosa.

1. Carta de suicídio do Pe. Geraldo Oliveira

Surubim, 21 de janeiro de 2022.

Prezado Padre Severino Correia da Silva e comunidades.

No dia 2 de janeiro do ano em curso, completei 50 anos de sacerdote, 23 anos de diocese de Caruaru e 27 anos em Surubim, na diocese de Nazaré, na função de vigário paroquial, conforme Dom Francisco afirmou, na sua presença e na presença do Padre Amaro.

Comemorei esta significativa data sem festa, porque o mundo está mergulhado no sofrimento e na fome; sobretudo para evitar elogios recheados de bajulação, exagero, falsidade.

Na carta que lhe enderecei na data de 2 de dezembro de 2021, agradei sua cordialidade para comigo até o presente momento; destacando alguns pontos do nosso relacionamento, necessitados de uma revisão. Porém, quando nos encontramos, você me falou, pessoalmente, que daria como resposta o silêncio. Em razão disso, volto a insistir na tentativa de diálogo, por acreditar que sempre é possível a mudança das atitudes das pessoas.

Sempre esperei que o meu tempo livre, sobretudo no domingo pela manhã, fosse preenchido em função do meu equilíbrio psíquico.



Na sua ausência por ocasião da morte de familiares e nas suas férias, era comum que leigos fizessem a celebração da Palavra, nas comunidades, enquanto eu ficava isolado pelo esquecimento. Entretanto, estava livre e poderia presidir a Eucaristia.

No dia 14 de novembro, você não se lembrou de me mandar celebrar, às nove horas, a Missa da Capela da Nossa Senhora de Fátima nas Baraúnas, mas mandou leigos fazerem a celebração da Palavra. Eu estava livre e poderia ter celebrado a Santa Missa. Recentemente, no dia 3 de janeiro, eu lhe pedi para presidir uma das celebrações à noite, no novenário de São Sebastião. Como resposta você afirmou: “Não dá certo”.

Nessa e em outras situações, transparece que há uma tendência de me afastar voluntariamente de diversas atividades paroquiais, desde que você aqui chegou. Inclusive, vale lembrar, desde que você assumiu a Paróquia de S. Sebastião, em Surubim, você nunca me convidou para tomar um copo d’água na casa paroquial. Porém, de segunda a sábado, sem que haja nenhum convite e sem que eu necessite, tomo café na casa paroquial para dizer: “Eu estou vivo, estou com perfeita saúde, posso trabalhar”. Mas mesmo assim você me marginaliza.

Sempre foi do seu conhecimento a guerra que Padre Amaro faz contra mim, com as fortes armas do ódio e do desprezo. Não alimento mágoas, pois, na condição de cristão e sacerdote, diariamente, devo compreender e perdoar essas atitudes extravagantes do Pe. Amaro e a marginalização a que você me submete, pois reconheço que tem um comportamento anormal. E, apesar do meu sofrimento e ansiedade, relembro que ninguém modifica ninguém; e Deus nos recebe do jeito que nós somos, como Lucas nos conta na história do filho desmiolado (Lucas 15,11-32).

Entre abril e maio de 2021, quando eu cumprimentava o Pe. Amaro com o habitual bom-dia, em diversas ocasiões, ele, quando não ficava em silêncio, respondia friamente. Quando, mal-humorado, respondia com expressões do tipo: “Vá se lascar, vá para o inferno, você é uma desgraça”. E dizia também: “A sua casa vai cair. Você é um velho tarada, safado, ladrão. Vou juntar um grupo de mulheres para lhe acusar de assédio sexual”. Afirmava isso certamente porque eu sempre abraço afetuoso todas as pessoas sem distinção.



Como é do conhecimento de muitos, ele insistia nas comunidades rurais que as pessoas não me convidassem para celebrar missas particulares, porque eu já estava aposentado. Inclusive, comunicou isso em reunião mensal das comunidades, no salão paroquial. Em setembro, quando o Pe. Correia estava de férias, o Pe. Amaro me expulsou da casa paroquial, aos gritos, na presença de um grupo de jovens.

Durante o “Cercos de Jericó”, em outubro, certa noite, nos encontramos frente a frente e ele me empurrou com o ombro. Logo após, durante a Missa, rindo, ele disse que não teve a intenção de me empurrar. Ora, isso foi uma agressão física.

No dia 19 de dezembro de 2021, antes da missa das sete horas da manhã, Pe. Amaro ficou irado porque eu tomei dois minutos antes da leitura dos nomes dos falecidos. Na frente da igreja, na presença de algumas irmãs do Amparo, da professora Iláise, Vera Gonçalves e de outras ministras da comunhão, a 2 metros de distância, em voz alta, eu o cumprimentei com um bom-dia, por 2 vezes; porém, ele se recusou a me responder. Na última semana de dezembro, eu estava à mesa na casa paroquial, quando ele chegou e dirigiu-se à cozinheira, dizendo aborrecido: “Eu não vou tomar café agora, porque quero tomar café em paz”.

De 18 de maio a setembro de 2021, ele me agredia, direta ou indiretamente nas missas, aos sábados e domingos, na hora da homiliada. Durante todo esse tempo, Pe. Correia, você ficou calado, em silêncio. Logicamente, você não admite que o Pe. Amaro seja contrariado. Consequentemente, todas as pessoas devem se submeter aos caprichos dele. Quem se opõem ao Pe. Amaro é como se contrariasse a você. Porque você fica irritado. Assim, pelo apoio incondicional que você concede ao Padre Amaro e pelo carinho que tem para com ele, tente convencê-lo de que ele talvez necessite de tratamento médico-psiquiátrico.

Desde que começou a divulgação das celebrações pela internet, tenho falado com você para que também fosse divulgada a Missa das Almas. Para não contrariar o Pe. Amaro, você nada resolveu. A impressão que se tem é de que o Pe. Amaro tem uma influência determinante sobre você.



A minha euforia, a minha alegria e o meu constante bom humor escondem a decepção e a angústia que me fazem sofrer ao longo desses anos. Lamento não estar sendo aproveitado para empregar todo o meu tempo como padre na condição de vigário paroquial, pois tenho saúde, motivação e disposição para desempenhar minha função. Tenho feito um grande esforço para não transparecer essa atmosfera deprimente e opressiva; assim como tenho conservado sempre com você um relacionamento cordial e fraterno, para evitar o menor atrito, mesmo escondendo o meu sofrimento, por saber que esta decepção, ansiedade, angústia são frutos de uma convivência que ignora a presença do outro.

Dom Francisco não nos obriga a viver fraternalmente, porque ele respeita as pessoas e, sobretudo, a autoridade do pároco. Todavia, caso ele julgue necessário me afastar de Surubim, para me livrar dessa opressão, aceitarei sem hesitar; porém, peço-lhe que no futuro eu seja sepultado em Surubim, onde passei o maior tempo da minha vida sacerdotal. Mesmo que a metade do meu coração esteja em São Caetano, Diocese de Caruru.

A profunda amizade e a atenção de muitas pessoas me ajudam a não desanimar, até a presente data. Tenho implorado a força de Deus para resistir.

Agradeço a todos que têm colaborado, nos últimos 27 anos, para a construção de 78 casos em Surubim e 20 em Nazaré da Mata; bem como aos doadores de cama, colchões, roupa usada e alimento para os pobres. E aproveito desta ocasião para agradecer, mais uma vez, a Dom Francisco, que tem tratado os padres idosos fraternalmente.

Com abraço fraterno,

Pe. Geraldo de Oliveira

1.1 Observações prévias à análise de conteúdo

O suicídio é uma das obras basilares de Émile Durkheim na qual o autor constrói quatro tipos sociais (categorias analíticas) para classificação dos atos de suicídio. Três delas são definidas como formas elementares: (1) egoísta, cuja origem é a não integração social ou baixo grau de coesão



de uma comunidade que levam os indivíduos a possível sensação de falta de sentido para vida, melancolia, com complacência para consigo próprio; (2) altruísta, que por sua vez é caracterizado pela energia passional e voluntariosa de um alto senso de pertencimento a um grupo, suas crenças e objetivos; (3) anômico, que estão relacionados a distúrbios sociais e a recriminações violentas contra a vida. A última classificação, (4) tipos mistos é resultante da combinação das três primeiras. Podem ser ego-anômico, anômico-altruísta ou ego-altruísta (DURKHEIM, 2000, p. 377).

Segundo Durkheim (2000, p. 378), as características do suicídio “resultam imediatamente de causas sociais. Individualizando-se nos casos particulares, elas adquirem nuances variadas, conforme o temperamento da vítima e as circunstâncias especiais em que se encontra”. Neste livro, a relação entre religião e suicídio é parte da abordagem defendida pelo autor, uma vez que em sua perspectiva a religião é uma das instituições sociais que produzem e proporcionam coesão social.

De maneira geral, a religião exerce uma ação profilática sobre o suicídio. Não é, como às vezes se disse, porque ela condene com menos hesitação do que a moral laica, nem porque a ideia de Deus transmita a seus preceitos uma autoridade excepcional e que faz as vontades se dobrarem, nem porque a perspectiva de uma vida futura e de sofrimentos terríveis que nela aguardam os culpados dê a suas proibições uma sanção mais eficaz do que aquelas de que dispõem as legislações humanas. [...] Se ela protege o homem contra o desejo de se destruir, não é por lhe pregar, com argumentos *sui generis*, o respeito por sua pessoa; é por ela ser uma sociedade (DURKHEIM, 2000, p. 202-203).

A ação profilática da religião, parece não exercer o mesmo efeito atualmente, ao menos é o que demonstra a carta de Pe. Geraldo Oliveira. No entanto, antes de adentrar a análise de conteúdo esclarecemos alguns pontos sobre a metodologia adotada.

Por razões didáticas, separamos o mencionado texto em três partes, a saber: (1) Introdução que denominamos de “interpelação/vocativo”; (2) o desenvolvimento, ou segunda parte que definimos como a “ferida aberta”; e (3) a terceira parte, “gratidão e despedida”.

A interpelação/vocativo é composta pelos sete primeiros parágrafos cujo conteúdo em síntese é de apresentação do problema vivido por Geraldo e a busca por estabelecer uma relação de empatia de seus leitores para com seu sofrimento.

Na segunda parte, a descrição das ofensas sofridas e das divergências no relacionamento com o pároco Amaro são expostas sem reservas. Seu desânimo, angústia e dores aparecem a cada



episódio narrado como uma ferida aberta que pulsando não encontra meios de cicatrização enquanto não for expurgado todo o mal que lhe causa.

Na terceira parte, que compreende os quatro últimos parágrafos e a saudação final, Geraldo retoma o tom mais melancólico que parece apontar para um único fim: o suicídio. Assim, aproveita as linhas derradeiras da carta para expressar gratidão ao bispo e, sobretudo, à comunidade com a qual trabalhava, servindo aos mais pobres e necessitados.

2. Relação entre pároco e vigário: definições segundo o Código de Direito Canônico

Segundo o Código de Direito Canônico, “a paróquia é uma certa comunidade de fiéis, [que] está confiada ao pároco” (p. 95). Nestes termos, como a própria etimologia da palavra designa, paróquia significa “habitar ao lado”. Dito em outras palavras, é a menor circunscrição territorial de uma diocese abrangendo um número determinado de fiéis que estão confiados aos cuidados pastorais de um sacerdote, o pároco. Sua função é, dedicando-se a vida pastoral, prestar auxílio a comunidade que lhe foi entregue.

Contudo, segundo o código canônico, artigo 517, § 1, “onde as circunstâncias o exigirem, pode a cura pastoral de uma paróquia ou simultaneamente de várias paróquias ser confiada solidariamente a vários sacerdotes, desde que um só deles seja o moderador da cura pastoral” (p. 95). Estes sacerdotes auxiliares são denominados vigários.

Ao vigário paroquial, segundo o artigo 548, § 2 e 3, cumpre a obrigação de “em razão do ofício a ajudar o pároco no exercício de todo o ministério paroquial, excetuada a aplicação da Missa pelo povo, e ainda, se for necessário, nos termos do direito, a substituir o pároco”, reportando-lhe regularmente “os trabalhos pastorais em perspectiva e os já assumidos, para que o pároco e o vigário ou vigários, conjugados os esforços, possam providenciar à cura pastoral da paróquia, da qual são simultaneamente responsáveis” (p. 102).

A hierocracia católica os coloca, pois, em condições de exercício conjunto da vida ministerial junto à comunidade paroquial, desde que observada a subordinação do vigário ao pároco. Como em qualquer organização social a posição dos agentes religiosos na estrutura de instituição religiosa os coloca em disputa pelo poder legítimo de administrar a concessão de bens e serviços religiosos. Este espaço de disputa e assimetria de poder entre cada um dos agentes é definido por Bourdieu (2015) como campo religioso,



resultado da monopolização da gestão dos bens de salvação por um corpo de especialistas religiosos, socialmente reconhecidos como detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de um *corpus* deliberadamente organizado de conhecimentos secretos (BOURDIEU, 2015, p. 39).

Esta é uma categoria fundamental à medida que nos possibilita perceber tensões, cisões e conflitos a que estão sujeitos estes agentes, autoridades religiosas. Segundo autor, pode-se “explicar o papel atribuído ao baixo clero [...] em virtude de sua posição inconsistente na estrutura social, [razão pela qual] dispõem de um poder de crítica que lhes permite [...] servir de portadores às classes dominadas” (BOURDIEU, 2015, p. 64-65). Dito em outros termos, no campo religioso, a posição subordinada do vigário, por exemplo, faz com que potencialmente estes sejam portadores de uma mensagem religiosa renovadora na hierocracia católica, ou seja, são aqueles que podem ecoar vozes de renovação e mudanças em virtude de sua posição na estrutura social.

Todavia, a estabilidade das organizações religiosas se engendra, para além das explicações sociológicas, em motivações psicológicas da constituição do indivíduo. Segundo propôs Erich Fromm há no ser humana uma tendência a renunciar à liberdade buscando “vínculos secundários” tragam de volta uma segurança afetiva para lidar com os desafios da vida. Assim, ele almeja

tornar-se parte de um todo maior e mais poderoso, extrínseco ao indivíduo, e de submergir e compartilhar dele. Esse poder pode ser uma pessoa, uma instituição, Deus, a nação, a consciência, ou a compulsão psíquica. [...] Ela renuncia a seu eu e a todo vigor e orgulho a este associados, perde sua integridade como indivíduo e abre mão da liberdade, porém adquire uma nova segurança e um novo orgulho através da participação do poder em que se embutiu. A pessoas também adquire segurança contra a tortura da dúvida (FROMM, 1983, p. 128).

Rubem Alves (2020, p. 13), em sua obra *Religião e repressão*, oferece-nos uma imagem extremamente poética e didática sobre esta renúncia à liberdade. “Os homens dizem amar a liberdade, mas de posse dela são tomados por um grande medo e fogem para abrigos seguros. A liberdade é amedrontadora. Os homens são pássaros que amam o voo, mas têm medo de voar. Por isso abandonam o voo e se protegem em gaiolas”.

Um destes abrigos (gaiolas) são as instituições religiosas. Organizações normalmente estruturadas com a estrita observância a regras e a uma rígida hierarquia, como explicita, no caso do catolicismo, o próprio Código de Direito Canônico. Estas são, pois, entidades autoritárias nas



quais a obediência, a preceitos e aos superiores, é inculcada e valorizada como parte do *habitus* eclesiástico, para utilizar a linguagem bourdiesiana.

Segundo Fromm (1983, p. 130), em termos psíquicos, o que dá liga a manutenção deste *éthos* religioso é a simbiose entre duas tendências observadas no ser humano: “[...] o desejo de ser dependente ou de sofrer [masoquismo, que] é o contrário do desejo de dominar e de fazer outros sofrerem [sadismo]”. Embora aparentemente em conflito, ambas são resultantes de uma necessidade básica, “a incapacidade de suportar o isolamento e a fraqueza do próprio eu”.

Dito em outras palavras, organizações autoritárias se ajustam e respondem a uma dupla necessidade humana: o “anseio de submissão e dominação ou então, como preferimos dizer, nos impulsos masoquistas e sádicos existentes em grau variável tanto nas pessoas normais quanto nas neuróticas” (FROMM, 1983, p. 118).

Outro aspecto próprio da religião, segundo Bourdieu (2015, p. 33-34), é que a imposição dos “princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social” é dissimulada ao impor “um sistema de prática e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos”. Dito em outros termos, a religião naturaliza, por exemplo, ideologias e relações socialmente construídas cobrindo-as com o manto do cânone de um conjunto de textos e ensinamentos que os religiosos, agentes ou leigos, consideram sagrados.

Em outras palavras, para a religião, a vontade divina é também a origem da hierarquia religiosa e, sobretudo, a posição que cada agente religioso ocupa nesta. Como afirma Fromm (1983, p. 140), “o caráter autoritário obtém sua força para atuar pelo fato de apoiar-se em um poder superior”. Poder este que jamais pode ser atacado ou modificado.

Sua estrutura hierárquica não deve, contudo, ser tomada de modo estático. Cada agente religioso, partilhando o mesmo *habitus*, desempenha em posição relativa a superiores e subordinados, de modo alternado, a posição de dominação ou de dominado. “As pessoas não são sádicas ou masoquistas, porém ficam oscilando constantemente entre o lado ativo e passivo do complexo simbiótico, de modo que muitas vezes é difícil decidir qual o lado que está agindo em um dado momento” (FROMM, 1983, p. 130-131).

3. Análise do conteúdo da carta

Os conceitos aqui brevemente apresentados, de Fromm e Bourdieu, serão importantes para leitura e interpretação da carta de suicídio do Pe. Geraldo Oliveira que apresentaremos a seguir.



Antes de qualificarmos a mensagem do Pe. Geraldo Oliveira como uma carta de suicídio é interessante procedermos uma análise de conteúdo que possibilite-nos compreender a quem esta era dirigida, por quais razões e o que ela nos revela.

No texto menções às missas aparecem sete vezes com as palavras e expressões: “missa”, seis vezes; “Santa missa”, uma vez, “celebração da palavra”, duas vezes e “presidir a Eucaristia”, uma vez. Por vezes os termos foram utilizados de modo associado em uma frase ou parágrafo a fim de destacar uma ideia única, por exemplo, “celebração da palavra” foi uma vez associada a “presidir a Eucaristia” e outra vez “Santa missa”.

Observando o emprego dos termos ao longo da carta, podemos descrever dentre as sete distintas situações a que fazem referência, que uma delas é decorrente do outro padre vigário ter negligenciado uma sugestão de Pe. Geraldo de que fossem transmitidas as Missas das Almas pela internet. Os seis demais casos são relatos de agressões físicas ou morais sofridas pelo relatante por ação do pároco Amaro (três vezes) e do que ele qualificou como a “tendência de me afastar voluntariamente de diversas atividades paroquiais”.

No conjunto, ele apresenta no documento as dificuldades de relacionamento que enfrentava, sobretudo com Pe. Amaro, responsável da paróquia. São descritas em detalhes as situações do cotidiano da vida paroquial com menção, por exemplo, a pessoas presentes e aos sentimentos que o tomavam quando diante do mencionado problema de convivência.

Chama a atenção, em especial, a referência temporal contínua que se encontra na carta. Este dado revela não apenas que Pe. Geraldo buscava a longo tempo digerir os desconfortos do relacionamento com o pároco como mantinha de algum modo um registro, possivelmente em um caderno ou agenda, dos episódios de assédio dos quais era vítima. Percebe-se, portanto, que ele travava uma luta íntima para manter-se obediente ao princípio de respeito à posição do pároco, condição esta condizente com sua condição de vigário e a necessidade de reportar-lhe regularmente os trabalhos pastorais.

A força para tanto é, segundo Fromm, uma coragem de quem igualmente deseja a submissão de outrem. “A coragem do caráter autoritário é essencialmente uma coragem para sofrer o que a fatalidade ou seu representante pessoal ou ‘chefe’ possa haver destinado para ele”. Em outras palavras, sofrer sem queixar-se torna-se virtude ao passo que o desejo autêntico do ego de acabar com o sofrimento do qual é vítima, ou pelo menos de minorá-lo, é um sentimento a ser sublimado. “Não alterar o destino, mas submeter-se a ele, é o heroísmo do caráter autoritário” (FROMM, 1983, p. 140-141).



Assim como na elaboração de um desenho no qual os primeiros traços são demarcadores de espaços e criam a estrutura, na carta, as primeiras menções a estes fatos aparecem efetivamente como “violência simbólica”, ou seja, aquela da qual se é vítima sem que o perceba.

A violência simbólica se institui por intermédio da adesão que o dominado é impelido a conceder ao dominante e, portanto, à dominação, porque os recursos e os instrumentos de que dispõe para pensar sua relação com o dominante são os mesmos para ambos, resultantes da relação de dominação, que esconde o caráter arbitrário desta forma de poder (Bourdieu, 2002, p. 46).

Deste modo, a violência se define também como ameaça à autonomia e à integridade psicológica ou moral. Refere-se, ainda, a dano psíquico e privações; constrangimento físico ou moral exercido sobre alguém, para obrigá-lo a submeter-se à vontade de outrem; coação (NUNES e CITELI, 2010, p. 21).

O que a distingue a violência simbólica de outras formas de violência, como a agressão física por exemplo, é que nela a pressão consentida tacitamente é exercida quando estruturas objetivas se encontram com estruturas mentais concordantes. No entanto, “o fato de a violência simbólica ser uma forma particular de pressão que não pode ser exercida sem a cumplicidade ativa daqueles que a sofrem não significa que seja [aceita] voluntária” (FERNÁNDEZ, 2005, p.18, tradução nossa).

Voltando a ideia de uma pintura ou desenho, o principal de uma obra de arte são as cores, o contraste de claro e escuro, ou seja, o que vem a posterior, depois do esboço. Do mesmo modo, pode-se dizer que a ferida aberta é exposta apenas no segundo momento da carta.

É possível que este seja um recurso decorrente da estrutura da carta e a quem esta se destina. Endereçada ao Pe. Severino Correia da Silva, outro vigário da paróquia, e à comunidade, a primeira tarefa da carta é estabelecer um vínculo que ligue afetivamente o escritor a seus leitores tornando-os simpáticos à mensagem que seria relevada em seguida no curso do documento. Dito em outros termos, o primeiro objetivo de Pe. Geraldo no texto, conscientemente ou não, é sensibilizar o leitor tornando-o um aliado diante das situações de assédio das quais foi vítima em decorrência da ação do pároco.



3.1 A interpelação ou vocativo

Apesar de ser um marco de tão longa jornada sacerdotal, que completava 50 anos, em 02 de janeiro de 2022, ele afirmou comemorá-la “sem festa, porque o mundo está mergulhado no sofrimento e na fome; sobretudo para evitar elogios recheados de bajulação, exagero, falsidade” (grifo nosso). O sofrimento e fomes do mundo são apenas a moldura para aquilo que mais lhe doía à alma: a dissimulação que ocultava sentimentos danosos de uma relação tóxica com o pároco, dito em termos mais claros, o simulacro de amizade.

Este jogo de lisonjear com palavras vazias é típico de relacionamentos abusivos, recurso que o sádico utiliza para subornar, “por meio de coisas materiais, de elogios, de declarações de amor, de mostras de espírito e inteligência, ou de demonstração de interesse”, quem é objeto de seu abuso: o masoquista. O dominador pode dar tudo ao dominado, “exceto uma coisa: o direito a serem livres e independentes” (FROMM, 1983, p. 121).

Pe. Geraldo apela, ao mesmo tempo, ao Pe. Severino, assim como ele vigário, que alguns pontos do relacionamento deles necessitavam ser revistos, ao que este teria dito que responderia com o silêncio. Em razão disto, afirma “insistir na tentativa de diálogo, por acreditar que sempre é possível a mudança das atitudes das pessoas”.

Cumprido os três primeiros parágrafos, de efeito vocativo, são apresentados os sentimentos de tristeza e angústia diante do mencionado esquecimento intencional que lhe era imposto, ao passo que esperava que seu “tempo livre, sobretudo no domingo pela manhã, fosse preenchido em função do meu equilíbrio psíquico” por meio da vida em comunidade com as celebrações das missas.

O efeito da Eucaristia não era para Pe. Geraldo apenas simbólico, outrossim terapêutico, pois na comunhão partilhavam o sangue, o corpo de Cristo e a presença em comunidade. Este efeito que Durkheim qualifica como de coesão social era, portanto, o antídoto contra a solidão, o vazio e opressões que na vida íntima atormentava sua mente, coração e espírito.

Afinal, a partilha em comunidade de valores e crenças é o principal alimento do qual se nutrem, sacerdote e comunidade (agentes e leigos). A assembleia religiosa produz um sentido de pertencimento que no momento do culto resulta em um acréscimo de força que lhes revigora o sentimento. Um padre, por exemplo, na homiliada poderá sentir-se “dominado por uma força moral que o ultrapassa e da qual é apenas o interprete”, o que segundo Durkheim decorre da ação do público sobre ele. “Ora, esse acréscimo excepcional de forças é muito real: vem-lhe do grupo mesmo ao qual se dirige. Os sentimentos que ele provoca com sua fala retornam para ele,



mas acrescidos, amplificados, e reforçam ainda mais seu próprio sentimento” (DURKHEIM, 1996, p. 215).

Não sem razão, por três vezes o autor descreve o quanto presidir a Eucaristia lhe era salutar e importante, e que, embora estivesse saudável, lúcido e livre, era reiteradamente privado dessa função em detrimento de leigos que a realizavam na ausência do pároco e de Pe. Severino, ficando “isolado no esquecimento”, como enfatizam trechos como o que se segue:

Você nunca me convidou para tomar um copo d’água na casa paroquial. Porém, de segunda a sábado, sem que haja nenhum convite e sem que eu necessite, tomo café na casa paroquial para dizer: “eu estou vivo, estou com perfeita saúde, posso trabalhar”. Mas mesmo assim você me marginaliza.

Para fins de estudo e análise definimos este ponto da carta como o final da primeira parte (interpelação/vocativo).

3.2 A ferida aberta

Na segunda parte do documento Pe. Geraldo entra efetivamente no assunto principal: “a guerra que Padre Amaro faz contra mim, com as fortes *armas do ódio e do desprezo*” (grifo nosso). As palavras utilizadas não poderiam ser mais reveladoras da contenda que havia entre os sacerdotes: guerra, armas, ódio e desprezo.

Em oposição a esse “arsenal”, ele afirma não alimentar mágoas, pois como “cristão e sacerdote, diariamente, devo compreender e perdoar essas atitudes extravagantes do Pe. Amaro e a marginalização a que você [Pe. Severino], me submete”. É neste parágrafo que é feita a única menção ao texto bíblico (Lucas 15,11-32), para afirmar que “Deus nos recebe do jeito que nós somos”.

Ao invés da referida marginalização que sofria gerar uma situação psicológica de ressentimento ou hostilidade contra Pe. Amaro, graças aos valores religiosos com os quais procurava pautar sua vida, Pe. Geraldo as reescreve reprimindo o sentimento de ódio, compreendendo e perdoadando. Os valores cristãos têm um efeito profilático ao qual, retomando a teoria de Fromm (1983, p. 135), poderíamos afirmar haver “duas funções: (1) afastar o perigoso e doloroso sentimento de ódio; (2) amenizar o sentimento de humilhação”.

O império da consciência, do bom “cristão e sacerdote”, mostra-se ainda mais severo que o da autoridade externa, a instituição. Este fato deixa claro o quanto Pe. Geraldo estava ajustado



às exigências sociais do campo religioso no qual estava inserido. O habitus assumira a dignidade de norma ética.

Ao “inculcar um sistema de práticas e representações consagradas cuja estrutura (estruturada) reproduz sob uma forma transfigurada e, portanto, irreconhecível, a estrutura das relações econômicas e sociais vigentes em uma determinada formação social” (BOURDIEU, 2015, p. 46), a religião produz o efeito de consagração. Segundo Bourdieu (2015, p. 47) “no âmbito prático a alquimia religiosa faz da ‘necessidade virtude’, [...] ‘torna fácil e feliz o que é inevitável’, [...] faz ‘da necessidade razão’ ao transformar as barreiras sociais que definem o ‘impensável’ em limites lógicos, eternos e necessários”.

Este efeito de consagração que torna virtude a resiliência diante de situações de assédio e agressão é ingrediente perceptível em cada um dos seis episódios da relação entre Pe. Geraldo e Pe. Amaro que são narrados na segunda parte da carta.

As ofensas verbais, psicológicas e até mesmo físicas são colocadas à vista de todos, como uma ferida aberta para a qual não há cicatrização. A um corriqueiro cumprimento de “bom dia” era, segundo o autor, usual o silêncio, respostas frias ou, quando mal-humorado, respostas como “Vá se lascar, vá para o inferno, você é uma desgraça”.

Em outros episódios, o mesmo enlevo em insultar moralmente Pe. Geraldo é descrito quando, por exemplo: (1) Pe. Amaro o expulsa “da casa paroquial, aos gritos, na presença de um grupo de jovens”, (2) no “cerco de Jericó” o empurra com o ombro e “durante a missa, rindo, ele disse que não teve a intenção de me empurrar”, (3) certo dia, quando Geraldo estava à mesa da casa paroquial, Amaro dirige-se a cozinheira e diz que não vai tomar café naquele momento, pois quer “tomar café em paz” e (4) as agressões verbais “direta ou indiretamente [realizadas] nas missas, aos sábados e domingos, na hora da homilia”.

Nesta segunda parte do documento há uma menção ao Pe. Severino Correia distinta de todas as demais feitas neste. Quando nos conta sobre a expulsão da casa paroquial na frente dos jovens, este não é mencionado não como interlocutor da carta. Parece um mero deslize, mas, talvez, não seria este um indicativo de a quem de fato se destina o texto? Ou seja, a carta tem um ar de desabafo com a comunidade religiosa. Antecipa uma justificativa para o que já estava em sua mente realizar, o suicídio.

Ao Pe. Severino são repetidas as interpelações pela razão de seu silêncio diante do flagrante assédio que ocorria na paróquia, o qual é explicado por Pe. Geraldo como decorrente do “apoio incondicional” que ele [Pe. Severino Correia] concedia ao padre Amaro. Ainda neste parágrafo,



concluindo a segunda parte do documento, o autor sugere a Correia convencer o pároco sobre a possível necessidade “de tratamento médico-psiquiátrico”.

Fromm (1983, p. 121) destaca o caráter dependente do indivíduo sádico em relação ao objeto do sadismo, caso de Amaro, pois “o sádico precisa da pessoa em que ele manda, precisa muito dela porque seu próprio sentimento de força emana do fato de ele ser o senhor de alguém”. São normalmente indivíduos de um ego narcísico patológico. que “fere mortalmente aqueles que são atacados pela sua fúria. [Para estas pessoas] o outro tem de ser suplantado, influenciado e dobrado. Jamais se sentindo empatizado e reconhecido em sua singularidade” (FERNANDES, 2009, p. 139),

A breve menção feita sobre a possibilidade de um “tratamento médico-psiquiátrico” revela a nítida percepção que Geraldo tinha acerca do comportamento mental doentio de Amaro. Todavia, não conseguindo desfazer-se desta relação abusiva, que lhe causava repetidas vezes sua morte simbólica, a literalização do ato tornava-se psiquicamente a única saída possível. “A fantasia do suicídio é a última esperança, caso todos os outros meios tenham falhado em dar alívio ao peso da solidão” (FROMM, 1983, p. 126).

3.3 Gratidão e despedida

A terceira e última parte da carta, retoma o lamento por não estar sendo aproveitado “para empregar todo o meu tempo como padre na condição de vigário paroquial”, afinal gozava de saúde e motivação para o desempenho desta função. Segundo afirma, conscientemente, é a “atmosfera deprimente e opressiva”, que longamente narrou na parte dois do texto, a causa de seu sofrimento, “frutos de uma convivência que ignora a presença do outro”.

Com um tom de despedida, menciona pela primeira e única vez uma palavra que remete diretamente a sua morte: sepultamento. Esta é utilizada para solicitar que em caso de transferência para outra paróquia, quando chegasse o derradeiro momento do fim de sua vida, que em Surubim, fossem depositados seus restos mortais.

Relembra a “profunda amizade e a atenção de muitas pessoas” que, segundo ele, o “ajudam a não desanimar” e seguir “implorando a força de Deus para resistir”. Contudo, qual seria o objeto contra o qual desejava não assentir? Seria suportar as persistentes situações de assédio moral ou a ideia de suicídio, que a esta altura, certamente já lhe rondava a cabeça e o coração?

O parágrafo último, de gratidão aos que o auxiliaram durante os cinquenta anos de vida sacerdotal, construindo casas e ajudando aos mais pobres, bem como seu agradecimento ao



bispo, Dom Francisco, pelo modo fraterno com o qual vinha tratando os padres idosos parecia ser a resposta.

Não há dúvida de que este efeito de comoção, senão a carta, mas ao menos seu suicídio, causou. Bastaria observar a comoção da comunidade religiosa e sociedade local durante o velório, sepultamento e missa de despedida.

Considerações finais

As recorrentes situações de assédio, entre pároco e vigário, narradas na carta, podem ser interpretadas comparando-a com a famosa história bíblica dos irmãos Caim e Abel, filhos do mesmo ventre. Na relação fraternal entre pároco e vigário há espaço para que no coração deles brotem sentimentos como a inveja. Especialmente quando a ação de um subordinado é mais bem acolhido na comunidade paroquial, seja por atributos próprios de seu temperamento como empatia e docilidade ou então pela confiança e proximidade naturais de um longo relacionamento com a comunidade como o caso do Pe. Geraldo e seus 27 anos em Surubim.

Estas são suposições sobre os mecanismos psicológicos desses agentes religiosos que demandariam um trabalho de pesquisa empírica que não nos coube aqui realizar. Neste artigo nos propusemos tão somente realizar uma análise de conteúdo da carta de suicídio do Pe. Geraldo Oliveira. Para compreensão do documento e sua mensagem, utilizamos tanto recursos sociológicos quanto da psicologia. O curso de nossa investigação nos levou à teoria simbiótica de Erich Fromm e a conceitos como o de *campo religioso*, *habitus* e *violência simbólica*, de Pierre Bourdieu.

Essas foram teorias que nos ofereceram meio para melhor compreender os mecanismos que engendram, geralmente, uma estrutura organizacional religiosa. O manto da vontade divina naturaliza a relação assimétrica de poder dos agentes, pároco e vigário, na hierocracia católica. Este, sem dúvida, foi um elemento crucial que estruturou o relacionamento abusivo entre Pe. Amaro e Pe. Geraldo. Uma instituição autoritária, como bem demonstrou Erich Fromm, é o refúgio para ambas as personalidades, sádica e masoquista, que em verdade habitam cada um dos indivíduos e se expressam na relação de dependência que criam ao buscar a segurança de “vínculos secundários” na religião.

Apesar de amarem a liberdade, os seres humanos temem o vazio sobre o qual se colocam ao voar. “Não podem viver sem certezas. Por isso trocam o voo por gaiolas.” As religiões são, nesta imagem poética, gaiolas. Não as de ferro que “nos prendem por fora. [Antes, são] as gaiolas de palavras [que] nos prendem por dentro” (ALVES, 2020, p. 15-16).



Foi contra essa força que estrutura uma consciência autoinquisidora que Pe. Geraldo lutou durante longo tempo, ao ser submetido aos sucessivos episódios de violência simbólica da qual era vítima na relação com o pároco. Tinha lucidez quanto ao que vivia, mas não percebeu que o inimigo a ser vencido não estava fora, mas dentro de si. Se houvesse dado ouvido a voz que dentro de si rebelava se diante do que vivia, poderia ter encontrado uma saída que não o suicídio. Sucumbiu.

Nesse sentido, mais do que interpretar a carta de suicídio, a tomamos neste artigo como fonte de dados empíricos que comprovam a frieza e indiferença com a qual o pároco lidava com um dos vigários. Os episódios narrados deixavam claro ser a partir da posição de autoridade como pároco que Amaro impunha a Geraldo recorrentes situações de assédio moral, utilizando as prerrogativas de sua posição como escudo e instrumento para produzir o que Bourdieu define como “violência simbólica”.

Nessa relação, não foi necessário ao pároco sujar as mãos de sangue, como o fez Caim contra seu irmão Abel. Mas, em seu íntimo, talvez, a mesma motivação da inveja tenha maculado seu coração, levando-o a matar simbolicamente, a cada agressão, aquele que era objeto de seu sadismo.

Referências bibliográficas

ALVES, Rubem. *Religião e repressão*. Juiz de Fora: Siano, 2020.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

_____. *Gênese e estrutura do campo religioso*. In: MICELI, Sergio (org.). *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2015, p. 27-98.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici_po.pdf>. Acesso em: 24 out. 2022.

DURKHEIM, Émile. *O suicídio: estudo de sociologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FERNANDES, Roberto Rosas. *Uma psicologia da religião: estudo sobre o desenvolvimento da consciência pelo processo de simbolização*. 2009. 259f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

FROMM, Erich. *O medo à liberdade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

MAMEDE, Dom Valdir. *Breves considerações acerca das exéquias e sepultura eclesial para os suicidas*. Brasília: CNBB, 5 out. 2016. Disponível em: <<https://www.cnbbco.com/conteudo/artigos/item/521-breves-consideracoes-acerca-das-exequias-e-sepultura-eclasiastica-para-os-suicidas#.Y1fMfXbMLIU>>. Acesso em: 25 out. 2022.



NUNES, Maria José F. Rosado; CITELI, Maria Teresa. *Violência simbólica: a outra face das religiões*. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2010.

FERNÁNDEZ, J. Manuel. La noción de violencia simbólica en la obra de Pierre Bourdieu: una aproximación crítica. *Cuadernos de Trabajo Social*, v. 18, 2005, p. 7-31.

Dados do autor

Mestre em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e doutorando em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

Recebido em 10/03/2023

Aprovado em 27/03/2023



A CORRELAÇÃO ENTRE A ESCALA DE ALLPORT E O ACIRRAMENTO DO PRECONCEITO ÀS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

ANTONIO CARLOS RIBEIRO

Resumo: O presente texto visa trazer à baila os postulados do psicólogo norte-americano Allport como referencial reflexivo à recente escalada da intolerância às religiões afro-brasileiras. Partindo da literatura que versa sobre a temática, o estudo foi delimitado de modo preferencial pelas últimas publicações concernentes à violência com que os adeptos do segmento afro-religioso, seus símbolos e terreiros sofrem por grupos religiosos capitaneados por uma ideia de *guerra espiritual*. A partir da noção de endogrupo e exogrupo e da *Escala do Preconceito* refletida por Allport na década de 1950, identifica-se contribuições para a reflexão do fenômeno do acirramento da intolerância aos adeptos afro-religiosos. Destarte, a classificação do preconceito do estágio menos grave para o mais grave pode auxiliar na correlação para se mensurar os níveis de violência dispensados contra os afro-religiosos.

Palavras-chave: Intolerância religiosa. Religiões afro-brasileiras. Escala de Allport. Interações intergrupais. Endogrupo e exogrupo.

Abstract: The present text aims to bring up the postulates of the American psychologist Allport as a reflexive reference to the recent escalation of intolerance towards Afro-Brazilian religions. Starting from the literature that deals with the subject, the study was delimited preferably by the latest publications concerning the violence with which supporters of the afro-religious segment, their symbols and worship places suffer by religious groups led by an idea of *spiritual warfare*. From the notion of in-group and out-group and the *Scale of Prejudice* reflected by Allport in the 1950s, contributions are identified for the reflection of the phenomenon of the intensification of intolerance towards Afro-religious adherents. Thus, the classification of prejudice from the least serious to the most serious stage can help in the correlation to measure the levels of violence dispensed against Afro-religious people.

Keywords: Religious intolerance. Afro-brazilian religions. Allport scale. Intergroup interactions. Endogroup and exogroup.



Introdução

Estudos recentes sobre a intolerância religiosa no Brasil têm recebido relevante atenção nas pesquisas acadêmicas a partir da observação de iniciativas que objetivam retratar o mapeamento desse fenômeno na sociedade. Trabalhos como de Gualberto (2011), Fonseca e Adad (2016), Ribeiro (2021a) apresentam indicativos concernentes a essa temática e, mediante dados estatísticos, fundamentam que os adeptos das religiões afro sofreram com a intolerância no processo de formação do país e, inobstante à evolução jurídica do direito à liberdade religiosa, essa realidade ainda permanece atual. Eller (2018) teoriza o preconceito através da violência simbólica pela análise da relação entre pentecostais e afro-religiosos. Para Camurça (2019), essas publicações caracterizam a violência às religiões afro-brasileiras em várias nuances: pregações nos púlpitos, programas midiáticos de concessão pública e a incursão de atores religiosos no espaço público. Essa conjugação de fatores, aliada ao avanço de uma agenda de afirmação das políticas públicas para a população negra e a emergência de uma virada conservadora permeada de pânico moral (VENCATO; VIEIRA, 2021), suscitam um contexto novos elementos a serem considerados nessa temática.

A ocorrência de casos mais graves de intolerância aos adeptos das religiões afro em um período recente no Brasil apresentados por Santos (2019) e Rodrigues (2021) indicam um aumento na forma como esse fenômeno se manifesta, sugerindo outros termos para se abordar essa questão. Categorias como racismo religioso, cristofacismo, violência religiosa, terrorismo religioso dentre outros, oferecem chaves interpretativas para se compreender os meandros dessa temática. No entanto, nota-se a escassez de estudos sobre referenciais da Psicologia Social para se abordar o fenômeno da intolerância às religiões afro-brasileiras, com predomínio do campo jurídico, sociológico, de ciência(s) da(s) religião(ões) etc.

Nesse sentido, um estudo recente no tocante à escalada de ódio a determinados grupos que se tornam alvo de preconceito de outros grupos foi realizado por Williams (2021). Nessa obra, o autor se fundamenta no trabalho do psicólogo social norte-americano Gordon W. Allport (1897-1967). Allport sistematizou uma produção cujo legado pode contribuir com fenômenos observados no contexto atual. Seus estudos, publicados no livro *The Nature of Prejudice (A natureza do preconceito*, em tradução livre), de 1954, propôs a chamada Escala de Preconceito e Discriminação ou simplesmente Escala ou Pirâmide de Allport. Essa escala pode ser entendida como um instrumento que visa mensurar a extensão do preconceito em um determinado contexto social, propondo níveis de práticas violentas que oscilam do estágio um, menos grave, até o estágio cinco, configurando o extermínio do grupo alvo. Allport desenvolveu essa teoria no contexto do Pós-Guerra cujas sevícias praticadas pelo regime nazista contra os judeus vieram à tona.



Esse trabalho se propõe a trazer à baila elementos da contribuição da obra de Allport, sobretudo referentes à teoria do endogrupo e exogrupo e sua clássica escala do preconceito relacionada ao acirramento da intolerância às religiões afro-brasileiras. Metodologicamente, orientou-se por uma revisão de literatura delimitada pelos últimos anos sobre o fenômeno do acirramento da intolerância às religiões afro e uma concisa explanação a alguns tópicos da teoria da Escala do Preconceito de Allport. Foi verificada a correlação entre os dois objetos para se compreender essa questão consoante os postulados de um teórico da Psicologia Social.

1. A Intolerância às religiões afro no contexto brasileiro

De acordo com Silva (2007), os adeptos das manifestações afro-religiosas foram duramente perseguidos ao longo da formação da sociedade brasileira. Durante o período colonial e imperial, os rituais africanos eram recepcionados como demoníacos, incriminados e proibidos pelas Ordenações Filipinas que vigoraria até 1830 (BASTIDE, 1971). As punições pelos crimes de negação divina e de feitiçaria variavam entre pena capital por enforcamento, decapitação e fogueira, antecedida por torturas e mutilações físicas. As demais punições compreendiam a condenação ao desterro, aplicação de multas, prisões, flagelação pública, dentre outras sevícias (PIERANGELI, 2001, p. 51). No Brasil Imperial, o Código Criminal do Império criminalizava qualquer religião que não fosse a oficial, enquadrando como crimes policiais (BRASIL, 1830). Os grupos elitizados almejavam um padrão de civilidade que se distinguiu das manifestações sociais e culturais da população negra, sendo que os terreiros constituíam um local de concentração dos indivíduos escravizados que se poderiam articular para o processo da abolição. No contexto republicano, decretou-se o Código Penal de 1890 que criminalizou as práticas de curandeirismo (BRASIL, 1890). Logo, apesar da República, as práticas religiosas de matriz afro continuaram sendo perseguidas “pelas elites sociais, em um misto de desprezo e fascínio pelo exotismo que sempre esteve associado às manifestações culturais dos africanos e seus descendentes” (SILVA, 2007, p. 224).

Durante o Estado Novo, não obstante à abertura à diversidade religiosa, foi mantida a restrição às religiões afro, representando um momento de nova repressão pelo Código Penal de 1940. Sob a égide de uma sociedade racista e classista, qualquer manifestação religiosa de gênese escrava configuraria um atentado à *ordem pública* e aos *bons costumes* (LIMA, 2016, p. 677). Assim, a prática religiosa em que se ouvissem instrumentos de percussão nos terreiros era enquadrada como contravenção, passível de multa e prisão, conferindo juridicidade para invasões e destruições à época. O Estado exigia licenças para funcionamento dos terreiros e a restrição a



ritos de posseção, sendo estabelecida a adequação como “atividades das sociedades espíritas”, obrigando-as às ‘exigências da ordem pública” (GIUMBELLI, 2003, p. 274).

Na fase da ditadura militar, visando conferir legitimidade ao regime, o governo revogou a obrigatoriedade de registro nas Delegacias de Jogos e Costumes e implementou a *política da boa vizinhança* aos afro-religiosos, mantendo, contudo, controle da organização dos seus locais de culto. Nessa esteira, os centros de Umbanda deixaram de ter registros pela esfera policial, passando para os cartórios, pela esfera civil; ademais, esse segmento foi reconhecido como religião nos censos oficiais, cujos feriados religiosos foram incorporados aos calendários públicos locais e nacionais, de caráter oficial (BROWN, 1985 apud SILVA, 2005, p. 117).

A partir da Constituição Federal de 1988, consagrou-se a liberdade de consciência, culto e crença, repercutindo favoravelmente nas manifestações religiosas e culturais da população negra. Desdobrou-se a criação de mecanismos de proteção fundamentados nos princípios dos direitos humanos, com a efetivação de uma série de articulações jurídicas para contemplar as populações mais vulneráveis como a Lei n. 7.716/89 (Lei Caó), enquadrando o preconceito e discriminação. Outrossim, foi proibida a subvenção ao funcionamento de cultos religiosos independente de crença ou organização religiosa, marcando uma mudança fulcral no processo histórico para os afro-religiosos. O Estatuto da Igualdade Racial, instituído pela Lei n. 12.288, de 2010, seria um documento concretiza o princípio da igualdade balizado pela Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial. No que tange ao direito à liberdade de consciência e de crença, o documento assegura o livre exercício dos cultos religiosos garantindo a proteção aos locais de culto e a suas liturgias. Insta considerar a normatização quanto à necessidade de comunicação ao Ministério Público para a abertura de ação penal face a posturas e práticas de discriminação religiosa em qualquer local, dentre outros direitos para o segmento afro-religioso.

Isto posto, depreende-se que os adeptos afro-religiosos foram vitimados pela truculência estatal amparada pelo catolicismo na fase colonial e imperial (MATOS, 2020) e, posteriormente, pela criminalização no Código Penal até poucas décadas atrás (MAGGIE, 1992). Em um contexto mais recente, não obstante ao avanço de marcos legislativos que consolidaram do direito à liberdade religiosa, notam-se elementos consistentes que identificam os afro-religiosos como grupo social ainda vulnerável, isto é, vitimados pela intolerância religiosa oriunda, principalmente, de segmentos religiosos fundamentalistas (RIBEIRO, 2021).



2. Breve abordagem sobre os estudos de Allport: a Escala de Preconceito

Os estudos desenvolvidos por Allport (1954) podem configurar um referencial teórico assaz pertinente para a reflexão sobre o acirramento do preconceito/intolerância às religiões afro-brasileiras. O autor descreve a ideia de preconceito como um comportamento marcado pela hostilidade a um indivíduo identificado com um grupo social diferente e, por conseguinte, são atribuídas características controversas associadas a esse grupo em questão. Portanto, o preconceito indica uma ideia constituída de forma antecipada, desprovida de fundamento, frequentemente demonstrado contra outros grupos por critérios étnico-raciais, classe social, religioso, orientação sexual, dentre outros, cuja extensão pode resultar na violência (ALLPORT, 1954). Pode-se correlacionar essa teorização de Allport sobre o exogrupo na conjuntura sociorreligiosa brasileira a respeito das religiões afro como uma das minorias que mais sofrem preconceitos de formas variadas.

Sobre a investigação acerca da gênese do preconceito, Allport argumentou pela perspectiva de que os grupos majoritários (endogrupos) promovem uma generalização das características do grupo minoritário (exogrupo), tido como destinatário de um conjunto de categorização cuja falta de diferenciação

[...] individual percebida no grupo dominado gera no grupo dominante uma autonomia que não é capaz de ser experienciada pelo grupo dominado, resultando na manutenção das relações assimétricas de poder entre os grupos. É neste sentido que Allport insere o processo de estereotipização e rotulação na discussão sobre as relações intergrupais e enfatiza que a categoria, ou seja, o rótulo linguístico e o estereótipo fazem parte de um processo mental complexo, em que um estereótipo não pode ser idêntico a uma categoria, mas pode ser compreendido como uma ideia fixa que acompanha a categoria (FERNANDES; PEREIRA, 2018, p. 32-33).

Assim, para Allport (1954), a atuação do estereótipo passa por um viés associado a um mecanismo que justificaria a adesão ou a aversão peremptória de um determinado grupo e, outrossim, como mecanismo excludente que preconiza o caráter naturalizador do julgamento. Ou seja, Allport reflete sobre o fenômeno do preconceito partindo de fatores cognitivos vinculados ao processo de categorização, mesmo tendo ressaltado a sua dimensão multifatorial. Portanto, pode-se deprender a ocorrência de uma inter-relação entre fenômenos de natureza intrapsíquica



ca e social no cerne da constituição dos aspectos resultantes das interações sociais que norteiam o comportamento da sociedade (FERNANDES; PEREIRA, 2018).

De forma mais específica, Allport considerava o preconceito como

[...] uma antipatia em relação a todo um grupo de pessoas. Os exemplos que usou em seu trabalho estavam geralmente relacionados à negatividade expressa contra grupos religiosos e étnicos, principalmente judeus e negros. Em sua visão, para ser considerado preconceituoso, você precisava ver todo um grupo de forma negativa, não apenas a determinados indivíduos daquele grupo (WILLIAMS, 2021, p. 29-30).

Por conseguinte, partindo da conceituação primeva de preconceito que consistia em um estereótipo negativo atribuído a um grupo na sua totalidade, Allport contribuiu sobremaneira com os estudos posteriores dessa área, teorizando sobre esse fenômeno mediante a proposta de uma escala para ilustrar uma distinção nas formas em que os preconceitos se manifestam. Assim, o autor forneceu um instrumento para mensurar o preconceito, denominado como *Escala de Preconceito e Discriminação* ou simplesmente como *Escala de Allport*, no ano de 1954. Nesse instrumento teórico, escalona-se o preconceito em cinco estágios, cujo ápice seria o extermínio do grupo alvo da discriminação.

Passando em revista os cinco estágios, começando pelo primeiro, denominado “antilocução”, diz respeito ao discurso de ódio representado em uma gradação que varia desde comentários, avançando para piadas e podendo chegar a insultos contra um determinado grupo minoritário ou exogrupo. A violência verbal pode ser encontrada com frequência no âmbito das mídias e redes sociais. Insta considerar que, apesar do teor retórico que associa o grupo alvo a uma descrição assaz negativa, a sociedade como um todo não percebe a necessidade de rechaçar esse estágio, possibilitando espaços para o surgimento de uma gama de preconceito. Logo, passe-se para o segundo estágio, chamado de Esquiva, que consiste em uma forma de isolamento promovido pelo endogrupo ao exogrupo. Demonstra uma variação de graus que compreende desde a hesitação a lugares públicos ou privados para não ter contato com o grupo alvo até a imposição segregacional preconizada pelo Estado. No terceiro estágio, a Discriminação, pode-se apontar como a que ocorre com maior frequência no cenário brasileiro, materializado no âmbito trabalhista em que se nega oportunidades de emprego a indivíduos que pertençam ao exogrupo e, conseqüentemente, de ascensão socioeconômica e profissional (Williams, 2021). No quarto estágio, correspondente ao Ataque Físico, indica uma das expressões mais sérias de preconceito, manifestando-se através de ataque aos indivíduos ou aos seus pertences, símbolos



identitários ou patrimônios, com a reiterada indiferença das autoridades policiais face aos casos de ataques a grupos minoritários. No quinto estágio, classificado como Extermínio, refere-se ao grau mais alto de violência motivado pelo preconceito a um grupo alvo. O extermínio do exogrupo é interpretado como um objetivo a ser alcançado e até visto com certa legitimidade, quando um grupo envia esforços para aniquilar uma minoria por meio de agressões.

Como visto, a Escala de Allport objetiva refletir acerca do preconceito em variados estágios, oferecendo um instrumento que contribui com uma abordagem amplificada das formas de como se expressa o preconceito e os modos de discriminação que se propaga na sociedade. Consoante a referida Escala, pode-se observar em cada estágio que as expressões que caracterizam o preconceito perfazem uma gradação que vai se acirrando desde as piadas não censuradas pelo contexto social até culminar na mais violenta forma correspondente ao extermínio. Isso posto, a obra de Allport se refere à atitude hostil materializada pelo preconceito intrínseco nos indivíduos, bem como a intensidade de preconceito e discriminação em contestação a outro grupo alvo. Manuel, Silva e Oliveira (2015), ressaltam que Allport também apresentou “a Hipótese de Contato ou Teoria de Contato Intergrupo, para minimizar e remediar preconceitos e discriminação entre grupos” (p. 2), no qual as possibilidades de prevenção e superação do preconceito seriam potencializadas por formas de estímulo para a interação pessoal, engajamento comprometido com o ideal de igualdade e incentivo à cooperação ao intergrupar, além da definição de objetivos comuns e a colaboração de autoridades civis, legislações e costumes.

3. Escalada da intolerância às religiões afro no Brasil

Observou-se no Brasil após o processo de redemocratização um conjunto de elementos que engendraram políticas públicas de afirmação para a população negra. Nesse contexto, inserem-se as manifestações da religiosidade de matriz africana. Domingues (2007) menciona as alterações decorrentes dos aprendizados adquiridos pela vivência concreta à um léxico cívico pela conquista de direitos que valorizaria o elemento religioso. Segundo o autor, no mote da africanização de alguns movimentos de militância negra deflagrou-se um discurso relacionado à negritude, preocupado em resgatar as raízes ancestrais. Exemplos na prática dessa dinâmica se nota com a incorporação do padrão de estética física, das vestimentas e da culinária afro. No que concerne à religião,

[...] houve um processo revisionista. Se nas etapas anteriores o movimento negro era notadamente cristão, impôs-se a cobrança moral para que a nova geração de ativis-



tas assumisse as religiões de matriz africana, particularmente o candomblé, tomado como principal guardião da fé ancestral (DOMINGUES, 2007, p. 116).

Esse fenômeno é analisado por Miranda (2021) como uma transformação dos militantes afro-religiosos “que se ocupam da defesa de seus direitos civis, em nível nacional, na construção de uma agenda contra a discriminação étnico-racial-religiosa” (p. 3). O envolvimento desses agentes na articulação de políticas públicas causaria um impacto de viés polarizado acerca do Estado laico – visto que no espaço público brasileiro predominou a religiosidade do segmento cristão – diminuindo a centralidade das ações e oportunizando a desnaturalização das relações entre política e religião desprovida de interpretações morais sobre os estudos concernentes ao engajamento militante e afro-religioso.

Sobre os casos de intolerância às religiões afro-brasileiras, na ocasião em que se completaram vinte anos de Promulgação da Constituição vigente, Oro e Bem (2008) analisaram que esse fenômeno até então se limitava ao contexto interno dos pentecostais. Contudo, houvera uma disseminação da intolerância para a sociedade muito por conta da estrutura midiática que fortaleceria os estereótipos depreciativos em relação aos locais de culto e símbolos das tradições religiosas de matriz afro, associando seus adeptos *agentes do diabo* (p. 314). Giumbelli (2003) e Reinhardt (2006) já apontavam para a eclosão de discriminação às religiões afro em diversas localidades do país cujas reportagens jornalísticas empregaram termos como Guerra Santa ou Guerra Religiosa. Nesses estudos, destacava-se o agravamento da beligerância, passando das acusações públicas para explícitos casos de violência.

Para ilustrar essa tendência do acirramento da intolerância às religiões afro pode ser mencionado pelo ‘caso Kaylane’, episódio ocorrido no dia 14 de junho de 2015, em que a menina Kaylane Campos, com 11 anos à época, foi com uma pedrada por conta de sua indumentária identificada com o candomblé. Santos e Gino (2016) protestam dizendo que “com a pedrada, também vieram os insultos ‘vai queimar no inferno’ e ‘macumbeira’, proferidos por quem? Até hoje, também, não sabemos” (p. 58). A adolescente estava acompanhada com sua avó, adepta do candomblé, enquanto regressavam de um ritual religioso na Vila da Penha, cidade do Rio de Janeiro. Esse caso exemplifica a escalada da intolerância sobre as minorias religiosas, apesar das “poucas brechas sociais que vêm sendo costuradas nos enlaces e trançados históricos” (SANTOS; GINO, 2016. p. 59).

Rodrigues (2021) narra as impressões acerca de um evento acadêmico do campo da Antropologia em 2019 na cidade de Salvador na qual um dos grupos discorreu sobre o racismo



religioso. O autor relata um discurso proferido por uma ialorixá que se referiu ao termo “terrorismo religioso a partir de casos em que pais e mães de santo foram expulsos do próprio terreiro ou foram obrigados a quebrarem os objetos de culto sob a coerção de criminosos” (p. 55). O contexto do Rio de Janeiro apresenta certa peculiaridade acerca do terrorismo religioso operacionalizado por traficantes responsáveis por ordenar práticas violentas insuflados por uma retórica demonizante a partir dos púlpitos evangélicos. O discurso religioso das pregações de uma parte das igrejas locais embasaria as ações terroristas de tais traficantes autodeclarados pentecostais. Através de uma relação híbrida entre os campos do narcotráfico e dos pentecostais, emergem termos como narcopentecostalismo e *bondes* ou *ganguês de Jesus* que retratam a “escalada de violência contra terreiros por grupos armados da Baixada Fluminense” (OLIVEIRA, 2019, apud RODRIGUES, 2021, p. 57). Os autores descrevem variadas formas de práticas violentas em áreas dominadas por traficantes: coerção dos afro-religiosos a destruírem seus terreiros, expulsão de seus locais de culto, proibição de indumentárias religiosas e expressões de rituais em vias públicas e até de homicídios de suas lideranças (RODRIGUES, 2021). Para o autor, existe certa responsabilidade dos líderes pentecostais que, mediante seu status espiritual, incitariam tais práticas de ataques aos terreiros pelo recurso da demonização às religiões afro, escalonando pela violência simbólica até sua aplicação concreta.

Miranda (2020) endossa os estudos referentes a esse contexto e utiliza o termo *milicrentes*. A autora assevera sobre o ataque desferido contra os terreiros sob o viés de afirmação da dominação das facções criminosas, subjugando os adeptos afro-religiosos à adesão para o segmento evangélico à força. Dessa forma, observa-se a violação do princípio da liberdade religiosa através de mecanismos de coerção sobre os terreiros e se põe em curso uma gama de características preconceituosas relacionadas às religiões afro-brasileiras mediante a demonização concretizada pela agressão material aos terreiros e domínio declarado de suas lideranças e adeptos como sinal de vitória no que concebem como *batalha religiosa* (MIRANDA, 2021). A autora ressalta que essas ações propositadas, inescrupulosamente gravadas e disponibilizadas pelas redes sociais asseguram o poder simbólico, ratificado por armas empunhadas por esses atores.

Face ao recorte do cenário supracitado, nota-se a possibilidade de correlacionar os postulados de Allport, sobretudo a Escala do Preconceito proposta no conjunto dos seus estudos. Passando em revista as abordagens apresentadas até aqui, pode-se indicar a argumentação de Góis e Teixeira (2020) no que tange ao ambiente neoconservador que fomentaria um viés que nega ao outro o direito de existir por conta de suas diferenças e que estariam se intensificando “os casos de intolerância religiosa provocados por tradições confessionais fundamentalistas e reacionárias



incapazes de conviver com crenças diferentes das suas próprias” (p. 101). Nesse aspecto, pode-se inferir que a noção de endogrupo religioso de caráter majoritário, de matriz cristã ocidental, que atribui ao exogrupo religioso, minoritário, de matriz africana, que conquistou espaços sociais e jurídicos no período pós redemocratização, passa a ser o grupo alvo a ser contestado por uma suposta ameaça à cosmovisão do endogrupo. Em outras palavras, a recente escalada da intolerância aos afro-religiosos estaria inserida em um movimento de caráter reacionário face à visibilização positiva desse segmento que estaria colocando em risco, em certas localidades geográficas, a hegemonia tradicional do segmento evangélico.

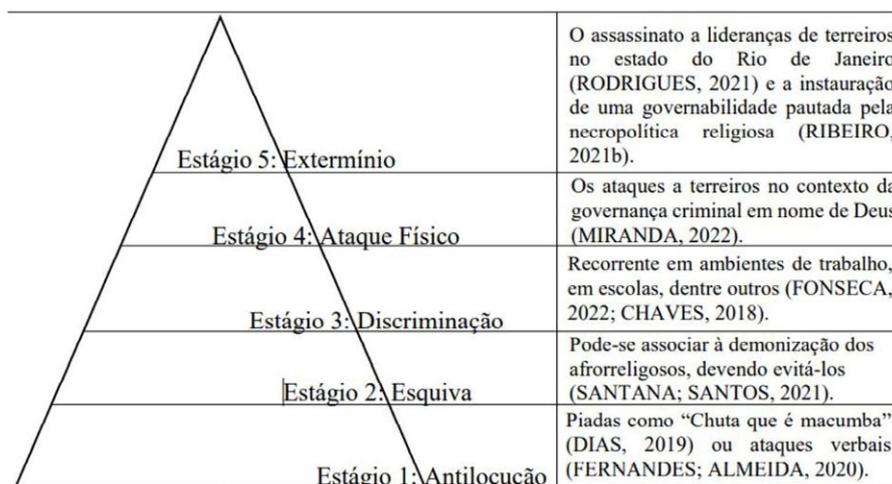
Fazendo referência à Escala de Allport, pode-se traçar um paralelo em vários sentidos com cada estágio proposto para se referir à gravidade do preconceito religioso. O primeiro estágio, antilocução, varia de piadas a insultos abertos, em se tratando das tradições afro-religiosas, pode ser associado à famigerada frase *chuta que é macumba* (DIAS, 2019) ou a atribuição demoníaca de indivíduos que cultuam o diabo e, por isso, devem ser tratados como agentes do mal (FERNANDES; ALMEIRA, 2020). O segundo estágio, esquiva, pode se relacionar à ideia de maldição ou prejuízos à vida do indivíduo que frequentar os locais de terreiro ou ter algum contato com seus adeptos (SANTANA; SANTOS, 2021). O terceiro estágio, discriminação, estaria enquadrado no âmbito profissional, escolar, de seleção de colaboradores para uma função cujos afro-religiosos sofreriam algum tipo de discriminação por conta de sua orientação religiosa (FONSECA, 2022; CHAVES, 2018). Relacionado a esses três primeiros estágios, cabe citar uma das falas de Jair Bolsonaro defendendo o fim da liberdade de culto e da laicidade no Brasil sob a justificativa de que a maioria da população se declara cristã: “Deus acima de tudo. Não tem essa historinha de Estado laico não. O Estado é cristão e a minoria que for contra, que se mude. As minorias têm que se curvar para as majorias” (MIORELLI; TREVISAN, 2021, p 148). Pode-se concluir, por essa ótica, que o espaço público brasileiro esteve próximo de obrigar as demais religiões a se adaptarem à instalação de um Estado confessional. O quarto estágio, ataque físico, são veiculados através das mídias sociais e convencionais, seja a pessoas, locais de culto e seus símbolos, cujos agressores, amiúde insuflados por lideranças religiosas sob a égide da *guerra espiritual*, devem destruir o inimigo; por fim, o quinto estágio, extermínio, conforme apontado na literatura delimitada para este estudo, cuja sistematização dos artigos indicam matérias jornalísticas que sugerem o assassinato de lideranças afro-religiosas por motivo de crença, propõe-se refletir uma variante sobre esse fenômeno (MIRANDA, 2022).

Relacionando o estágio cinco da Escala de Allport ao extermínio dos indivíduos pertencentes às religiões afro-brasileiras (exogrupo) e, igualmente, ao extermínio dos seus espaços de ritos



com a destruição dos terreiros, faz-se pertinente ampliar sob a perspectiva estatal como refletida por Ribeiro (2021b). O autor constatou a exclusão da modalidade Discriminação Religiosa do serviço Disque 100 – Direitos Humanos a partir de 2019, durante a gestão presidencial de Jair Bolsonaro. Os relatórios do referido serviço concernentes aos anos de 2011 a 2018 indicavam os afro-religiosos como principais vítimas da discriminação religiosa, suscitando debates sobre o assunto no seio da sociedade. Para Ribeiro, face à exclusão de um canal de denúncia que um segmento religioso vulnerável recorria para registrar denúncias de desrespeito ao direito à liberdade religiosa, o governo bolsonarista indicaria uma política pública que não evidenciava preocupação com os direitos das minorias religiosas. Ou seja, por se tratar de um grupo social minoritário associado ao exogrupo, suas tradições religiosas não seriam importantes, deixando-as desprovidas de um mecanismo de denúncia. Logo, os afro-religiosos se veriam destituídos de um serviço até então preconizado pelo Estado, de maioria identificada com a matriz cristã-ocidental (endogrupo). Essa conjugação sinalizaria que o segmento afro poderia sofrer agressões por motivo de preconceito religioso e não ter mais um organismo governamental para buscar alguma assistência.

Figura 1 – Escala do Preconceito de Allport e sua correlação com a violência aos afro-religiosos



Fonte: A pirâmide/escala do ódio proposta por Allport, extraída de Williams (2021, p. 30) e adaptada pelo autor.

Na esteira desse raciocínio, ainda relacionando o estágio cinco da referida escala, depreende-se que a categoria de necropolítica elaborada pelo filósofo camaronês Mbembe (2016) figura em correlação com a atenção da gestão bolsonarista com as religiões afro-brasileiras. Diante do



exposto, observa-se elementos que indicariam a instauração de um contexto de necropolítica de viés religiosa, isto é, as religiões afro estariam sendo deixadas para sofrerem os efeitos violentos do endogrupo, com possibilidades de se acirrar do estágio mínimo até o mais grave, destituído de um canal de denúncia. Ou seja, as religiões afro-brasileiras seriam um segmento religioso à mercê das práticas preconceituosas do endogrupo majoritário que perpetraria um contexto de insegurança para manifestação pública de suas crenças e ritos. Esse contexto social sugeriria que as religiões afro-brasileiras estariam sendo expostas a uma conjuntura de extermínio pelo endogrupo, majoritariamente identificado com a matriz cristã ocidental.

Considerações finais

Este trabalho se propôs a refletir sobre aspectos pertinentes acerca da recente escalada do preconceito às religiões afro no contexto brasileiro e sua relação com os postulados teóricos do psicólogo social Gordon W. Allport. Foram utilizados como referência para uma compreensão desse fenômeno a contribuição de Allport que sistematizou questões relativas às interações intergrupais, à noção de endogrupo e exogrupo e a escala do preconceito. Nesse sentido, a compreensão da gênese dos sentimentos grupais possibilita refletir sobre o preconceito e a discriminação religiosa. Allport considera que o preconceito tem início em uma formulação a respeito de outros indivíduos ou grupos na qual é desprovida de fundamento, atribuindo-lhes predicados negativos e inferiorizados. Ou seja, os indivíduos ou grupos categorizados depreciativamente (exogrupo) são julgados através de generalizações engendradas pelo processo de categorização social preconizadas endogrupo.

Diante do exposto, foi observado que o acirramento da intolerância às religiões afro-brasileiras no contexto recente pode ser um indicativo de uma reação de grupos que se viram ameaçados com as políticas de afirmação favoráveis a segmento afro-religioso. Grupos identificados com o chamado neoconservadorismo religioso de matriz cristã, sob égide de uma mentalidade de batalha espiritual, passariam a associar de modo mais agressivo os adeptos afro-religioso a agentes do demônio que deveriam ser combatidos e, numa escala crescente, destruídos em seus locais e símbolos e até mesmo eliminados. O trabalho citou sobretudo a conjuntura dos ataques aos terreiros cujo fenômeno se acentuou no Rio de Janeiro a apresenta um cenário que pesquisadores já têm chamado a atenção.

Isto posto, pode-se considerar que o racismo representa um fenômeno cujos fundamentos estruturam uma pletera de desrespeito aos direitos humanos e constitucionais no Brasil, dentre os quais identifica-se a conjuntura da violação ao direito à liberdade religiosa. Termos violência



religiosa e terrorismo religioso assumem um viés alternativo à categoria intolerância religiosa quando referida às religiões afro, endossada pela regularidade e intensidade dos casos que misturam intimidação, ameaça, dano ao patrimônio, destruição de elementos sagrados, agressão física e até de homicídio. A ideia de necropolítica política de viés religiosa perpetrada pela inação estatal face à discriminação religiosa do endogrupo sobre o exogrupo outrossim enseja outros estudos corretalatos. A contribuição de Allport como elemento reflexivo norteador em correlação com esse fenômeno, pode suscitar debates e propostas de ações que minimizem os preconceitos e discriminação entre os mais variados grupos inseridos no campo religioso brasileiro.

Referências bibliográficas

- ALLPORT, G. W. *The nature of prejudice*. Cambridge: Addison-Wesley, 1954.
- BRASIL. *Código Criminal do Império do Brasil*. 1830. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LIM/LIM-16-12-1830.htm>. Acesso em: 30. set. 2022.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. Religião, política e espaço público no Brasil: perspectiva histórico-sociológica e a conjuntura das eleições presidenciais de 2018. *Estudos de Sociologia*, v. 2, n. 25, p. 125-159, 2019.
- CHAVES, Kelson G. O; ARAÚJO, Patrício Carneiro. 2017. Entre ataques e atabaques: intolerância religiosa e racismo nas escolas. *Campos: Revista de Antropologia*, São Paulo: Aché. v. 19, n. 1, p. 207-211, 2018. 300 pp.
- DIAS, João F. “Chuta que é macumba”: o percurso histórico-legal da perseguição às religiões afro-brasileiras. *Sankofa Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, v. 12, n. 22, p. 39-62, maio 2019.
- DINIZ, D.; LIONÇO, T. Educação e laicidade. In: DINIZ, D.; LIONÇO, T; CARRIÃO, Vanessa. *Laicidade e ensino religioso no Brasil*. Brasília: Unesco/Letras Livres/EdUnB, 2010.
- DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Tempo* [online], 2007, v.12, n. 23, pp.100-122. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1413-77042007000200007>>. Acesso em: 16 nov. 2022.
- ELLER, Jack David. *Introdução à antropologia da religião*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- FERNANDES, A. M.; ALMEIDA, F. A. de. A Igreja Universal e intolerância religiosa: A satanização das religiões afro-brasileiras. *REFLEXUS-Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões*, v. 14, n. 1, p. 307-331, 2020.
- FERNANDES, Sheyla C. Santos; PEREIRA, Marcos E. Endogrupo versus Exogrupo: o papel da identidade social nas relações intergrupais. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, v. 18, n. 1, jan./abr. 2018.



- FONSECA, Alexandre B.; ADAD, Clara Jane (org.) *Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (2011-2015): Resultados Preliminares*. Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos/Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República, 2016.
- FONSECA, C. M. C. *Intolerância religiosa no mercado de trabalho: um estudo de caso sobre a Umbanda*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade Unida de Vitória, Vitória, p. 94. 2022.
- GIUMBELLI, Emerson. O “chute da santa”. In: BIRMAN, P. (org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar Editorial, 2003.
- GÓIS, J. B. H.; TEIXEIRA, K. C. da S. Neoconservadorismo e a ofensiva contra as religiões de matriz africana no Brasil. *Fronteiras & Debates*, Macapá, v. 7, n. 2, jul./dez. 2020
- GUALBERTO, Marcio Alexandre M. *Mapa da Intolerância Religiosa: violação ao direito de culto no Brasil*. Rio de Janeiro: Associação Afro-brasileira Movimento de Amor ao Próximo (Aamap), 2011.
- LIMA, F. P. da C. A perseguição às religiões afro-brasileiras à luz da teoria das lutas de classes: uma análise jurídico-literária. *Revista da Faculdade de Direito, USP*, v. 111, p. 653-691, 2017. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/133532>>. Acesso em: 30 set. 2022.
- MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MAIOR, S. S. Bolsonaro defende intolerância e faz apologia ao crime em visita à Paraíba. *Jornal da Paraíba*, 9 fev. 2017. Disponível em: <<http://blogs.jornaldaparaiba.com.br/suetoni/2017/02/09/bolsonaro-defende-intoleranciae-faz-apologia-ao-crime-em-visita-a-paraiba/>>. Acesso em: 19 nov. 2022.
- MANUEL, D. F. P.; SILVA, M. V.; OLIVEIRA, R. F. T. de. A origem do preconceito. *Revista Científic@ Universitas*, v. 3, n. 2, 2015.
- MATOS, E. do Amaral. Discriminação às religiões afro-brasileiras: entre intolerância, racismo, estigma e colonialidade. In: SHECAIRA, S. Salomão; FERRARINI, L. G. Barbieri; ALMEIRA, J. de Moraes (org.). *Criminologia: estudos em homenagem ao professor Augusto Alvino de Sá*. São Paulo: D’Plácido, 2020.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Arte & Ensaios*, Revista do PPGAV/EBA/UFRJ, n. 32, p. 123-151, dez. 2016.
- MIORELLI, G. V.; TREVISAN, J. B. *A influência da mitificação na persuasão do voto eleitoral nas eleições de 2018*. Anais da 11ª Mostra de Ensino, Extensão e Pesquisa – MOEXP do IFRS Campus Osório volume I: trabalhos ensino médio. Osório, RS: IFRS Campus Osório, 2021.



- MIRANDA, Ana Paula Miranda. Terreiros sob ataque? A governança criminal em nome de Deus e as disputas do domínio armado no Rio de Janeiro1. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, v. 15, p. 619-650, 2022.
- MIRANDA, Ana P. As interfaces da intolerância e do racismo religioso como um problema público nacional. *Revista Intolerância Religiosa*, 2021. Disponível em: <https://www.academia.edu/49107294/AS_INTERFACES_DA_INTOLERANCIA_E_DO_RACISMO_RELIGIOSO_COMO_UM_PROBLEMA_PUBLICO_NACIONAL?auto=citations&from=cover_page>. Acesso em: 16 nov. 2022.
- _____. A “política dos terreiros” contra o racismo religioso e as políticas “cristofascistas”. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, v. 17, 2020.
- ORO, A. e BEM, D. A discriminação contra as religiões afro-brasileiras: ontem e hoje. *Ciências e Letras*, Porto Alegre, n. 44, p. 301-318, jul./dez. 2008.
- ORO, Ari Pedro. Neopentecostais e Afro-Brasileiros: quem ganhará esta guerra? *Guerra Santa, Debates do NER*, ano 1, n. 1. 1997.
- PIERANGELI, José Henrique. Códigos penais do Brasil: evolução histórica. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2001.
- REINHARDT, Bruno M. N. *Espelho ante espelho: a troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador*. 235f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade de Brasília, Brasília. 2006.
- RIBEIRO, Antonio Carlos. Cristofobia em confronto com as denúncias de intolerância às religiões afro-brasileiras no Brasil: 2011-2018. *Último Andar*, v. 24, n. 37, 2021a.
- _____. *Neoconservadorismo e necropolítica: a exclusão da modalidade discriminação religiosa do disque 100 no governo Bolsonaro*. 166 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2021b.
- RODRIGUES, Ozaias S. O candomblé sob a mira do racismo e do terrorismo religioso: ataques, categorias e identidades reinventadas. *Revista Docência e Cibercultura*, v. 5, n. 2, p. 51-72, 2021.
- SANTANA, Cleilton P.; SANTOS, André F. P. R. dos. O demônio são os outros: a discriminação ao Candomblé como manifestação do racismo. *Revista Calundu*, v. 5, n. 2, 2021.
- SANTOS, Ivanir dos. A caminhada em defesa da liberdade religiosa e seus desafios para a construção do diálogo inter-religioso. *Numen*, v. 22, n. 1, p. 26-42, 2019.
- SANTOS, C. A. Ivanir; GINO, Maniana. A menina e a pedra: uma breve delimitação sobre a intolerância religiosa no Brasil. In: SANTOS, Babalawô Ivanir (Org.). *Intolerância Religiosa no Brasil: relatório e balanço*. Rio de Janeiro: Kline/CEAP, 2016.



- SILVA, Vagner G. da (Org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. 1. ed. São Paulo: EDUSP, 2007.
- SILVA, Vagner G. da. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. Selo Negro, 2005.
- SOARES, Luís E. Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil: a guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro. In: *Os dois corpos do presidente e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. 1994.
- SOARES, Mariza de C. Guerra Santa no país do sincretismo. In: LANDIN, L. (Org.). *Sinais dos tempos: diversidade religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião. 1990.
- WILLIAMS, Matthew. *A ciência do ódio: a jornada de um cientista para compreender a origem dos preconceitos e da violência que ameaçam o futuro da sociedade humana*. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2021.

Dados do autor

Doutor em Bioética pelo Centro Universitário São Camilo. Mestre em Ciência da Religião pela PUC-SP (2021). Doutor em Ciência da Religião pela PUC-SP.

Recebido em 27/02/23
Aprovado em 12/03/23



CARNAVAL E O MITO DA NÃO VIOLÊNCIA: DIMENSÕES DO RACISMO RELIGIOSO NO BRASIL

ANNA PAULA BARRETO PEDRA

Resumo: Comunidades afro-brasileiras sofrem todo o tipo de violência física, simbólica ou material. O carnaval, enquanto expressão da herança africana no Brasil, torna-se um espaço privilegiado para analisarmos o caráter racista dessa violência principalmente em torno de suas práticas religiosas. Este artigo tem como objetivo compreender as faces do racismo religioso, ao analisar casos de violências no âmbito do carnaval de 2022. Assim, analisaremos (1) o carnaval como alegoria da cordialidade racial brasileira; (2) a ideia da *não violência* no Brasil e a demonização das religiões de matriz africana; (3) a construção do termo *racismo religioso*; e por fim, (4) abordaremos alguns casos de racismo religioso no carnaval de 2022. Conclui-se que a valorização de temáticas afro-religiosas nos carnavais dos últimos anos se dá como resposta ao aumento do racismo religioso brasileiro.

Palavras-chave: Religião. Carnaval. Violência. Racismo religioso. Intolerância religiosa.

Abstract: Afro-Brazilian communities suffer all kinds of physical, symbolic or material violence. Carnival, as an expression of the African heritage in Brazil, becomes a privileged space to analyze the racist character of this violence, mainly around its religious practices. This article aims to understand the faces of religious racism, by analyzing cases of violence within the scope of the 2022 carnival. Thus, we will analyze (1) carnival as an allegory of Brazilian racial cordiality; (2) the idea of *non-violence* in Brazil and the demonization of African-based religions; (3) the construction of the term *religious racism*; and finally, (4) we will address some cases of religious racism in the 2022 carnival. It is concluded that the appreciation of afro-religious themes in carnivals in recent years is a response to the increase in Brazilian religious racism.

Keywords: Religion. Carnival. Violence. Religious racism. Religious intolerance.

Introdução

As dinâmicas entre religião, carnaval e cultura estão constantemente em transformação. Analisar a religião no contexto carnavalesco é ampliar a compreensão sobre o lugar ocupado



pelo religioso no espaço público, debate que muitas vezes articula noções de identidade, gênero, tradição, patrimônio e direitos. Nessa relação, percebemos que muitas vezes não se trata apenas da religião como tema carnavalesco, mas do próprio carnaval ser entendido como um ato religioso. Sendo assim, o carnaval é um espaço propício para analisarmos questões referentes à relação entre religião e as diversas dinâmicas sociais, inclusive a questão da violência.

As referências a universos religiosos são uma constante nas apresentações das escolas de samba durante o carnaval, mas é preciso destacar que desde 2016 não houve um carnaval sem que pelo menos uma delas abordasse a religião como tema central de seus enredos.¹ A homenagem ao orixá Exu que deu a vitória a Escola de Samba Grande Rio neste ano, fez com que o racismo religioso e a histórica hostilidade às religiosidades de matriz africana, se manifestassem de diversas formas, seja através de ataques físicos ou virtuais a seus adeptos. Partimos do pressuposto de que o aumento de enredos com temáticas que fazem referência ao universo afro-religioso no carnaval dos últimos anos pode ser considerado uma resposta ao aumento de casos de violência contra seus adeptos, seus espaços e objetos sagrados.

Este artigo pretende indicar que a violência física ou simbólica sofrida por adeptos das religiões afro-brasileiras no Brasil atualmente, tem como origem o racismo estrutural. Através da histórica perseguição às religiões de matriz africana tanto pelos colonos como pelo Estado brasileiro, cria-se no país uma cultura de intolerância que repousa até os dias de hoje, no que podemos chamar de “racismo religioso”. Esses ataques são resultados de uma postura teológica evangélica – eminentemente cristã – de demonização dos cultos afro junto a ideologias raciais que formam o pensamento brasileiro (SANTOS, 2022, p. 45).

Dentro deste contexto o próprio carnaval como manifestação cultural se torna alvo da violência e demonização, pois leva para a avenida a narrativa de heranças africanas, seus cultos e festividades, contrapondo a hegemonia do cristianismo branco e euro-centrado. Suas práticas religiosas, sua estética e seu modo de vida são marginalizados ao longo dos anos por um racismo que estrutura todas as faces e relações da sociedade brasileira, que desde o século XVI persegue e violenta a população negra e escravizada.

Neste artigo, portanto, partimos do pressuposto de que não é somente a disputa do mercado religioso em território nacional que explica as articulações da violência motivada por razões religiosas. Esse movimento tem a ver com o renovado processo de demonização das entidades de cultos de

.....
¹ Informação disponibilizada pelo antropólogo Lucas Bártolo, em abril de 2022, em entrevista concedida ao Instituto Unisinos, disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/618981-religiao-e-cultura-no-carnaval-2022>. Acesso em: 22 nov. 2022.



origem africana que desde o estabelecimento de uma teologia católica indo-europeia estrutura e forja social e epistemologicamente uma sociedade baseada na violência e na hostilidade aos povos, heranças culturais e religiosas africanas. Assim, percorreremos ao longo deste artigo o seguinte caminho: (1) o carnaval como um tipo de alegoria da cordialidade racial brasileira; (2) desenvolveremos a ideia da “não violência” como um mito arraigado na construção social do Brasil, bem o funcionamento dos mecanismos da demonização das religiões de matriz africana; (3) a conceituação do termo *racismo religioso*; (4) e por fim, uma análise sobre o racismo religioso no carnaval de 2022, através do levantamento de três casos ocorridos no âmbito da festa. Este artigo, portanto, tem como objetivo demonstrar o caráter racista dessas violências evocando a pertinência do termo *racismo religioso* ao analisar os casos, assim como perceber que a valorização de temáticas afro-religiosas nos carnavais dos últimos anos se dá como resposta ao aumento da violência em função do racismo religioso no Brasil.

1. O carnaval como alegoria de um Brasil cordial

Mikhail Bakhtin (1993) compreende o carnaval como um princípio de significação do mundo que opera a partir de formas simbólicas concretas. A natureza do carnaval para o autor é a representação da própria vida em si mesma, no qual a brincadeira se transforma em vida real. A relação do carnaval com o mundo sagrado pode ser identificada desde a Idade Média, quando a festa se realizava nos últimos dias que precederiam a grande quaresma. Segundo Bakhtin, todos os ritos e festividades populares deste período se diferenciavam notavelmente das cerimônias oficiais ou formas de culto da Igreja ou do Estado Feudal. Logo, as festas populares ofereciam às pessoas outra visão de mundo e das relações humanas, uma visão de mundo não-oficial e totalmente diferente da visão oficialmente instituída pela Igreja e pelo Estado. Era o que o autor chama de uma “segunda vida” (BAKHTIN, 1993, p.7) a qual as pessoas viviam em ocasiões determinadas.

Logo, para Bakhtin, o carnaval representava uma espécie de liberação temporária da verdade dominante e do regime vigente, colocando em suspenso as relações hierárquicas e os tabus. Era, então, uma festa de alternância e renovação, um período que se mostrava a percepção carnavalesca do mundo oposta a toda ideia de perfeição e imutabilidade. Seus símbolos e linguagens demonstravam a relatividade das verdades e das hierarquias do poder. Bakhtin reconhece a carnavalização como um ato de inversão que aproxima o sagrado e o profano, tratando o carnaval como uma festa potencialmente profanadora. Porém, ao considerarmos o carnaval na realidade brasileira em sua concepção e existência, podemos dizer que o “princípio de carnavalização” do qual nos fala o autor, pode estar presente inclusive em práticas consideradas como religiosas.



Para compreender esse movimento é preciso saber que as escolas de samba no contexto do Brasil têm como seu principal fundamento as religiosidades afro-ameríndias, principalmente a Umbanda e o Candomblé. Este fato pode ser constatado a partir das baterias de grandes escolas que desenvolveram seus toques característicos a partir dos ritmos consagrados aos orixás – entidades míticas e ancestrais cultuadas nessas religiões. Por exemplo, Ogum (sincretizado no catolicismo como São Jorge) e Oxóssi (sincretizado no catolicismo como São Sebastião) são reverenciados pelos ritmistas da Grande Rio, Vila Isabel, Portela e Mocidade. Logo, podemos compreender a guerra ao carnaval e as escolas de samba como mais uma vertente da “guerra santa” travada por parte de cristãos fundamentalistas às práticas afro-culturais e afro-religiosas no Brasil. Além do ritmo e da bateria, a ala das baianas é um dos elementos que mais evidenciam a presença da matriz religiosa africana nas escolas de samba, pois remetem às comunidades negras estabelecidas a partir da década de 1870 na região central do Rio de Janeiro em torno das tias baianas do candomblé. O samba e a religião, então, compõem duas dimensões fundamentais pelas quais as redes de solidariedade dessas comunidades foram tecidas e expandidas e como carnaval e religião no Brasil sempre andaram juntos.

O historiador Luiz Antônio Simas (2019), nos chama atenção para um fato que reverbera esse processo de demonização do carnaval. Em seu livro *Pedrinhas miudinhas: ensaios sobre ruas, aldeias e terreiros*, afirma que vem crescendo os casos em que passistas, ritmistas e, sobretudo, baianas das escolas de samba abandonaram os desfiles atendendo a reivindicação de seus pastores após se converterem. O que essas igrejas fazem é atribuir ao carnaval, ao samba e suas práticas culturais um perfil maligno, fundamentando suas críticas em uma noção culpabilizante de “pecado”. Com esse movimento, pastores e igrejas retiram das escolas personagens que até o momento da conversão teriam construído nesses espaços seus principais vínculos comunitários. Ou seja, ao promoverem um discurso de salvação cristã, esses religiosos “matam” o que durante muito tempo deu a essas pessoas uma noção de pertencimento cultural e religioso. Neste caso, não é necessário apenas construir uma nova referência de vida, mas aniquilar o que veio antes, destruindo qualquer vestígio de sua tradição e pertença racial. Não seria essa também uma forma de violência?

O debate historiográfico sobre o carnaval no cenário nacional e internacional possuem diversas explicações que podem evidenciar o mito da “não violência” no Brasil, através da ideia já cristalizada do carnaval como alegoria de um Brasil cordial, mestiço, assim, racialmente democrático. No âmbito nacional, temos por um lado Roberto Da Matta (1990), que seguindo a linha interpretativa de Bakhtin, sedimenta um enfoque sobre o caráter subversivo do carnaval,



no qual a festa é representada como libertária, igualitária e universal. Por outro lado, a historiadora Maria Isaura P. de Queiroz (1987), que defende uma interpretação do carnaval enquanto um momento de reforço do *status quo* vigente, no qual afirma que a situação socioeconômica das pessoas se mantém e se reproduz durante os festejos. Logo, há uma generalização da prática carnavalesca entre os diferentes espaços sociais ao longo dos anos, mas a partilha desses espaços pelos diferentes segmentos da sociedade não eram e não são as mesmas.

A partir da década de 1930, quando se iniciou o processo de nacionalização do carnaval, imperou o caráter elitista da festa que impedia os festejos populares de acontecerem nas ruas. Em São Paulo e no Rio de Janeiro, nesse período, os blocos e cordões,² em sua maioria compostos pelas comunidades negras localizadas em bairros periféricos dessas cidades, sofriam diversas proibições. Em São Paulo, a proibição dos desfiles dos blocos era uma realidade, uma vez que não tinham um espaço definido para suas apresentações, ao contrário do que acontecia com os demais componentes das agremiações dos bairros de elite. Seus componentes recebiam diversas investidas e enquadramentos da polícia. Segundo Zélia Lopes da Silva (2008), os folguedos negros eram tolerados apenas nos dias de festejo, mas durante o ano, os sambistas eram perseguidos pela polícia e enquadrados em “crimes de vadiagem”. Até mesmo o porte de instrumentos era penalizado como “vadiagem”, logo, esses músicos tinham que se dedicar a outras atividades profissionais para se sustentarem como forma de fugir da criminalização e do estigma de “vagabundo”. Sendo assim, a compreensão da violência contra as culturas e religiosidades negras deve passar necessariamente pela análise dos fatores sociorraciais envolvidos em seus contextos.

O carnaval é uma das festas mais populares do Brasil, representada midiaticamente enquanto uma festa onde não há diferenças, seja de raça, de gênero ou de classe social. É compreendida enquanto um período em que toda a sociedade brasileira convive harmoniosamente, em espírito de alegria e efervescência, nunca de violência. Acontece que algumas literaturas mais recentes que abordam o carnaval³ revelam múltiplos processos de violência contidas neste processo de nacionalização da festa, bem como esconde que a nova configuração religiosa brasileira constrói um ambiente favorável para a perpetuação do racismo, sempre direcionada às práticas religiosas e culturais de matriz africana.

.....
² Nos anos 1920 e 1930, os blocos e cordões compunham o que era chamado de “carnaval popular” ou “carnaval de rua”, compostos em sua maioria por comunidades negras e periféricas dos grandes centros urbanos (SILVA, 2008).

³ Na obra *Protagonismo negro em São Paulo: história e historiografia* (2019), o historiador Petrônio Domingues, faz uma referência ao contexto no qual foram criados os blocos e cordões de São Paulo, uma época na qual o encontro de pessoas negras para sambar, festejar e confraternizar eram malvistas pelas elites e perseguidos pelas forças policiais. A presença da prática cultural negra na esfera pública da cidade, era sempre alvo de violência.



2. O mito da não violência no Brasil e a demonização das religiões de matriz africana

Desde a legitimação de poder por meio da religião à capacidade de instituir critérios e verdades universais, a violência religiosa tem ocupado um lugar significativo em nossa sociedade. Portanto, é importante que sejam feitas sempre novas pesquisas sobre a afinidade entre violência e religião, nos mais diversos aspectos e conjunturas históricas. Conceituar a violência não é uma tarefa simples, pois ela está relacionada a múltiplos valores e configurações culturais, em determinado tempo e lugar. Em sentido usual, uma pessoa violenta é aquela que age com força excessiva e que utiliza qualquer meio para instituir uma ordem ou romper com alguma regra. Bobbio (1996) caracteriza a violência como uma interferência entre os seres humanos, de forma que sua finalidade é destruir e ofender, atuando de forma direta ou indireta.

De maneira geral, fomos educados a pensar na violência enquanto sinônimo de criminalidade. Mas seu sentido é muito mais amplo, não se atendo somente a dimensão física, mas também psicológica, material ou simbólica. Para compreendermos a maneira como a violência atua no Brasil, tanto historicamente quanto atualmente, podemos partir da definição de violência enquanto “a presença da ferocidade nas relações enquanto outro ou por ser um outro” (CHAUÍ, 2021, p. 36).

Partimos do pressuposto de que no Brasil aprendemos a viver sobre “o mito da não violência”, construída historicamente a partir da afirmação de que nossa história foi feita “sem sangue”, afirmação que sustenta a narrativa da sociedade brasileira enquanto uma sociedade pacífica e ordeira. O mito da democracia racial, evidenciado na obra *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre (1933), revela este elogio à harmonia e estabilidade nacional, apoiado na imagem de um povo alegre, generoso e solidário, que respeita as diferenças étnicas, religiosas e políticas. Ou seja, a harmonia entre a “casa grande” e a “senzala” afirma que somos um povo não violento (CHAUÍ, 2021, p. 37).

O que buscamos afirmar no âmbito dessa discussão é que “o mito da não violência” no Brasil, impacta diretamente a violência real e cotidiana estampada diariamente nos meios de comunicação, incluindo – de maneira não dita – a violência religiosa refletida nos crimes de ódio às minorias, de intolerância religiosa, ou de racismo religioso. Desta forma, o “mito” não é um simples pensamento, mas uma forma de ação que produz comportamentos, práticas e ideias que são reiterados pelos membros de uma sociedade. Nos é oferecida uma imagem unificada da violência, no qual ela apenas estaria relacionada a episódios esporádicos, como chacinas, massacres, guerras,



crimes e vandalismos, que são lugares onde normalmente a violência se situa, se realiza e se racializa. São justamente essas imagens que garantem a perpetuação do mito da não violência.

Podemos afirmar que no Brasil, o lugar efetivo para a produção da violência é a própria estrutura da sociedade brasileira, efetivada em várias faces e tipos. Logo, o machismo, a LGBT-fobia, o racismo e a intolerância religiosa não são, na maioria das vezes, considerados como formas de violência. A sociedade brasileira não é percebida estruturalmente como violenta e a violência aparece como um fato esporádico da superfície.

Na segunda metade do século XIX, a escravidão e o racismo, incluindo o científico, resultaram em larga perseguição ao candomblé e a umbanda no Brasil e a punição de seus seguidores e praticantes. Foram sistematicamente mantidos sob repressão institucional até a década de 1940, respondendo acusações de prática ilegal de medicina, curandeirismo e “magia negra”. Essas acusações e a articulação à peso de lei dessas ideias refletem a estrutura da ortodoxia cristã contra aquilo que na Idade Média se qualificava como feitiçaria e bruxaria (MAGGIE, 1986). Assim, tanto em sua vertente católica como protestante, esse cristianismo pôs em funcionamento aspectos jurídicos e morais para demonizar e aniquilar crenças e práticas de agentes religiosos rivais, em um processo de marginalização sistemática dos cultos e práticas afro-brasileiras.

Desde 1890, a partir do decreto que declara a separação oficial entre o Estado e a Igreja católica, o Brasil – pelo menos no papel – se constitui como um estado laico, acompanhando o advento da república no Brasil como marco de sua modernização. A Constituição de 1891 destituiu a igreja católica como religião oficial do estado e garantiu a liberdade de culto de todas as religiões em território nacional, visando, a princípio, evitar questões com imigrantes protestantes. Ainda assim, o estado brasileiro foi responsável pela formulação de técnicas de controle sobre os cultos de matriz africana. Um procedimento violento com longa duração, buscando disciplinar e controlar os saberes “primitivos” e “inferiores” à luz das instituições. Portanto, no início do período republicano, as invasões de terreiros com a apreensão de objetos sagrados e perseguição a práticas culturais negras mantiveram-se constantes em diferentes localidades do país até, pelo menos, a década de 1940.⁴

Apesar da grande transformação ocorrida no campo religioso brasileiro, o candomblé e a umbanda continuaram sendo perseguidos e alvo de violência. Segundo Ricardo Mariano

.....
⁴ Desde o início do século XX, objetos sagrados de matriz africana estavam sob a posse do Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro. No ano de 2017, a campanha Liberte Nosso Sagrado foi criada pelo gabinete do deputado Flávio Serafini em articulação com pais e mães de santo, para iniciar a transferência da coleção para o Museu da República, objetivo que foi alcançado somente em 2020. Para saber mais, acessar a seguinte leitura: https://www.academia.edu/52724276/Liberte_Nosso_Sagrado_as_disputas_de_uma_repara%C3%A7%C3%A3o_hist%C3%B3rica



(2015), as motivações por trás dessas violências são eminentemente religiosas, sendo os neopentecostais os principais responsáveis por essas perseguições. Porém, veremos mais adiante que essas motivações possuem também um caráter racial. As razões da demonização dos cultos afro-brasileiros por grupos neopentecostais se baseiam em grande parte em doutrinas que colocam o Diabo no cerne da reflexão teológica. Segundo o autor, essas doutrinas pregam sistematicamente a luta do “bem” contra o “mal”, de “Deus” contra o “Diabo”, adotando, portanto, uma perspectiva claramente dualista que desencadeia uma guerra espiritual pelo domínio da humanidade. O combate desta batalha, para os neopentecostais, é feito a partir da evangelização, libertação e conversão desses indivíduos que estariam submetidos ao poder dos demônios (MARIANO, 2015, p.129).

Desde 1977, quando a primeira Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) foi fundada no Rio de Janeiro, a perseguição às tradições de origem negro-africana – Umbanda, Quimbanda, Candomblé e afins – se agravou, criando uma espécie de “teologia do espetáculo”, fundamentada na violência e na destruição de tudo que se aparenta identitária, filosófica e liturgicamente relacionado às influências africanas no Brasil. Lideranças religiosas do campo neopentecostal, como R. R. Soares, Valdemiro Santiago e Edir Macedo, principais expoentes da Teologia da Prosperidade no Brasil, disseminaram a ideia de que no Brasil, os cultos afro-brasileiros são os principais canais de atuação do demônio. Assim, o combate a esses cultos e suas entidades – exus, orixás, guias, pretos-velhos, pombas-gira etc. – e suas práticas religiosas tornaram-se uma constante nos cultos públicos da Igreja Universal do Reino de Deus e de outras denominações neopentecostais. Incessantemente evocado e expulso, seja na forma de exus ou “encostos”, o cotidiano dessas igrejas se baseia no combate a essas entidades para salvação daqueles que se encontram empossados pelo mal.

Podemos compreender que tais perseguições e violências (materiais, físicas ou simbólicas) realizadas em nome de uma determinada religião hegemônica, como o cristianismo, e direcionada às religiões de matriz africana, não se configuram somente numa espécie de intolerância ao contrário, numa violência vazia e desconectada da história nacional. Segundo Sidnei Nogueira,

Alguns acreditam que a melhor expressão seja intolerância religiosa. Todavia, no caso das violências praticadas contra as religiões de origem africana no Brasil, o componente nuclear desse tipo de violência contra as CTTro (Comunidades Tradicionais de Terreiro) é o racismo (NOGUEIRA, 2020, p. 44).



Segundo Maria Antonieta Antonacci (2021), povos africanos e afrodiáspóricos tiveram suas tradições, comportamentos e espiritualidade vertidos em animismo ou fetichismo pela racionalidade cartesiana. Quando a literatura decolonial propõe contar essa história em uma perspectiva africana, identifica-se que a África foi transportada para vários lugares do mundo levando consigo sua plenitude cultural e social, inclusive suas espiritualidades e crenças, que muitas vezes se configuravam o único meio de resistir frente a escravidão. Como afirma Antonacci, princípios, crenças e valores que permeiam padrões religiosos organizam formas de pensar, produzir e socializar conhecimentos. Dessa forma, as percepções em relação ao sentido das violências direcionadas às comunidades de matriz africana nos mostra a continuidade de um sistema colonial de base escravista, no qual a criminalização, a humilhação e principalmente o racismo, são as bases que fundamentam a violência e a hierarquia de seus poderes.

2. Por que racismo religioso?

Nos estudos acadêmicos sobre a violência religiosa no Brasil, principalmente contra as religiões de matriz africana, há um debate que se estabelece em relação a pertinência e a utilização dos termos “guerra santa” ou “batalha espiritual” – que se refere aos primeiros trabalhos no Brasil sobre as violências cometidas por neopentecostais derivadas do discurso do “bem” e do “mal”; *intolerância religiosa*, quando a violência é realizada por motivo de crença ou função religiosa; e mais recentemente o termo racismo religioso, quando aponta o atravessamento da questão racial nas violências cometidas contra as religiões de matriz africana (SANTOS, 2022, p.38). Lidia Santos (2022) afirma que as reformulações teóricas acontecem por conta de um agravamento expressivo nos últimos anos, da violência contra terreiros e pessoas pertencentes ao candomblé ou a umbanda. Logo, pode-se afirmar que há um debate político e epistemológico na utilização dos termos *intolerância religiosa* e *racismo religioso*.

O termo *racismo religioso*, no plano do debate conceitual atual, se coloca como um conceito nativo que vem sendo utilizado pelas próprias lideranças afro-religiosas que passam a se posicionar, acentuando o caráter racista dos casos de violência sofridos por elas. Esses ataques seriam resultados de uma postura teológica cristã/evangélica de demonização dos cultos afro junto a ideologias raciais que estruturam o pensamento e a prática religiosa brasileira (SANTOS, 2022, p.45).

Para Wanderson Flor do Nascimento (2017), o termo *intolerância religiosa* não é suficiente para enquadrar as violências contra os povos de terreiro. Para realizar essa constatação, é importante analisar esse crescente espectro de violências que observamos atualmente como resultado de uma hierarquia opressiva que estrutura o mundo social, subjugando modos de produção de



conhecimento, de cultura e de organização do trabalho. Por isso, é fundamental perceber o cruzamento das relações entre racismo e práticas de violência, relacionadas aos ataques às religiões de matriz africana.

O autor afirma ainda que a hegemonia cristã não faz com que qualquer religião não-cristã seja atacada da mesma forma. Templos budistas, sinagogas ou mesquitas não são vilipendiadas como acontecem com os terreiros de Candomblé e Umbanda. A hipótese do autor é que o que incomoda nas religiões de matriz africana é a presença dos elementos africanos não apenas em seus rituais, mas em seu próprio modo de organizar a vida, a política e a família. Portanto, é o modo de vida negro que é atacado:

O que está em jogo é exatamente um desrespeito em relação a uma maneira africana de viver, um modo negro de organizar as relações com o mundo, com a comunidade, com a natureza e com as outras pessoas (NASCIMENTO, 2017, p.54).

Afirmar as violências contra as religiões de matriz africana enquanto práticas de um racismo religioso ao invés de enquadrá-las somente enquanto *intolerância religiosa* é uma forma de confrontar a mentalidade racista que permeia a sociedade brasileira que ataca sistematicamente tudo que se relaciona com heranças africanas. Essas religiões não se constituem apenas enquanto religiões, a partir da compreensão ocidental deste conceito, mas como modos de vida integrais que comportam em si mesmo diversas espiritualidades. Diante de tal cenário, a existência dessas religiões até hoje pode ser considerada como um dos mais importantes atos de resistência contra o racismo no Brasil (NASCIMENTO, 2017, p.54).

O historiador e babalorixá Ivanir dos Santos (2021), afirma que as categorias intolerância religiosa e racismo religioso não se anulam, mas precisam ser compreendidas dentro dos parâmetros daquilo que as fundamentam. Ao aplicá-las é preciso ter consciência de seus usos e limitações. De todo modo, o racismo religioso apresenta um contraponto político-teórico à intolerância religiosa, pois neste último fica escondido o atravessamento racial presente nessas violências. O ataque aos terreiros e aos seus adeptos passam a ser compreendidos, então, enquanto uma prática racista.

Logo, segundo Sidnei Nogueira (2020), o que está posto, no caso das perseguições às comunidades tradicionais de terreiro, é um racismo religioso que se fundamenta em um tipo de *racismo epistêmico*. Partindo da compreensão de que epistemologia é toda a noção ou ideia, refletida ou não, sobre as condições do que conta como conhecimento válido, é por via desse conhecimento que uma dada experiência social se torna intencional e inteligível. Nesse caso, o



objeto do racismo já não é o indivíduo, mas a negação de uma forma simbólica e semântica de existir (NOGUEIRA, 2020, p.47).

Compreende-se, portanto, que a violência física ou simbólica sofrida por adeptos das religiões afro-brasileiras no Brasil atualmente, tem como origem o racismo estrutural e epistêmico que cria cotidianamente uma cultura de intolerância que repousa desde os tempos coloniais em práticas de violência atual naquilo que podemos chamar de *racismo religioso*. É esse *racismo religioso* que classifica as entidades de culto afro-religiosos como demoníacas, tornando seus adeptos alvos de uma violência que se traduz não mais diretamente através do Estado, mas cotidianamente num grande conjunto da sociedade brasileira.

A violência que provém do *racismo religioso* pode ser percebida através da inferiorização constante dos conteúdos culturais diretamente ligados às heranças negras brasileiras, baseando-se numa superioridade moral, teológica e cultural cristã. Para ilustrar tal afirmação, podemos fazer referência aos ataques proferidos por evangélicos ao povo de santo no âmbito da vitória da Escola de Samba Grande Rio, no carnaval de 2022, que teve como tema *Fala Majeté! Sete chaves de Exu*, que trouxe para avenida o orixá do panteão africano mais atacado e demonizado pelos evangélicos no Brasil.

Nos últimos anos, as relações entre política e religião no Brasil, que se traduzem no aumento da presença político-religiosa cristã e evangélica no país, estão relacionadas diretamente com o avanço da violência e dos ataques contra adeptos e locais de cultos afro-brasileiros. Esta violência se amplia ao lado do destemor das implicações penais e civis destes atos diante dessa realidade, bem como um discurso declarado que reafirma o poder das religiões cristãs sobre as leis e sobre o imaginário de toda a sociedade – “Deus acima de todos”, “ministro terrivelmente evangélico”, etc. A partir dos casos que serão apresentados no próximo tópico, perceberemos que as vítimas de violência simbólicas, verbais ou físicas, não são escolhidas aleatoriamente, e nem seus algozes grupos religiosos diversos. Todos esses partem de uma construção teológica e epistêmica racista, construídas a partir da radicalização da fé cristã.

3. Casos de racismo religioso no carnaval de 2022

Após dois anos suspenso pela pandemia da Covid-19, o carnaval de 2022 foi marcado pelo retorno das Escolas de Samba à avenida. Além de marcar a retomada da festa mais esperada do ano pelos brasileiros e brasileiras, em abril de 2022 as avenidas do sambódromo do Rio de Janeiro e São Paulo contaram com a presença intensa e em grande quantidade de orixás e entidades das religiões de matriz africana.



Segundo o pesquisador e antropólogo Lucas Bártolo (2022), as referências a universos religiosos são uma constante nas apresentações das escolas de samba no carnaval carioca, mas é preciso destacar que desde 2016 não houve um carnaval sem que pelo menos uma delas abordasse a religião como tema central de seus enredos. Essa tendência estaria relacionada a crise econômica que desde 2015 freou o patrocínio às escolas, que muitas vezes funcionava como critério definidor dos temas levados por elas à avenida. Isso abriu a oportunidade de que os carnavalescos pudessem desenvolver temas autorais sensíveis à realidade e identidade das agremiações (BÁRTOLO, 2022).

Em São Paulo, a Barroca Zona Sul levou para a avenida a devoção a Zé Pilintra, entidade das religiões afro-brasileiras popularmente conhecida como “malandro”. O tema do samba enredo da Barroca foi intitulado “A Evolução está na sua fé... saravá seu Zé!”. O desfile contou com uma ala que fazia referência a outras entidades da umbanda como preto velho, caboclo, boiadeiro, baiano, cigano, erê e marinheiro. A figura de Zé Pelintra, representada por seu terno de linho branco, gravata vermelha e chapéu de malandro, é frequentemente alvo do racismo religioso ao ser demonizado pelas religiões cristãs, por ser uma entidade lida como amante das festas e madrugadas, das bebidas, do carteadado, e por seu poder de sedução. O carnavalesco responsável pela produção do desfile, Rodrigo Meniers de Oliveira, afirma que:

A responsabilidade é muito grande porque tem a questão da intolerância religiosa, tem a questão do mau olhado, por ser uma entidade religiosa. Então tem toda essa responsabilidade de explicar o tema de uma maneira que todo mundo compreenda o lado bom. Só tem lado bom, na verdade, na nossa opinião, sobre o que a gente está falando.⁵

No Rio de Janeiro, o orixá Exu—divindade presente nas religiões de matriz africana, responsável em fazer a ponte entre os seres humanos e o mundo dos deuses e orixás. —, a escola Grande Rio levou para a avenida o enredo “Fala Majeté! Sete chaves de Exu”. Considerado o orixá guardião e aquele que “abre os caminhos” da sorte, Exu é uma entidade complexa, e com muitas variações. É irreverente, brincalhão, e foge de uma dualidade fixa de “bom” e “ruim”, “alegria” e “tristeza”, “pecado” e “santidade”. Do panteão dos orixás, é o que se estabelece mais próximo a vida terrena, estando sempre associado ao carnaval, às festas e às artes. Sob a mira tanto do *racismo epistêmico* como do *racismo religioso* da intolerância religiosa, Exu é equivocadamente associado à figura do Diabo no imaginário cristão. Segundo Gabriel Haddad e Leonardo Bora,

⁵ Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/carnaval/2022/noticia/2022/04/15/barroca-zona-sul-veja-o-enredo-e-cante-o-samba.ghtml>. Acesso em 22 nov. 2022.



carnavalescos da Grande Rio, a escolha do tema aconteceu também para combater a demonização da cultura afro:

O enredo deste ano, como dos anteriores, visa desconstruir essa imagem estereotipada, o racismo religioso, a intolerância e a demonização de religiões como o candomblé, a umbanda e as macumbas. Por isso, as sete chaves, para abrir o conhecimento sobre Exu.⁶

A Grande Rio foi campeã do carnaval carioca em 2022 e causou uma enorme repercussão nas mídias e redes sociais. Houve grande compartilhamento de imagens da apresentação da comissão de frente, onde Exu foi interpretado pelo ator Demerson D'Alvaro. Além de ter sido um dos assuntos mais comentados do momento, a vitória trouxe um impacto importante no combate à desinformação e ao *racismo religioso*. Exu foi reconhecido como patrimônio imaterial do Rio de Janeiro, a partir da criação de um projeto de lei Nº 1204/2022 protocolado na câmara dos vereadores no dia 27 de abril de 2022, apresentado pelo vereador Átila A. Nunes (PSD). A proposta é que a partir desse projeto se possa desmistificar representações afro-religiosas e combater o racismo religioso contra o orixá, historicamente demonizado equivocadamente por ignorância, preconceito e racismo.

Apesar das repercussões positivas que a vitória da Grande Rio gerou – o desfile foi noticiado nos maiores jornais do país, mostrando com detalhes a apresentação, a caracterização do personagem –, muitos foram os ataques por parte de fundamentalistas religiosos sofridos pela Escola de Samba, seus frequentadores e à pessoas pertencentes às religiões de matriz africana, ou seja, configurando casos de intolerância e *racismo religioso*. O primeiro caso de violência a repercutir foi a fala do ex-presidente da Fundação Palmares, Sérgio Camargo, fazendo referência a Raquel, de 11 anos, que morreu no dia 22 de abril após ser imprensada por um carro alegórico antes do desfile da Escola Em Cima da Hora, no Carnaval do Rio de Janeiro:

No carnaval em que uma menina negra de 11 anos morreu esmagada por carro alegórico, na Sapucaí, sem que nenhum carnavalesco se importasse (muitos reclamaram do atraso provocado pelo socorro), faz todo sentido que Exu seja o grande vencedor.⁷

.....
⁶ Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/carnaval/2022/noticia/2022/04/26/fala-majete-sete-chaves-de-exu-entenda-o-enredo-da-grande-rio-campea-do-carnaval-do-rj.ghtml>. Acesso em 22 nov. 2022.

⁷ Disponível em: <https://revistaforum.com.br/brasil/2022/4/26/intolerancia-religiosa-veja-reaes-criminosas-de-odio-ao-enredo-campeo-sobre-exu-113539.html>. Acesso em 22 nov. 2022.



O Babalorixá Sidnei Nogueira também foi alvo da violência religiosa, após manifestar-se em suas redes sociais sobre a vitória do enredo sobre o orixá Exu no carnaval do Rio de Janeiro. Suas publicações receberam uma série de comentários ofensivos, que atacavam não só a sua pessoa, como a Exu e as religiões de matriz africana no geral. Em uma de suas entrevistas concedidas, Sidnei disse que:

Evangélicos que não são meus seguidores vieram me atacar por mensagens privadas. “Tá reprechido em nome de Jesus”, “Você vai morrer”, disseram. Uma pessoa chegou a falar que eu tenho sangue nas mãos. Que eu matei a menina que morreu em um acidente com um carro alegórico. Como uma pessoa pode fazer essa associação?⁸

Assim como eles, outras lideranças religiosas relataram ataques virtuais desde o desfile da Grande Rio, que pretendia desmistificar a imagem de Exu, demonizada por muitos grupos de cristãos no Brasil. Sidnei chegou a articular uma mobilização com lideranças de terreiros e juristas, para responder ao que ele classifica como *racismo religioso*. Os ataques que receberam foram realizados, inclusive, diretamente por *influencers*, políticos, pastores e cantores gospel. O babalorixá e o advogado e ex-secretário de Justiça e Defesa da Cidadania de São Paulo, Hédio Silva Júnior, enviaram uma notificação extrajudicial para o *Youtube*, solicitando a retirada de vídeos com conteúdo de racismo religioso relacionados com a Escola de Samba Acadêmicos da Grande Rio.

No âmbito da denúncia foi realizado um documento listando diversos canais e vídeos da rede social que abordaram o tema nos termos de uma “batalha espiritual” contra demônios, acusando a escola de colocarem pessoas sendo “possuídas” durante o desfile. Um dos vídeos citados no documento é o do cantor gospel Rafael Bittencourt, intitulado “Possuídos! Carnaval e a verdade que não te contaram! Batalha espiritual!”, no qual afirma que a escola colocou na avenida “pessoas sendo possuídas pelo demônio” e “Jesus sendo humilhado pelo diabo”. Outro canal denunciado no documento é o do pastor Rodrigo Mocellin, da igreja evangélica Resgatar Guaratinguetá, que postou o vídeo intitulado “Carnaval 2022: EXU é descrito como bonzinho”, no qual coloca o carnaval enquanto uma festa demoníaca, afirmando que: “melhor retratar o Carnaval, essa festa de horrores [...] por meio de Exu. Cristo não tem nada a ver com alcoolismo, adultério, destruição de famílias, acidentes de trânsito”.⁹ O vídeo chegou a ser visualizado por mais de 229 mil vezes.

⁸ Disponível em: <https://apublica.org/2022/04/o-racismo-religioso-quer-demonizar-exu-diz-autor-de-livro-sobre-intolerancia-religiosa/>. Acesso em 22 nov. 2022.

⁹ Disponível em: <https://apublica.org/2022/04/o-racismo-religioso-quer-demonizar-exu-diz-autor-de-livro-sobre-intolerancia-religiosa/>. Acesso em: 22 nov. 2022.



Além da violência digital através dos ataques feitos ao Babalorixá Sidnei e dos vídeos postados pelos pastores, houve um caso de violência física, relacionada ao enredo da Grande Rio. A manicure Bruna Rodrigues Vaz foi agredida e perdeu a visão do olho direito após escutar o samba enredo sobre Exu em sua própria residência. A vítima afirma que bastou tocar o samba em sua própria casa, que o agressor desconhecido, que estava no bar do outro lado da rua, iniciou as agressões. Bruna relembra o momento da agressão: “Ele já veio com o facão e não queria saber aonde ia pegar ou em quem ia pegar. Eu estava na calçada. Foi na hora que eu passei e o facão veio me acertar”.¹⁰ O caso foi registrado em Itaboraí (RJ) e o agressor está foragido.

A homenagem ao orixá Exu que deu a vitória a Escola de Samba Grande Rio, como podemos observar, fez com que o *racismo religioso* e a histórica hostilidade às religiosidades de matriz africana, se manifestassem de diversas formas, através de ataques físicos e virtuais. Muitos cristãos, principalmente os cristãos evangélicos, utilizaram suas redes sociais para manifestar discursos de ódio em cima do que chamam de “batalha espiritual”, revelando diversas faces de um racismo religioso que se articula teologicamente todos os dias. Tudo isso reitera a convicção de que as religiões de matriz africanas são demoníacas, sendo, portanto, inimigas dos valores cristãos e do próprio Cristo, e que a espiritualidade africana é algo que deve ser aniquilada e abandonada pelas pessoas. Ao exporem suas crenças deliberadamente nos meios de comunicação, redes sociais e espaços públicos, declaradamente hostis à outras crenças, esses religiosos cristãos protagonizam, desqualificam e rebaixam política e moralmente os adeptos dos cultos afro-brasileiros, bem como suas crenças e práticas religiosas.

Não é somente as religiões de herança africana que sofrem esse tipo de perseguição, mas toda a cultura proveniente da herança africana, como a própria festa do carnaval. Para os evangélicos permanece a ideia de que o carnaval é uma “festa do pecado”, da depravação moral e espiritual, no qual a cidade é tomada por um espírito demoníaco que pretende dominar a cidade e seus habitantes. O teólogo carioca Ronilso Pacheco (2022), ao tratar do caso em sua coluna, afirma que à “medida que o número de visualização destes vídeos vai aumentando, uma rede de legitimação de racismo religioso e violência vai se perpetuando”. O ambiente que fomenta essa violência está sempre posto e atuando através de seus discursos de ódio estruturados em uma visão colonial e preconceituosa contra as religiões afro. Quando um terreiro é atacado e violentado, por exemplo, é a reverberação dessa violência que já é fomentada dentro do ambiente das igrejas. A vitória da Grande Rio, acaba expondo essa face violenta e perseguidora do cristianismo.

¹⁰ Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2022/09/16/intolerancia-religiosa-mulher-foi-agredida-e-perdeu-visao-do-olho-direito-por-escutar-o-samba-da-grande-rio-em-homenagem-a-exu.ghtml>. Acesso em: 22 nov. 2022.



No dia 12 de janeiro de 2023, foi sancionada pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva, a lei 14.532/23 que tipifica como crime de racismo a injúria racial. Ao ser sancionada, a lei atesta que o racismo estrutural é uma realidade da sociedade brasileira e precisa ser combatido. A lei afirma que “sem prejuízo da pena pela violência, quem dificultar, impedir ou empregar violência contra quaisquer manifestações ou práticas religiosas será punido com reclusão de um a três anos e multa”.¹¹ Portanto, podemos dizer que é também um reflexo do aumento dos diversos tipos de violências que foram citadas ao longo do texto, que se refletem em âmbitos culturais, artísticos e religiosos.

Considerações finais

Pode-se observar, então, que o aumento de enredos com temáticas que fazem referência ao universo afro-religioso no carnaval dos últimos anos, pode ser considerado uma resposta ao aumento de casos de violência contra seus adeptos, seus espaços e objetos sagrados. O próprio carnaval se torna alvo da violência, a partir da demonização dessa festa por parte de neopentecostais, pois o carnaval leva para a avenida a narrativa de outros “Brasis” que desmistificam a história oficial.

Há também uma dimensão política que pauta essa discussão. As escolas de samba trazem em seus enredos a denúncia da realidade social em um contexto de ameaça às políticas de igualdade social e reparação, consolidando o carnaval como uma arena de luta por legitimidade social e direitos. Além disso, tecem novas possibilidades de futuro por meio das pessoas que dão corpo a escolas de samba, em sua maioria negras, e de suas narrativas que possibilitam outras chaves de leitura e construção de mundo.

No panorama brasileiro, como foi visto ao longo do artigo, a maioria desses conflitos bem como o uso da violência é feito não exclusivamente, mas não só, por adeptos das igrejas neopentecostais em direção às religiões afro-brasileiras. As principais motivações estariam relacionadas socialmente à disputa do mercado religioso nas regiões periféricas dos centros urbanos, ao controle político dos setores cristãos, e ao controle epistemológico e teológico, que continuam a demonizar as entidades de cultos afros – orixás, pretos velhos e guias –, como desqualificar qualquer traço de cultura e saber africano em solo brasileiro – revelando o racismo epistêmico e religioso que estruturam as relações sociais no Brasil.

.....
¹¹ Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2023/01/12/sancionada-lei-que-tipifica-como-crime-de-racismo-a-injuria-racial>. Acesso em: 15 fev. 2023.



Referências bibliográficas

- ALVES, Luiz Gustavo. “*Liberte Nosso Sagrado*”: as disputas de uma reparação histórica. Dissertação (Mestrado em História. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2021.
- ANTONACCI, Maria Antonieta. Expressões corporais e Religião. *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2021.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. O contexto de François Rabelais. São Paulo: EDUNB, 1993.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DOMINGUES, Petrônio. *O protagonismo negro em São Paulo: história e historiografia*. São Paulo: Edições Sesc, 2019.
- LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. *Dicionário da história social do Samba*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.
- MARIANO, Ricardo. *Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros. Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2015.
- MARINHO, Paula Márcia de Castro. Intolerância Religiosa, racismo epistêmico e as marcas da opressão cultural, intelectual e social. *Revista Sociedade e Estado*, v. 37, n. 2, maio/ago. 2022.
- NASCIMENTO, Wanderson Flor do. O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. *Revista Eixo*, Brasília-DF, v. 6, n. 2 (Especial), novembro de 2017.
- NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Pólen, 2020.
- QUEIROZ, M. I. P. Carnaval brasileiro: da origem europeia a símbolo nacional. *Ciência e Cultura – SBPC*, v. 39, n. 8, p. 717-29, 1987.
- SANTOS, Lidia Ribeiro Bradymir dos. *Da Guerra Santa ao racismo religioso: desdobramentos teóricos do conflito religioso em Salvador*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2022.
- SILVA, Zélia Lopes da. *Os carnavais de rua e dos clubes na cidade de São Paulo: metamorfoses de uma festa (1923-1938)*. São Paulo: Editora Unesp, 2008.
- SILVA, Wagner Gonçalves da. *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2015.



Dados da autora

Mestre em Políticas Sociais pela Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UENF) – 2021; Doutoranda em Ciência da Religião pela PUC – SP. E-mail: ap_pedra@hotmail.com.

Recebido em 24/02/23

Aprovado em 07/03/23



REFLEXÕES SOBRE O TERRORISMO, A PROPÓSITO DOS EVENTOS DE 8 DE JANEIRO

JORGE MIGUEL ACOSTA SOARES

Resumo: Os eventos que, no dia 8 de janeiro de 2023, culminaram na destruição das sedes dos Três Poderes em Brasília, por uma turba fanática de seguidores do ex-presidente Jair Bolsonaro, representaram clara tentativa de provocar o caos para provocar a ruptura da normalidade democrática e constitucional no país. A prisão dos vândalos representou uma resposta eficiente do Estado brasileiro, mas também demonstrou uma fragilidade da legislação: como classificar os atentados e punir adequadamente seus agentes? Parte da opinião pública exigiu que os presos fossem punidos como terroristas, mas como enquadrá-los em um crime tão difícil de classificar, e que há mais de um século tem provocado discussões em todo o mundo?

Palavras-chave: Terrorismo. Legislação. Atentado. 8 de janeiro. Golpe de Estado.

Abstract: The events that, on January 8, 2023, culminated in the destruction of the headquarters of the Three Branches in Brasília, by a fanatical mob of followers of former president Jair Bolsonaro, represented a clear attempt to provoke chaos in order to disrupt the democratic and constitutional normalcy of the country. The arrest of the vandals represented an efficient response by the Brazilian State, but also demonstrated a legislation fragility: how to classify the attacks and adequately punish their agents? Part of public opinion demanded that the arrested men be punished as terrorists, but how to frame them for a crime so difficult to classify, and that for more than a century has provoked discussions around the world?

Keywords: Terrorism. Legislation. Attack. January 8. Coup d'état.

Introdução

Em uma sonolenta tarde de 8 de janeiro de 2023, o país foi sacudido pela notícia que as sedes dos Três Poderes em Brasília estavam sendo atacadas por uma horda enfurecida que, vestida de verde amarelo e gritando o nome do ex-presidente Jair Bolsonaro, destruía tudo que via pela



frente. Também para a surpresa de muitos, as forças policiais do Distrito Federal assistiram impassíveis aos ataques, em um claro caso de omissão e que poderia ser entendido como conluio. Para os observadores mais atentos da conjuntura política nacional, os ataques não representaram uma grande surpresa; a concentração de bolsonaristas nas portas das unidades militares, que, desde o dia 31 de outubro de 2022, clamavam por uma *intervenção militar* – seja lá o que isso poderia significar –, já apontava para o risco de uma tentativa de golpe militar.

O dia 08 de janeiro, e a destruição simultânea dos palácios sedes dos Três Poderes, marcou a escalada do golpismo para um outro patamar, deixando as pregações antidemocráticas e golpistas, atingindo a categoria de terrorismo doméstico. Essa evolução já podia ser observada no dia 12 de novembro, quando parte dos acampados à frente do Quartel General do Exército em Brasília partiram para a destruição de veículos e ônibus nas proximidades da sede da Polícia Federal, que havia prendido um dos acampados, acusado de *condutas ilícitas em atos antidemocráticos*,¹ e que já tinha uma condenação anterior por tráfico de drogas. Durante os atos de destruição um bolsonarista foi preso após tentar explodir um caminhão de combustível nas proximidades do Aeroporto de Brasília; mais tarde outros dois cúmplices também foram presos. Assim, os eventos de 8 de janeiro não foram exceção, mas parte de um movimento maior que pretendia derrubar o presidente Luís Inácio Lula da Silva. Após os ataques aos palácios 1.406 pessoas foram detidas; destas 942 tiveram a prisão em flagrante convertida em preventiva,² e 464 obtiveram liberdade provisória, mediante medidas cautelares. Nos meses que se seguiram a Polícia Federal realizou, em vários estados, prisões de financiadores do movimento golpista, assim como de seus incentivadores. Quase ao mesmo tempo dos ataques aos palácios em Brasília algumas torres de transmissão de energia elétrica foram propositalmente derrubadas em diferentes pontos do país, atentados que nunca foram esclarecidos.

Os eventos abriram uma longa discussão sobre a natureza do movimento que abalou o país, e repercutiu em todo o mundo. Seria apenas um ato de dano material contra os palácios e os bens públicos, ou representaria um ato mais grave, de sedição e conjuração, marcado por práticas terroristas?

1. Breve história do terrorismo

Imediatamente após os ataques do dia 8 de janeiro parte da imprensa passou a tratar os vândalos como terroristas, sem a preocupação, como era de se esperar, de definir o que entendia

.....
¹ CARTA CAPITAL, 13/11/2022, s/p.

² Prisão cautelar para impedir que os acusados continuem delinquindo ou que causem algum impedimento para os trâmites processuais, e que não tem tempo previamente estipulado.



pelo termo, tão polissêmico e tão impregnado de história e ideologia. Essa questão sempre volta à tona após eventos de grande magnitude e amplitude, como, por exemplo, o ataque ao Capitólio, sede do poder Legislativo dos Estados Unidos, em Washington (DC), em 6 de janeiro de 2021, após a derrota eleitoral do ex-presidente Donald Trump. Tanto lá quanto aqui ficou evidente que as análises estavam pouco adequadas à amplitude do fenômeno tal como ele se manifesta hoje em dia. Os termos *terror* e *terrorismo* misturam direito e política, causando um grave problema de definição. É esta ambiguidade que faz com que a comunidade internacional, e a legislação interna do Brasil, cheguem a *respostas insatisfatórias para lutar contra este flagelo que a própria doutrina jurídica jamais soube definir completamente*.³

A palavra *terror* (*terreur*) surge originalmente na França, em meados do século XIV; derivada do latim, designava *um medo ou uma ansiedade extrema correspondendo, com mais frequência, a uma ameaça vagamente percebida, pouco familiar e largamente imprevisível*.⁴ Durante a Revolução Francesa o termo *terror* adquiriu um sentido diferente, passando a designar uma forma de governo adotada pelos revolucionários jacobinos, comandados por Maximilien Robespierre (1758-1794), como forma de proteger a revolução da ação dos contrarrevolucionários. Foi institucionalizado pela Lei 22 Prairial, ou *loi de la Grande Terreur*, aprovada em 10 de junho de 1794, que simplificou e agilizou o processo de execução, eliminando o direito de defesa.⁵ Após a Revolução o termo deixou de ser usado, reaparecendo no final do século XIX, desta vez com um sentido novo, com o terrorismo dos anarquistas, que visavam atacar o Estado incitando a sociedade contra os órgãos estatais, por meio da propaganda. Quase na mesma época grupos políticos populistas niilistas passaram a agir na Rússia; em 1º de março de 1881, o movimento *Narodnaja volia* (vontade do povo) assassinou o czar Alexandre II, como forma de demonstrar ao povo a força que a organização adquirira.⁶ De forma geral, naquele momento o terrorismo referia-se às antiquíssimas tradições do tiranicídio e da conspiração como parte da ação de grupos políticos para derrubar o poder vigente em um determinado país.⁷

No século XX, o assassinato do arquiduque Francisco Ferdinando da Áustria, em 28 de junho de 1914, na cidade bósnia de Sarajevo, pertencente ao império austríaco, por um jovem

.....
³ PELLET, 2002, p. 9.

⁴ Idem, p. 10.

⁵ Seu autor, Georges Couthon (1755-1794), defendeu a lei alegando que os crimes políticos eram muito piores que crimes comuns, porque, no primeiro caso, apenas indivíduos são feridos, enquanto no segundo a existência de sociedade livre é ameaçadora (SCHAMA, 1989, p. 835).

⁶ BONANATE, 1998, p. 1242.

⁷ LAURENS, 2018, s/p [4].



membro do grupo terrorista nacionalista sérvio *Crna ruka* (mão negra), e que viria a ser um dos fatores que desencadearam a Primeira Guerra Mundial. Em 1917 foi criado o *Irish Republican Army* (IRA), exército republicano irlandês, reunindo vários grupos paramilitares nacionalistas que, através de atentados, se opunham ao domínio imperial britânico sobre a Irlanda. Ao longo da Segunda Guerra Mundial grupos nacionalistas se organizaram para ações de subversão e sabotagem em diversos países – França, Grécia, Itália etc. – opondo-se de forma violenta à invasão das tropas da Alemanha nazista.

Após os anos 1950 do século XX, assistiu-se ao crescimento do terrorismo internacional, no qual grupos armados independentes, organizados ou não por seus países, atuaram contra alvos em Estados estrangeiros, sempre com muita repercussão mundial. Nos anos 1970 a Europa enfrentou uma série de ataques cometidos por organizações terroristas, como as Brigadas Vermelhas na Itália, ou a organização palestina Setembro Negro. O Setembro Negro ficou conhecido pelo sequestro e assassinato de onze atletas israelenses e um agente policial alemão, durante o ataque à Vila Olímpica dos Jogos Olímpicos de Munique na Alemanha, em 1972. Também ao grupo foram atribuídos atentados na Inglaterra, na Alemanha Ocidental, na Holanda e na Áustria, entre fevereiro de 1972 e março de 1973; muitos de seus militantes foram assassinados em operações clandestinas no exterior realizadas pelo Mossad, serviço secreto israelense. Nos primeiros anos do século XXI, radicais islâmicos recrudesceram os atos de terrorismo, com, por exemplo, ataques em Nova York, contra World Trade Center em Nova York em setembro de 2001; explosão de bombas na estação ferroviária Atocha em Madri na Espanha em março de 2004; o assassinato de 12 jornalistas do jornal de humor *Charlie Hebdo*, em novembro de 2011, ou dos 140 jovens nas boates *Lê Carrion*, *Le Petit Cambodge* e *Bataclan*, em novembro de 2015, todos em Paris. De uma forma geral, os ataques terroristas quase sempre estão imersos em interesse e objetivos políticos, imediatos ou distantes.

2. Terrorismo no Brasil

No Brasil os atentados terroristas começaram a ocorrer no final dos anos de 1940. A Shindo Renmei, liga do caminho dos súditos em japonês, foi uma organização terrorista nipo-brasileira criada no interior de São Paulo após 1945, formada por fanáticos nacionalistas japoneses que cometiam atentados violentos contra imigrantes e descendentes – *isseis* e *nisseis* – que acreditavam nas notícias da rendição e derrota japonesa na Segunda Guerra Mundial. A Shindo Renmei teria matado ao menos 23 pessoas e ferido outras 147. Durante a ditadura militar (1964-1985) ocorreram vários eventos classificados como atentados terroristas da extrema-direita ou terroris-



mo de Estado. Um dos mais conhecidos foi o Caso Para-Sar, que foi um plano terrorista arquitetado em 1968 pelo brigadeiro João Paulo Burnier (1919-2000) para desacreditar e reprimir os opositoristas da ditadura militar. O plano consistia em empregar o Para-Sar, um esquadrão paraquedista da Força Aérea Brasileira, na detonação de explosivos em diversas vias públicas do Rio de Janeiro, inclusive no gasômetro carioca e na represa de Ribeirão das Lajes, em Piraí (RJ), que teriam potencial para provocar dezenas de milhares de mortes e que seriam atribuídos a movimentos de esquerda; em um segundo momento, o clima de caos proporcionado pelas tragédias seria usado para encobrir o sequestro e assassinato de quarenta figurões da política brasileira, entre eles Carlos Lacerda, Jânio Quadros e Juscelino Kubitschek. O plano foi abortado porque o capitão Sergio Ribeiro Miranda de Carvalho, *Sérgio Macaco*, se recusou a cumprir as ordens do brigadeiro Burnier e o denunciou.⁸

Na virada das décadas de 1970 para 1980, militares descontentes com o processo de abertura política promovida pelos generais-presidentes Ernesto Geisel (1974-1979) e seu sucessor João Figueiredo (1979-1985) promoveram vários atentados buscando o endurecimento do regime e a volta da repressão política. Muitas bancas de jornal foram incendiadas e uma bomba explodiu na sede da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) no Rio de Janeiro, matando uma secretária. Contudo, atentado mais marcante ocorreu no Riocentro, quando militares Exército Brasileiro e da Polícia Militar do Rio de Janeiro, na noite de 30 de abril de 1981, durante a realização de um grande show para comemoração o Dia do Trabalho, tentaram explodir bombas causando pânico e morte, para incriminar grupos que se opunham à ditadura militar no Brasil, retardando assim a abertura política em andamento. O atentado, que fracassou, matou um dos militares responsável pela explosão da bomba, envolveu a alta cúpula do Governo Federal, possivelmente chegando até ao presidente João Figueiredo. Depois se descobriu que havia outras bombas sob o palco do show, que foram discretamente retiradas por militares.⁹

3. A amplitude e ambiguidade do termo terrorismo

A dificuldade de definir terrorismo é conhecida internacionalmente. Juristas de todo o mundo tem dificuldade em designar um objetivo – provocar o terror –, e não um valor a ser protegido, como se faz no Direito Penal desde 1789, com a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, que definiu os direitos humanos naturais e imprescritíveis: vida, liberdade, proprieda-

.....
⁸ VENTURA, 1968, p. 131 e segs.

⁹ RIBEIRO, 1999, 6 e segs.



de, segurança e resistência à opressão. Assim, por exemplo, os códigos defendem a propriedade, com a criminalização dos furtos e roubos, assim como defendem a vida, punindo o homicídio.¹⁰

O terrorismo, em sua forma clássica, na qual o atentado político representa a tentativa de provocar um catalisador, que deve desencadear a luta política, abrindo caminho à conquista do poder, tem algumas características gerais fundamentais: o terrorismo é uma estratégia escolhida por um grupo ideologicamente homogêneo, que desenvolve sua luta clandestinamente buscando engajar o povo; realiza ações demonstrativas que têm, em primeiro lugar, o papel de *vingar* as vítimas do poder exercido pela autoridade estatal, mostrando sua capacidade de atingir o centro do poder, e as ações terroristas são realizadas em um processo crescente, em um processo que simboliza o crescimento qualitativo e quantitativo do movimento político. Em resumo, a prática terrorista adapta-se a uma situação sócio-política particularmente atrasada, na qual é necessário “despertar a consciência popular e fazer com que o povo passe do ressentimento passivo à luta ativa através daquele que poderia ser definido como um verdadeiro atalho no processo do crescimento revolucionário”.¹¹ Durante o processo da Revolução Russa, Lênin (Vladimir Ilyich Ulianov) (1870-1924) separava o terrorismo, enquanto tal, da guerrilha propriamente dita; para ele, o terrorismo, uma luta individualista, seria a estratégia a que recorrem grupos de intelectuais, separados das massas, nas quais não confiam e que entendem ausentes as condições necessárias para desencadear um processo de insurreição revolucionária. Em contraposição, Lênin colocava a guerrilha, que consistiria em ações de tipo militar, que se caracterizam, em primeiro lugar, pelo fato de serem realizadas por proletários e, em segundo lugar, pela capacidade de formarem os quadros e prepararem os dirigentes da autêntica insurreição.¹²

Na primeira metade do século XX criou-se uma nova distinção, que diferenciava terrorismo e sabotagem: enquanto a sabotagem tinha um objetivo bem escolhido, como uma ponte ou uma central elétrica, visando reduzir a capacidade de reação estatal, o terrorismo passou a ser entendido como simplesmente uma forma de justiça sumária que provocaria consequências de forma indiscriminada, inclusive causando a morte de inocentes. Em seu livro *La guerra de guerrillas* (1959) (a guerra de guerrilha), Ernesto *Che* Guevara (1928-1967) classificava o terrorismo como “uma arma negativa, que não produz de forma alguma os efeitos desejados, que pode virar um povo contra um determinado movimento revolucionário e que causa uma perda de vidas entre seus participantes muito superior àquilo que rende como vantagem [...]”

.....
¹⁰ LAURENS, 2018, s/p [1].

¹¹ BONANATE, 1998, p. 1242.

¹² Idem, 1243.



que se poderia definir como contrarrevolucionário ou, mais claramente, fascista”.¹³ Por sua vez, a sabotagem “é uma das armas inestimáveis dos povos que lutam de forma guerrilheira”, cuja organização deve estar centralizada no “estado-maior guerrilheiro que será o único em encarregado de estabelecer quais são as indústrias, comunicações ou objetivos de qualquer tipo que serão atacados com preferência”.¹⁴ Essas distinções estiveram presentes em quase todos os movimentos de esquerda que aceitavam o atentado político, mas recusavam o terrorismo, que, por ser indiscriminado, acabava por provocar a repulsa popular, e produzir condições propícias para um golpe de Estado *pacificador* para tranquilizar a sociedade; a medida de contraterrorismo, em geral em nome da eficiência, limita ou abolem as liberdades e as garantias judiciais. Assim, entre as forças de esquerda, o terrorismo não é considerado uma forma de luta de classes, sendo repellido como tal; movimentos como o IRA na Irlanda, ou o ETA (*Euskadi Ta Askatasuna*, país basco e liberdade), que luta pela emancipação do País Basco da Espanha, que promovem ações terroristas, são entendidos como organizações burguesas e separatistas, e não revolucionárias.

Essa mesma distinção está presente na análise dos movimentos internacionais, nos quais as ações estão inseridas num contexto político internacional. No caso das guerras de libertação nacional, durante o processo de descolonização dos países da África e Ásia e da luta contra o Nazismo, as ações violentas contra as formas de ocupação invasora assumem o mesmo papel positivo, na medida em que ao atingir exclusivamente o inimigo representam instrumento para o despertar da consciência popular e para a primeira agregação de forças. Essas ações representaram condição inicial para a tomada de consciência, que poderia mais tarde chegar a formas mais orgânicas de luta, superando assim os limites ideológicos, e se assemelhando à luta política de guerrilha.¹⁵

Também há que se destacar que um ato de intimidação cometido com uma intenção puramente vil, como por exemplo, as mortes cometidas por grupos criminosos, como a máfia, normalmente não são classificadas como atos de terrorismo, mesmo que os alvos possam ser da mesma natureza, como uma autoridade ou um representante do Estado. Contudo, a expansão internacional de quadrilhas de traficantes de drogas fez com que a diferença com os grupos terroristas se tornasse cada vez mais difíceis estabelecer, fazendo com que alguns Estados classifiquem essas quadrilhas como narcoterroristas.¹⁶

.....
¹³ CHE GUEVARA, s/d, p. 52.

¹⁴ Idem.

¹⁵ BONANATE, 1998, p. 1243.

¹⁶ LAURENS, 2018, s/p [5].



Ainda no plano internacional, podem-se identificar ações terroristas praticadas por Estados contra outros Estados ou grupos nacionais ou estrangeiros, gerando uma discussão dentro do Direito Internacional do que seriam os atos bélicos ilícitos, ou terroristas. Parte da doutrina entende que essas ações podem ser consideradas como terrorismo de Estado, em oposição ao terrorismo *individual*, um termo usado repetidamente para denunciar o comportamento de um determinado estado. Por trás desse conceito, no entanto, estão situações muito diversas. O terrorismo de Estado pode, em primeiro lugar, designar uma política de terror praticada pelo Estado contra a sua própria população ou parte dela, ou contra a população de um território ocupado. Em segundo lugar, é provável que se refira a atos terroristas cometidos no contexto de um conflito armado. Essa expressão também é usada, em terceiro lugar, para denunciar a colonização ou a dominação estrangeira, ou mesmo para estigmatizar o uso da força. Pode, por fim, referir-se ao terrorismo patrocinado pelo Estado. Enquanto alguns Estados gostariam que esse conceito fosse abandonado, outros, pelo contrário, estão firmemente apegados a ele.

Nessa categoria podem ser incluídos os vários ataques praticados nos últimos 60 anos pelo governo de Israel contra o Egito, Líbano, Jordânia ou o Irã, acusados de dar guarida às organizações palestinas terroristas; assim, o terrorismo de Estado seria uma forma de *autodefesa*. O mesmo se daria com o ataque à cidade de Dresden, em fevereiro de 1945, quando mais de mil aviões dos Estados Unidos e da Grã-Bretanha despejaram cerca de quatro mil toneladas de bombas altamente explosivas sobre a cidade, matando ao redor de 22 mil pessoas, em sua quase totalidade civis. O ataque foi uma retaliação contra a Alemanha nazista que ainda mantinha a guerra, tentando adiar a derrota, mas a cidade de Dresden sabidamente era uma cidade sem qualquer alvo militar ou interesse estratégico; o objetivo aliado foi apenas para infundir terror na população alemã. Os ataques nucleares contra as cidades japonesas de Hiroshima e Nagasaki, em agosto de 1945, matando entre 130 mil e 250 mil civis, também poderiam ser classificadas da mesma forma. Idêntica estratégia as Forças Armadas norte-americanas repetiram durante a Guerra do Vietnã, ao bombardear a população civil vietnamita, provocando a morte de mais de 182 mil civis ao longo de dez anos. O aspecto terrorista destas ações consiste no uso indiscriminado da força, permitindo entender que o terror também pode ser um instrumento ao qual recorre um governo regular para a obtenção dos resultados internacionais desejados.¹⁷

.....
¹⁷ Idem, p. 1244.



4. Terrorismo e o Direito Internacional

A evolução da noção de terrorismo explica por que jamais foi possível defini-lo precisamente, tanto no plano do direito interno quanto na esfera internacional. Nenhuma convenção internacional definiu o termo *terrorismo*. Um estudo rápido destes diferentes textos permite afirmar que o terrorismo foi, frequentemente, abordado em função de suas consequências, fazendo com que as diferentes definições não explicassem as múltiplas facetas do fenômeno.¹⁸ A forte conotação política que envolve sua prática divide profundamente os Estados, o que impede a formulação de uma definição universalmente aceita no direito internacional, mesmo após a questão ser levantada repetidamente nas últimas décadas.¹⁹

Após o assassinado do rei Alexandre I da Iugoslávia e do ministro das Relações Exteriores francês Louis Barthou, em outubro de 1934, em plena rua por terroristas macedônios e croatas, em Marselha, a Liga das Nações criou um comitê para elaborar um projeto de convenção de prevenção e repressão do terrorismo. Aprovado em novembro de 1937, o tratado nunca entrou em vigor, por não ter obtido o número necessário de ratificações. O fracasso da primeira tentativa fez com que a Organização das Nações Unidas (ONU), criada em 1948, demorasse anos para enfrentar o problema novamente.²⁰ O texto da Convenção de 1937 previa, em seu artigo 1º: “Na presente Convenção, a expressão ‘atos terroristas’ refere-se a atos criminosos dirigidos contra um Estado, e cujo objetivo ou natureza é provocar o terror em pessoas determinadas, em grupos de pessoas ou no público”.²¹ Em seguida, o documento enumerava, em seu artigo 2º, os fatos criminosos assim classificados, o que foi muito criticada por alguns países por não explicar o que se entendia por terrorismo. As convenções intencionais posteriores foram redigidas da mesma forma, sem procurar definir tal noção, que é sempre subentendida, em uma escolha deliberada de conter a reação da comunidade internacional em seguida aos atentados terroristas ocorridos; assim, com a proliferação dos atos terroristas, os instrumentos internacionais foram adotados limitando-se a condenar o terrorismo, sem jamais procurar antecipá-los. Durante as inúmeras negociações internacionais os debates colocavam claramente em posições distintas: de um lado aqueles que defendiam de uma condenação setorial, específica a cada tipo de infração terrorista, de outro os partidários de uma reprovação indiferenciada do terrorismo como um todo.²²

.....
¹⁸ PELLET, 2002, p. 14.

¹⁹ LE FLOCH, 2018, s/p [1].

²⁰ Idem, s/p [2].

²¹ PELLET, 2002, p. 15.

²² Idem.



Frente à incapacidade dos Estados em estabelecer uma definição global do fenômeno, diversos organismos internacionais especializados, como International Civil Aviation Organization, International Maritime Organization, International Atomic Energy Agency, resolveram preencher o vazio normativo desenvolvendo acordos setoriais específicos. De 1963 a 2018, foram adotados dezenove instrumentos específicos, que visam prevenir ou suprimir atos também específicos – como a pirataria aérea ou marítima, etc. –, e a utilização de certos dispositivos para fins terroristas – explosivos, nucleares, financeiros, etc. Apesar de abrangerem os atos terroristas de forma ampla, essas convenções não se arriscam a dar uma definição de terrorismo; o próprio termo *terrorismo* era tratado como um tabu, e muitas vezes não aparecia nos textos.²³

Os atentados em Munique, durante os Jogos Olímpicos de 1972, serviram como catalisador para uma intervenção da Assembleia Geral da ONU que, se consolidou na Resolução 3.034 (XXVII), adotada em 18 de dezembro de 1972, criando um comitê especial de estudar a questão do terrorismo internacional, que nunca chegou. Em 2001, o Conselho de Segurança e da Assembleia Geral da ONU condenaram de maneira firme os atentados terroristas de setembro de 2001 contra o World Trade Center, em Nova York, e contra o Pentágono, convocando a comunidade intencional, como um todo, para agir o flagelo de maneira geral, e não mais de forma compartimentada e especializada. Sobre os atentados, Kofi Annan, Secretário-Geral da ONU. Declarou que: “é evidente que as diversas Convenções setoriais e protocolos relativos ao terrorismo internacional, mesmo que uma vez aplicadas, não serão suficientes para pôr termo ao terrorismo, mas fazem parte do quadro jurídico que exige este esforço [...] Será necessário, igualmente, chegar a um acordo para uma Convenção global sobre o terrorismo internacional”.²⁴

5. Terrorismo e o Direito dos países

O mesmo problema da definição surge quando da elaboração das legislações locais contra o terrorismo. De uma forma geral, os vários estados sempre trataram as ações de terrorismo como crimes já previstos em seus códigos penais: homicídio, dano, destruição etc., tendência facilitada pela atitude dos Estados, que se recusavam a definir o terrorismo nas convenções internacionais, delegando ao direito interno ou aos acordos internacionais a tarefa de preencher as lacunas do direito internacional. Um estudo rápido mostra que a maior parte das legislações internas considera que os atos terroristas, na sua maioria, são apenas infrações de direito comum que ganham uma característica terrorista em razão das motivações de seus autores. As legislações internas

.....
²³ LE FLOCH, 2018, s/p [4].

²⁴ PELLET, 2002, p. 13.



somente foram levadas a qualificar o terrorismo mais recentemente, especialmente para reforçar a segurança interna após ataques terroristas. Geralmente as legislações somente qualificam um ato como terrorista quando a motivação dos autores consiste em atentar gravemente contra as bases e princípios fundamentais do Estado, destruindo-as, ou ameaçando a população.²⁵

Assim, por exemplo, a lei britânica, o *Terrorism Act* aprovada no ano 2000, considerada a legislação mais eficaz dos Estados-membros da União Europeia, é exaustiva e define o terrorismo como uma ação ou omissão, cometida ou tentada: *terrorismo* significa o uso de violência, ou sua ameaça, para influenciar o governo, ou uma organização governamental, ou para intimidar o público ou uma parte da população, feita com o propósito de promover uma causa política, religiosa, racial ou ideológica. A ação para ser enquadrada como terrorismo deve envolver grave violência, ou ameaça desta, contra uma pessoa, contra a propriedade, ou colocar em perigo a vida de uma pessoa, ou grupo, ou criando um sério risco para a saúde ou segurança do público ou de uma parte do público; da mesma forma é entendida como terrorismo a ação arquitetada para interferir ou perturbar seriamente um sistema eletrônico público ou privado.²⁶ A lei norte-americana, aprovada após os ataques ao World Trade Center, em setembro de 2001, define as atividades terroristas como: a organização, o apoio ou a participação em um ostensivo ou indiscriminado ato de violência com extrema indiferença ao risco de causar morte ou sérios danos corporais a um indivíduo que não esteja envolvido em hostilidades armadas.²⁷

O Código Penal francês, em um trecho específico, é absolutamente detalhado para qualificar os atos terroristas, definidos como o ato propriamente dito, a preparação ou o treinamento para ação ou omissão, que vise perturbar gravemente a ordem pública por meio de intimidação ou terror. São assim considerados: ataques deliberados à vida, ataques voluntários à integridade da pessoa e seu sequestro, assim como o sequestro de uma aeronave, navio ou qualquer outro meio de transporte; roubo, extorsão, destruição, dano e deterioração, bem como delitos envolvendo a informática; atentados; contaminação do ar, das águas ou do solo com substância susceptível de pôr em perigo a saúde humana ou animal ou o meio ambiente natural; participar de um agrupamento formado ou de um acordo estabelecido com o objetivo de preparar, ato terrorista; ato de financiamento de ação terrorista. Também se enquadram como terrorismo: Receber o produto de qualquer uma das infrações definidas como tal, inclusive a lavagem de dinheiro para suporte, apoio ou fuga dos autores, ou o abuso de informação privilegiada. Da mesma forma se

.....
²⁵ Idem, p. 26.

²⁶ GRÃ-BRETANHA, 2000, s/p.

²⁷ PELLET, 2002, p. 16.



pune como terrorista aquele que executa pressão ou corrupção de pessoa para participar de ato terrorista, divulgar atos de propaganda, participar de treinamento no exterior.²⁸

A Espanha tem uma peculiaridade no enfrentamento ao terrorismo dentro de seu território. Até 2004, os atentados cometidos em solo espanhol eram basicamente praticados pelo ETA, que desde 1958 teria matado 826 pessoas em solo espanhol, sendo três na França, sendo assim um terrorismo marcado antes de tudo por seu caráter etnonacionalista e, portanto, local. Contudo, a partir dos anos 2000, e especialmente desde o ataque à estação ferroviária Atocha, em Madri, reivindicada pelas brigadas de Osama Bin Laden, a Espanha precisou enfrentar uma nova forma de terrorismo, passando dos eventos locais, fundamentalmente políticos, para o terrorismo internacional e jihadista, que não parece ter um caráter político no sentido tradicional do termo,²⁹ exigindo um arsenal jurídico distinto daquele que fora construído ao longo de décadas. Desta forma, os legisladores espanhóis construíram um arcabouço legal bastante original. O primeiro elemento de distinção no caso espanhol é o enquadramento constitucional da luta contra o terrorismo. Assim, o Estado espanhol está autorizado e limitado pela sua Constituição para lutar contra o terrorismo, o que o distingue claramente do ponto de vista internacional,³⁰ colocando a questão do terrorismo no centro do pacto espanhol.³¹ Com a constitucionalização do tema, o país reconhece que a luta contra o terrorismo é uma das missões do Estado espanhol, mas preservando alguns direitos fundamentais, que impedem que essa luta cometa excessos.

Também foi estabelecido, em 1977, um procedimento judicial específico para infrações terroristas. Em 1977, foi criada a Audiência Nacional, um tribunal específico e permanente para investigar e julgar infrações terroristas.³² Contudo, após os ataques de 2004, o país se viu obrigado a modificar a sua política preventiva na luta contra o terrorismo, desenvolvendo sua inteligência policial, e assim modificar seu arsenal jurídico.³³ Como em muitos países, a Espanha não tem uma definição real do que constitui terrorismo. Por outro lado, existe uma lista de

.....
²⁸ FRANÇA, 2023, art. 421

²⁹ GUZMÁN, 2018, s/p [8].

³⁰ Idem, s/p [16].

³¹ A reconstrução democrática da Espanha, após quase cinco décadas da ditadura de Francisco Franco (1892 – 1975) se deu após o estabelecimento de amplos acordos gerais, os Pactos de Moncloa, que envolviam temas políticos, econômicos e sociais, assinados pelo governo e pelos partidos espanhóis, em outubro de 1977, para lidar com a grave crise econômica e para estabelecer um diálogo entre governo e oposição e um pacto social com a classe trabalhadora.

³² GUZMÁN, 2018, s/p [35].

³³ Idem, s/p [37].



infrações consideradas como infrações terroristas, sempre tratados como a partir de sua ofensa ao Estado e à democracia. Hoje o Código Penal espanhol contém um capítulo VII intitulado *De los delitos de terrorismo*, cujo artigo 573, define a especificidade do delito terrorista: “A prática de qualquer crime grave contra a vida ou integridade física, liberdade, integridade moral, liberdade sexual e indenização, patrimônio, recursos naturais ou meio ambiente, saúde pública, risco catastrófico, incêndio, documentação falsa, contra a Coroa, ataque e posse, tráfico e depósito de armas, munições ou explosivos, [...] será considerada crime de terrorismo”,³⁴ desde que visem: 1) Subverter a ordem constitucional, ou suprimir ou desestabilizar seriamente o funcionamento das instituições políticas ou das estruturas econômicas ou sociais do Estado; 2) Perturbar gravemente a paz pública; 3) Desestabilizar gravemente o funcionamento de uma organização internacional; e 4) provocar um estado de terror entre a população ou uma parte dela.³⁵ Assim, na Espanha todo o entendimento, inclusive jurisprudencial, está centrado no estado democrático, única forma legítima de adoção de decisões coletivas e participação no poder.³⁶

Finalmente, todas estas tentativas de definir o terrorismo estão longe de ser satisfatórias, por várias razões, mas o caso brasileiro se torna exemplar de uma legislação equivocada.

5. A legislação brasileira e o terrorismo

A agitação política e os atentados ocorridos na Europa no final do século XIX e início do século XX acabaram por se repetirem aqui, com a grande imigração de espanhóis e italianos no mesmo período. A saída legislativa, muito semelhante àquela que criminalizava o movimento operário, especialmente após a greve geral de 1917, foi a edição pelo presidente Epitácio Pessoa do Decreto n. 4.269, 17 de janeiro de 1921, com o intuito explícito de regular a *repressão do Anarquismo*, punindo com prisão a agitação subversiva (art. 1º), os atentados a bomba e a manipulação de explosivos (art. 4º), como também o dano, depredação, incêndio, roubo, homicídio político (art. 7º), assim como a associação para a prática dos delitos (art. 8º).

Em 1935, o então presidente constitucional Getúlio Vargas sanciona a Lei nº 38, de 4 de abril, aprovada pelo Legislativo, que define crimes contra a ordem política e social, sem usar o termo *terrorismo*. A lei punia com prisão, ou expulsão no caso de estrangeiros, a tentativa, por meio violento, de mudar a Constituição da República, no todo ou em parte, ou a forma de go-

.....
³⁴ ESPANHA, 1995, artigo 573.

³⁵ Idem.

³⁶ GUZMÁN, 2018, s/p [45].



verno estabelecida,³⁷ assim, como a obstrução ao livre funcionamento de qualquer dos Poderes da União. Também havia a punição para a elaboração de planos e organização e a associação para a realização desses atos, em uma resposta à crescente organização do Partido Comunista no Brasil. Em seguida, o texto legislativo apresentava um exaustivo rol de comportamentos, que englobavam a propaganda de agitação, a greve política, o locaute, e os atos contra a religião; também era proibida a organização, manutenção e filiação a partidos políticos não legalizados (art. 30). Os ritos processuais para a punição dos crimes, que eram inafiançáveis, eram sumários, podendo ocorrer a condenação final em menos de um mês.

Em 1953, já sob a égide da Constituição democrática de 1946, foi aprovada a Lei nº 1.802, também sancionada por Vargas e seu ministério em 5 de janeiro, definindo os crimes contra o estado e a ordem política e social. Diferentemente da anterior, o termo *terror* aparece em dois momentos do texto legal, quando os atos de subversão visem causar terror na população. A nova lei é bem mais detalhada na estipulação de crimes, que podem ser tentados – crimes contra o território e a soberania do Estado, contra a ordem política e social, organizar levante armado, ou alterar a Constituição ou os Poderes da República de forma violenta – ou praticados – atos para provocar uma guerra civil, impedir o funcionamento dos Poderes, atentar contra a vida, incolumidade e liberdade do presidente da República, assim como dos membros dos Três Poderes. Também era punida a associação para o cometimento de crimes, assim como a propaganda de a) de processos violentos para a subversão da ordem política ou social; b) de ódio de raça, de religião ou de classe, e c) de guerra. Da mesma forma era considerado crime qualquer utilização de explosivos não autorizados, assim como a realização de comícios e assembleias sem consentimento policial. A lei, refletindo a Guerra Fria no exterior, punia a manutenção no território nacional de serviço secreto ou de espionagem, o fornecimento a autoridades estrangeiras de informações ou documentos de caráter estratégico e militar, manter comunicações que possam pôr em perigo a segurança nacional; equipamentos de aerofotogrametria sem licença da autoridade competente eram absolutamente proibidos. Como já era uma tradição legislativa nacional, a greve e o locaute também estavam incluídos na lei.

Após o golpe de 1964, os governos militares outorgaram uma série de decretos de natureza penal para combater os supostos crimes políticos, discricionários e de curta duração: Decreto-lei n. 314/1967, Decreto-lei 510 de 1969, Decreto n. 898/1969, todos substituídos pela Lei n. 6.620/78, também chamada Lei de Segurança Nacional, que pendurou até o ano de 1983, quando então entrou em vigor a nova lei de segurança, a Lei n. 7.170.

.....
³⁷ Curiosamente, Vargas daria um golpe de estado, estabelecendo o Estado Novo, em novembro de 1937.



A primeira lei de segurança, Lei n. 6.620 de 17 de dezembro de 1978, foi aprovada um mês após a extinção do Ato Institucional n. 5, AI-5, que existia desde 1968 e foi revogado 13 de outubro de 1978, ainda durante o governo do general Ernesto Geisel. O AI-5, o mais duro de todos os Atos Institucionais emitidos durante a ditadura, e resultou na perda de mandatos de parlamentares contrários aos militares, intervenções ordenadas pelo presidente nos municípios e estados e também na suspensão de quaisquer garantias constitucionais que, indiretamente, resultaram na institucionalização da tortura, comumente usada como instrumento pelo Estado. Assim, antes de ser uma lei antiterrorismo, o AI-5 era um instrumento de exercício arbitrário do poder nas mãos dos generais-presidentes. A Lei n. 6.620/78, em sintonia com o processo de abertura patrocinado pelo general Geisel, não buscava substituir o AI-5, mas também criava instrumentos de controle político e social do país sob o termo genérico de *Segurança Nacional*, cuja amplitude permitia o enquadramento discricionário de comportamentos políticos como crime, usando termos também genéricos como *guerra psicológica*, *guerra revolucionária*. A ideia geral estampada na tipificação dos crimes era que haveria um impreciso interesse internacional em destruir a soberania do país, operando através de agentes nacionais infiltrados. Nesta lei surgiu pela primeira vez o termo *terrorismo* na legislação pátria,³⁸ que como os outros termos citados, foi apresentada sem qualquer definição permitindo a arbitrariedade quando do cumprimento da lei.

Por sua vez, a Lei n. 7.170, de 14 de dezembro de 1983, editada em substituição da Lei n. 6.620/78, nasceu no ocaso do regime militar, que acabaria em março de 1985. A nova lei representou uma tentativa do regime militar, em seus estertores, de cristalizar de forma definitiva no seio do ordenamento pátrio uma doutrina de caráter profundamente antidemocrático e totalitário. De uma forma geral, seu texto reproduz o espírito e muitos artigos da anterior, inclusive a vaga expressão de *terrorismo*,³⁹ também sem definição legal, o que viola as boas práticas jurídicas

.....

³⁸ Art. 26 – Devastar, saquear, assaltar, roubar, sequestrar, incendiar, depredar ou praticar atentado pessoal, sabotagem ou *terrorismo*, com finalidades atentatórias à Segurança Nacional.

Pena: reclusão, de 2 a 12 anos.

Parágrafo único – Se, da prática do ato, resultar lesão corporal grave ou morte.

Pena: reclusão, de 8 a 30 anos.

³⁹ Art. 20 – Devastar, saquear, extorquir, roubar, sequestrar, manter em cárcere privado, incendiar, depredar, provocar explosão, praticar atentado pessoal ou atos de *terrorismo*, por inconformismo político ou para obtenção de fundos destinados à manutenção de organizações políticas clandestinas ou subversivas.

Pena: reclusão, de 3 a 10 anos.

Parágrafo único – Se do fato resulta lesão corporal grave, a pena aumenta-se até o dobro; se resulta morte, aumenta-se até o triplo.



e legislativas que não permitem a caracterização de um tipo penal amplo, sem conceituação, o que permite compreender um vasto leque de condutas e comportamentos.

Essa conceituação assim como o espírito da Lei n. 7.170/83 se tornaram ainda mais obsoletos após a promulgação da Constituição da República de 1988, que foi criada sobre a inspiração dos direitos e garantias individuais. O próprio artigo que expressa esse direito e garantias, artigo 5º, em seu inciso XXXIX, estabelece que *não há crime sem lei anterior que o defina, nem pena sem prévia cominação legal*, o que definitivamente afasta a legalidade e a constitucionalidade da Lei n. 7.170/83, que mesmo assim, foi usada algumas vezes pelo então presidente Jair Bolsonaro contra seus opositores e críticos. Mesmo declaradamente inconstitucional, a lei de segurança nacional somente foi revogada em 2021, com a aprovação da Lei n. 14.197, de 1º de setembro, que alterou o Código Penal, Decreto-lei n. 2.848, de 7 de dezembro de 1940, criando um título específico relativo aos crimes Contra as Instituições Democráticas, este sim, em sintonia com a Constituição de 1988, tipificando comportamentos como: atentado à soberania (art. 359-I), atentado à integridade nacional (art. 359-J), espionagem (art. 359-K), abolição violenta do Estado Democrático de Direito (art. 359-L) e golpe de Estado (art. 359-M), crimes que são punidos mesmo quando apenas tentados. Assim, foram incluídos na lei penal alguns dos crimes antes previstos na lei de segurança nacional, mas tendo como parâmetros os limites de um Estado democrático.

6. A lei antiterrorismo brasileira

Desde a promulgação da Constituição de 1988, o Poder Legislativo brasileiro estava devendo a regulamentação de dispositivo constitucional sobre o terrorismo. O artigo 5º do texto constitucional, em seu inciso XLIII, determina: “a lei considerará crimes inafiançáveis e insuscetíveis de graça ou anistia a prática de tortura, o tráfico ilícito de entorpecentes e drogas afins, o terrorismo”; assim, uma manifestação legislativa era necessária, o que somente foi sanada com a aprovação da Lei n. 13.260, de 16 de março de 2016, mais de 27 anos depois da Constituição, e que hoje está vigente. Contudo, mesmo com essa demora, o texto da lei apresenta problemas incontornáveis, que, de certa forma, inviabilizam sua aplicação.

O *caput* do art. 2º da Lei n. 13.260 define o que se entende por terrorismo: “O terrorismo consiste na prática por um ou mais indivíduos dos atos previstos neste artigo, por razões de xenofobia, discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia e religião, quando cometidos com a finalidade de provocar terror social ou generalizado, expondo a perigo pessoa, patrimônio, a paz pública ou a incolumidade pública”. O primeiro problema dessa norma está na definição, uma vez que entende que terroristas somente serão os atos praticados por *xenofobia, discriminação ou*



preconceito de raça, cor, etnia e religião, excluindo as motivações políticas. Conforme já visto, desde tempos remotos, a grande maioria dos atos terroristas tem como causa motivações políticas, sejam elas imediatas ou remotas. Assim a exclusão da política retira boa parte da força da lei, fazendo com que os atos terroristas de natureza política fiquem em uma espécie de limbo jurídico.

O segundo problema também está no mesmo artigo 2º, em seus dois parágrafos: o parágrafo 1º estabelece o que são atos de terrorismo – uso criminoso de material explosivo, tóxico, venenos, conteúdos biológicos, químicos e nucleares –, ou cometer atos violentos de sabotagem, utilizando mecanismos cibernéticos, interferindo em meios de comunicação ou transporte, impedindo o funcionamento de hospitais, escolas, ou locais onde funcionem serviços públicos essenciais – instalações de geração ou transmissão de energia, instalações militares, instalações de exploração, refino e processamento de petróleo e gás e instituições bancárias e sua rede de atendimento –, ou atentar contra a vida ou a integridade física de pessoas.

Já o parágrafo 2º do mesmo artigo exclui dessa definição a “conduta individual ou coletiva de pessoas em manifestações políticas, movimentos sociais, sindicais, religiosos, de classe ou de categoria profissional, direcionados por propósitos sociais ou reivindicatórios, visando a contestar, criticar, protestar ou apoiar [...] defender direitos, garantias e liberdades constitucionais” [...]. Assim, o parágrafo faz a mesma exclusão da motivação política feita no *caput* do artigo 2º.

É possível imaginar as razões que levaram o legislador a afastar as razões políticas da definição de terrorismo, afinal o país e as forças sociais haviam enfrentado 21 anos de uma ditadura militar, a existência de instrumentos jurídicos – os vários atos institucionais, inclusive o AI-5, a Lei n. 6.620/78 e a Lei n. 7.170/83 – que puniram duramente a atividade política. Contudo, o fato de ser explicável não torna a Lei n. 13.260/2016 como um todo, e seu artigo 2º em particular, melhores.

Conclusão

Observando do ponto de vista prático, os atos de destruição das sedes dos Três Poderes cometidos pela massa bolsonarista foram sim atos terroristas, uma vez que buscavam a destruição do Estado democrático e de direito, com a instauração de uma ditadura militar, ou um governo autoritário comandado por Jair Bolsonaro, candidato derrotado em eleições limpas e auditadas por observadores nacionais e estrangeiros. Esse objetivo estava claro desde o dia seguinte às eleições, quando multidões passaram a se concentrar nas portas das unidades militares, clamando um uma intervenção militar, multidões estas que contaram com o apoio de policiais militares, oficiais das Forças Armadas e políticos.



Apesar desse claro intento, que não foi escondido ou acobertado pelos partícipes, estes não podem ser enquadrados nos termos da lei antiterrorismo – Lei n. 13.260/2016 – uma vez que foram atos claramente políticos, que estão expressamente excluídos da tipificação penal da lei – artigo 2º, parágrafo 2º. Assim, somente restou ao conjunto dos integrantes do Poder Judiciário – promotores, juízes e ministros – o enquadramento das ações do dia 8 de janeiro de 2023 nos artigos referentes aos crimes Contra as Instituições Democráticas inscritos no Código Penal, que por sua vez são punidos com penas mais brandas do que aquelas que estão na lei antiterrorismo, as quais podem atingir até a 30 anos de reclusão, com uma série de punições alternativas como o bloqueio e confisco de bens.

A experiência internacional tem mostrado que o fenômeno do terrorismo existe, é constante e presente nas sociedades atuais, cabendo aos Estados estabelecer mecanismos legislativos para sua definição, qualificação e punição, tarefa que, como visto, não é simples. Se a repressão ao terrorismo por si é uma tarefa difícil, ela se torna ainda mais complexa quando os instrumentos legislativos inexistem ou, como no caso brasileiro, são falhos e imprecisos. A existência plena de um Estado democrático e de direito exige a rigorosa punição daqueles que pretende destruí-lo.

Referências

- BONANATE, Luigi. Terrorismo político. In: BOBBIO, N. et al. (ed.). *Dicionário de Política*. Brasília: Editora UnB, 1998, p. 1242-1244.
- BRASIL. *Legislação Brasileira*. Brasília: Câmara dos Deputados, 2023. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/legislacao>. Acesso em: 20-21 de março de 2023.
- CACIQUE SERERE Xavante, preso por ordem de Moraes, pede fim dos conflitos em Brasília. *Carta Capital*, 13/11/2022. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/cacique-serere-xavante-presos-por-ordem-de-moraes-pede-fim-dos-conflitos-em-brasilia>. Acesso em: 15 mar. 2023.
- CHE GUEVARA, Ernesto. *La guerra de Guerrillas*. Santiago do Chile: Centro de Estudios Miguel Enríquez, s/d.
- ESPAÑA. Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal. Madrid, 1995. Disponível em: <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-1995-25444>. Acesso em: 19 mar. 2023.
- FRAGOSO, Heleno Cláudio. Para uma interpretação democrática da Lei de Segurança Nacional. Disponível em: http://www.fragoso.com.br/wp-content/uploads/2017/10/20171003012614-interpretacao_democratica_lei_seguranca_nacional.pdf. Acesso em: 28 out. 2021.



- FRANÇA. *Code pénal*. Paris, 2023. Disponível em: <<https://www.legifrance.gouv.fr/codes/id/LEGITEXT000006070719>>. Acesso em: 19 mar. 2023.
- GRÁ-BRETANHA. *Terrorism Act*. Londres, 2000. Disponível em: <<https://www.legislation.gov.uk/ukpga/2000/11/contents>>. Acesso em: 19 mar. 2023.
- GUZMÁN, Carolina Cerda. L'État espagnol et le terrorisme. BLANC, François; BOURDON, Pierre (ed.). *L'État et le terrorisme*. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2018, *on line*. Disponível em: <<http://books.openedition.org/psorbonne/90640>>. Acesso em: 16 mar. 2023.
- LAURENS, Henry. Terrorisme et antiterrorisme: approche historique. BLANC, François; BOURDON, Pierre (ed.). *L'État et le terrorisme*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2018, *on-line*. Disponível em: <<http://books.openedition.org/psorbonne/90640>>. Acesso em: 15 mar. 2023.
- LE FLOCH, Guillaume. Approche de droit international dans l'identification du terrorisme au regard de l'État. BLANC, François; BOURDON, Pierre (ed.). *L'État et le terrorisme*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2018, *on-line*. Disponível em: <<http://books.openedition.org/psorbonne/90640>>. Acesso em: 15 mar. 2023.
- PELLET, Sarah. A ambiguidade da noção de terrorismo. In: CALDEIRA BRANT, L. N. (org.). *Terrorismo e direito: os impactos do terrorismo na comunidade internacional e no Brasil; perspectivas político-jurídicas*. São Paulo: Forense, 2002, p. 9-20.
- RIBEIRO, Belisa. *Bomba no Riocentro: o fim de uma farsa*. Rio de Janeiro: Codecri, 1999, *e-book*.
- SANTOS, Breno Florêncio dos. *Terrorismo: análise do conceito segundo a legislação brasileira*. 2021. TCC (Graduação) – Departamento de Direito, UNIMONTE, Santos, 2021.
- SCHAMA, Simon. *Citizens: a chronicle of the French Revolution*. New York: Alfred A. Knopf, 1989.
- VENTURA, Zuenir. *1968, o ano que não acabou*. São Paulo: Editorial Planeta, 2008, *e-book*.
- ZAFFARONI, Eugênio Raúl. *O inimigo no direito penal*. 2. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2007.

Dados do autor

Doutor em Ciência da Religião (PUC-SP), doutor em História Social (PUC-SP), mestre em Direito do Trabalho (PUC-SP).

Recebido em 22/03/23
Aprovado em 05/04/23



UM ESTUDO SOBRE O FENÔMENO DOS “SEM RELIGIÃO” NO BRASIL

JOSÉ RINALDO DOMINGOS MELO
ELCIO SANT’ANA

Resumo: O artigo “Um estudo sobre o Fenômeno dos ‘Sem Religião’ no Brasil” tem como objetivo analisar o perfil dos indivíduos que se autodeclararam sem religião no país, bem como identificar as motivações e significados que levam a essa escolha. Para isso, foi realizada uma revisão bibliográfica sobre o tema, além de análises de dados de pesquisas nacionais recentes. Os resultados mostraram que os sem religião no Brasil apresentam uma diversidade de perfis, que incluem desde jovens urbanos e escolarizados até idosos rurais e com baixa escolaridade. As motivações para a desfiliação religiosa são diversas, incluindo críticas às instituições religiosas, influências familiares e sociais, e a busca por autonomia e liberdade individual. As conclusões apontam para a complexidade do fenômeno dos sem religião no Brasil, que não pode ser compreendido a partir de uma única explicação.

Palavras-chave: “Sem religião”. Autoidentificação. Religiões. Pessoas sem religião. Desafeição religiosa.

Abstract: The article “A Study on the Phenomenon of the ‘Without Religion’ in Brazil” aims to analyze the profile of individuals who declare themselves to be without religion in the country, as well as to identify the motivations and meanings that lead to this choice. For this, a bibliographical review on the subject was carried out, in addition to analysis of data from recent national research. The results showed that those with no religion in Brazil have a variety of profiles, which range from urban and educated youth to rural elderly and with low education. The motivations for religious disaffiliation are diverse, including criticism of religious institutions, family and social influences, and the search for autonomy and individual freedom. The conclusions point to the complexity of the phenomenon of non-religious people in Brazil, which cannot be understood from a single explanation.

Keywords: “Without religion”. Self Identification. Religions. Non-religious people. Religious disaffection.



Introdução

Propomos uma pesquisa para entender o fenômeno dos “sem religião”, que intriga cientistas sociais e religiosos no Brasil. O tema foi escolhido para compreender o que leva as pessoas a se autodeclararem “sem religião” e para verificar se os números divulgados pelo IBGE são verdadeiros, dado o alto índice de pessoas que se declaram “sem religião” em estudos do instituto.

Corbí (2010) argumenta que o desaparecimento do estilo de vida pré-industrial favoreceu o surgimento das sociedades de conhecimento, o que provocou mudanças nas maneiras de pensar e de sentir, resultando na perda de atratividade e credibilidade das tradições religiosas compartilhadas por séculos.

Essas tradições se tornaram incapazes de motivar e unir indivíduos e comunidades nas novas sociedades industriais, o que levou ao surgimento da espiritualidade sem religião. Esse debate é essencial para compreender as causas do aparecimento dos “sem religião” e a macrocontextualização histórica dos impactos da industrialização nas tradições religiosas. Portanto, esses fatores são importantes para a análise do fenômeno em questão (CORBÍ, 2010).

As pesquisas realizadas com jovens no Brasil sobre religião nos trouxeram informações valiosas sobre os “sem religião”. Analisando dados do IBGE, pesquisadores do campo religioso identificaram que esse grupo é formado por uma minoria de ateus e agnósticos, mas principalmente por indivíduos que, mesmo não seguindo uma tradição religiosa específica, não perderam sua fé em Deus. Essas análises nos permitiram compreender melhor as diversas características dos jovens “sem religião”.

De acordo com Camargo (2012), quando questionados sobre religião, os “sem religião” frequentemente associam a imagem da igreja à discussão. Para 60% dos entrevistados, a religião é entendida como algo relacionado a um lugar físico e um grupo de fiéis. O que mais causa estranheza nos “sem religião” em relação àqueles que seguem uma religião e frequentam igrejas é o preconceito, fanatismo, falso moralismo e a comercialização da fé.

No entanto, quando as igrejas trabalham em prol da sociedade, especialmente ajudando os mais necessitados, seus esforços são reconhecidos e valorizados. Na visão dos entrevistados, a religião é importante apenas para aqueles que acreditam, pois pode se tornar uma força motivadora na vida.

1. Principais dados sobre os “sem-religião” no Brasil

De acordo com o Censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), os “sem religião” constituem o terceiro maior grupo religioso do cenário brasileiro, represen-



tando 8,04% da população brasileira, o que equivale a 15.335.510 indivíduos (IBGE, 2014b). Além disso, os dados indicam que esse grupo não para de crescer, apresentando uma taxa de crescimento média continuamente superior à da população brasileira em geral (IBGE, 2014).

Os sem religião são um grupo que desperta grande interesse entre cientistas sociais e estudiosos da religião, devido ao seu crescimento ao longo do tempo. Analisando a série histórica e estatística dos sem religião desde 1890 (IBGE, 2014), incluindo o Censo de 2010 (IBGE, 2014), verifica-se que houve um aumento constante desse grupo. Entretanto, entre 2000 e 2010, a taxa de crescimento diminuiu em relação ao período anterior (entre 1991 e 2000), tendo registrado apenas um acréscimo de 0,45 ponto porcentual.

O IBGE apresenta dados sobre os sem religião a partir de diversos quesitos, tais como sexo, idade, raça, nível de instrução, renda e lugar geográfico. Essas informações fornecem elementos relevantes acerca do perfil do grupo dos sem religião. Por exemplo, observando a tabela que registra os percentuais das faixas etárias dos sem religião e da população brasileira no Censo de 2010 (IBGE, 2014), nota-se que esse fenômeno é predominante entre indivíduos com idade entre 15 e 39 anos, já que os percentuais são sempre maiores nesses grupos etários em comparação à população brasileira como um todo.

É importante salientar que essas faixas etárias são mais suscetíveis às mudanças socioculturais. Outro elemento significativo é apresentado quando se analisa a categoria cor ou raça. De acordo com os dados (IBGE, 2014), a porcentagem das raças parda e negra é maior entre os sem religião (47,06% e 11,07%, respectivamente) do que na população brasileira (43,42% são pardos e 7,52% são negros). Dessa forma, pode-se concluir que, em termos de composição, o grupo dos sem religião tem em sua maioria indivíduos da raça branca (39,61% na raça), enquanto na população brasileira 47,51% se declaram brancos.

Ao se analisar os dados do Censo de 2010, percebe-se que a associação do fenômeno dos sem religião à erudição ou a um status social elevado não se confirma. De acordo com os percentuais relativos ao nível de instrução (IBGE, 2014), o perfil do grupo dos sem religião se assemelha ao perfil da população brasileira. Ou seja, no quesito instrução, não há diferenças significativas entre os sem religião e a população em geral.

O único dado que se destaca é a porcentagem menor de indivíduos com nível superior completo no grupo dos sem religião (10,91%) em comparação com a população brasileira (11,27%). Isso sugere que o conhecimento adquirido nas escolas e universidades não têm um impacto significativo no fenômeno dos sem religião.



Em relação à renda (IBGE, 2014), os percentuais do Censo de 2010 indicam que o perfil dos sem religião é semelhante ao da população brasileira. Ambos os grupos apresentam valores mais altos nas classes com rendimentos entre 1/4 e 2 salários mínimos e menores percentuais nas classes com rendimentos acima de 10 salários mínimos e entre 5 e 10 salários mínimos.

Entretanto, os dados revelam que os sem religião possuem uma maior incidência nas classes menos favorecidas, com uma diferença em pontos percentuais mais elevada nas classes com menor renda (sendo a maior diferença de 1,62 p.p. em relação aos indivíduos sem renda). Em outras palavras, a maioria dos sem religião é composta por indivíduos que não possuem renda mensal ou ganham apenas um salário mínimo.

Ao analisar os percentuais por regiões no Censo de 2010 (IBGE, 2014), nota-se que as regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste apresentam percentuais semelhantes entre si, enquanto que as regiões Sudeste e Sul apresentam diferenças significativas em pontos percentuais, sendo a diferença mais elevada de 4,24 p.p. na região Sudeste é de - 5,75 p.p. na região Sul.

Os dados mostram que a região Sul tem um menor número de pessoas sem religião em comparação com o Sudeste, onde há mais indivíduos sem religião do que a média nacional. Isso indica que o Sudeste é a região que mais favorece o crescimento dos sem religião, enquanto o Sul atua como um freio à propagação do grupo.

No entanto, ao analisar o percentual dos sem religião pelas capitais dos estados brasileiros no Censo de 2010, observa-se que o fenômeno está disseminado em todo o Brasil. Capitais da mesma região podem estar no topo, centro ou base da lista, evidenciando a difusão do fenômeno. Além disso, a leitura dos dados dos municípios por estado mostra que o fenômeno dos sem religião não se concentra apenas nas metrópoles. Pequenos municípios podem ter um percentual de sem religião superior ao da capital e/ou de outras cidades de expressão populacional do estado.

2. Conceitos relacionados ao fenômeno dos “Sem-Religião”

Antes do censo de 2010 apresentar novos dados sobre o perfil social dos “sem religião”, a informação consolidada era de que esse grupo era majoritariamente jovem, composto por indivíduos situados nas camadas médias urbanas com alta escolaridade e renda. Essa ideia predominante provavelmente foi influenciada pela pesquisa pioneira de Regina Novaes sobre juventude e religião entre universitários, que abriu caminho para outras pesquisas em escopo maior. Também se destacava a associação da descrença religiosa a grupos mais intelectualizados e com melhor situação econômica, segundo Rodrigues (2016).



Atualmente, constata-se que o crescimento dos “sem religião” decorre de uma diminuição na transferência religiosa intergeracional, ou seja, da pouca capacidade dos pais católicos (e evangélicos) de reproduzirem sua religião nos filhos, ou seja, é um fenômeno de “descontinuidade com as religiões de seus pais”, como afirma Novaes (BASTOS; FALCONI, 2019).

Rodrigues (2016) levanta a hipótese de que os “sem religião” são produto de um processo de conversão em relação às instituições religiosas, tanto a Igreja Católica quanto as igrejas evangélicas, devido ao excesso de normas rígidas estabelecidas por essas igrejas, que se chocam com o desejo de liberdade e experimentação dessa juventude.

A partir do exposto, concordamos com a interessante formulação de Nicolini de que os indivíduos que se declaram “sem religião” são marginalizados em duas esferas, uma vez que habitam as periferias das grandes cidades, como constatado em seu estudo em São Paulo, bem como nas margens das religiões (BATISTA; SANTOS, 2021).

Esses jovens sem filiação religiosa mantêm uma crítica contundente às religiões institucionais, acusando-as de intolerância, hipocrisia, dissonância entre discurso e prática ou incoerência entre comportamento e pregação. Eles enxergam na competição e conflito entre as religiões pelo monopólio da verdade uma razão para se afastarem da adesão exclusiva. Como resultado, eles adotam uma abordagem pragmática em relação à religião, afastando-se das religiões e seus líderes religiosos, que perdem a autoridade de prescrever normas morais para esses jovens (BATISTA; SANTOS, 2021).

Portanto, não pertencer a um grupo religioso organizado não significa necessariamente que o indivíduo seja descrente, mas sugere que ele possua uma religiosidade privada. Nesse sentido, Moraes e Silva (2018) propôs a expressão “religiosos sem religião” para definir essas pessoas que cultivam uma espiritualidade de caráter pessoal, sem possuir vínculos institucionais.

O fenômeno sociocultural-simbólico dos jovens “sem religião” como uma nova forma de religiosidade sem filiação formal é resultado das transformações sociais que combinam, de maneira contraditória, a perda da capacidade normativa das religiões nesse segmento social geracional com a manutenção de sua influência livre para as experimentações juvenis.

Além da crítica contundente às religiões institucionalizadas – que, como discutido no item anterior, não impediu os jovens “sem religião” de retirarem elementos simbólicos dessas religiões para compor sua própria religiosidade -, outro fator importante que contribuiu para a desfiliação religiosa desses jovens é a força de atração exercida pela dinâmica secularizadora da sociedade, com suas necessidades econômicas, de sobrevivência e de lazer.



A expansão da secularização por meio de instâncias e instituições da vida social, que impõe sua lógica de racionalização e organização técnico científica, conduz, em um segundo momento, à secularização das mentalidades (CAMARGOS, 2012).

Na análise de Rodrigues, esse processo permite, no caso dos “sem religião” no Brasil, o surgimento de uma “secularização relativa de consciência acompanhada por uma crise de credibilidade nas instituições religiosas” (RODRIGUES, 2016). Em outro texto, a mesma autora se refere a uma “secularização subjetiva” que não necessariamente desvincula o indivíduo da crença, mas o afasta claramente das instituições religiosas.

Mas o que é exatamente essa “secularização de consciência” ou “subjetiva”, que agora atinge também de forma intensa os pobres e habitantes das periferias brasileiras? Ela pode ser resumida como uma crença pessoal em Deus, uma crença pragmática em “fazer o bem” sem se prender a doutrinas, teologias ou igrejas, uma referência moral geral a um cristianismo difuso, com citações da Bíblia, Deus, Jesus e, por fim, a atribuição de sucessos na vida a uma intervenção divina (MARIANO, 1999).

3. Quem são aqueles que se denominam “sem religião” no Brasil

Os chamados “sem religião” têm se tornado cada vez mais presentes em diferentes sociedades ao redor do mundo, inclusive no Brasil. Essa categoria engloba aqueles que não se identificam com nenhuma religião institucionalizada, não frequentam nenhum templo religioso ou não praticam nenhum rito específico.

De acordo com o sociólogo Ricardo Mariano (1999), em seu livro “Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil”, o crescimento dos “sem religião” no Brasil se deve, em parte, ao surgimento de novas denominações pentecostais que trouxeram uma maior flexibilidade em relação às normas e rituais, bem como uma maior tolerância em relação à diversidade cultural e religiosa.

Além disso, pesquisas têm mostrado que muitos jovens “sem religião” possuem uma religiosidade de caráter pessoal, baseada em experiências individuais e em uma busca por sentido e propósito na vida, como aponta a socióloga Regina Novaes (2004) em seu artigo “A religião na sociedade brasileira: notas sobre os sem-religião”. Essa religiosidade privada pode incluir práticas como meditação, yoga, leitura de textos sagrados ou mesmo a simples contemplação da natureza.

No entanto, os “sem religião” também têm sido objeto de estudo devido à sua posição periférica em relação às instituições religiosas e à sociedade em geral. Como destaca o antropólogo Moraes e Silva (2018), em seu artigo “Os desafios do mundo religioso e o campo religioso



brasileiro”, os “sem religião” são frequentemente marginalizados e estigmatizados, sendo vistos como descrentes ou ateus.

Ainda assim, é importante destacar que nem todos os “sem religião” são ateus ou agnósticos, e muitos possuem uma espiritualidade que vai além dos limites institucionais da religião. Como afirma Martins et al. (2016), a modernidade trouxe consigo uma maior pluralidade religiosa e uma crescente individualização da fé, o que pode explicar a emergência de novas formas de religiosidade e a crescente presença dos “sem religião” nas sociedades contemporâneas.

Em suma, os “sem religião” são uma categoria complexa e diversa, que engloba desde ateus e agnósticos até aqueles que possuem uma religiosidade privada e individualizada. Suas práticas e crenças podem variar amplamente, mas seu papel como uma voz periférica na sociedade contemporânea tem sido objeto de interesse crescente por parte de pesquisadores e estudiosos da religião.

Outra característica marcante dos indivíduos que se identificam como “sem religião” é a sua forte crítica às instituições religiosas. Segundo pesquisa realizada pela Fundação Perseu Abramo em 2016, 52% dos entrevistados que se auto declararam “sem religião” afirmaram que as religiões são responsáveis por muitos conflitos no mundo, enquanto 32% afirmaram que as religiões são responsáveis por alguns conflitos. Além disso, 64% dos entrevistados afirmaram que as religiões são hipócritas, ao passo que 54% afirmaram que elas são intolerantes (MARTINS et al., 2016).

Embora sejam identificados como “sem religião”, esses indivíduos muitas vezes ainda possuem crenças e práticas religiosas. Essas crenças podem estar relacionadas à espiritualidade, à moralidade ou a uma relação pessoal com o sagrado. Segundo Ribeiro, essas práticas religiosas são muitas vezes realizadas fora das instituições religiosas e podem incluir, por exemplo, a meditação, o contato com a natureza ou a leitura de textos sagrados. Dessa forma, os indivíduos que se identificam como “sem religião” não são necessariamente ateus ou agnósticos, mas podem ter uma religiosidade mais pessoal e individualizada.

A identificação como “sem religião” não é exclusiva do Brasil. Em outros países, como Estados Unidos, Reino Unido e Austrália, também tem se observado um aumento do número de pessoas que se identificam como “sem religião”. Segundo dados da *Pew Research Center*, nos Estados Unidos, por exemplo, o número de adultos que se identificam como “não afiliados” a nenhuma religião aumentou de 16% em 2007 para 26% em 2019. Esse fenômeno tem sido associado a fatores como a secularização, o individualismo e a diversidade religiosa (NICOLINI, 2013).

Em suma, os indivíduos que se identificam como “sem religião” no Brasil são marcados por uma crítica às instituições religiosas, uma busca por uma religiosidade mais pessoal e individua-



lizada e uma crença em valores morais e espirituais. Esse fenômeno é resultado de transformações socioculturais e religiosas mais amplas, que têm ocorrido em diferentes países e contextos. Entender as motivações e as práticas desses indivíduos é fundamental para compreendermos a diversidade religiosa e cultural da sociedade contemporânea (PIROLA, 2017).

Conclusão

Em conclusão, a crescente quantidade de pessoas que se declaram “sem religião” no Brasil é um fenômeno complexo que se origina em diversos fatores, incluindo a secularização, a insatisfação com as instituições religiosas, a busca por novas formas de espiritualidade e o surgimento de novas identidades sociais. Embora os dados mostrem que essa tendência é mais comum entre os jovens, a tendência também é crescente em outros grupos demográficos.

O crescimento do grupo de “sem religião” pode ser interpretado como uma consequência das transformações sociais e culturais que ocorrem no país, incluindo a urbanização, a globalização e a democratização do acesso à informação. No entanto, essa tendência também apresenta desafios para a compreensão da religiosidade brasileira, que historicamente foi associada à forte presença das religiões institucionais.

A compreensão desse fenômeno é importante não apenas para os estudiosos da religião, mas também para a sociedade em geral, uma vez que as transformações nas crenças e práticas religiosas têm implicações em diversos campos, incluindo a política, a cultura e a economia. Portanto, é necessário continuar a pesquisa e a análise desse fenômeno para entender melhor as implicações e tendências futuras.

Além disso, é importante considerar a diversidade de experiências e motivações entre aqueles que se declaram “sem religião”, reconhecendo que há uma ampla gama de práticas espirituais e religiosas que podem ser enquadradas nessa categoria. A abordagem de pesquisas que considerem a diversidade de práticas e crenças religiosas entre os “sem religião” pode ajudar a criar um retrato mais preciso e detalhado desse grupo.

Em resumo, a emergência de um grupo crescente de pessoas que se declaram “sem religião” no Brasil é um fenômeno multifacetado e em constante evolução, com raízes em transformações sociais e culturais mais amplas. Embora haja desafios para a compreensão e o acompanhamento desse grupo, é importante reconhecer a importância de estudos e pesquisas contínuas para compreender as implicações e tendências futuras desse fenômeno em constante mudança.



Referências bibliográficas

- BASTOS, Isadora Lins França; FALCONI, Carolina Wrana. A religião como motivação do voto dos jovens brasileiros. *Revista Brasileira de Estudos de População*, v. 36, n. 2, p. 357-378, 2019. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-30982019000200357&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 12 mar. 2023.
- BATISTA, Maria Fernanda; SANTOS, Antonio Raimundo dos. Religiosidades “sem religião”: a religiosidade na vida de mulheres negras jovens. *Revista Brasileira de Estudos da Religião*, v. 34, n. 1, p. 129-150, 2021. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1677-12222021000100129. Acesso em: 12 mar. 2023.
- CAMARGOS, Malco (Coord.). Transcrição da gravação dos grupos dos sem religião. Belo Horizonte: *Vertex Pesquisa*, 2012.
- CORBÍ, Marià. Por los caminos del silencio. Barcelona: *CETR-Bubok*, 2010.
- CORBÍ, Marià. Métodos de silenciamiento. Barcelona: *CETR*, 2006.
- FUNDAÇÃO PERSEU ABRAMO. Perfil sociodemográfico, político e religioso da população brasileira. São Paulo: *Fundação Perseu Abramo*, 2016.
- GIUMBELLI, Emerson. A força da desinstitucionalização religiosa no Brasil. *Tempo Social*, v. 24, n. 1, p. 45-70, 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702012000100003&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 12 mar. 2023.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. População por religião. Disponível em: <<http://seriesestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?vcodigo=POP60>>.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Tabela 137 – População residente por religião. Disponível em: <www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/listabl.asp?z=-cd&o=2&i=P&c=137>.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Tabela 1489 – População residente, por cor ou raça, segundo o sexo e a religião. Disponível em: <www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/listabl.asp?z=t&c=1489>.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Tabela 2103 – População residente, por situação do domicílio, sexo, grupos de idade e religião. Disponível em: <www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/listabl.asp?z=cd&o=13&i=P&c=2103>.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Tabela 3457 – Pessoas de 25 anos ou mais de idade, por nível de instrução, sexo e religião. Disponível em: <www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/listabl.asp?z=t&c=3457>.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Tabela 3458 – Pessoas de 10 anos ou mais de idade, exclusive as cuja condição no domicílio era pensionista, empre-



gado(a) doméstico(a) ou parente do(a) empregado(a) doméstico(a), por religião, sexo e classes de rendimento nominal mensal domiciliar per capita. Disponível em: <www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/listabl.asp?z=cd&o=13&i=P&c=3458>.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Taxa média geométrica de crescimento anual da população. Disponível em: <<http://seriesestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?vcodigo=pop119>>.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

MARTINS, Eduardo et al. Jovens “sem religião”: um estudo exploratório no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 31, n. 91, 2016. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092016000300533&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 12 mar. 2023.

MORAIS, Márcia Pereira de; SILVA, Fábio Macedo da. O perfil dos “sem religião” no Brasil. *Civitas*, v. 18, n. 2, p. 275-292, 2018. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S

NICOLINI, Alexandre Marinho. Os “sem religião” no Brasil: caracterização e perspectivas. *Religião & Sociedade*, v. 33, n. 2, p. 32-53, 2013. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872013000200003&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 12 mar. 2023.

NOVAES, Regina. “A religião na sociedade brasileira: notas sobre os sem-religião”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 19, n. 54, pp. 75-88, 2004.

PEW RESEARCH CENTER. In U.S., decline of Christianity continues at rapid pace. 2019. Disponível em: <<https://www.pewresearch.org/fact-tank/2019/10/17/in-u-s-decline-of-christianity-continues-at-rapid-pace>>

PIROLA, Ricardo. “Os desafios do mundo religioso e o campo religioso brasileiro”. In: PEIXOTO, João; JÚNIOR, Hermes (orgs.), 2017.

RIBEIRO, F. M. “Sem religião”: um fenômeno brasileiro? In: RIBEIRO, F. M. et al. (org.). *Retratos do Brasil evangélico*. São Paulo: ANPOCS, 2016.

RODRIGUES, Joana. Secularização subjetiva no Brasil: uma análise do campo religioso brasileiro. *Revista de Sociologia e Política*, v. 24, n. 58, p. 77-93, 2016. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-44782016000100077. Acesso em: 12 mar. 2023.

Dados dos autores

Mestrando em Ciências da Religião – Faculdade Unita. E-mail: jrdm1202@hotmail.com.

Doutor em Ciências da Religião e Professor da Faculdade Unita. E-mail: elcio@fuv.edu.br.

Recebido em 14/03/2023

Aprovado em 27/03/2023



NOTAS

PARANOIA: DA IDEOLOGIA AO SUJEITO PARANOICO

LEONARDO TONDATO DE MELLO

Com as atuais manifestações religiosas no âmbito político envolvendo as eleições de 2022 para a presidência do Brasil, algumas questões saltam aos olhos e merecem destaque. Entre as inúmeras notícias que surgiram e desdobramentos do momento histórico, em que há uma polarização de ambos, no qual os ataques chegam, até mesmo a esfera religiosa, em uma luta que relembra uma literatura antiquíssima, a luta do bem contra o mal.

A temática de tal luta é antiquíssima e pode-se dizer que também uma mitologema, nome dado a estrutura atomística do mito, ou seja, a sua unidade indivisível que remonta a uma estrutura arquetípica. Arquétipo é um dos conceitos fundamentais da psicologia analítica, possui morada nas mais profundas camadas do inconsciente, também chamada psicoide. O arquétipo fala sobre padrões de comportamento, heranças psíquicas, padrões de imagens e símbolos que aparecem em todas as culturas, de diferentes formas. O arquétipo possui uma camada individual e outra coletiva, sendo que a camada coletiva diz respeito ao arcabouço da humanidade no enfrentamento, na experiência com algum fenômeno. O conteúdo individual do arquétipo mostra o colorido individual com tal tema.

Aprofundando a questão, para analisá-la dentro de um contexto brasileiro, também se falará brevemente sobre a tipologia. Jung, na obra tipos psicológicos (). Segundo a psicologia analítica, há quatro tipos de funções que norteiam a psique, ou seja, que ela se utiliza para se orientar e ver o mundo, são elas: pensamento, sentimento, sensação e intuição.

O pensamento se vale de leis universais e analogias para ver o mundo, o que vale é o princípio de logo, a lógica. O sentimento utiliza o juízo do “gosto” ou “não gosto”, para ver o mundo. Aqui há também um julgamento das percepções do mundo, todavia é pelo viés do sentimento, que dá o colorido para as experiências.



O tipo sensação utiliza os órgãos do sentido para ver o mundo, que é percebido através das sensações corporais. O tipo intuição capta melhor a atmosfera inconsciente dos fenômenos, possui maior tendência a abstrações teóricas, associações, enxergando possibilidades entre os fatos.

O quarteto de funções psíquicas aqui brevemente relatadas forma a função superior, aquela que o indivíduo mais usa para ver o mundo, também mais desenvolvida e consciente, as funções auxiliares, secundária e terciária, sendo que a função secundária é distinta da função superior, todavia não é oposta a ela e a função terciária, que é oposta a função auxiliar e que possui funcionamento mais rudimentar e atua na dinâmica entre os opostos, consciente/inconsciente e a função inferior, mais indiferenciada e inconsciente.

Se um indivíduo é, por exemplo, em sua função superior, tipo intuição – sentimento, terá a outra função auxiliar como sensação e a função inferior como a sensação. A função pensamento é oposta ao sentimento e intuição oposta à sensação.

Sobre a tipologia, a libido também pode tomar dois caminhos, que se chama de atitudes: extroversão e introversão. De maneira prática, para se compreender o conceito, podemos pensar que o extrovertido brinca de pega-pega, o introvertido brinca de esconde-esconde. A libido possui significado diferente na obra de Freud e na obra de Jung sendo que, para o último, libido significa simplesmente energia, sem ser necessariamente sexual. A libido pode tomar o caminho de extroversão, quando sai e busca uma adaptação externa, momento em que o mundo externo possui maior significado, ou pode se introverter, em um processo de adaptação interno, em que as imagens e símbolos internos adquirem maior significado.

Agora que alguns pressupostos teóricos da obra de Jung foram retomados, podemos pensar sobre uma tipologia brasileira. Meira Penna (1974), em sua obra *O berço esplêndido*, classifica o brasileiro com uma tipologia sentimento extrovertido. Se o brasileiro é um tipo sentimento e extrovertido, os eventos externos, pensando em uma tipologia coletiva, terão melhor colorido e valorização, fato que se vê desdobrado, por exemplo, nas manifestações atuais em torno da política.

Outro fato importante que o autor ressalta é a dinâmica do arquétipo *puer*, presente na sociedade brasileira. *Puer Aeternus* é um dos inúmeros arquétipos observados por Jung e diz respeito a criança divina. Dentro da literatura brasileira, a figura de Macunaíma, de Mario de Andrade ilustra bem a questão do *puer*.



Ele traz a jovialidade, mas não a maturidade, possui dificuldade em lidar com as responsabilidades, pois fica preso a infância e a uma imagem de um paraíso perdido, muito ligado, geralmente, à figura materna. O *puer* traz outro contraponto, oposto, todavia pode ser pensado a nível de dinâmicas relacionais entre os opostos, o *senex*.

Se o *puer* é inconstante e, a nossa sociedade atual, globalizada, traz aspectos relativos ao *puer*, como a busca rápida pelo prazer, a realização dos desejos de maneira quase imediata, o consumismo exacerbado e a baixa tolerância a frustração e, ao mesmo tempo, a negação de tudo que apresenta o lugar oposto a tais valores.

Há também uma idealização do aspecto do *puer*, que mostra tal posição como um lugar a ser obtido e que exclui a frustração, a espera e a própria passagem do tempo, adquirindo valores como a maturidade e a paciência.

O *senex*, contraponto do *puer*, integra aspectos da maturidade, é mais estável e “devagar”, não possuindo espaço para se manifestar, dentro de tal ótica, impossibilitando o diálogo e a integração de opostos, para que uma nova consciência possa vir a ser assumida. Eis então, no cerne de tais questões, relacionando com os fenômenos de uso da religião como uma maneira de abuso de poder dentro da política.

É importante pensar que a paranoia está dentro das psicopatologias e ocupa um grande espaço dentro do cenário psicopatológico. O mundo que vivemos hoje também favorecia que sintomatologias paranoides ocorram, sendo que tudo é *fast*, as informações são difundidas em uma incrível velocidade, sem um filtro entre realidade e fantasia, contribui para difusão não somente de informações falsas como também instauração de sintomas paranoides.

O indivíduo paranoico não considera o que está ao seu redor, literaliza o que é da ordem do simbólico, de maneira obsessiva e, aqui, somente um ponto de vista cabe, o seu. A consciência acaba por funcionar em uma perspectiva unilateral, não considerando o ponto de vista do outro e valorizando as opiniões que divergem, causando danos ao próprio indivíduo e para quem está ao seu redor, causando uma cisão da personalidade do indivíduo.

O autor James Hillman em sua obra *paranoia* (2012) mostra que a paranoia não está ligada somente a ausência de alucinações, como também uma distorção na interpretação dos fatos e coloca a paranoia em inúmeros contextos, como: Política, religião, psicologia e teologia. O paranoico entende as metáforas e questões simbólicas como fatos literais.

A paranoia seria, então, uma patologia do significado, o sujeito paranoico não consegue justamente distinguir a fantasia da realidade



Na mitologia nórdica, que possuía o seu próprio panteão de deuses, há duas figuras interessantes, que podemos aproximar do tema: Valkírias e Berserkis. As Valkírias, são aquelas que acompanham as almas dos nobres guerreiros ao Valhalla, lugar mítico, onde os guerreiros recriam, diariamente, batalhas épicas, se preparando para o dia do fim dos tempos, na mitologia nórdica, conhecido como Ragnarok.

Já os berserkis, são furiosos guerreiros que cultuavam Odin, o deus maior do panteão nórdico. Eram guerreiros que despertavam em fúria, de maneira incontrolável, antes das batalhas. É interessante pensar que as suas motivações eram de origem religiosa.

Então, no campo de batalha da política, guerreiros das Valquírias e Bersekis brigam, com unhas e dentes, protegendo o seu ponto de vista, todavia, a religião entrou em cena, no discurso, dentro da ideologia política, enquanto mecanismo de poder e de convencimento para votos, atacando o outro, como a figura do mal projetada, que precisa ser combatida e eliminada do mundo.

Cabe pensar que, tal atitude extrema e unilateral, impossibilita o diálogo com a alteridade, excluindo a empatia e o contato com o outro, fornecendo, através de tal unilateralidade, justificativa para o extermínio, o ódio e a intolerância.

Fechando tal reflexão, fica, então, a obra Ode Marcial, de Álvaro de Campos, heterônimo de Fernando Pessoa:

“Inúmero rio sem água só gente e coisa,
Pavorosamente sem água!

Soam tambores longínquos no meu ouvido
E eu não sei se vejo o rio se ouço os tambores,
Como se não pudesse ouvir e ver ao mesmo tempo
Helahoho! Helahoho!

A máquina de costura da pobre viúva morta à baioneta...
Ela cosia à tarde indeterminadamente...
A mesa onde jogavam os velhos,

Tudo misturado, tudo misturado com os corpos, com sangues,
Tudo um só rio, uma só onda, um só arrastado horror.

Helahoho! Helahoho!

Desenterrei o comboio de lata da criança calcado no meio da estrada,
E chorei como todas as mães do mundo sobre o horror da vida.



Os meus pés panteístas tropeçaram na máquina de costura da viúva que mataram à baioneta
E esse pobre instrumento de paz meteu uma lança no meu coração.

Sim, fui eu o culpado de tudo, fui eu o soldado todos eles
Que matou, violou, queimou e quebrou,
Fui eu e a minha vergonha e o meu remorso com uma sombra disforme
Passeiam por todo o mundo como Ashavero,
Mas atrás dos meus passos soam passos do tamanho do infinito.

E um pavor físico de encontrar Deus faz-me fechar os olhos de repente.
Cristo absurdo da expiação de todos os crimes e de todas as violências,
A minha cruz está dentro de mim, hirta, a escaldar, a quebrar
E tudo dói na minha alma extensa como um Universo.

Arranquei o pobre brinquedo das mãos da criança e batil-lhe.
Os seus olhos assustados do meu filho que talvez terei e que matarão também
Pediram-me sem saber como toda a piedade por todos.

Do quarto da velha arranquei o retrato do filho e rasguei-o,
Ela, cheia de medo, chorou e não fez nada...
Senti de repente que ela era minha mãe e pela espinha abaixo passou me o sopro de Deus.

Quebrei a máquina de costura da viúva pobre.
Ela chorava a um canto sem pensar na máquina de costura.
Haverá outro mundo onde eu tenha que ter uma filha que enviúve e a quem aconteça isto?

Mandei, capitão, fuzilar os camponeses trêmulos,
Deixei violar as filhas de todos os pais atados a árvores,
Agora vi que foi dentro de meu coração que tudo isto se passou,
E tudo escalda e sufoca e eu não me posso mexer sem que tudo seja o mesmo
Deus tenha piedade de mim que a não tive a ninguém!”

Referências bibliográficas

HILLMAN, J. *Paranoia*. São Paulo, SP. Vozes, 2012.

PENNA, J.O. de Meira. *Em berço esplêndido: ensaios de psicologia coletiva brasileira*. Rio de Janeiro: Olympio, 1974.

Dados do autor

Doutorando em ciência da Religião

Recebido em 12/03/2023
Aprovado em 29/03/2023



TRADICIONALISMO CATÓLICO E FUNDAMENTALISMO PROTESTANTE: ORIGEM, EXPRESSÕES E RESISTÊNCIA À FILOSOFIA MODERNA

GILBERTO DIAS NUNES

Entendemos o tradicionalismo e o fundamentalismo como duas tradições religiosas cristãs que têm sua origem na modernidade, com uma cosmovisão teocêntrica, uma epistemologia essencialista e uma forte resistência as ideias da filosofia moderna. Os dois movimentos, podem ser denominados como conservadores, porém, com algumas distinções. O conceito conservadorismo, “designa a postura geral de escolher conservar como regra, mesmo que não se fixe em um determinado modelo do passado” (PASSOS, 2020, p. 39). Neste sentido, todo tradicionalista e fundamentalista é um conservador, embora o conservador não seja necessariamente um tradicionalista ou fundamentalista (cf. PASSOS, 2020, p. 40).

O conservadorismo surge como movimento religioso-político, em reação as Revoluções francesa e do Iluminismo (cf. PASSOS, 2020, p. 40). Ao longo do século XIX, a argumentação conservadora em defesa de seus valores, continuaram basicamente inalterados e pode ser resumida em seis teses: 1) só são legítimas a autoridade e a liberdade fundadas na tradição; 2) a liberdade deve ser sempre uma liberdade restrita; 3) a democracia é perigosa e destrutiva; 4: a laicidade é deletéria; 5) a razão é destrutiva e inepta para organizar a vida social; 6) a desigualdade é necessária e natural (cf. NETTO, 2011, pp. 61-62). A cultura moderna é assim, “o alvo imediato que se põe aos fundadores da tradição conservadora, numa verdadeira cruzada antimoderna que se prolongará inclusive na obra de Durkheim” (NETTO, 2011, p. 57).

Entendemos que as categorias analíticas tradicionalismo e fundamentalismo, não correspondem com precisão ao evento fundante do conceito – e com a literalidade do conceito conservadorismo –, mas com ele se articula. Pois, reverbera configurações que, mesmo variadas, se repetem em períodos históricos diferentes. Destacaremos a seguir, os marcos constitutivos das duas tradições religiosas conservadoras que denominamos de tradicionalismo católico e fundamentalismo evangélico.



1. Marcos constitutivos do tradicionalismo católico

O tradicionalismo, entendido como pensamento filosófico-teológico, tem suas raízes no “sistema escolástico”, no contexto histórico da Idade Média (entre os séculos IX e XIII d.C.) (PASSOS, 2020, p. 68), definido como “um sistema formado como resultado do encontro de elementos da tradição bíblica cristã e das filosofias gregas de viés platônico, histórico e aristotélico” (PASSOS 2020, p. 69). Esse sistema assume posturas religiosa-política e pode ser entendido como “retorno à tradição” (ABBAGNANO, 2007, p. 968) que deve ser preservada. Os tradicionalismos do passado e do presente, adotam esse mesmo sistema, “como base fundamental de pensamento” (PASSOS, 2020, p. 70), caracterizado como uma estrutura que “opera a partir de uma cosmologia teocêntrica, de uma filosofia da história, de uma epistemologia essencialista, de uma sociologia cristã, de uma antropologia pessimista, de uma moral autoritária e de uma devoção espiritualista” (PASSOS, 2020, p. 71).

Sua origem encontra-se especificamente no contexto da modernidade, na transição dos séculos XVIII e XIX, período em que a “sociedade europeia entra no enorme palco de transformações impulsionadas pelas revoluções Iluministas (pensamento), Francesa (social burguesa) e Industrial (econômica capitalista)” (SOUSA, 2020, p. 267). Neste contexto de transformações, o Iluminismo (séc. XVIII) “rompe com o determinismo religioso, imprime força incondicional na ação crítica da razão, questiona a obediência submissa, organiza o saber criando métodos de pesquisa, crítica autoridade e poder” (SOUSA, 2020, p. 267). As ideias iluministas ganharam força na Revolução Francesa, intensificando as tensões entre a Igreja Católica e o pensamento moderno. O tradicionalismo, articula-se assim, como movimento de resistência as ideias da modernidade e pode ser definido como “uma ideologia reativa ao processo de modernização” (PASSOS, 2020, pp. 56-57).

A reação da hierarquia católica as ideias da modernidade podem ser verificadas em vários documentos papais. Destacamos, Gregório XVI (1831-1846) na encíclica *Mirari Vos* (1832), condena a modernidade. Na mesma linha, Pio IX (1846-1878) na encíclica *Qui pluribus* (1846) “sobre os erros do racionalismo da filosofia moderna” (PASSOS, 2020, p. 66), condena o liberalismo político como indiferentismo religioso. Na carta apostólica *Gravissimas inter* (1862), “condena as teses do teólogo Jacob Frohschammer que defendia a liberdade das ciências” (PASSOS, 2020, p. 66). Mas, o auge da política antiliberal de Pio IX, foi a publicação da encíclica *Quanta Cura* e seu anexo *Syllabus* (1864), em que apontou o que chamou de erros modernos: “o naturalismo e o panteísmo, o liberalismo, o comunismo e o socialismo, a dissociação entre Igreja e Estado” (SOUSA, 2020, p. 281). Destacamos ainda, as duas constituições dogmática



promulgadas no Concílio Vaticano I (8/12/1869 a 18/12/1870): a *Dei Filius* sobre a Revelação Divina (1870), “se situa no contexto de combate à Modernidade presente na forma do racionalismo e do naturalismo” (cf. SOUSA, 2020, pp. 305-309); e a *Pastor Aeternus* (1870), elaborada no contexto em que Pio IX “defendia uma eclesiologia apologética. [...] Nessa eclesiologia, já havia a tradição do primado e da infalibilidade do papa” (SOUSA, 2020, p. 310). Por fim, Pio X (1903-1914), no Decreto *Lamentabili Sine Exitu* (1907), condena o “uso de ciências modernas por teólogos católicos” e a interpretação do dogma; na encíclica *Pascendi dominici gregis* (1907) “contra os erros modernistas”; e o *Motu próprio Sacrorum Antistitum* (1910) exigia o “juramento antimodernista [...] dos professores de escolhas católicas” (cf. PASSOS, 2020, p. 67).

2. Marcos constitutivos do fundamentalismo protestante

Com características semelhantes ao tradicionalismo, o fundamentalismo, tem sua origem no contexto sócio-histórico da modernidade, especificamente, no “território confessional” do mundo protestante, de fins do século XIX, concretamente na América do Norte (cf. PASSOS, 2020, p. 41; ARMSTRONG, 2001, p. 101). O movimento surge também, como reação as ideias modernistas, inicialmente em “contraposição ao cristianismo (protestantismo) moderno que acolhe a ciências e o uso das mesmas na lei do texto bíblico, segmentos protestantes norte-americanos lançam movimento (*The fundamentals*) de volta aos fundamentos bíblicos como única fonte de verdade certa e segura” (PASSOS, 2020, p. 41). Pelo menos três debates teológicos de fins do século XIX marcam a origem da tradição fundamentalista,¹ como reação as ideias dos protestantes liberais influenciados pela filosofia moderna: aceitação das teorias darwinistas da evolução; a valorização da crítica bíblica (exegese) nos seminários; a visão progressista da história própria do protestantismo liberal, com a ideia de um Deus imanente que faz vir seu reino por meio de esforços humanos (cf. MARTY, 2014, p. 762).

A afirmação de uma “verdade revelada presente no texto bíblico e de inerrância da mesma oferece a base do movimento” (PASSOS, 2020, p. 41) fundamentalista, que em sua origem, defendia uma leitura literal da bíblia, mas muito diferente da abordagem mística e alegórica da espiritualidade do período pré-moderno (cf. MARTY, 2014, p. 762; ARMSTRONG, 2001, p. 407). Se nesse ponto, os fundamentalistas protestantes concordam parcialmente “com os tradicionalistas católicos, eles se distinguem por afirmar a exclusividade do texto bíblico (sem

.....
¹ Para aprofundar sobre a origem da tradição fundamentalista, ver: Coletânea de Textos das Verdades Bíblicas Fundamentais (*The fundamentals*), publicada em 12 volumes de 1910 a 1915 e traduzida uma sùmula em português em 2005 pela Hagnos, intitulada “Os fundamentos”.



a tradição) e delegar o acesso a verdade diretamente ao indivíduo leitor (livre interpretação) sem necessidade de um magistério que interprete oficialmente” (PASSOS, 2020, pp. 41-42; cf. ARMSTRONG, 2001, pp. 81-119).

Para os fundamentalistas, a Bíblia “serve de regra para discernir o que é verdadeiramente ‘fundamental’” (MARTY, 2014, p. 763), como é possível verificar na Coletânea de Textos das Verdades Bíblicas Fundamentais (*The fundamentals*), publicada em 12 volumes de 1910 a 1915: a Bíblia é um livro divinamente inspirado e “nenhum outro livro, ou coleção de livros, realiza para o homem os grandes benefícios realizados por este livro que contém a verdade” (HEAGLE, 2005, p. 33; cf. ORR, 2015a, p. 47); suas narrativas “contêm o conhecimento ou memória de transcurso reais” (ORR, 2005b, pp. 86-87); e suas profecias serão realizadas literalmente (GAEBELEIN, 2015, p. 213); as Sagradas Escrituras são verdades infalíveis (cf. MAURO, 2005, p. 583), que não admitem questionamentos, por isso, “a filosofia e a revelação são completamente irreconciliáveis” (MAURO, 2005, p. 579).

Os fundamentalismos se “caracterizam como resistência ao processo de modernização da sociedade em todos os períodos e são movidos por comportamentos de busca de eliminação do outro, do diferente” (HAHN; CRUZ; BOHNENBERGER, 2021, p. 19). Estes movimentos “veem conspiração em toda parte” (ARMSTRONG, 2001, p. 406). Pretendem ser ortodoxos, mas geralmente “têm a tendência de escolher as doutrinas e as práticas que qualificam de fundamentais” (MARTY, 2014, p. 763). Suas posturas têm nascedouro comum e valores comuns, que revelam “a mesma insistência em encarar o presente como crise, em entender os tempos modernos como equivocados [...], em propor uma referência de valor e ação, retirada de um fundamento seguro de verdade recebido do passado como revelação de Deus ou como lei escrita na própria natureza” (PASSOS, 2020, p. 42).

Considerações finais

As definições dos conceitos tradicionalismo e fundamentalismo não são consenso entre os especialistas. Definimos como movimentos religiosos conservadores, quem têm sua origem na modernidade, mas que evocam uma grande temporalidade e defendem o passado como melhor e mais perfeito que o presente. O tradicionalismo católico, por meio de uma postura dialética, foi construindo uma teodiceia. Neste processo dialético, num acirrado “enfrentamento” à modernidade, “Pio IX posiciona-se nos tempos modernos como o mais defensivo em relação às mudanças modernas: as novas correntes de pensamento, teorias científicas e políticas que colocavam em dúvida a hegemonia da doutrina católica” (PASSOS, 2020, p. 66). No funda-



mentalismo protestante, destaca-se um monismo histórico, em que não separa o texto bíblico da história revelada, como sendo tudo característica da mesma realidade que é única, inseparável, transcendental. Em seu monismo transcendental postula uma manifestação direta do sagrado, que dispensa mediações da cultura, do social e de imagens, pois, o sagrado é a própria mediação. Para a consciência fundamentalista, o texto bíblico é uma manifestação imediata, uma história concreta, pois é revelação de Deus, numa equação que liga verdade, revelação e narrativa. É assim, um fenômeno anacrônico, que afirma algo do passado, defende a inerrância do texto bíblico que não admite uma leitura crítica, histórica, antropológica do mesmo. Enfim, entendemos que as duas tradições cristãs, surgiram e ressurgem em momentos de crises, como a força do passado na fraqueza do presente (PASSOS, 2020).

Referências bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no Islã*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- BURITY, Joanildo. A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder? In: ALMEIDA, Ronaldo de; TONIOL, Rodrigo (org.). *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018, pp. 15-66.
- GAEBELEIN, Arno C. A profecia cumprida, um forte argumento para a Bíblia. In: TORREY, R.A.; FEINBERG, Charles (Org.). *Os fundamentos: a famosa coletânea de textos das verdades bíblicas fundamentais*. São Paulo: Hagnos, 2005a, pp. 209-215.
- HAHN, Noli Bernardo; CRUZ, Francieli Borchardt da; BOHNENBERGER, Gustavo Wohlfahrt. Tolerância e intolerância religiosa: apontamentos conceituais e históricos em diálogo com autores clássicos. In: GABATZ, Celso; ANGELIN, Rosângela (Org.). *As configurações das identidades em tempos de intolerâncias e fundamentalismos*. Foz do Iguaçu: CLAEC e-Books, 2021. pp. 13-28.
- HEAGLE, David. A Bíblia e a crítica moderna. In: TORREY, R.A.; FEINBERG, Charles (Orgs.). *Os fundamentos: a famosa coletânea de textos das verdades bíblicas fundamentais*. São Paulo: Hagnos, 2005, pp. 31-35.
- MARTY, Martin E. Fundamentalismo. In: LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dicionário crítico de teologia*. 2. ed. São Paulo: Loyola: Paulinas, 2014, pp. 761-763.
- MAURO, Philip. A filosofia moderna. In: TORREY, R.A.; FEINBERG, Charles (Org.). *Os fundamentos: a famosa coletânea de textos das verdades Bíblicas fundamentais*. São Paulo: Hagnos, 2005a, pp. 575-589.



- NETTO, Leila Escorsim. *O conservadorismo clássico: elementos de caracterização e crítica*. São Paulo: Cortez, 2011.
- PASSOS, João Décio. *A força do passado na fraqueza do presente: o tradicionalismo e suas expressões*. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2020.
- ORR, James. As sagradas escrituras e as negações modernas. In: TORREY, R.A.; FEINBERG, Charles (Org.). *Os fundamentos: a famosa coletânea de textos das verdades Bíblicas fundamentais*. São Paulo: Hagnos, 2005a, pp. 37-48.
- ORR, James. As primeiras narrativas do Gênesis. In: TORREY, R.A.; FEINBERG, Charles (Org.). *Os fundamentos: a famosa coletânea de textos das verdades bíblicas fundamentais*. São Paulo: Hagnos, 2005b, pp. 81-87.
- SOUSA, Ney de. *História da Igreja: notas introdutórias*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.
- TORREY, R.A.; FEINBERG, Charles (Org.). *Os fundamentos: a famosa coletânea de textos das verdades bíblicas fundamentais*. São Paulo: Hagnos, 2005.

Dados do autor

Doutorando no Programa de Pós-Graduação de Ciência da Religião, PUC-SP, mestre em Ciência da Religião, PUC-SP (2021). E-mail para correspondência: pe.gilbertocss@gmail.com.

Recebido em 30/03/2023

Aprovado em 06/04/2023



DOCUMENTOS

VINHO CANÔNICO: QUEM AMA A DEUS, AME TAMBÉM O SEU IRMÃO (1JO 4,21)

Brasília, 28 de fevereiro de 2023

A Igreja tem a responsabilidade de zelar pelo tipo de vinho utilizado nas celebrações das missas. A CNBB, por meio da Comissão Episcopal para a Liturgia, promoveu encontros com cerca de 15 vinícolas a respeito das características de tal vinho.

Qualquer tipo de trabalho em condições que ferem o respeito pela dignidade humana não pode ser aprovado. Todas as denúncias devem ser investigadas nos termos da lei.

No Brasil existem diversas vinícolas que oferecem vinho canônico. Desse modo, é recomendável que se busquem, para a celebração da missa, vinhos de proveniência sobre as quais não existam dúvidas a respeito dos critérios éticos na sua produção.

DOM JOEL PORTELLA AMADO
BISPO AUXILIAR DA ARQUIDIOCESE DE SÃO SEBASTIÃO
DO RIO DE JANEIRO (RJ)
SECRETÁRIO-GERAL DA CNBB



DISCURSO DO PAPA FRANCISCO AOS PARTICIPANTES NO FÓRUM DOS POVOS INDÍGENAS

SALA DO CONSISTÓRIO
SEXTA-FEIRA, 10 DE FEVEREIRO DE 2023

[MULTIMÍDIA]

Prezados irmãos e irmãs!

Estou grato por esta visita, no meio dos trabalhos do Fórum dos Povos Indígenas, que nestes dias realizais na sede do Fundo Internacional para o Desenvolvimento Agrícola (FIDA). O tema deste ano – “Liderança climática dos povos indígenas: soluções baseadas na comunidade para melhorar a resiliência e a biodiversidade” – constitui uma oportunidade para reconhecer o papel fundamental que os povos indígenas desempenham na tutela do meio ambiente e frisar a sua sabedoria na busca de soluções globais para os imensos desafios que as mudanças climáticas apresentam todos os dias à humanidade.

Infelizmente, assistimos a uma crise social e ambiental sem precedentes. Se realmente quisermos cuidar da nossa casa comum e melhorar o planeta em que vivemos, são imprescindíveis mudanças profundas nos estilos de vida, são inderrogáveis modelos de produção e de consumo. Deveríamos ouvir mais os povos indígenas e aprender com o seu estilo de vida, a fim de compreender de modo adequado que não podemos continuar a devorar avidamente os recursos naturais, pois “a terra foi-nos confiada a fim de que possa ser para nós mãe, a mãe terra, capaz de oferecer a cada um o que é necessário para viver” (*Mensagem de vídeo por ocasião do Encontro de 500 representantes nacionais e internacionais: “As Ideias da Expo 2015 – Rumo à Carta de Milão”, 7 de fevereiro de 2015*). Por conseguinte, a contribuição dos povos indígenas é fundamental na luta contra as mudanças climáticas. E isto é demonstrado cientificamente.

Hoje, mais do que nunca, muitos exigem um processo de reconversão das estruturas de poder consolidadas que governam a sociedade, na cultura ocidental; ao mesmo tempo, eles



transformam as relações históricas marcadas pelo colonialismo, pela exclusão e pela discriminação, dando lugar a um diálogo renovado sobre o nosso modo de construir o futuro no planeta. Precisamos urgentemente de ações conjuntas, fruto de uma colaboração leal e constante, pois o desafio ambiental que enfrentamos e as suas raízes humanas têm um impacto sobre cada um de nós. Um impacto não apenas físico, mas também psicológico e cultural.

Por isso, peço aos Governos que reconheçam os povos indígenas do mundo inteiro, com as suas culturas, línguas, tradições e espiritualidades, e que respeitem a sua dignidade e os seus direitos, conscientes de que a riqueza da nossa grande família humana consiste precisamente na sua diversidade. Voltarei a falar sobre este assunto mais tarde.

Ignorar as comunidades originais na salvaguarda da terra é um grave erro – trata-se do funcionalismo extrativo – para não dizer uma grande injustiça! Pelo contrário, valorizar o seu património cultural e as suas técnicas ancestrais ajudará a empreender caminhos rumo a uma melhor gestão ambiental. Neste sentido, é louvável o trabalho da FIDA para assistir as comunidades indígenas num processo de desenvolvimento autónomo, especialmente através do Fundo de Ajuda aos Povos Indígenas, embora tais esforços ainda devam ser multiplicados e acompanhados por um processo decisório mais determinante e clarividente, numa transição justa.

Desejo meditar sobre duas palavras-chave nisto: o bem viver ou o viver bem, e a harmonia.

Viver bem não é o “*dolce far niente*”, a “*dolce vita*” da burguesia “destilada”, não, não! É viver em harmonia com a natureza, saber procurar não o equilíbrio, não, mais do que o equilíbrio, a harmonia, que é superior ao equilíbrio. O equilíbrio pode ser funcional, a harmonia nunca é funcional, é soberana em si mesma.

Saber mover-se em harmonia: é isto que oferece a sabedoria a que chamamos bem viver. A harmonia entre uma pessoa e a sua comunidade, a harmonia entre uma pessoa e o meio ambiente, a harmonia entre uma pessoa e toda a criação.

As feridas contra esta harmonia são aquelas que, como vemos claramente, destroem os povos: o extrativismo, por exemplo no caso da Amazônia a desflorestação, ou noutros lugares o extrativismo da indústria mineira.

Então, há que procurar sempre a harmonia. Quando os povos não respeitam o bem do solo, o bem do meio ambiente, o bem do clima, o bem da vegetação ou o bem da fauna, o bem geral, quando não o respeitam, caem em atitudes não humanas, pois perdem o contato com, digo esta palavra, a mãe terra. Não em sentido supersticioso, mas no sentido daquilo que nos dá a cultura e do que nos oferece esta harmonia.



As culturas aborígenes não existem para ser transformadas numa cultura moderna, não! Existem para ser respeitadas. [É preciso considerar] duas coisas: primeiro, deixar que prossigam o seu caminho de desenvolvimento e, segundo, ouvir as mensagens de sabedoria que nos transmitem, pois não se trata de uma sabedoria enciclopédica. É a sabedoria de ver, de ouvir e de sentir a vida diária!

Continuai a lutar para proclamar esta harmonia, porque esta política funcionalista, esta política do extrativismo continua a destruí-la. E que todos nós possamos aprender com o bem viver, neste sentido harmonioso dos povos indígenas!

Acompanho-vos com a minha proximidade, acompanho-vos com a minha oração! Deus vos abençoe, abençoe as vossas famílias e abençoe as vossas comunidades, iluminando-vos nos trabalhos que realizais a favor de toda a criação. E peço-vos que não vos esqueçais de orar por mim. E se alguém não rezar, que me transmita “ondas positivas”, que aqui são necessárias.

Obrigado!