

**RELIGIÃO,
DEMOCRACIA
E MORTE NO
BRASIL HOJE**
ensaios antropológicos

Mísia Lins Reesink
Kees Koonings
Arlindo Souza Neto
[ORG.]


Editora
UFPE

RELIGIÃO, DEMOCRACIA E MORTE NO BRASIL HOJE

ensaios antropológicos

Mísia Lins Reesink
Kees Koonings
Arlindo Souza Neto
[ORG.]


Editora
UFPE
RECIFE
2024

RELIGIÃO, DEMOCRACIA E MORTE NO BRASIL HOJE

ensaios antropológicos

APOIO



PÓS-GRADUAÇÃO
ANTROPOLOGIA



Universidade Federal de Pernambuco

Reitor: Alfredo Macedo Gomes

Vice-Reitor: Moacyr Cunha de Araújo Filho



Editora UFPE

Diretor: Junot Cornélio Matos

Vice-Diretor: Diogo Cesar Fernandes

Editor: Artur Almeida de Ataíde

Conselho Editorial (Coned)

Alex Sandro Gomes (cin)

Carlos Newton Júnior (CAC)

Eleta de Carvalho Freire (CE)

Margarida Maria de Castro Antunes (CCM)

Marília de Azambuja Ribeiro Machel (CFCH)

Editoração

Revisão de texto: Igor Morais

Projeto gráfico e capa: Natália Amorim, Gabriela Paolla Barros e Gustavo Albuquerque

Catálogo na fonte

Biblioteca Kalina Ligia França da Silva, CRB4-1408

R382 Religião, democracia e morte no Brasil hoje [recurso eletrônico] : ensaios antropológicos / organização : Mísia Lins Reesink, Kees Koonings, Arlindo Souza Neto. – Recife : Ed. UFPE, 2024.

Vários autores.

Inclui referências.

ISBN 978-65-5962-283-2 (online)

1. Antropologia – Brasil. 2. Religião – Brasil. 3. Democracia – Brasil. 4. Morte – Brasil. I. Reesink, Mísia Lins (Org.). II. Koonings, Kees (Org.). III. Souza Neto, Arlindo José de (Org.).

301

CDD (23.Ed.)

UFPE (BC2024-064)

Esta obra está licenciada sob uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.



Sumário

CAPÍTULO 1

- 7 **Sobre religião, democracia e morte:
ensaio introdutório**

Mísia Lins Reesink (UFPE)

Kees Koonings (Univ. Utrecht)

Arlindo Souza Neto (UFPE)

PARTE I RELIGIÃO

CAPÍTULO 2

- 25 **Escolas de samba do Rio de Janeiro
contra a intolerância religiosa**

Renata de Castro Menezes (UFRJ-MN)

CAPÍTULO 3

- 47 **(Re)interpretando a Bíblia:
a mulher no imaginário cristão tradicional
e a proposta da teologia feminista**

Polyanny Lílian do Amaral Braz (UFPE)

CAPÍTULO 4

- 67 **“Sou negra e linda e onde piso não deixo rastro”**

Rosa Maria de Aquino (UFRPE)

CAPÍTULO 5

- 92 **Entre símbolos da fé e a resistência:
os neoconvertos e o sistema conservador
no Brasil**

Mirella de Almeida Braga (UFPE)

PARTE II DEMOCRACIA

CAPÍTULO 6

- 106 **Politização da ignorância em controvérsias públicas envolvendo discursos negacionistas**

Genaro Camboim Lopes de Andrade Lula (UERN)

CAPÍTULO 7

- 127 **Fatos sociais totais e política do(s) negacionismo(s): afinidades mortíferas entre interpretações da pandemia e individualismo**

Tâmara de Oliveira (UFS)

CAPÍTULO 8

- 151 **Em torno do genocídio: os povos indígenas, o Estado e a democracia**

Edwin Reesink (UFPE)

PARTE III MORTE

CAPÍTULO 9

- 175 **Mortes (in)diferenciadas, antepassados venerados: entre tempos longos e a contemporaneidade**

Clara Saraiva (ICS – Univ. de Lisboa)

CAPÍTULO 10

- 198 **Retrocedemos à “morte moderna”? Tradução cultural e risco de contágio nos ritos funerários da pandemia da Covid-19 no Brasil**

Andréia Vicente da Silva (UNIOESTE)

CAPÍTULO 11

- 221 **Mortes morridas e mortes matadas, ou a banalização do mal**

Mísia Lins Reesink (UFPE)

- 243 **Sobre as autoras e os autores**

CAPÍTULO 1

Sobre religião, democracia e morte: ensaio introdutório

Mísia Lins Reesink (UFPE)

Kees Koonings (Univ. Utrecht)

Arlindo Souza Neto (UFPE)

Quando iniciamos a idealização desta coletânea, em 2021, não tínhamos como prever todos os eventos e acontecimentos que ocorreriam nesse conturbado e curto período da história do Brasil até o momento em que escrevemos este texto, em 2023. Parafraseando Vandré, tínhamos naquele então “as mortes na mente, a democracia no chão, a esperança na frente, a resistência na mão”. Apesar disso, algumas certezas já estavam sendo instauradas ou se consolidavam à medida que o campo das ciências sociais, e particularizamos aqui a antropologia, passou a tentar responder à urgência do momento e se debruçou intensivamente sobre os diversos temas e eventos que se descortinavam, buscando entender e dar algumas respostas à sociedade brasileira, numa aplicação *criativa* de uma certa “antropologia urgente” (ZHELJAZKOVA, 2003; SARAF, 1971; BERMANT; SSORIN-CHAIKOV, 2020). De forma mais precisa, nos referimos aos fatos que se sucederam entre os anos de 2015 e 2022, mesmo que se possa considerar que esses anos formam o ápice ou consequência de diversos movimentos e ações que foram deslançados em anos anteriores. Contudo, é sobretudo entre esses anos específicos (e de forma desigualmente distribuídos entre eles) que temas

como religião, democracia e morte se tornaram questões de interesse preponderante no contexto brasileiro.

A temática da religião se revelou cada vez mais incontornável com o crescente envolvimento de grupos e instituições religiosas na esfera pública e política nas últimas décadas, sobretudo com o evidente protagonismo do campo protestante, tendo os pentecostais uma maior visibilidade nesse processo (MAURÍCIO JR, 2019; CARVALHO JUNIOR; ORO, 2017). Contudo, se religião e política sempre foram de certa maneira problematizadas na academia, este fenômeno passou a interessar não apenas os acadêmicos (FREESTON; REESINK; SOUZA NETO, 2021), mas também a sociedade em geral, em que o ponto de esforço compreensivo convergia para entender o avanço do conservadorismo ou ultraconservadorismo e seu crescente envolvimento com ideologias fascistas de extrema-direita nos últimos anos (GUERREIRO; ALMEIDA, 2021; LOLAND, 2021; REESINK; BRAZ, 2019; CAMURÇA, 2019; BURITY, 2018). Esse envolvimento se explicitou nas eleições presidenciais de 2018, com a vitória de Jair Bolsonaro, construindo-se uma espécie de simbiose entre o fascismo bolsonarista e parte majoritária do campo evangélico (incluindo tanto igrejas históricas quanto pentecostais)¹, em que o resultado dessa simbiose entre fascismo e teologia foi a criação de um novo “campo teológico”, que poderíamos chamar de *bolsongelismo*, e seus seguidores, de *bolsongélicos*²: estes foram atores importantes no embate entre o que se chamou de campo democrático e o campo fascista, embate que teve seu clímax no processo das eleições presidenciais de 2022, quando, pelo menos nas urnas, o campo democrático derrotou o fascismo bolsonarista. A possibilidade de existência

1 Sublinhamos que este fenômeno não aconteceu apenas entre os protestantes, mas é transversal a todo o campo religioso brasileiro. Porém, não se pode negar que, entre os evangélicos, isso é maioria e que é entre eles que há uma maior explicitação do envolvimento das suas instituições e também de uma maior visibilização dessa simbiose por parte dos seus seguidores.

2 Na nossa avaliação, o “*bolsongelismo*” não se restringe ao campo evangélico, pois se trata de um fenômeno político-teológico que extrapola os limites do protestantismo, atingindo partes minoritárias de membros de outras religiões. Assim, bolsongélico seria todo aquele que adere ao conteúdo político-teológico do bolsongelismo.

desse fenômeno se realizou pelo uso intensivo e competente das mídias digitais (CESARINO, 2019) e da produção de “*fake news*”, que tem se tornado instrumento fundamental no crescimento da extrema-direita internacionalmente e, por conseguinte, em mecanismo (da tentativa) de destruição dos estados democráticos (DA EMPOLI, 2019).

Em parte considerável da sociedade civil, assim como do campo acadêmico das humanidades, uma percepção que se confirmou como certeza se impôs: a de que a democracia brasileira, antes pensada como consolidada, na realidade se sustentava em pilstras de barro. Essa compreensão da fragilidade da democracia brasileira começou a surgir com mais força com o golpe de Estado contra a presidente Dilma Roussef (iniciado em 2015 e consumado em 2016), ampliando os seus efeitos na eleição de Jair Bolsonaro (em 2018) e se firmando durante os quatro anos em que ele esteve ocupando o cargo de presidente da república (até dezembro de 2022) (AVRITZER; KERCHE; MARONA 2021; CASTRO; CASTILLO, 2021; KALIL, 2018; SANTOS, 2017; RIBEIRO, 2016). O surgimento da extrema-direita no poder se sustentou em um movimento de massa conservador e reacionário – apoiado por setores da elite empresarial (FELTRAN, 2020) – e se revelou como parte de um contexto de guerra híbrida (LEIRNER, 2020), em que os militares se posicionam como protagonistas tanto ocultos como abertos (CASTRO, 2023; LEIRNER, 2021; KRUIJT; KOONINGS, 2021). Diante das evidentes ações de ampliação do golpe, através da sistemática destruição: das instituições, do equilíbrio entre os três poderes da república e das regras constitucionais – além da expansão da apropriação pelos militares do poder civil –, aprofundou-se, em princípio de maneira lenta, o debate em torno “da crise da democracia”, “do fim da democracia” e da necessidade de luta incessante para a “continuidade do sistema democrático”. Esse debate aos poucos extrapolou o campo acadêmico e político, tornando-se preocupação da sociedade nacional (intensificada com a “intentiona de 8 de janeiro de 2023”), em que o papel de articulistas da mídia em geral (e, mais especificamente, da chamada mídia progressista) popularizou obras como *Como as democracias morrem* (LEVITSKY; ZIBLATT, 2018).

A morte, porém, não apenas se impôs como tema de forma figurativa e metafórica. Ela se presentificou como realidade dolorosa e intensa com o irrompimento da pandemia da Covid-19, em fins de 2019, que matou (e ainda mata) centenas de milhares de pessoas no mundo, e que, só no Brasil, vitimou mais de 700 mil pessoas: talvez tenha sido exatamente nesse contexto de pandemia, e na urgência de compreender e de encontrar soluções rápidas – que sobretudo salvassem vidas –, que uma “ciência urgente” – no nosso caso específico, uma “antropologia urgente” – se impôs como necessidade vital (SILVA; RODRIGUES, 2021; MATOS; SILVA, 2020; HENNING, 2020). A combinação entre o número excessivo de mortes, a política negacionista do então Governo Federal e a instauração de políticas públicas genocidas vem sendo interpretada como a instauração de um modelo de necropolítica (MBEMBE, 2011) explícito, em que a vocação primeira daquele governo de fascismo bolsonarista seria a morte. Nesse sentido, a realidade vivida pela sociedade brasileira no período vitorioso do golpe (2016-2022) é recheada de mortes reais – as recentes imagens que expõem o processo genocida entre os Yanomami nos lembram que as consequências concretas do período fascista ainda estarão entre nós por muito tempo – e mortes simbólicas – a (quase) morte da democracia brasileira se concretizou em parte por (e através de) ações terroristas de ataque aos três poderes (representados em seus prédios) no 8 de janeiro e nas inúmeras mortes evitáveis, mas que o projeto de governo fascista desejou como corpos mortos.

A ideia de elaborar esta coletânea de ensaios antropológicos sobre esses temas nasceu da parceria entre nós e as nossas instituições (Universidade Federal de Pernambuco e Universidade de Utrecht). Nasceu também dos debates realizados nos Seminários do DEVIR³, acontecidos nos anos de 2020 e 2021. Nasceu ainda dessa “urgência científica” de entender esses processos sociais que se desenvolviam e, de diferentes maneiras, nos envolviam, ensejando-nos contribuir com

3 Evento realizado anualmente pelo grupo de pesquisa DEVIR – Religião, Contemporaneidade, Morte, Imagens (UFPE), coordenado por M. Reesink e A. Souza Neto.

nossas visões e interpretações particulares para os esforços conjuntos e gerais do campo das ciências sociais. Essas circunstâncias acadêmicas, de pesquisa e institucionais estiveram, portanto, profundamente *afetadas* pela ascensão do movimento fascista no Brasil e pelos efeitos da pandemia da Covid-19 que atingiu o planeta, quando temas como religião, política, democracia, intolerância (religiosa, de gênero, de raça), saúde e morte estiveram em evidência.

Os textos reunidos nesta coletânea expressam, dessa forma, o espírito desse curto, porém intenso, período (2015-2022). Por diferentes razões, este livro foi idealizado e realizado entre os anos de 2021 e 2022, e, portanto, ele se fez e refez nesses momentos: assim, cada capítulo foi construído em etapas diferentes desse processo. Nesse sentido, as reflexões encontradas nos ensaios revelam as preocupações, análises e interpretações das autoras e dos autores à medida que os eventos desse período se desenrolavam e se concretizavam numa “antropologia urgente”. É no sentido de guardar ao máximo *l'esprit du temps* e suas afetações que decidimos, à exceção do ensaio de E. Reesink sobre a situação indígena, não atualizar os textos com informações e dados coletados *a posteriori*. O título escolhido para esta coletânea, *Religião, democracia e morte no Brasil hoje: ensaios antropológicos*, procura sintetizar esse espírito de época, com os seus temas e circunstâncias, assim como sublinhar o caráter imediato e ensaístico dos textos aqui apresentados.

Organizamos os capítulos ensaísticos em três partes. Cada parte corresponde a uma temática principal expressa no título do livro: *religião, democracia e morte*. Contudo, esses temas principais funcionam mais como temas-chave que catalisam os diversos e diferentes temas e problemáticas que dialogam entre si e com esses mesmos temas-chave, de maneira explícita ou implícita. Cada um desses ensaios procura, com o seu olhar particular, problematizar essas questões, em busca de compreensões, entendimentos e, quiçá, explicações sobre um período que, se pudéssemos expressar através dos sentidos, o chamaríamos de *sombrio*.

Religião

São quatro os capítulos que compõem a parte intitulada “Religião”. Nela, as autoras – Renata Menezes, Polyanny Braz, Rosa Aquino e Mirella Braga – articulam analítica e etnograficamente o campo religioso com questões sobre intolerância, gênero, racismo, discriminação, inclusão e integração. A partir das suas *expertises* nos seus campos etnográficos particulares, as autoras buscam problematizar essas questões nos contextos específicos em relação às circunstâncias e aos processos nacionais. Poderíamos dizer que, além do tema da religião, o que une esses ensaios seria o tema da *resistência*, quer através das ações dos sujeitos analisados que resistem procurando *transformar* as realidades, quer através daqueles que resistem procurando *conservar* as realidades, como estratégia de pertencimento.

A reflexão sobre a relação entre religião e cultura e entre religião e a produção de intolerâncias (quer culturais, quer religiosas) e como estas são introduzidas, tensionadas e explicitadas no evento das escolas de samba do Rio de Janeiro é a proposta do ensaio de Renata Menezes, “Escolas de samba do Rio de Janeiro contra a intolerância religiosa”: segundo a autora, embora essas escolas tenham suas raízes nas tradições afro-brasileiras, nos últimos anos elas passaram a ser explicitamente disputadas pelo catolicismo e pelo protestantismo, em especial em sua vertente pentecostal. É considerando esse contexto em disputa que a autora argumenta ser o Carnaval (e particularmente as escolas de samba do Rio de Janeiro) microcosmo interessante e importante para refletir sobre o Brasil atual. Dessa forma, ao analisar os desfiles da escola de samba Estação Primeira de Mangueira, entre os anos de 2016 e 2020, Menezes nos propõe explorar os seus enredos como lugares de construção de narrativas críticas e em disputa sobre a intolerância religiosa e os conflitos político-religiosos no Rio de Janeiro e no Brasil, olhando-os através do prisma da política e da poética, ao mesmo tempo que seriam lócus de processos reflexivos sobre os destinos do Brasil.

No seu ensaio “(Re)interpretando a Bíblia: a mulher no imaginário cristão tradicional e a proposta da Teologia Feminista”, Polyanny Braz problematiza a construção do feminismo cristão e sobretudo evangélico, em especial a partir da produção de uma teologia feminista. Tomando em particular a literatura teológica produzida por estas feministas cristãs como seus dados primários, Braz propõe o argumento de que a Bíblia deve ser analisada pela antropologia não apenas como o livro fundador e fonte do cristianismo, mas também como uma categoria social do entendimento no campo cristão. A partir dessa perspectiva, a autora, de um lado, analisa a produção da imagem da mulher no discurso teológico cristão hegemônico, cujos conteúdos posicionam em regra a mulher e o feminino no polo negativo e inferior em contraste com o homem e o masculino. De outro, discute como o campo teológico cristão vem sendo ao longo do tempo um terreno de disputas interpretativas dos conteúdos bíblicos, em que o movimento feminista cristão – que tem suas raízes na primeira onda feminista do século XIX, numa crítica hermenêutica e política – denuncia a teologia hegemônica como politicamente interessada nas suas interpretações, produzindo a subalternização das mulheres cristãs. Nesse sentido, a autora avança que a produção crítica das teólogas feministas contribui substancialmente para a transformação da realidade das mulheres evangélicas.

Adentrando mais no campo evangélico pentecostal, o ensaio de Rosa Aquino, “Sou negra e linda e onde piso não deixo rastro”, procura desvendar as percepções e (re)ações de pessoas negras frente às situações de racismo dentro das igrejas evangélicas, especificamente em um templo da Igreja Internacional da Graça de Deus no Recife. Na sua análise descritiva, Aquino constrói a categorização de dois tipos de grupos: no primeiro, se encontrariam as pessoas evangélicas negras; no segundo, as pessoas negras evangélicas. O primeiro grupo é formado majoritariamente por pessoas negras que vivem a experiência da discriminação sociorracial no seu cotidiano, mas que no espaço da igreja

vivem uma realidade de integração e valorização social, o que levaria essas pessoas negras a negar ou mostrar indiferença sobre a questão da presença do racismo na sua comunidade religiosa. O segundo grupo seria formado por pessoas negras, envolvidas em movimentos coletivos, que atuam politicamente dentro e/ou fora da sua comunidade religiosa, em constantes articulações de combate ao racismo, sobretudo na conscientização e denúncia do racismo dentro e fora dos espaços das igrejas. É na comparação das percepções e (re)ações dos sujeitos classificados nessas duas diferentes categorias frente ao racismo que a autora nos convida a ampliar nosso olhar sobre o tema.

Mirella Braga nos conduz à problemática dos neoconvertos ao judaísmo, no seu ensaio “Entre símbolos da fé e a resistência: os neoconvertos e o sistema conservador no Brasil”, analisando os processos de busca de legitimidade por parte de comunidades judaicas da cidade de Campina Grande, na Paraíba. Explorando as condições desse fenômeno, a autora descreve como nos últimos anos vem crescendo o número de pessoas do Nordeste brasileiro que, enquanto *outsiders*, se organizam em grupos judaicos em busca de legitimidade por parte da comunidade judaica estabelecida. É na luta pelo reconhecimento e pela legitimidade em conflito com a desconfiança e desqualificação dos judeus estabelecidos que se instauram disputas político-religiosas. Braga articula ainda essas questões ao contexto maior político e religioso do Brasil, quando associa, de um lado, esses movimentos de conversão ao movimento judaizante de certas igrejas pentecostais, que têm incorporado elementos judaicos aos seus ritos e teologia, e, de outro, ao relacionar o fato de as lideranças das comunidades judaicas de neoconvertos em Campina Grande serem oriundas do campo evangélico; por fim, a autora reforça esse entendimento ao descrever a existência de uma identificação desses grupos com a pauta conservadora e o posicionamento ideológico de direita ou de extrema-direita.

Democracia

Nomeada de “Democracia”, esta segunda parte é concebida como um momento intermediário, ou uma ponte, entre a primeira e a terceira parte. Composta de três capítulos – escritos por Genaro Camboim Lula, Tâmara Oliveira e Edwin Reesink – que dialogam de maneira pertinente com os outros dois temas-chave, permite assim perceber uma maior conexão e organicidade entre todas as partes do livro. Apesar de se chamar “Democracia”, os seus capítulos nem sempre tratam explicitamente desse tema; porém, a problematização de temas como negacionismo, ciência, políticas públicas, pandemia, genocídio, política indigenista e construção do Estado-nação nos possibilita refletir e fazer inferências sobre processos de vitórias e derrotas daquilo que pensamos (e esperamos) ser uma sociedade democrática.

“Politização da ignorância em controvérsias públicas envolvendo discursos negacionistas”, capítulo escrito por Genaro Camboim Lula, é o ensaio que abre esta segunda parte. Nele, o autor se propõe a fazer uma análise sobre controvérsias públicas que tiveram lugar no período aqui demarcado e que envolviam os discursos produzidos dos movimentos terraplanista e antivacina (no contexto da pandemia da Covid-19) no Brasil. A preocupação de Camboim Lula é a de pensar esses movimentos como produtos de uma *política da ignorância*, posta em prática pelos movimentos fascistas de extrema-direita, e que ascenderam ao poder nos últimos anos. Procurando evitar qualificar esses discursos, o autor problematiza possíveis conteúdos da produção da ignorância, relativizando a questão da ausência de saber ou conhecimento, ao tratá-los como produtos histórico-culturais. Por outro lado, ao analisar as controvérsias públicas entre esses movimentos e o conhecimento científico estabelecido – em sua maioria ocorridas nas plataformas digitais –, Camboim Lula nos permite considerar as consequências políticas desses movimentos – constituintes da extrema-direita e, ao mesmo tempo, instrumentalizados por ela, em especial na figura de Bolsonaro –, que fundamentaram as (anti)

políticas públicas do governo brasileiro no período da pandemia. A partir da análise etnográfica desses fóruns (sobretudo virtuais) de debates, o autor oferece ainda a possibilidade de observar empiricamente essas tensões e conflitos sociais em torno da legitimidade (ou não) do conhecimento/ignorância e inferir seus impactos nos processos de (des) construção democrática.

Dialogando com o primeiro capítulo dessa parte, Tâmara de Oliveira, em seu texto “Fatos sociais totais e política do(s) negacionismo(s): afinidades mortíferas entre interpretações da pandemia e individualismo”, faz uma análise sociológica e política do fenômeno da pandemia da Covid-19. Numa releitura de clássicos como Mauss e Weber, a autora avança o argumento original de que haveria afinidades eletivas entre as concepções individualistas das sociedades contemporâneas e a construção de negacionismos: de um lado, conceitua a pandemia como um *fato social total* articulado ao individualismo contemporâneo; de outro, propõe que essas afinidades eletivas se verificam na prática como grandes aliadas das inúmeras mutações do vírus que se processam, o que teria como resultado na relação entre pandemia e individualismo uma dialética que nos colocaria num “ciclo vicioso pandemônico”. Ainda, mas não menos importante, a partir dos dados obtidos em sua pesquisa de campo na cidade de Aracaju (SE) e articulando-os a informações nacionais e internacionais, Oliveira propõe a construção de seis idealtipos de representações da pandemia, distribuídos entre os tipos que legitimam o conhecimento científico e aqueles classificados como negacionistas. Tomando esses idealtipos como guia de reflexão, a autora nos convida a perceber e problematizar as afinidades eletivas entre indivíduos, subjetividades, negacionismos e concepções de Estado.

É no capítulo escrito por Edwin Reesink, “Em torno do genocídio: os povos indígenas, o Estado e a democracia”, que encontraremos uma discussão mais explícita do Estado democrático. Nele, o autor problematiza a questão indígena no Brasil e sua relação com as políticas indigenistas implementadas pelo Estado brasileiro ao longo de sua história.

Em um movimento que procura articular uma perspectiva diacrônica para entender as condições contemporâneas da política genocida do governo fascista, que tem nos Yanomami a sua mais cruel evidência, E. Reesink descortina os fundamentos e as preconceções histórico-culturais que “autorizam” o Estado brasileiro a *genocidar* os povos indígenas que se encontram sob os aparatos de força colonizadores de um *infracolonialismo*: na base do seu argumento está a análise de que há uma linha de continuação no processo de conquista dos indígenas pelo Estado nacional, que permanece até a contemporaneidade. Contudo, a ironia apontada pelo autor é a de que é exatamente o desmonte desse aparato estatal que permitiu, nesse período de golpe, o aprofundamento das condições de um projeto etnocida eficaz. E. Reesink argumenta, enfim, que o desmonte do Estado democrático, influenciado por certas religiões em ascensão política e setores latifundiários, garimpeiros, mineradores, madeireiros e outros, criando um Estado predatório de acumulação primitiva a seu serviço, atinge especialmente esses povos, o que promove sua desumanização, proporcionando as condições para reavivar práticas e políticas genocidas no país.

Morte

A terceira e última parte desta coletânea contém três capítulos, escritos por Clara Saraiva, Andréia Vicente da Silva e Mísia Lins Reesink. Não por acaso ela é chamada de “Morte”: os ensaios aqui incluídos têm suas análises em relação direta com o seu tema, porém inspiradas ou observadas etnograficamente no contexto da pandemia da Covid-19. Ainda é também a parte do livro em que, por meio do seu primeiro capítulo, ousamos ampliar o olhar do leitor para além das fronteiras do Brasil, com o intuito de auxiliar-nos a compreender a sociedade brasileira a partir de comparações transculturais, quando nos debruçamos novamente nas questões nacionais nos dois ensaios seguintes. Por fim, os textos articulam temas como biossegurança, ritos fúnebres

e “boa morte” em tempos de pandemia, genocídio, noção de pessoa e políticas de Estado.

No ensaio que abre esta parte, “Mortes (in)diferenciadas, antepassados venerados: entre tempos longos e a contemporaneidade”, Clara Saraiva se propõe a analisar o fenômeno da morte a partir de uma perspectiva diacrônica, que articula as tradições antropológicas nas análises do fenômeno da morte – a morte como consequência de guerras e pandemias que atingem o globo, marcada pelo processo de cotidianização e intensificação, em especial com o intermédio das mídias, tanto tradicionais quanto digitais – e a experiência própria ante a morte de familiares, bem como ante a ameaça de sua própria morte, que presentificou e ampliou a consciência da morte de si e do outro. Nesse sentido, Saraiva se pergunta onde reside a diferença entre passado e presente. Ao articular passado e presente nas suas reflexões – através da literatura antropológica –, a autora põe atenção especial no caso dos Papel, na Guiné-Bissau, pensando no contexto de tempos “normais” para a realização dos ritos fúnebres e para realizar uma “boa morte”, nos esforços dos sobreviventes de atingir as condições previstas nas suas práticas (e visões de mundo). Saraiva nos propõe, então, refletir sobre o que fazer e o que se é feito quando as condições “normais” estão ausentes como em contextos de guerra e de pandemia, ao se interrogar sobre como oferecer uma “boa morte” aos que morrem.

Uma interessante demonstração das condições práticas e sociais impostas aos sobreviventes – no contexto de uma pandemia – para que esses possam cumprir suas “obrigações” com os mortos, e lhes oferecer os rituais necessários para completar uma “boa morte”, pode ser lida na análise etnográfica produzida por Andréia Vicente da Silva, no seu ensaio “Retrocedemos à ‘morte moderna’? Tradução cultural e risco de contágio nos ritos funerários da pandemia da Covid-19 no Brasil”. Nesse texto, a autora, analisando os protocolos biossanitários, nacionais e internacionais e as *traduções culturais* realizadas pelos sujeitos implicados, considera, dentro de um modelo ideal-típico de “morte moderna” (que tem forte influência do campo da biomedicina), que este

seria o modelo prioritário no Brasil. Diante desse contexto, o imperativo da biossegurança se impõe, frustrando (ou mesmo suprimindo) as interações entre os vivos e os seus mortos, forçando uma simplificação (às vezes a níveis mínimos) dos ritos fúnebres. Silva argumenta que, nesse contexto, explicitam-se dilemas da sociedade brasileira em torno de um modelo mais humanizado no tratamento dos doentes, mortos e vivos, e um modelo mais burocrático e tecnicista dos cuidados com a morte, em que a questão de ter o *controle* é crucial para a maneira como lidamos com os riscos, e nos entendemos como sociedade.

No ensaio que encerra esta terceira parte e, obviamente, a coletânea, “Mortes morridas e mortes matadas, ou a banalização do mal”, Mísia Lins Reesink problematiza as condições políticas e culturais para a instauração de processos classificados pela autora de *inter* e *intragenocidas* como política de morte do último governo. Inspirado nos conceitos de banalidade do mal, de Arendt, e do mal radical, de Kant, o texto argumenta que teríamos um processo de rotinização do mal, categorizado de *banalização do mal*, que criaria as condições para a aceitação e legitimação de processos genocidas e das mortes, em especial intrassociedade, condições estas encontradas em contextos de governos fascistas. A partir desse raciocínio, M. Reesink faz usos de dados empíricos para apresentar quais seriam estas condições necessárias, na sociedade brasileira, para a instauração desse processo de banalização do mal e da morte. Para tanto, a autora lança mão de um argumento antropológico em que as bases dessas condições se dariam, de um lado, nas concepções relativas e absolutas do mal; de outro, na maneira como a concepção de pessoa brasileira é construída e reproduzida, a partir do estabelecimento de qualidades de pessoas. Para M. Reesink, estes seriam fundamentos para as justificativas morais da implementação das políticas de morte do governo fascista.

* * *

Ao ler essas pequenas introduções aos capítulos que compõem esta coletânea, é possibilitado ao leitor notar a presença de uma personagem importante que, apesar da sua enorme relevância, não foi eleita como tema-chave: a política. Esse tema perpassa todos os ensaios e, de certa forma, é a partir de onde eles se desenvolvem, ao ser interseccionado com os outros temas e temas-chave. Apesar dessa importância, a escolha de não o colocar como tema-chave foi estratégica, exatamente porque se queria pôr o enfoque maior nos demais, por se pensar ser necessário ressaltá-los, já que o tema da política tenderia a – pela sua força no contexto atual – se sobrepor aos demais. Convidamos os leitores, porém, ao lerem os capítulos, a se deixarem levar pelo *esprit* de cada um deles, quando será possível perceber com mais agudeza as interconexões realizadas entre os diferentes temas e assuntos, quer explicitamente, quer não.

O nosso propósito final é que esta pequena coletânea de ensaios seja uma contribuição a mais aos esforços realizados, tanto no campo da ciência como da sociedade em geral, para a compreensão coletiva desses tempos recentes e conturbados. Tempos esses que esperamos que permaneçam no passado, mas dos quais nos sirvamos para aprender com eles, a fim de que nunca retornem. Democracia sempre.

Referências

- AVRITZER, Leonardo; KERCHE, Fábio; MARONA, Marjorie (org.). *Governo Bolsonaro: retrocesso democrático e degradação política*. São Paulo: Autêntica Editora, 2021.
- BERMANT, Laia Soto; SSORIN-CHAIKOV, Nikolai. Introduction: urgent anthropological COVID-19 forum. *Social Anthropology*, Manchester, v. 28, n. 2, p. 218-220, 2020.
- BURITY, Joanildo. A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder. In: ALMEIDA, Ronaldo; TONIOL, Rodrigo (org.). *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais*. Campinas: Editora da Unicamp, 2018, p. 15-66.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. Religião, política e espaço público no Brasil: perspectiva histórico/sociológica e a conjuntura das eleições presidenciais de 2018. *Estudos de Sociologia*, Recife, v. 2, n. 25, p. 125-159, 2019.
- CASTRO, Celso. Brazil: the military and politics at the end of the ‘New Republic’. In: KRUIJT, Dirk; KOONINGS, Kees (org.). *Latin American military and politics in the twenty-first century: a cross-national analysis*. New York: Routledge, 2023, p. 91-108.
- CASTRO, Henrique; CASTILLO, Sofia Vizcarra. Uma democracia frágil e sem valores democráticos. *Revista Debates*, Porto Alegre, v. 15, n. 2, p. 45-73, 2021.
- CARVALHO JUNIOR, Erico Tavares de; ORO, Ari Pedro. Eleições municipais 2016: religião e política nas capitais brasileiras. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 18, n. 32, p. 15-68, 2017.
- CESARINO, Letícia. Identidade e representação no bolsonarismo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 62, n. 3, p. 530-557, 2019.
- DA EMPOLI, Giuliano. *Os engenheiros do caos: como as fakes news, as teorias da conspiração e os algoritmos estão sendo utilizados para disseminar ódio, medo e influenciar eleições*. São Paulo: Vestígio, 2019.
- FELTRAN, Gabriel. Centripetal force: a totalitarian movement in contemporary Brazil. *Soundings: A journal of politics and culture*, Baltimore, v. 75, p. 95-110, 2020.
- FRESTON, Paul; REESINK, Mísia Lins; NETO, Arlindo Souza. Dossiê Religião e política no Brasil contemporâneo. *Revista Antropológicas*, Recife, v. 32, n. 2, p. 1-8, 2021.
- GUERREIRO, Clayton; ALMEIDA, Ronaldo. Negacionismo religioso: Bolsonaro e lideranças evangélicas na pandemia covid-19. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 41, p. 49-74, 2021.

HENNING, Carlos Eduardo. Nem no mesmo barco nem nos mesmos mares: gerontocídios, práticas necropolíticas de governo e discursos sobre velhices na pandemia da COVID-19. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 150-155, 2020.

KALIL, Isabela Oliveira. Notas sobre ‘os fins da democracia’: etnografar protestos, manifestações e enfrentamentos políticos. *Ponto Urbe*, São Paulo, n. 22, p. 1-5, 2018.

KRUIJT, Dirk; KOONINGS, Kees. *Selfcoups and the military in the Americas*. Amsterdam: Academia Letters, 2021.

LEIRNER, Piero. *O Brasil no espectro de uma guerra híbrida: militares, operações psicológicas e política em uma perspectiva etnográfica*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2020.

LEIRNER, Piero. Muito além de um tuíte: a sinergia política dos militares e o processo de conquista do Estado. *Antropolítica*, Niterói, v. 53, p. 83-114, 2021.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

LØLAND, Ole Jakob. As condições políticas e os fundamentos teológicos da nova direita cristã no Brasil. *Revista Antropológicas*, Recife, v. 32, n. 2, p. 46-75, 2021.

MATOS, Silvana Sobreira de; SILVA, Ana Cláudia Rodrigues da. Quando duas epidemias se encontram: a vida das mulheres que têm filhos com a síndrome congênita do zika vírus na pandemia da COVID-19. *Cadernos de Campo*, São Paulo, 1991, v. 29, n. 2, p. 329-340, 2020.

MAURICIO JUNIOR, Cleonardo. “Acordamos, somos cidadãos”: os evangélicos e a constituição ética de si na relação com o político. *Revista Antropológicas*, Recife, v. 23, n. 2, p. 99-135, 2019.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Arte & Ensaios*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 2-30, 2016.

REESINK, Mísia; BRAZ, Polyanny do Amaral. Onde estávamos?: a cegueira antropológica, questões de gênero e o fundamentalismo cristão-protestante de extrema direita. *In: REUNIÃO DE ANTROPÓLOGOS DO MERCOSUL*, 13, 2019, Porto Alegre.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Gramsci, Turner e Geertz: o fim da hegemonia do PT e o golpe. *Revista de Antropologia da UFSCar*, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 11-19, 2016.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *A democracia impedida: o Brasil no século XXI*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2017.

SARAF, Samarendra. *Urgent research in social anthropology*. Shimla: Indian Institute of Advanced Study, 1971.

SILVA, Andreia Vicente da; RODRIGUES, Claudia; AISENGART, Rachel. Morte, ritos fúnebres e luto na pandemia de covid-19 no Brasil. *Revista NUPEM*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 30, p. 214-234, 2021.

ZHELYAZKOVA, Antonina. *Urgent anthropology: methods of crisis research*. Sofia: International Centre for Minority Studies and Intercultural Relations, 2003.

Parte I
RELIGIÃO

CAPÍTULO 2

Escolas de samba do Rio de Janeiro contra a intolerância religiosa

Renata de Castro Menezes (UFRJ-MN)

No Brasil, sabe-se que a hegemonia secular do Catolicismo como religião nacional foi garantida pela repressão violenta a outras ontologias e cosmologias. Condenações “religiosas, conflitos e perseguições são parte constitutiva do processo histórico do país”, não se configurando propriamente como uma novidade (MENEZES, 2014, p. 76). Entretanto, dado seu recrudescimento sob novas modalidades nos últimos anos, devido à escalada de ataques físicos e simbólicos, a intolerância religiosa conforma-se como um dos graves problemas públicos brasileiros. Afinal, trata-se de uma ameaça à liberdade religiosa, garantida pela Constituição de 1988 como parte dos direitos básicos da cidadania (MIRANDA, 2021; SILVA, 2007).

Mesmo que, em segundo plano, existam ataques a outras religiões, a imensa maioria dos casos atinge lugares de culto e adeptos de religiões afro-brasileiras. Também na maioria das vezes, embora possam envolver outros segmentos, os ataques são perpetrados por grupos de perfil evangélico-pentecostal (ALMEIDA, 2017), com alegações de que as religiões atacadas seriam “demoníacas” ou “idólatras” (SILVA, 2007; ROCHA *et al.*, 2011).

Frente a agressões sucessivas, os povos de terreiro – agentes afrorreligiosos –, juntamente com movimentos negros, outros movimentos

sociais e a sociedade civil, têm se mobilizado de diversas maneiras. Denúncias, pressões aos agentes públicos pela criminalização inequívoca dessas ações, articulação junto a bancadas legislativas e comissões de defesa de direitos, campanhas, fóruns, debates, atos e passeatas de protesto são algumas das formas de luta que envolvem a demanda pelo reconhecimento da relevância cultural, histórica, política e econômica das religiões afro-brasileiras e da presença negra na sociedade nacional. Entram em debate as categorias apropriadas para a classificação dos atos violentos, a fim de visibilizar e sustar os crimes que estão sendo cometidos: se o termo “intolerância religiosa” se encontra mais consolidado, por exemplo, no Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa (21 de janeiro), novas categorias políticas, com outros recortes e pressupostos, se tornam emergentes, como “racismo religioso”, ou “genocídio do povo negro”, sendo para alguns mais adequadas ao evidenciar os cruzamentos entre preconceito religioso e discriminação étnico-racial (MIRANDA, 2021a).

Embora o tema não seja meu foco específico de análise¹, ao coordenar uma pesquisa sobre religião e cultura nas escolas de samba do Rio de Janeiro, os conflitos religiosos se fizeram presentes, devido à sua magnitude na região e no segmento específico do Carnaval. Retomo neste ensaio dados provenientes desta pesquisa², cujo objetivo é compreender como as transformações na composição religiosa brasileira, aceleradas a partir dos anos 1980³, incidem em um amplo arco e

1 Ainda que, em trabalhos e intervenções anteriores, tenha tratado do tema, como ao participar dos documentários *Intolerâncias da Fé* (asha filmes, 2016) e *Nosso Sagrado* (quiprocó filmes, 2017) e da campanha de retirada dos objetos afro-religiosos do Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro, mais tarde consolidada no movimento #LiberteONossoSagrado.

2 Os dados foram inicialmente apresentados na mesa “Religião, Democracia e Intolerância”, no II Seminário do Devir, ufpe, em setembro de 2020. Agradeço aos organizadores, em especial à Misia Reesink, o convite para participar da mesa e desta coletânea. A pesquisa intitula-se *Enredamentos entre Religião e Cultura no Carnaval Carioca*, com apoio do cnpq e do Programa Cientista do Nosso Estado da Faperj. Para maiores detalhes, ver Menezes, 2020.

3 Refiro-me ao crescimento evangélico-pentecostal, à redução do número de católicos, ao crescimento de fundamentalismos, à pluralização de identidades religiosas, mesmo que numa pequena parcela da

reverberam definições de “cultura” e “identidade” nacionais, inclusive nas escolas de samba. E se, nas escolas, religião pode ser muitas coisas – dos ritmos percussivos às expressões corporais, dos rituais de proteção às formas organizativas, da espiritualidade das alas das baianas à iniciação de personagens centrais, das origens às práticas atuais. Desse modo, focarei principalmente sua presença em enredos, ou seja, nas propostas narrativas que sustentam os desfiles.

Ao longo do século XX, construiu-se uma “imaginação de nação” (ANDERSON, 2008; SANT’ANA, 2017) capaz de circunscrever um repertório emblemático do Brasil, um conjunto de coisas consideradas tipicamente brasileiras, sob as rubricas de folclore, cultura, patrimônio, arte e arquitetura, em que a religião, ou a religiosidade, ocuparia um lugar de destaque (SANCHIS, 1994). No contexto atual, em que estão em pauta a reconfiguração religiosa da população, a condenação do poroso, pela valorização do exclusivismo (seja religioso, seja identitário), bem como a luta pela decolonialidade do pensamento e de práticas até então corriqueiras, o repertório de símbolos nacionais entra em questionamento. Assim, calendários e eventos festivos, feriados, designações de patrimônio material e imaterial, estilos e ritmos musicais, acervos museológicos, entrega de medalhas e títulos honoríficos, como os de “patrono” e “herói”, passam a ser disputados e ressignificados (GIUMBELLI, 2018; MORAIS, 2018), mostrando que não apenas o Estado e o governo estão em jogo, mas também a cultura e a nação (SANT’ANNA, 2017).

Por outro lado, seguindo Mafra (2011), é possível indagar como determinadas expressões religiosas parecem estar mais próximas de padrões “tradicionais” da cultura brasileira e são consideradas “autênticas”. Enquanto outras, apesar de contarem com a adesão de enormes parcelas da população, surgem como exógenas ou refratárias à incorporação a uma dada ideia de nação. Essa segunda posição pode,

população, ao crescimento do candomblé e uma redução da umbanda e à difusão da prática de mudança religiosa, às vezes mais de uma vez ao longo da vida (TEIXEIRA; MENEZES, 2010).

inclusive, evidenciar uma concepção estática e substantivada de cultura, excludente de dinâmicas de transformação.

As escolas de samba são interessantes para discutir essas questões porque, consideradas tipicamente brasileiras – mesmo que internacionalizadas –, tornaram-se, por sua vez, objeto de disputas. Embora essas agremiações sejam, por sua origem e composição, vinculadas às religiões afro, nota-se um aumento de interesse por elas da parte de evangélicos e católicos, seja para nelas se fazerem presentes, tornando-as instrumentos de evangelização, seja para proibi-las ou para moralizá-las (GOMES, 2008; OOSTERBAN, 2017; OOSTERBAAN; GODOY, 2020; MENEZES; REIS, 2017; GOMES; LEITE, 2019). Em diálogo com esses trabalhos, tenho, desde 2016, juntamente com Lucas Bártolo, aluno de doutorado do PPGAS/MN/UFRJ, explorado como as escolas de samba não apenas são disputadas, mas também se posicionam no jogo ao produzirem teorias êmicas sobre o país, sua cultura e suas religiões (BÁRTOLO, 2018, 2020, 2021; MENEZES; BÁRTOLO, 2019; MENEZES, 2020). A ênfase é dada à dimensão performativa das escolas como agentes na veiculação de representações, ou de imaginações, sobre o Brasil, como desenvolvo a seguir.

Escolas de samba: enredos em desfile

As escolas de samba aparentam-se a outras modalidades de cortejo negro surgidos da diáspora africana, como congados, afoxés, maracatus, reinados etc. No Rio de Janeiro, surgem em comunidades negras e periféricas, dos morros e dos subúrbios, e institucionalizam-se como um tipo associativo – Grêmio Recreativo Escola de Samba (GRES) – entre 1920 e 1930, em torno de competições criadas por jornais (SIMAS; FABATO 2015; SANTOS, 1999). Nas décadas seguintes, sua forma e escala se modificam, ao aglutinar diversos segmentos sociais e incorporar inovações artísticas e tecnológicas. Atraíram os interesses do Estado Novo e da ditadura civil-militar, conseguiram a adesão das classes médias e da mídia televisiva e tornaram-se uma grande atração

turística de dimensões espetaculares (CAVALCANTI, 2006). Mais recentemente, a internet facilitou a formação de redes nacionais e internacionais de entusiastas, que se mantêm articuladas para além dos desfiles, pois o mundo do Carnaval gera atividades próprias o ano inteiro (MENEZES; BÁRTOLO, 2019; MENEZES, 2020).

Atualmente, no Carnaval, as escolas desfilam em cortejos, ordenados por setores formados por alas de membros fantasiados e demarcados por carros alegóricos. Cada desfile conta uma história baseada em um enredo (uma espécie de tema, mote ou libreto), através de uma forma narrativa singular: em movimento, multissensorial, com dança cadenciada e canto do samba-enredo em uníssono, com apoio da bateria, da orquestra percussiva, bem como da visualidade de alegorias e fantasias. A unidade visual é da responsabilidade de um carnavalesco, ou de uma equipe de Carnaval, com função de garantir peças criativas, belas, bem-acabadas e adequadas ao enredo. Este, por sua vez, é geralmente criado ou adaptado por esses mesmos carnavalescos. As formas expressivas e materiais devem se articular e harmonizar diante da plateia e os desfiles são avaliados a partir de determinados quesitos, cuja soma define a escola campeã⁴.

Na pesquisa, baseio-me em DaMatta (1984) e Cavalcanti (2006) para tomar os desfiles das escolas de samba como rituais que apresentam versões do Brasil para os próprios brasileiros – dramatizações de si, em que um grupo encena para si mesmo e para os outros. Porém, ao abordar suas dimensões dramáticas e discursivas, busco enfatizar sua performatividade como uma arena de eventos críticos, no sentido de Bruce Kapferer (2010, p. 3). Para esse autor, por serem situações que mobilizam vários sistemas classificatórios ou perspectivas interpretativas, eventos críticos são momentos de emergência de intransigências

4 Detalhes sobre alas, número de participantes e quesitos pontuados encontram-se em Menezes (2020, p. 7-11). As escolas dividem-se em grupos de qualidade distinta: os mais elevados desfilam no Centro, no Sambódromo da Avenida Marquês de Sapucaí; os demais, no subúrbio, na Estrada Intendente Magalhães. A pesquisa concentra-se no Sambódromo (*id.*, *ibid.*).

e tensões irresolúveis, tanto na vida social como pessoal, e, por isso mesmo, são ocasiões privilegiadas para desestabilizar consensos. Os desfiles das escolas de samba seriam, portanto, rituais capazes não apenas de revelar forças e padrões já existentes. Ao promoverem confrontos e críticas à ordem vigente, permitiriam a emergência de modos de pensamento e ação alternativos, ou de outras concepções do social e fomentariam a produção de novas imaginações de mundos.

Aproximei-me das escolas de samba com interesses antropológicos em 2016, quando percebi, pela mídia, a proliferação de elementos e personagens religiosos nos desfiles daquele ano, inclusive dos santos Cosme e Damião, que então estudava. A chegada ao Carnaval via devoção (MENEZES; BARTOLO, 2019) ocorreu justamente em um momento em que, segundo os analistas da festa, estaria se iniciando uma nova etapa. Seria a fase da politização através de enredos com ênfase em perspectivas críticas, que discutiriam na Avenida as desigualdades sociais e os impasses explicitados após a crise instaurada em 2014, que resultou no impeachment da então presidenta da República, Dilma Rousseff, também em 2016.

No plano municipal, outra crise instalou-se com a eleição para prefeito de Marcelo Crivella, bispo licenciado da Igreja Universal do Reino de Deus. Seu mandato compreendeu o período de janeiro de 2017 a dezembro de 2020 e, nele, Crivella marcou posição diante do samba e do Carnaval. Não apenas procurou se afastar da festa desde o primeiro ano de gestão, como cortou verbas e criou entraves bucráticos para a ocupação de espaços públicos pelo samba e outras práticas culturais (MENEZES; REIS, 2017; GOMES; LEITE, 2019). As adversidades nacionais e municipais estimulariam nos enredos o destaque a formas de resistência e de enfrentamento de obstáculos, dentre os quais, a intolerância religiosa.

A ideia de uma nova fase dos desfiles é corroborada, por exemplo, em referências na mídia ao Carnaval de 2020 como *crítico*: “as últimas

escolas escolheram seus sambas no fim de semana, e ficou confirmado: o viés crítico, que deu o tom na Marquês de Sapucaí nos últimos carnavais, estará novamente presente na Passarela do Samba – pelo menos em oito das 13 do Grupo Especial em 2020. Nas composições da Mangueira e da Portela, há inclusive referências indiretas ao presidente Jair Bolsonaro (PORTAL VERMELHO, 2019). E Aydano Motta, na Rádio CBN, afirmou que: “em 2020, escolas de samba dobram apostas na contestação, na crítica” (MOTTA, 2019), embora ressaltando que esta não se daria necessariamente pela esquerda.

Daniela Name (2020), artista visual responsável por um blogue de arte contemporânea, discorda da politização recente dos enredos. Para ela, o Carnaval e a arte sempre são políticos. Segundo Name, o que ocorreu foi o surgimento de uma geração de carnavalescos composta de narradores, “como os mestres das tradições orais, griôs, Sherazada”, que subordinam a estética à narrativa, ao privilegiar os enredos. Agora, os discursos teriam passado a ocupar lugar “no ventre da plástica”, num movimento de reconexão entre as escolas e suas comunidades, evidente na safra de bons sambas-enredos e na reverberação dos desfiles para além da Avenida. Com eles, concluiu-se uma fase de predominância da estética e da teatralização, responsável por “abafar a voz, a sonoridade e os corpos da escola de samba, ao submetê-los a uma determinada concepção de visualidade” (NAME, 2020).

Na história dos enredos, a “era dos narradores” associa-se a outra crise, a econômica. Do final dos anos 1990 à primeira década do século XXI, os desfiles se tornaram um meio de publicidade e canalizaram o patrocínio de empresas, lugares (cidades, estados, países), produtos ou celebridades. Se “a era dos patrocínios” trouxe recursos que enriqueceram os desfiles, ela teve como contrapartida a valorização excessiva de quesitos visuais e o compromisso das escolas em desfilarem com temas por vezes de difícil adesão, tanto para seus segmentos (inclusive compositores) como para o público (SIMAS; FABATO, 2015, p. 54-57). Com a crise econômica e o fim dos patrocínios, suspenderam-se as obrigações

com financiadores e os “enredos encomendados” ou “enredos CEP”⁵. Os carnavalescos adquiriram maior liberdade autoral na composição de enredos.

Seguindo a pista de Name, pretendo exemplificar como um dos narradores por ela mencionados, o carnavalesco Leandro Vieira, foi capaz de enlaçar religião, Brasil e denúncias de intolerância nos enredos que compôs para o GRES Estação Primeira de Mangueira⁶ entre 2016 e 2020. Embora cada um deles mereça um tratamento monográfico, irei explorá-los em conjunto, compondo um panorama a partir de meus dados de pesquisa⁷.

Mangueira é Religião

A “era dos narradores” teria sido inaugurada por Vieira em 2016, com o enredo “Maria Bethânia, a menina dos olhos de Oyá”. Era sua estreia como Carnavalesco do Grupo Especial⁸, como uma jovem aposta da Mangueira que, graças a esse desfile, conseguiu ganhar e quebrar um jejum de 13 anos sem campeonato.

Ao celebrar a vida e a obra da cantora baiana em seus 50 anos de carreira, o carnavalesco optou por apresentá-la como filha de

5 Abreviação de “código de endereçamento postal”, numa referência a patrocínio por lugares.

6 Doravante apresentada como Mangueira. Trata-se de uma das escolas mais antigas do Rio de Janeiro. Criada em 1928, na Zona Norte, a partir da reunião de vários blocos, tem como cores o verde e o rosa, escolhidas pelo compositor Cartola. Dentre seus “bambas”, estão sambistas como Nelson Cavaquinho, Xangô, Tatinho, Nelson Sargento, Carlos Cachaca, José Ramos, além de outros artistas, como Alcione, Beth Carvalho, Chico Buarque, Caetano Veloso, Maria Bethânia, Rosimeri e Leci Brandão. Todavia, é mais conhecida por ser uma escola “tradicional”, que tem “chão” e “samba no pé”. Disponível em: <http://www.mangueira.com.br>. Acesso em: 29 jul. 2018.

7 Os dados sobre 2016 foram obtidos após o desfile, graças à sua grande repercussão. Os demais carnavais foram acompanhados em campo (cf. Menezes, 2020).

8 Sua única experiência como carnavalesco havia sido em 2015, na Caprichosos de Pilares, uma escola do grupo de acesso, obtendo o sétimo lugar. No entanto, L. Vieira trabalhou por cerca de 10 anos em outras funções, nos barracões de várias escolas: “Sou artista plástico formado na Escola de Belas Artes da UFRJ e carnavalesco formado nos barracões das Escolas de Samba. [...] Sou um artista plástico que faz Carnaval” (C. VIEIRA, 2019). Disponível em: <https://brasilfestasefolias.com.br/509-2/>. Acesso em: 11 fev. 2020.

Oyá (Iansã), tomando sua religiosidade como âncora da narrativa. O documentário *Fevereiroiros* (2017) conta a história do desfile, que enredou Santo Amaro da Purificação, no Recôncavo baiano, ao Morro da Mangueira, bem como festa e devoção, procissão e samba, Bethânia e Brasil. No filme, Vieira justifica suas opções:

O enredo sobre a Bethânia nasce da vontade de falar do Brasil e de perceber que a Bethânia traz esse Brasil que vale a pena, esse Brasil regional, um Brasil nordestino, um Brasil baiano, um Brasil de interior [...]. Um Brasil com cara de Brasil. [...]. Eu sou um homem de fé, eu não tenho uma crença preestabelecida. Mas achei que valia a pena que esse universo religioso de proteção estivesse envolvido, né? Tem os orixás, tem os santos, tem as figas, tem o balangandã. Todos esses signos que de alguma forma trazem proteção estão superpresentes dentro da história. Quando eu faço a opção de olhar para Bethânia e incluir na homenagem a ela toda essa questão da devoção católica, herança da mãe, do candomblé, do culto aos Orixás, é porque eu acho que a religiosidade brasileira é uma das mais belas páginas da cultura brasileira (FEVEREIROIS, 2017, p. 8-11).

O deslocamento produzido pela associação da cantora ao Orixá permitiu que a escola abrisse seu desfile com os dois primeiros setores – “‘Cabeça feita’ num candomblé de Ketu” e “Bethânia: dos orixás e dos santos de altar” –, versando exclusivamente sobre religião, além da presença do tema em outros momentos. Permitiu também que a primeira porta-bandeira, Squel Jorgea, viesse fantasiada de Iaô, raspada como uma recém-iniciada (VIEIRA, 2016). E inspirou um samba-enredo em que o eu lírico era a própria Bethânia, falando ora para a Mangueira, sua escola de coração, ora para Oyá e outros santos, demandando sua proteção, sem fronteiras entre catolicismo e candomblé:

Quem me chamou... Mangueira
Chegou a hora, não dá mais pra segurar

Quem me chamou... Chamou pra sambar
Não mexe comigo, eu sou a menina de Oyá
Não mexe comigo, eu sou a menina de Oyá
[...]
Oh, Minha Santa, me proteja, me alumia
Trago no peito o Rosário de Maria
Sinto o perfume... Mel, pitanga e dendê
No embalo do xirê, começou a cantoria
(Autores: Alemão do Cavaco, Almyr, Cadu, Lacyr D
Mangueira, Paulinho Bandolim e Renan Brandão)

Em 2017, a Mangueira voltou a trazer a religião para a Avenida, com o enredo “Só Com a Ajuda do Santo”, aprofundando, segundo o próprio Vieira, aspectos do ano anterior (VIEIRA, 2017). A relação de devoção tornou-se o eixo da narrativa, ressaltando-se a intimidade, o carinho e o afeto que a marcam. O culto foi apresentado desde as formas mais litúrgicas àquilo que é comumente chamado de “superstição”, demonstrando a plasticidade das fronteiras do religioso. Os santos surgiram nas grandes festas em sua homenagem, nas quais o sagrado se combina com o lúdico e o corpo do devoto em movimento – a dançar, peregrinar, se sacrificar – é instrumento de louvor. Também se encontravam no cotidiano companhias constantes na alegria e na tristeza, ao trazer chuva, sol, casamento, saúde e garantir o fluxo da vida.

Explorou-se o termo “santo” em toda a sua ambiguidade, tanto no “catolicismo popular” como na “umbanda”, pois o desfile começava no altar e terminava no congá. Mais uma vez o hibridismo, ou o sincretismo, foi apresentado como uma maneira brasileira de ser religioso. Em palestra na UFRJ, Vieira explicou a proposta:

[O desfile] foi mais um espaço de implementação de narrativa da cultura brasileira [...] que me permitiu trazer a imagem de uma porta-bandeira vestida de Nossa Senhora Aparecida e ao mesmo tempo ter uma musa da escola vestida de uma pombagira chamada Maria Padilha. [...] com uma capa representando a entidade da Umbanda. Foi o desfile que me permitiu ter um abre alas de influência altamente barroca, com a estética clássica, mas também [...] ter um elemento cenográfico que era

uma homenagem a Zé Pilintra. Uma figura superpopular no imaginário nosso religioso e que estava ali envolvida com o universo das ruas, com o grafite. Me permitiu ter o discurso que associava, em um mesmo setor, católicos de procissão que celebram o Círio de Nazaré, a Nossa Senhora, que encerrava com um carro com imagem de Iemanjá. Que também é muito popular no imaginário brasileiro e grande parte de sua devoção é associada à figura das Nossas Senhoras. Então, são narrativas de ocupação de espaço. [...]. Se nós não temos representatividade cultural negra de religiosidade na novela, na mídia que possibilitaria um alcance maior dessa informação, [...] se eu tenho a possibilidade de construir isso no Carnaval, então é o Carnaval que eu vou usar como espaço para a implementação desse discurso (VIEIRA, 2018b).



Figura 1. Carnaval Mangueira 2017, enredo “Só com a ajuda do Santo”, barracão da Cidade do Samba na preparação do desfile: detalhe do carro alegórico “O mito de São Jorge”

Fonte: acervo Ludens, foto de Thiago Oliveira, 2017.



Figura 2. Carnaval Mangueira 2017, enredo “Só com a ajuda do Santo”, barracão da Cidade do Samba na preparação do desfile: Fantasia das baianas intitulada “Salve Cosme e Damião”, representando os saquinhos de doce da festa típica da umbanda e da religiosidade popular carioca do Santo

Fonte: acervo Ludens, foto de Thiago Oliveira, 2017.

Em 2018, ano em que o corte de verbas da prefeitura ameaçou a folia, a Mangueira afirmou que “Com dinheiro ou sem dinheiro eu brinco”, uma ode aos antigos carnavais e uma crítica aos mecanismos de financiamento e gestão das próprias escolas em suas associações. Aparentemente, não haveria referências à religião no enredo, porém ela esteve presente no desfile.

No carro alegórico “Em qualquer botequim, faço meu carnaval”, representando bares onde boêmios regados a álcool fazem o Carnaval acontecer, altares de santos compunham a paisagem, numa estética carioca peculiar, emanando proteção. No carro “Somos a voz do Povo”, uma alegoria de mão representava o Cristo Redentor, coberto por plástico preto e por uma faixa onde se lia: “Olhai por nós, o prefeito não sabe o que faz”. Ela remetia-se ao episódio icônico do Carnaval de 1989, quando a Arquidiocese (católica) do Rio de Janeiro proibiu a escola de samba Beija-Flor de Nilópolis de desfilarem com uma alegoria do Cristo, mas seu carnavalesco, Joãozinho Trinta, passou com ela mesmo assim, ainda que coberta (BONFIM, 2019). Porém, a maior repercussão ocorreu em um dos últimos carros, a da apresentação do prefeito Crivella como um “Judas” – o estereótipo cristão da traição por ter “vendido” Jesus – a ser “malhado”: eleito com apoio da liga das escolas de samba, com a garantia de que não misturaria sua condição de evangélico à gestão municipal, o prefeito a teria traído e merecia assumir o papel de inimigo (MENEZES, 2020; GOMES; LEITE, 2019).

O refrão do samba-enredo também defendia o Carnaval, indo de encontro aos que veem a folia como pecaminosa:

Eu sou Mangueira, meu senhor

Não me leve a mal

Pecado é não brincar o Carnaval! [...].

(Autores: Lequinho, Júnior Fionda, Alemão do Cavaco, Gabriel

Machado, Wagner Santos, Gabriel Martins e Igor Leal)

Portanto, em 2018, a intolerância religiosa estava não na história a ser contada, porém como algo que perpassava a própria realização da comemoração. Botar a escola na Avenida torna-se um ato contra as tentativas de domínio de uma perspectiva religiosa dogmática sobre a vida social. Nas palavras de Vieira, seu enredo seria uma:

Afirmção de valores próprios da cultura da cidade em meio a uma gestão municipal que sufoca manifestações culturais de caráter afro-brasileiro e tenta implementar uma política de domesticação da festa e do espaço coletivo das ruas. [...]
Eu tenho o entendimento de que eu podia usar o desfile da Mangueira como implementação de um discurso de defesa da cultura popular da cidade. E, nesse momento, o vilão da cultura popular da cidade é o prefeito. [...] Os meus santos esse ano tavam no botequim [...]
Por quê? Porque eles estavam abençoando o profano. Eram Cosme e Damião e São Jorge em um ambiente de botequim, abençoando com garrafas de cerveja o profano. [...] Eu dizia que meu Carnaval tinha tudo que o prefeito não gosta. Tinha botequim, tinha cerveja, tinha imagem sacra, tinha drag queen, tinha blocos de rua, tinha fantasia satírica, tinha deboche... O grande medo dos conservadores é o deboche e a política que o Carnaval pode ter. Não existe nada pior para uma pessoa conservadora que o riso (VIEIRA, 2018B).

Em 2019, a Mangueira ganhou novamente o campeonato, com “História para ninar gente grande”, propondo uma releitura decolonial da história do Brasil. Denunciava construções da memória nacional que ignoram a violência do processo de “descobrimento”, isto é, de conquista e ocupação do país pelos europeus, bem como que encobrem o protagonismo de indígenas, negros e grupos populares na luta por direitos. Visava ainda responder a segmentos conservadores em evidência, como o Movimento Brasil Livre e o Movimento Escola sem Partido. Nesse sentido, o samba-enredo interpelava o próprio país, ao desvelar ocultamentos, ressaltar o protagonismo feminino e prestar homenagem à vereadora do PSOL assassinada em 2018, Marielle Franco:

Brasil, meu denço
A Mangueira chegou
Com versos que o livro apagou
Desde 1500
Tem mais invasão do que descobrimento
Tem sangue retinto pisado
Atrás do herói emoldurado
Mulheres, tamoios, mulatos
Eu quero um país que não está no retrato.
[...]
Brasil, chegou a vez
De ouvir as Marias, Mahins, Marielles, malês.
(Autores: Deivid Domênico, Tomaz Miranda, Danilo Firmino,
Márcio Bola, Silvio Moreira Filho (Mama), Ronie de Oliveira)

No desfile, a presença da religião foi pontual. Primeiro, em fantasias que representavam ações de resistência negra à escravização: a Ala das Baianas, vestida de Irmandades Negras, as quais, para além de questões propriamente religiosas, foram atuantes no financiamento de alforrias, através do compartilhamento de recursos (L. VIEIRA, 2019, p. 358). E duas alas fantasiaram-se de “Levante Malê”, chamando a atenção para a revolta dos negros islamizados que, em 1835, tentaram tomar o poder em Salvador e libertar os escravos (L. VIEIRA, 2019, p. 359). Já nas alegorias, aparecia uma clara oposição entre a religião como possibilidade de emancipação e a religião como instrumento de opressão: no terceiro carro, referente ao Quilombo dos Palmares, representantes das religiões afro-brasileiras em vestes cerimoniais circundavam – dançando – o trono de Zumbi e Dandara, enquanto que no último carro, que revelava o outro lado dos grandes heróis, o padre José de Anchieta, missionário jesuíta conhecido pelo seu papel na catequese indígena, bailava sobre cadáveres, numa associação entre cristianismo e genocídio. Embora sem o mesmo peso de outros anos, a religião enlaçou-se à questão étnico-racial e às suas articulações com lutas políticas.

Em 2020, no último Carnaval antes da pandemia da Covid-19, a religião voltou ao centro do enredo, pois a Mangueira desfilou com “A verdade vos fará livre”. O título, baseado no versículo bíblico de João: 8-3, indiciava a proposta de releer e atualizar a figura de Cristo. A aposta era alta: tirar Jesus dos intérpretes fundamentalistas e aproximá-lo de leituras teológico-pastorais que enfatizam sua dimensão humana e amorosa. Propunha-se trazer para a Avenida um Jesus alegre e brincalhão. E lançava-se uma provocação: se ele voltasse hoje à Terra e renascesse no morro da Mangueira, estaria em uma igreja cristã ou desfilaria na Sapucaí? Encarnando-se nos mais frágeis da sociedade, seria ele uma mulher negra, uma vítima de violência doméstica, um homossexual agredido, uma pessoa trans ou um jovem favelado “crucificado” pelas milícias? (VIEIRA, 2020).

O desfile, como “ópera carnavalesca dividida em cinco atos”, falou da natividade, vida adulta em Jerusalém, condenação, tortura e morte na cruz, finalizando com a ressurreição no morro da Mangueira e no Carnaval (VIEIRA, 2020, p. 122-123). Muitos louvaram a proposta e a ousadia de Vieira, tanto quanto ao tema como quanto às opções estéticas ao abordá-lo (BAPTISTA PEREIRA, 2021; MENEZES; PEREIRA, 2022). No Sambódromo, ao acompanhar o desfile, minha impressão foi diferente. A Mangueira pareceu-me capturada pelo drama da Paixão e esquecida do Júbilo da Pascoa, já que a denúncia das durezas da realidade prevaleceu sobre a euforia carnavalesca. Ou seja, a proposta da sinopse não se sustentou. Houve mais setores dedicados à história do Jesus antigo do que ao Resuscitado, a passagem da escola soou pesada e o samba não levantou a plateia, apesar da participação intensa dos componentes (para uma leitura semelhante, *cf.* Teixeira, 2019). Abriu-se ainda uma polêmica quando a rainha de bateria, Evelyn Bastos, que representou Jesus-Mulher, optou por não sambar “em sinal de respeito”. Ao invés de um Jesus carnalizado, cantando, dançando e reconhecendo a majestade do samba, viu-se uma rainha que não sambou, por respeito a Jesus. Parafraseando o historiador Peter Burke (2010),

talvez a Quaresma tenha vencido o Carnaval nesse desfile, quando a Mangueira ficou em sexto lugar.

Se, por princípio, qualquer tema é carnavalizável, ainda que demandando muita criatividade, houve dificuldades com esse enredo. Ele suscitou uma série de controvérsias nos mundos do Carnaval, das artes, dos estudos da religião e das pessoas religiosas – antes, durante e depois do desfile. Desde o anúncio do tema, mais ainda quando os protótipos das fantasias começaram a ser divulgados, ataques cibernéticos à escola e ao carnavalesco se multiplicaram, a ponto de que, no surgimento da pandemia, alguns a atribuísem ao Carnaval, por zombarias a Cristo na Avenida (BAPTISTA PEREIRA, 2021).

Sem poder estender este ensaio, assinalo que, de meu ponto de vista, as dificuldades de carnavalização do enredo de 2020 teriam menos a ver com a competência de Vieira e da Mangueira, incontestáveis, e mais com o contexto crítico em que vivemos. Moralização excessiva, demarcação de identidades e radicalização de conflitos religiosos inviabilizam certas opções transgressoras, revolucionárias ou mediadoras. Elas não são plenamente executáveis pela correlação de forças vigentes: nem os evangélicos que hegemonizam esse segmento, nem os católicos praticantes e conservadores, nem os aforreligiosos, em luta pelo reconhecimento de sua relevância no Carnaval, sentiram-se confortáveis com o enredo cristão. O caso aponta para as fronteiras do pensável, do dizível e do imaginável coletivamente em determinada circunstância histórica. Não se trata apenas de autocensura, ou de recuos estratégicos diante de dificuldades de absorção da proposta. Trata-se de limites sociais à imaginação coletiva.

Considerações finais

Se a intolerância religiosa é uma das grandes questões públicas brasileiras, este ensaio pretendeu menos analisá-la do que identificar as iluminações poéticas e políticas que as escolas de samba do Rio de Janeiro

têm lançado contra ela. Abordar o Carnaval como um espaço de manifestação contra a intolerância religiosa permite encontrar a religião mesmo onde não seja óbvio que ela esteja, evidenciando articulações relativamente sutis. Para isso, concentrei-me nos carnavais que Leandro Vieira produziu para a Mangueira entre 2016 e 2020, como um exemplo da nova geração de carnavalescos que têm colocado os enredos e os desfiles a serviço de discussões políticas e sociais.

Os enredos revelam-se, por um lado, crônica e denúncia de situações da cidade e do país e, por outro, projetos utópicos. Os desfiles das escolas de samba são como microbatalhas discursivas, em que narrativas de Brasil são encenadas e performadas, tecidas e retecidas, bem



Figura 3. Na preparação do desfile das campeãs de 2020, quando a Mangueira desfilou com o enredo "A verdade vos Fará Livre", vê-se: o restauro das alegorias no barracão da Mangueira

Fonte: acervo Ludens, foto de Edilson Pereira, 2020.



Figura 4. na preparação do desfile das campeãs de 2020, quando a Mangueira desfilou com o enredo "A verdade vos Fará Livre", vê-se: baiana na concentração da Avenida, com a fantasia "A Intolerância é uma Cruz"

Fonte: acervo Ludens, foto de Edilson Pereira, 2017.

como apostas de futuro são feitas, através das pessoas, em sua maioria negras, que dão corpo a essa forma expressiva impactante que é a escola de samba.

Uma das batalhas travadas seria contra a intolerância religiosa. Ao carnavalizar o religioso, Leandro Vieira realizou uma denúncia crítica de dogmatismos e preconceitos, os quais procura desestabilizar através da carnavalização e do riso. E defendeu que, apesar de injustiças e desigualdades históricas, o Brasil, sua cultura e suas manifestações religiosas são, e devem permanecer sendo, inclusivos, abertos à diversidade religiosa, sincréticos, porosos.

Nesse sentido, enredos operam na produção de redefinições do que é cultura, do que é Brasil e, mesmo, do que é religião. E na Avenida, além do campeonato de cada ano, entram em disputa perspectivas de futuro para o país.

Materiais de campo

DEBELLIAN, Marcio. *Fevereiros*. Rio de Janeiro: Globo Filmes, 2017. Streaming (73 min).

MOTTA, Aydano. Em 2020, escolas de samba dobram apostas na contestação, na crítica. *Rádio CBN*, Rio de Janeiro, 19 dez. 2019b. Disponível em: <https://glo.bo/2vmG-dUE>. Acesso em: 11 fev. 2020.

NAME, Daniela. Uma geração de narradores. *Revista Caju*, Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <https://tinyurl.com/ycpz3jj6>. Acesso em: 9 jan. 2022.

PORTAL VERMELHO. *Carnaval 2020: Bolsonaro será o principal alvo das escolas do RJ*. Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <https://tinyurl.com/yba5g3z7>. Acesso em: 9 jan. 2022.

VIEIRA, Claudio. Leandro Vieira e Mangueira: o casamento perfeito. Entrevista. *Blog Brasil, festas e folias*, Rio de Janeiro, 2019. Disponível em: <https://brasilfestasefolias.com.br/509-2/>. Acesso em: 11 fev. 2020.

VIEIRA, Leandro. Maria Bethânia, a menina dos olhos de Oyá. In: LIESA, *Livro abre-alias*. Rio de Janeiro: LIESA, 2016, p. 275-352.

VIEIRA, Leandro. Só com a ajuda do santo. In: LIESA, *livro abre-alias: segunda-feira*. Rio de Janeiro: LIESA, 2017, p. 261-335.

VIEIRA, Leandro. Com dinheiro ou sem dinheiro eu brinco! In: LIESA. *Livro abre-alias: domingo*. Rio de Janeiro: LIESA, 2018, p. 377-348.

VIEIRA, Leandro. História para ninar gente grande. In: LIESA. *Livro abre-alias: segunda-feira*. Rio de Janeiro: LIESA, 2019, p. 307-390.

VIEIRA, Leandro. A verdade vos fará livre! In: LIESA. *Livro abre-alias: domingo*. Rio de Janeiro: LIESA, 2020, p. 261-335.

Referências

ALMEIDA, Ronaldo de. A onda quebrada: evangélicos e conservadorismo. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 50, e175001, 2017.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BAPTISTA PEREIRA, Juliana. *Um Jesus no carnaval: considerações sobre política e religião no enredo da Mangueira em 2020*. TCC (Graduação) - Curso de Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

BÁRTOLO, Lucas. *O enredo de Cosme e Damião no carnaval carioca*. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

BÁRTOLO, Lucas. Dobradiças semânticas: os santos Cosme e Damião nas narrativas carnavalescas. In: CAVALCANTI, Maria Laura; GONÇALVES, Renata de Sá (org.). *Carnaval sem fronteiras*. Rio de Janeiro: Mauad, 2020, p. 253-273.

BÁRTOLO, Lucas. *No altar do samba: a religião no mundo do carnaval*. Qualificação de doutorado - Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

BONFIM, Evandro. Só Momo expulsa o Crivella das pessoas: críticas não-verbais e carnavalescas à prefeitura do Rio de Janeiro. *Policromias*, Rio de Janeiro, v. 7, p. 11-27, 2019.

BURKE, Peter. A vitória da quaresma: a reforma da cultura popular. In: *Cultura popular na idade moderna*. São Paulo: Cia. das Letras, 2010, p. 280-312.

CAVALCANTI, Maria Laura. *Carnaval carioca: dos bastidores ao desfile*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

GIUMBELLI, Emerson. When religion is culture: observations about state policies aimed at afro brazilian religions and other afro-heritage. *Revista Sociologia e Antropologia*, Rio de Janeiro, n. 8, p. 401-426, 2018.

GOMES, Edlaine Campos. Onde está o pluralismo?: manifestações da religião na metrópole. *Revista Enfoques*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 50-72, 2008.

GOMES, Edlaine Campos; LEITE, Monique Sá Teixeira. A religião no poder executivo: controvérsias sobre “cultura” no mandato de Crivella no Rio de Janeiro. *Religare*, v. 16, n. 1, p. 85-116, 2019.

KAPFERER, Bruce. In the event: toward an anthropology of generic moments. *Social Analysis*, v. 54, n. 3, p. 1-27, 2010.

MAFRA, Clara. A “arma da cultura” e os “universalismos parciais”. *Mana*, v. 17, n. 3, p. 607-624, 2011.

MENEZES, Renata de Castro. Aquela que nos junta, aquela que nos separa. *Comunicações do ISEER*, v. 66, p. 74-85, 2012.

MENEZES, Renata de Castro. Caos, crise e a etnografia das escolas de samba do Rio de Janeiro. *Havò*, Goiânia, v. 1, p. 1-38, 2020.

MENEZES, Renata de Castro; BARTOLO, Lucas. Quando devoção e carnaval se encontram. *PROA - Revista de Antropologia e Arte*, Campinas, v. 9, n. 1, p. 96-121, 2019.

MENEZES, Renata de Castro; PEREIRA, Edilson. Imagens da religião em um carnaval da Mangueira. *GIS - Gesto, Imagem e Som - Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 7, n. 1, e185745, 2022.

MENEZES, Renata de Castro; REIS, Lívia. Gestão Crivella e a experiência-modelo do projeto da IURD. Entrevista. *IHU-Online*, 2017. Disponível em: <https://tinyurl.com/y8umn7tf>. Acesso em: 10 jul. 2021.

MIRANDA, Ana Paula Mendes. As interfaces da intolerância e do racismo religioso como um problema público nacional. *Intolerância Religiosa*, Niterói, v. 2, n. 3, p. 1-4, 2021.

MIRANDA, Ana Paula Mendes. A “política dos terreiros” contra o racismo religioso e as políticas “cristofacistas”. *Debates do NER*, Porto Alegre, n. 40, p. 193-202, 2021.

MORAIS, Mariana Ramos de. *De religião à cultura, de cultura à religião*: travessias afro-religiosas no espaço público. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2018.

OOSTERBAAN, Martijn. Transposing brazilian carnival: religion, cultural heritage, and secularism in Rio de Janeiro. *American Anthropologist*, v. 119, n. 4, p. 697-709, 2017.

OOSTERBAAN, Martijn; GODOY, Adriano. Samba struggles: carnival parades, race and religious nationalism in Brazil. In: BALKENHOL, Markus; VAN DEN HEMEL, Ernst; STENGES, Irene (org.). *The secular sacred*. Cham: Springer International Publishing, 2020, p. 107-125.

ROCHA, Jose Geraldo da; PUGGIAN, Cleonice; RODRIGUES, Luana Rodrigues. Religiões de matrizes africanas: dilemas da intolerância da contemporaneidade. *Debates do NER*, Porto Alegre, n. 20, p. 145-164, 2011.

SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à “cultura católica brasileira”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 37, p. 145-181, 1994.

SANT'ANA, Raquel. *“A nação cujo Deus é o senhor”*: a imaginação de uma coletividade evangélica. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

SANTOS, Myriam Sepúlveda dos. O Batuque Negro das Escolas de Samba. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 35, p. 43-66, 1999.

SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo, Edusp, 2007.

SIMAS, Luís Antônio, FABATO, Fábio. *Pra tudo começar na quinta-feira: o enredo dos enredos*. Rio de Janeiro: Mórula, 2015.

TEIXEIRA, Faustino. Impressões sobre o desfile da Mangueira 2020. *ISER* (Online), Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <https://tinyurl.com/y9hxsjaj>. Acesso em: 28 dez. 2020.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata de Castro (org.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013.

CAPÍTULO 3

(Re)interpretando a Bíblia: a mulher no imaginário cristão tradicional e a proposta da teologia feminista¹

Polyanny Lílian do Amaral Braz (UFPE)

Ao descrever como a mulher é tradicionalmente representada no imaginário cristão e contrapor a interpretação apresentada pelas cristãs feministas, vemos na Bíblia uma tensão entre o “restrito” e o “libertador”, uma vez que ao mesmo tempo em que condiciona a atuação da mulher na experiência religiosa (que tem papéis definidos no discurso tradicional), o texto bíblico é também fonte libertadora, ao passo que é reinterpretado a partir da teologia feminista. A Bíblia é então uma categoria social do entendimento que estrutura e organiza a lógica do campo.

Neste texto, avançamos na ideia de que uma das formas de transformação da realidade ocupada pela mulher evangélica tem sido a reinterpretação do texto bíblico – como propõem (não só, mas principalmente) as teólogas feministas, e que essas ações promovem uma mudança significativa no concernente ao modo de vida dessas mulheres. Consideramos que a disputa interpretativa do texto sagrado é fundamental para entendermos as tensões presentes no

1 Este texto é baseado na minha tese de doutorado intitulada *“Um lugar a ser conquistado”: uma análise antropológica das interseções entre religião e gênero a partir da perspectiva de evangélicas feministas* (AMARAL BRAZ, 2022).

campo religioso cristão e as aproximações e os distanciamentos em relação a esse tema.

A Bíblia como categoria social do entendimento

A sociedade moderno-contemporânea é cheia de heterogeneidade e variedade de experiências e costumes. Essa heterogeneidade cultural, que pode ser entendida como a convivência com pluralidades de tradições, é refletida no contexto religioso.

A reflexão que propõe o antropólogo brasileiro Otávio Velho (1995) no texto “O cativo da besta-fera” nos permite tecer algumas ideias sobre a “cultura bíblica”. O autor apresenta que certas expressões camponesas usam categorias que constituem importante via de interpretação do pensamento dessas comunidades. Um exemplo é a categoria de “cativo” associada à de “libertação”, tal como aparecem no Velho Testamento; são usadas como analogia à situação de pobreza e expropriação a que estão submetidas. Ou seja, a cultura bíblica é evocada como matriz significativa da vida cotidiana e influencia diretamente a forma de pensar e de viver dos camponeses.

Ao considerarmos o proposto por Velho (1995), podemos inferir que existe uma “cultura bíblica” pela qual os indivíduos interpretam o seu mundo, conferindo-lhe significados a partir de uma experiência religiosa. Os textos bíblicos – base para a construção da visão de mundo – são reapropriados, rearticulados, reinterpretados para que os fiéis possam socializar suas ideias e comportamentos através de outros discursos e ainda para auxiliá-los a lidar com situações da modernidade. Para o autor, tal cultura bíblica iria além do recurso instrumental (a termos e expressões), seriam mais que analogias, mas atingiria o nível das crenças e atitudes. Para Velho, não se trata de traçar uma relação direta entre os eventos bíblicos e aqueles vividos por seus interlocutores, mas interpretar estes últimos a partir daqueles, numa espécie de ampliação dos sentidos, o que ele denominou de uma “cultura bíblica”.

Dessa forma, avançamos no argumento de que a pluralidade da “cultura bíblica” está baseada na hermenêutica do texto. A interpretação do texto bíblico é o que define as normas e regras a serem seguidas pelos fiéis, por isso reafirmamos a centralidade da Bíblia como categoria social do entendimento. É também a partir das disputas interpretativas, da hermenêutica bíblica, que se estabelece quem detém o poder. E, embora os estudos sobre religiões cristãs confirmem a observação do senso comum de que mulheres investem mais que os homens em religião (ou religiosidades), o protestantismo, especialmente, ainda é predominantemente masculino, uma vez que a “produção do sagrado” é dominada por homens, evidenciando, então, as relações de poder estabelecidas no campo religioso.

Normas, regras, doutrinas são definidas por homens em praticamente todas as religiões conhecidas. As mulheres continuam ausentes dos espaços definidores das crenças e das políticas pastorais e organizacionais das instituições religiosas. O investimento da população feminina nas religiões dá-se no campo da prática religiosa, nos rituais, na transmissão, como guardiãs da memória do grupo religioso (ROSADO-NUNES, 2005, p. 363, grifo nosso).

Mas por que isso acontece? O que “validaria” essa dominação? Um ponto-chave para desenvolver essa reflexão é entendermos a Bíblia enquanto categoria social do entendimento.

A Bíblia é uma coleção de textos com valor sagrado para o cristianismo. Os adeptos a essa religião consideram que os textos, apesar de escritos por homens, foram “divinamente inspirados” e reproduzem fielmente a vontade de Deus, por isso não podem ser contestados ou invalidados, antes servem como principal documento doutrinário.

Entretanto, por se tratar de um texto escrito, a Bíblia é passível de interpretações variadas. Especialmente por causa da inacessibilidade da Bíblia entre a Antiguidade e a Idade Média, a interpretação

tradicional feita pela Igreja Católica era considerada única e absoluta. Somente a partir do evento historicamente conhecido como Reforma Protestante, liderado por Martinho Lutero (em alemão: Martin Luther), que os textos bíblicos foram traduzidos e, aos poucos, popularizados. Adjacente à popularização da Bíblia, desenvolveu-se a ideia reformadora de retornar às escrituras sagradas e reinterpretá-las. Ao fazê-la, cada fiel se torna potencialmente uma “igreja” no que diz respeito ao poder de interpretação individual que, quando compartilhado, forma as diferentes comunidades denominacionais (CAMPOS, 2011). Nesse sentido, o texto bíblico passa a ser “o guia” de um modo de ser cultural, que é escrito, interpretado, situado e datado. Dito isso, avançamos na seguinte reflexão: é possível afirmar que o espaço religioso é permeado por disputas de interpretações e que esse espaço, sendo reflexo da sociedade, é também patriarcal. Assim, se o símbolo principal do cristianismo se expressa majoritariamente através de uma linguagem masculina e patriarcal, disso se deriva uma série de consequências que são nocivas para as mulheres, como práticas e estruturas sociais patriarcais.

A partir da ideia de que a Bíblia pode ser interpretada como permissiva das relações de poder dos homens sobre as mulheres, os movimentos de mulheres evangélicas e feministas têm como um de seus objetivos fazer uma releitura das Escrituras, buscando assim justiça e igualdade entre mulheres e homens:

Acreditamos que a sabedoria religiosa só tem sentido se for capaz de tocar o coração humano, se for capaz de ajudar a abraçar, a acolher, a enxugar lágrimas, a perdoar, a partilhar o pão, o vinho, as roupas, a terra, o conhecimento e a alimentar esperanças. Todas essas pequenas coisas não vêm de um outro mundo nem de um Ser Todo-Poderoso, mas de nós mesmas, capazes de gerar sempre de novo o amor e a ternura [...] A religião partindo do feminino é um convite de retorno à nossa humanidade esquecida, à gratuidade do inesperado, ao gesto que faz renascer a esperança, ao abraço

aconchegante que devolve a confiança na vida, à beleza dos lírios do campo e do pôr do sol, à partilha do pão e da terra, à vibração do corpo ao contato com outros corpos (GEBARA, 2007, p. 57).

Portanto, as novas interpretações apresentadas por esses movimentos, através da redescoberta do feminino na teologia, ajudam a promover um novo modelo de cristianismo. Assim, tendo em vista as muitas desigualdades de gênero ainda presentes nos diversos âmbitos da sociedade, inclusive no contexto sexista da Igreja Cristã, e a urgência na análise crítica da categoria de gênero neste contexto, os movimentos de evangélicas feministas aparecem com o objetivo de combater essas desigualdades de gênero, oferecendo algumas/outras interpretações para o papel da mulher na vivência da fé cristã. Entre os objetivos desses movimentos está a crítica ao passado patriarcal, nos âmbitos teológico, social, cultural, econômico, político e ideológico. Desse modo, a disputa interpretativa do texto sagrado é fundamental para entendermos as tensões presentes no campo religioso cristão, e, por isso, analisamos aqui a Bíblia como categoria social do entendimento.

O que os cristãos e as cristãs pensam? Quem são aqueles e aquelas que pensam? Durkheim e Mauss (1981) partem das categorias aristotélicas do entendimento humano (como noções de tempo, de espaço, de substância, de personalidade etc.), as quais deveriam estar presentes em qualquer sociedade na medida em que constituiriam os fundamentos do conhecimento, ou seja, tudo aquilo que condiciona qualquer pensamento ou representação sobre a vida humana. Nesse sentido, as categorias poderiam ser consideradas como representações coletivas de ordem especial; seriam aquelas ideias ou princípios (às vezes inconscientes) que indicariam os caminhos a serem seguidos pelas representações coletivas.

Considerando que os princípios cristãos estão descritos na Bíblia (que para estes é uma espécie de manual de conduta e fé), o cristianismo vivido pelas evangélicas feministas (sujeitos de pesquisa neste trabalho)

e por aqueles cristãos que as atacam é formado por um conjunto de elementos que constituem um “mundo próprio” oposto um ao outro, mas ambos amparados pelo mesmo objeto sagrado: a Bíblia. Considerando que a Bíblia, enquanto categoria social do entendimento, estrutura e organiza a lógica do campo, podemos afirmar a impossibilidade epistêmica do movimento feminista cristão fora da Bíblia, uma vez que o feminismo cristão não exclui o teor “sagrado” do livro, considerando-o mais do que um texto a ser interpretado.

A antropóloga brasileira Mísia Reesink (2020), ao falar sobre fé e milagre como categorias sociais de entendimento no catolicismo brasileiro, sugere a adoção de uma perspectiva cosmológica do catolicismo a partir dos próprios agentes católicos que “pensam” sua própria religião, a fim de obter uma aplicação pragmática e metodológica que permite compreender melhor o mundo dos interlocutores. Avançando no proposto por Lévy-Bruhl (1949), ao considerar o conteúdo da afetividade como algo específico às categorias de um aspecto ou de diferentes tipos de sociedades, Reesink sugere que é importante adotar o ponto de vista de que essas categorias, particularmente aquelas compreendidas etnograficamente, são constituídas também pela afetividade, que “se materializaria”, como o próprio Lévy-Bruhl observa, em seus símbolos, permitindo a compreensão de seus significados subjetivos. Nesse sentido, assim como Reesink para as ideias de “fé” e “milagre”, consideramos a Bíblia como categoria social do entendimento, uma vez que os textos considerados sagrados organizam os relacionamentos do fiel e o fazem em três níveis principais: 1. individual (fiel consigo mesma); 2. social (fiel com outros indivíduos que partilham ou não a mesma fé); e 3. religioso / espiritual (fiel com o sagrado). Todo julgamento ético e moral dos fiéis está direta ou indiretamente, conscientemente ou não, ligado à interpretação do texto considerado sagrado. Mas, justamente por ser um texto, escrito e datado, as interpretações podem variar e, conseqüentemente, o modo de vida dos fiéis também é alterado, apontando para a pluralidade do “cristão moderno”.

Analogicamente, Reesink faz uma crítica no texto à concepção tradicional das ciências sociais sobre a pessoa moderna. Aqui, consideramos que, sendo o cristianismo plural, as interpretações também o são. Com isso, estabelece-se um campo de disputa entre o simbólico e o material, entre o natural e o sobrenatural. Cada lado, amparado pelo mesmo texto, reivindica uma interpretação, tornando a Bíblia uma categoria nativa fundamental para a constituição da cosmologia cristã protestante.

A representação da mulher no imaginário evangélico hegemônico

O discurso religioso judaico, do qual nascem duas grandes religiões contemporâneas – a cristã e o islamismo –, foi gestado em uma sociedade alicerçada sobre a figura do patriarca e baseado no aspecto biológico dos papéis referentes a homens e mulheres, de forma que se estabeleceu que cabia às mulheres cuidar dos(as) filhos(as) e alimentá-los(as), enquanto aos homens caberia o papel de provedor e, consequentemente, de autoridade na sociedade. Para manter a ordem, estabeleceu-se uma série de restrições e interditos, nos quais se mostrava a necessidade do comando do homem e da obediência da mulher, pois esta era a vontade do Deus-Pai. A sociedade ocidental cristã, nascida e alimentada com as crenças judaicas, reproduz os valores mais tradicionalistas em relação às mulheres.

A princípio e irrevogavelmente, ensina-se que temos um Deus-Criador Todo-Poderoso que manda e é a autoridade máxima. Apesar de se tratar de um espírito que, segundo a própria cosmologia cristã, ninguém pode ver ou entender em sua completude, está associado à imagem masculina. E certamente não poderia ser de outra forma interpretativa. Ivone Gebara (1991) mostra que a sociedade do povo hebreu era eminentemente patriarcal e, consequentemente, a imagem de seu Deus correspondia à sua organização social.

[...] De vez em quando alguém destoava do grupo e passava a chamar Deus de mãe, de Terra-mãe, de sabedoria infinita, de Mistério da Vida. Mas todos esses nomes e “jeitos” diferentes de chamar Deus não eram muito frequentes. Isso porque toda a organização política, social e religiosa desse povo [os hebreus] repousava sobre os pais-chefes e, portanto, Deus tinha que continuar sendo o Grande Pai para que se pudesse manter a estabilidade social e religiosa do grupo (GEBARA, 1991, p. 35).

No entanto, o que aconteceu foi que, a custo da manutenção da estabilidade social e religiosa, as mulheres foram cada vez mais distanciadas do divino. Um dos pontos fortes de tal pensamento é a narração da criação e da queda no Gênesis. Destacamos que tal visão permanece fornecendo significados à identidade feminina e ao patriarcado ainda hoje. É nesse contexto de sociedade patriarcal que se insere, portanto, a narrativa judaica da criação da mulher depois do homem e a partir dele (da costela)². E, seguindo a mesma ideia, a história judaica do pecado original torna a mulher responsável pelo pecado e sofrimento da humanidade e, como castigo divino pelo pecado cometido, Eva, a primeira mulher, recebe a “maldição” de ser sujeita ao marido.³ A mulher se torna, assim, responsável por suas próprias dores, pelo sofrimento de toda a humanidade e pela morte do gênero humano. A mulher passará, então, a ter o significado de mal, tentação, pecado, objeto impuro e perdição.

Além do livro de Gênesis, outros quatro livros – a saber: Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio – são chamados de “Pentateuco” e a tradição atribui a Moisés a autoria da maior parte dos cinco livros, que, dentre outras coisas, se dedicam a contar a história da formação do povo hebreu e suas leis. Dentre as leis prescritas pela sociedade hebraica, a figura da mulher aparece em grande parte das citações de subalternidade, impureza e passível de violência autorizada caso

2 Ver: Bíblia Sagrada, Gênesis 2: 19-25.

3 Ver: Bíblia Sagrada, Gênesis 3: 16-20.

cometesse algumas ações consideradas pecado e/ou desonra para o marido.⁴ No Novo Testamento, basicamente escrito pelos apóstolos, os exemplos são múltiplos⁵ e seguem a mesma linha de pensamento.

A perpetuação da situação de subalternidade feminina foi alimentada e fortificada ao longo da história da igreja. “Ora, esta forma de pensar, na qual os homens eram, por vontade de Deus, os seres dominantes e as mulheres, os seres obedientes, torna-se hegemônica a partir do século IV, com o domínio espiritual da Igreja sobre o mundo ocidental conhecido” (LIMA, 2010, p. 4).

Não sabes tu que és Eva, tu também? A sentença de Deus tem ainda hoje todo o vigor sobre este sexo, é preciso portanto que a culpa subsista também. Tu és a porta do Diabo, tu consentiste na sua árvore, foste a primeira a desertar da lei divina (TERTULIANO *apud* LIMA, 2010, p. 472).

A autoria do trecho supracitado é atribuída a Tertuliano, considerado um dos Pais da Igreja, e refere-se à problemática sobre a culpabilidade da mulher pela queda do homem e conseqüentemente pelo distanciamento do divino. Tertuliano dá um passo a mais ao tratar a mulher como “a porta do diabo”, colocando a mulher em situação de pecado, impureza e demonização. Chamadas de bruxas, feiticeiras e enviadas do diabo, durante muito tempo, como nos mostra a historiografia, as mulheres que fugiam aos padrões sociais estabelecidos em sua época foram renegadas e queimadas em fogueiras. Hoje, ao que parece, as fogueiras se transformaram em violências, feminicídio, domínio sobre os corpos femininos e tantos outros mecanismos de controle autorizados pela sociedade. Hoje, a mulher “desviante” é a mulher feminista.

4 Ver: Bíblia Sagrada, Levítico, 12: 2-8; Números 5: 20-27; Deuteronômio 22: 13-15, 20-21.

5 Ver: I Coríntios 11:3; I Coríntios 11:7-9; I Coríntios 14:34-35; Efésios 5: 33; Colossenses 3: 18; I Timóteo 5: 5-6; II Timóteo 3: 6-7; Tito 2: 3-5; I Pedro 3: 1, 7; Apocalipse 14: 4.

Os séculos se passaram e a posição da mulher na sociedade permaneceu num “superlativo relativo de inferioridade”, uma vez que as normas sociais e as crenças foram (e ainda são) transmitidas de geração em geração, seja em falas e comportamentos, seja em processos educativos, de maneira que são incorporadas pelas gerações presentes com naturalidade, portanto sem necessidade de questionamento. Desse modo, preceitos bíblicos e preconceitos históricos contra as mulheres são incorporados na vida cotidiana como verdades. Por fim, a fala do pastor Silas Malafaia, líder da igreja pentecostal Assembleia de Deus Vitória em Cristo, resume o imaginário predominante entre os cristãos sobre o papel da mulher:

Qual é o papel do homem, e o da mulher no casamento? De um modo geral, podemos afirmar que o homem é mais lógico e racional do que a mulher. O papel social dele, designado por Deus em Gênesis 2.15, é proteger, prover e liderar a família. O Senhor o capacitou para lavrar o jardim do Éden, cuidar dele e guardá-lo. Todas as regras lhe foram dadas pelo Criador. Por isso, após a queda, Deus não cobrou tais responsabilidades diretamente da mulher. Cobrou do homem. [...] E quanto ao papel da mulher? Biblicamente falando, compete à mulher ser adjutora, ou seja, auxiliar do marido na missão de proteger, prover e liderar a família. Deus delegou à mulher uma função de extrema importância na família. A mulher foi criada com intuição e sensibilidade mais aguçadas que as do homem, para equilibrar os relacionamentos familiares, agindo como uma sábia mediadora, trazendo harmonia ao lar. Por isso, em Provérbios 14.1, é dito que toda mulher sábia edifica a sua casa. A mulher sábia não inverte os papéis nem age de maneira arrogante, a fim de não humilhar o marido e não minar a liderança dele. Se fizer isso, estará agindo como uma tola, que, em vez de edificar, destrói sua casa com as próprias mãos, e a família toda sofrerá com problemas de ordem espiritual, emocional e até material, podendo desagregar-se com a separação do casal (MALAFAIA, 25 mar. 2014 *apud* MACHADO, 2017, p. 32-33).

A narrativa do papel secundário das mulheres como simples adjutoras ou ajudadoras no âmbito tradicional familiar propõe a permanência

da mulher no lugar tradicional de subordinação, obediência e ajuda ao homem, especialmente ao marido ou companheiro.

No entanto, como já mencionamos ao longo deste trabalho, uma das principais propostas da vertente feminista cristã é contextualizar o texto bíblico, apresentando uma nova perspectiva hermenêutica.

A produção do sagrado: disputas interpretativas

Talvez se possa dizer que as religiões estão entre os campos que sofreram mais fortemente os impactos do feminismo, seja pelas mudanças provocadas nas práticas religiosas das mulheres, seja pela influência sobre o desenvolvimento de um novo discurso – a Teologia Feminista (ROSADO, 2001, p. 79).

Um brevíssimo resumo que podemos elaborar sobre a relação cristianismo/feminismo é destacar as produções oficiais e de maior repercussão no campo cristão. Ainda no século XIX, surge a primeira⁶ elaboração feminista de interpretação do texto bíblico, feita por mulheres especialistas na área. O *The Woman's Bible* (A Bíblia da Mulher), projeto coletivo de revisão e de reinterpretação da Bíblia publicado pela sufragista Elisabeth Cady Stanton, em duas partes, em 1895 e 1898, nos Estados Unidos, é considerado o ponto de partida para que, no final dos anos 1960, houvesse a constituição de uma Teologia Feminista, em concomitância com o surgimento da Teologia da Libertação (ROSADO-NUNES, 1980). Juntamente com outras mulheres cristãs, sufragistas e abolicionistas que lutavam pelos direitos das mulheres, como Lucretia Mott, Lucy Stone, Susan B. Anthony, Matilda Joslyn Gage e Ida Husted Harper, Stanton rebatia as acusações fundamentadas nas interpretações tradicionais da Bíblia contra o movimento de luta feminino citando outras passagens bíblicas e

6 O "marco inicial" sobre o início do feminismo na igreja não é claro ou consensual entre os estudiosos na área.

refutando a interpretação original. Lucretia Mott, por exemplo, escreveu, em 1849, o “Discurso sobre a mulher” sustentando, a partir da interpretação do texto do livro bíblico de Gênesis sobre Adão e Eva, que as Sagradas Escrituras apoiam o direito da mulher. Em Nova York, auxiliada por Mott, Elizabeth Cady Stanton ajudou a formular a Declaração de Sentimentos em 1848 e incluiu duas resoluções que protestaram contra a usurpação masculina dos direitos relativos à sua posição na igreja e perante Deus. Na Convenção Nacional dos Direitos da Mulher de 1854, um reverendo chegou a afirmar publicamente que a Bíblia prova que homens são naturalmente superiores às mulheres. Ele foi contrariado em termos sociais e políticos por Mott, que começou dizendo: *“Não é o cristianismo, mas o Clero, que submeteu a mulher como nós a encontramos hoje. A Igreja e Estado se uniram, e é bom que enxerguemos assim”*. Outro exemplo é o de Lucy Stone, que chegou a afirmar que as interpretações da Bíblia eram machistas e valorizavam, tendenciosamente, o sexo masculino e, após aprender grego e hebraico, a fim de analisar as escrituras bíblicas originais, ajudou a esclarecer sobre as traduções anteriores da Bíblia e apontou para interpretações mais favoráveis à igualdade das mulheres.

Na base da ideia de escrever uma Bíblia da Mulher está a crítica radical do uso da Escritura contra as mulheres, na Igreja e na sociedade em geral “Quando os que se opõem a todas as reformas não encontram qualquer outro argumento, seu último recurso é a Bíblia”, diz Stanton, em um artigo na *North American Review*. “Ela tem sido interpretada em favor da Intemperança, da escravidão, da pena de morte e da sujeição das mulheres.” Em sua *Declaration of sentiments*, em 1848, na Primeira Convenção dos Direitos da Mulher, em Seneca Falls, New York, Stanton afirma: “Ele (o homem) concede-lhe (à mulher), na Igreja como no Estado, nada além de uma posição subordinada, invocando a autoridade apostólica para sua exclusão do ministério e, salvo algumas exceções, de qualquer participação nas questões da Igreja (ROSADO-NUNES, 1992, p. 11).

Datado de 1952, o livro de Kathleen Mary Amelia Bliss, *The Service and Status of Women in the Church* (O Trabalho e o Status da Mulher na Igreja), é também um dos marcos do moderno movimento feminista dentro do cristianismo. A escritora, teóloga, historiadora, administradora religiosa, professora universitária e, por assim dizer, feminista cristã Kathleen Bliss tem seu livro baseado numa pesquisa sobre as atividades da igreja nas quais as mulheres cristãs estavam comumente envolvidas. Bliss observou que, embora as mulheres estivessem extremamente envolvidas na vida da igreja, a participação delas estava limitada a papéis auxiliares, ou seja, atividades do espaço privado, do lar. As mulheres não participavam de lideranças tradicionalmente aceitas, como as atividades de ensino para homens ou adultos em geral, pregação pública ou administração, ainda que muitas delas parecessem “estar preparadas” e tivessem “dons” / capacidade para exercer tais funções. Bliss chamou a atenção para a reavaliação dos papéis homem/mulher na Igreja, particularmente da ordenação de mulheres.

Na década de 1960, um dos marcos da crítica teológica feminista é o livro *The Church and the Second Sex* (A Igreja e o Segundo Sexo), de Mary Daly – escrito em 1968, em que critica veementemente as estruturas eclesiais da Igreja Católica. A filósofa, teóloga e feminista estadunidense critica a cumplicidade das Igrejas cristãs, principalmente da Igreja Católica Romana, em promover uma imagem do sexo feminino que, de um lado, idealiza a mulher e, de outro lado, a humilha. Apesar de fazer uma dura crítica ao sistema patriarcal, a autora traz ainda uma esperança na modificação da estrutura da Igreja Católica e não a tentativa radical de rejeitá-la (ROSADO, 2001).

Na reivindicação desses direitos, àquela altura de um movimento cristão e feminista⁷, partiam do pressuposto que a Bíblia era de fato a Palavra de Deus – é importante destacar que as cristãs feministas não

7 Certamente aquilo que nomeamos de “movimento feminista cristão” (“feminismo religioso”) não era homogêneo. Nosso objetivo aqui é apresentar de forma geral as principais ideias que se sobressaíram

negavam a veracidade da Bíblia, a existência de Deus ou fato similar, o questionamento principal promovido por elas era a interpretação da Bíblia e as consequências disso. Assim, o que parece ser o centro da crítica é mais a forma de interpretação do texto bíblico do que a veracidade do texto em si e/ou sua inspiração divina. Daí então a necessidade de consolidar definições para alguns termos teológicos. Segundo Maria José Rosado (2001), nos anos 1990, a diversidade de Teologias Feministas existentes é apontada em uma obra de referência: *Dictionary of Feminist Theologies* (RUSSEL; CLARKSON, 1996). As autoras do Dicionário “salientam o caráter crítico dessas Teologias, apontando, porém, para uma enorme variedade, tanto em relação às concepções políticas quanto às próprias concepções teóricas que embasam essa elaboração teológica.” (ROSADO, 2001, p. 84). Desde então, muitas obras, teólogas e movimentos feministas surgem abordando as críticas manifestadas aos conteúdos tradicionais da fé: o monoteísmo, a imagem masculina da divindade, a figura submissa e virginal de Maria; as interpretações sexistas dos textos sagrados e a ideia tradicional de “natureza feminina”. Assim, propõem uma transformação no próprio credo religioso, elaborando uma crítica radical às instituições religiosas e à sua organização.

Em consonância com parte significativa de feministas, teólogas cristãs refutam, ainda, a compreensão tradicional da “natureza feminina” que encerra as mulheres numa “especificidade” em que a maternidade se torna destino irrecusável. Esta rejeição do recurso à biologia para explicar o ordenamento social – e religioso – dos sexos leva-as a uma crítica radical da organização das instituições religiosas, apontadas como androcêntricas, hierárquicas e excludentes das mulheres. A afirmação da autonomia individual, que não se opõe à construção de ideais coletivos, mas, ao contrário, a sustenta, leva-as ainda à reivindicação do reconhecimento de sua condição de agentes morais,

neste contexto. Entendemos que as teses apresentadas poderiam ser contestadas, parcial ou totalmente, por outras feministas cristãs.

capazes de escolhas éticas em todos os campos da vida, inclusive naqueles que relativos à sexualidade e ao controle da capacidade de conceber novos seres humanos (ROSADO, 2001, p. 84-85).

Em suma, as obras de Stanon, Bliss, Daly e tantas outras cristãs feministas serviram de munição para ativistas cristãs na luta pelos direitos civis, políticos, eclesiásticos e em diversos outros campos.

A Bíblia, sendo um produto de uma sociedade patriarcal, em que o masculino é dado como normativo, refletirá o pensamento daqueles que a escreveram. As disputas interpretativas são diversas, mas destacarei aqui dois textos bíblicos que, de acordo com o observado em campo, são os mais utilizados para contrapor o movimento de mulheres cristãs feministas:

“34. As vossas mulheres estejam caladas nas igrejas; porque não lhes é permitido falar; mas estejam sujeitas, como também ordena a lei.
35. E, se querem aprender alguma coisa, interroguem em casa a seus próprios maridos; porque é vergonhoso que as mulheres falem na igreja.
36. Porventura saiu dentre vós a palavra de Deus? Ou veio ela somente para vós?
(bíblia sagrada, I Coríntios 14: 34-36).

22. Vós, mulheres, sujeitai-vos a vossos maridos, como ao Senhor;
23. Porque o marido é a cabeça da mulher, como também Cristo é a cabeça da igreja, sendo ele próprio o salvador do corpo.
24. De sorte que, assim como a igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres sejam em tudo sujeitas a seus maridos.
(bíblia sagrada, Efésios 5: 22-24).

Estes dois textos encontram-se no Novo Testamento e foram escritos pelo apóstolo Paulo.

Quando se trata da atuação eclesiástica da mulher na igreja, o trecho da carta do apóstolo Paulo escrita à igreja primitiva que se localizava na cidade de Corinto é sempre invocado por aqueles que se

posicionam contra a ordenação feminina. Na ala mais conservadora da igreja cristã, é terminantemente proibido que mulheres ocupem cargo de liderança e exerçam qualquer poder sobre os homens.⁸ Isso porque, no imaginário tradicional que considera uma interpretação literal do texto, as mulheres devem permanecer caladas na igreja, ou seja, não podem tomar decisões sozinhas, nem ensinar publicamente (exceto a crianças e outras mulheres), nem pastorear uma comunidade de fé. Na interpretação da teologia feminista, essa interpretação é equivocada, pois exclui o contexto histórico e o público-alvo da carta paulina, desconsiderando a reflexão se o texto era de fato uma orientação divina aplicável a todas as igrejas de forma atemporal ou se era apenas uma recomendação específica a partir de um costume local. Segundo o discurso das evangélicas feministas, é preciso considerar que “a interpretação da Bíblia é fruto da dinâmica social, na qual as pessoas que a leem querem defender seus pontos de vistas”, e isso resultaria numa disparidade interpretativa, já que “quando apenas uma parte das pessoas tem acesso à leitura e interpretação da Bíblia, a outra parte é silenciada e não pode contribuir com uma outra interpretação do texto bíblico” (DOS ANJOS, 2020, p. 23). Sobre esse texto, especificamente, afirmam que:

Um dos exercícios mais importantes da teologia é a chamada hermenêutica, que lê um texto em seu contexto e faz uma leitura dele conforme o nosso tempo histórico. Esse texto é claramente um costume, e não um mandamento. Quando o texto diz é “vergonhoso”, nós podemos entender como se fosse: “não venha de batom vermelho à igreja”. Ou seja, não é um pecado, não é um mandamento de Cristo, é um costume patriarcal. Quando o texto diz: “como diz a lei”, entra em conflito com o próprio texto paulino de Romanos 6:14, que diz: “Porque o pecado não terá domínio sobre vós, pois não estais debaixo da lei, mas debaixo da graça”. E, se estamos debaixo da graça e por Cristo

8 Sobre a ordenação feminina, aprofundaremos no capítulo final deste trabalho.

somos chamadas ao ministério da palavra e do ensino, quem é a Lei para desconsiderar o nosso chamado? Pergunto a você: quem chama é a Lei ou Deus? Desse modo, percebemos que esse texto é um pretexto para garantir que mulheres não exerçam o pastorado, infelizmente. [...] Assim, devem as mulheres ficarem caladas e não anunciarem as boas novas de Cristo? Não, não devem. Cristo nos chama para o trabalho com nossos dons, inclusive com o dom da fala (DOS ANJOS, 2020, p. 24-26).

Dessa forma, a interpretação do texto que impede a mulher de exercer liderança na igreja é, segundo a perspectiva das evangélicas feministas, uma forma de controle e de manutenção do poder masculino. Utilizando outros textos bíblicos e a hermenêutica, uma importante ferramenta teológica, elas sustentam o argumento de que não há mandamento divino que proíba a liderança feminina na igreja.

A igreja em Éfeso, destinatária da carta do apóstolo, era liderada por uma mulher chamada Priscila, por seu marido, Áquila, e por um homem chamado Timóteo. O segundo texto (Efésios 5: 22-24) é de interpretação igualmente equivocada, de acordo com as cristãs feministas. Sobre a mesma crítica da tradição hegemônica (patriarcal e conservadora) de restringir a interpretação do texto a alguns versículos e de forma literal, sem levar em consideração o contexto no qual foi escrito, as evangélicas feministas contestam a doutrina de submissão feminina no sentido de inferiorização e desqualificação da mulher em relação ao homem, especialmente ao homem que é seu marido. Segundo elas, ignora-se o versículo imediatamente anterior, que diz “sujeitando-vos uns aos outros no temor de Deus” (Efésios 5: 21), além de ignorar os versículos posteriores, como o versículo 25: “maridos, amai as vossas esposas como também Cristo amou a igreja e a si mesmo se entregou por ela”. Ao ler o texto completo e considerando o contexto, o autor e o público-alvo, a interpretação está longe de ser sobre “submissão”:

Percebemos algumas pistas de interpretação. Uma é o foco em andar em amor, sujeitando uns aos outros, lembrando que nos textos bíblicos comparações sempre são entre iguais. É como a ideia de idônea para mulher em Gênesis 1 ou que o Verbo era Deus em João 1. Paulo dá pistas para que se possa ler toda a carta a partir desses termos e dessa figura de linguagem de comparação. Além disso, dá pistas para a construção da relação a partir do amor que ele fala em 1 Coríntios 13, e o próprio João, em Apocalipse, mais tarde vai reafirmar que era um tema importante para a igreja de Éfeso. *Temos aqui então duas possibilidades de leitura: pela igualdade e pelo amor.* Mas há outra possibilidade, inspirada em 1 Coríntios 5, que é a luta contra a imoralidade. [...] A moralidade está relacionada com uma ideia pública de que as pessoas tratavam a fé cristã como barata, que valesse tudo e que a graça justificava, independentemente de continuarmos pecando propositalmente. Para Paulo, o respeito à graça era a partir de comportamentos morais que demonstravam veneração e, então, haveria pessoas que poderíamos julgar como imorais e mais distantes da imagem de Cristo. *Não haveria equilíbrio entre iguais, mas diferenças que demonstraram respeito* (MACIEL, 2020, p. 31, grifos da autora).

Assim, o trecho, que não pode ser lido e interpretado isoladamente, se refere à igualdade, ao amor e ao respeito pelas diferenças. Mas é usado especialmente por pessoas e grupos fundamentalistas, conservadores, para justificar a exigente submissão das mulheres a seus maridos, simplesmente porque a frase está na Bíblia e por isso não deve ser questionada. Dessa forma, para as evangélicas feministas, manter as mulheres submissas é necessário para que o poder se mantenha nas mãos masculinas.

Dessa forma, os primeiros passos do movimento feminista no campo da religiosidade cristã foram a reinterpretação do feminino (e talvez do próprio conceito de “Deus”) a partir da reinterpretação do texto bíblico. Essa abordagem teológica possibilita mudanças significativas na vida prática de mulheres fiéis das religiões cristãs, pois propõem caminhos para novas formas de relação com o sagrado e um retorno à base de sua fé (a Bíblia) com um (outro) olhar que permite que as mulheres encontrem o seu lugar.

Documentos de Pesquisa

BÍBLIA. *Bíblia sagrada*: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2ª ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

BLISS, Kathleen. *The service and status of women in the church*. London: SCM Press, 1952.

DALY, Mary. *The church and the second sex*. Universidade de Michigan: Harper & Row, 1968.

DOS ANJOS, Simony. 1 Coríntios 14: devem as mulheres calarem-se na Igreja? *In*: RATI, Bianca; PETERSON, Luciana; WEGNER, Gabriela (org.). *Nem caladas, nem cobertas*: novas perspectivas sobre textos antigos. Brasil: Projeto Redomas, 2020, p. 22-26.

GEBARA, Ivone. Teologia Feminista. *In*: BEOZZO, José Oscar (org.). *Curso de Verão*: ano V. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 56-78.

GEBARA, Ivone. *O que é Teologia Feminista*. São Paulo: Brasiliense, 2007.

MACIEL, Rebecca. Efésios 5: Paulo, Paulo, por que me persegues? *In*: RATI, Bianca; PETERSON, Luciana; WEGNER, Gabriela (org.). *Nem caladas, nem cobertas*: novas perspectivas sobre textos antigos. Brasil: Projeto Redomas, 2020, p. 27-33.

RUSSELL, Letty; CLARKSON, J. Shannon (org.). *Dictionary of feminist theologies*. Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996.

Referências

ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira; CARVALHO, Lígia Cristina. A misoginia medieval e seus ecos nos Lais de Maria de França. *Mirabilia*, Assis, v. 17, n. 2, p. 467-494, 2013.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. O Profeta, a palavra e a circulação do carisma pentecostal. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 1013-1049, 2011.

LIMA, Rita de Lourdes de. O imaginário judaico-cristão e a submissão das mulheres. *In*: SEMINÁRIO INTERNACIONAL, 2010, Florianópolis. GT 9 *Fazendo Gênero*: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos. Florianópolis, 2010.

MACHADO, Lia Zanotta. O aborto como direito e o aborto como crime: o retrocesso neoconservador. *Cadernos Pagu*, São Paulo, v. 50, p.1-30, 2017.

MAUSS, Marcel; DURKHEIM, Émile. Algumas formas primitivas de classificação: contribuição para o estudo das representações coletivas. *In*: MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981, p. 88-112.

REESINK, Mísia. La personne catholique: comment des catholiques brésiliens pensent l'être humain. *Vibrant*, Brasília, v. 11, n. 2, p. 155-184, 2014

REESINK, Mísia. On faith and miracle: a cosmological perspective on faith and miracle as social categories of understanding in brazilian catholicism. *Vibrant*, Brasília, v.17, p. 1-21, 2020. Disponível em: <http://www.vibrant.org.br/lastest-issue-v-17-2020/>. Acesso em: 15 out. 2021

RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

RICOEUR, Paul. *Interpretação bíblica*. Tradução de José Carlos Bento. São Paulo: Templus, 2004.

ROSADO, Maria José. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. *Cadernos Pagu*, São Paulo, v. 16, p. 79-96, 2001.

ROSADO NUNES, Maria José. De mulheres e de deuses. *Estudos feministas*, Rio Grande do Sul, v. 0, n. 0, p. 5-30, 1992.

ROSADO NUNES, Maria José. Gênero e religião. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 363-365, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2005000200009>. Acesso em: 28 jan. 2022.

VELHO, Otávio. *Besta-fera: recriação do mundo*. Ensaio crítico de antropologia. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

CAPÍTULO 4

“Sou negra e linda e onde piso não deixo rastro”

Rosa Maria de Aquino (UFRPE)

Introdução

A frase emblemática que dá título a este texto, proferida por Luna¹, mulher negra, pobre, evangélica, com cerca de 50 anos de idade, pertencente à Igreja Internacional da Graça de Deus², sugere interpretações sob diferentes pontos de vista. Mas a mantenho no contexto antropológico, eixo deste trabalho, e a compreendo como proveniente de alguém que, em princípio, encontra na religião que abraça a inserção na sociedade e a dignidade almejada, talvez não alcançada no seu cotidiano. Ela pode ser olhada do ponto de vista da *eficácia* objetiva que a religião exerce sobre seus personagens, de acordo com Evans-Pritchard (1978). Luna é cobradora de ônibus (na ocasião da entrevista estava desempregada) e, em paralelo, Obreira³ nessa igreja. Enquanto sua atividade profissional revela sua posição na pirâmide social, lugar de pouco reconhecimento no *ranking* profissional e social, a ocupação de espaço de destaque na igreja, com todas as responsabilidades e *status*

1 Utilizo nomes fictícios para as pessoas como forma de preservar suas identidades, exceto para as que autorizaram a utilização do seu nome real.

2 Localizada na Av. Cruz Cabugá, 165, Santo Amaro, Recife (PE), CEP 50040-000.

3 Ocupa-se da ordem do culto, auxilia o Pastor e as pessoas, de maneira geral, durante o ritual ou fora dele, cuidando e prestando informações que se fizerem necessárias.

que o cargo exige, traz-lhe compensação, aconchego, identidade diferenciada, pertencimento, ascensão social.

A reação dessa Obreira é uma dentre outras nessa igreja neopentecostal, doravante chamada IIGD, quando o assunto é racismo. Outras, do tipo aceitação da existência, indiferença e, sobretudo, negação, manifestam-se igualmente. Poucas palavras são suficientes para tais sentimentos virem à tona: “nem ligo; nem noto; pode me chamar de Negão”. O que, de fato, fala mais alto é o “não me importo”, sustentado pela certeza da filiação à família real, ou seja, à família de Deus, à família de Cristo. A afirmação “sou filha do rei”, bastante recorrente entre os fiéis, faz toda a diferença, a despeito de qualquer possibilidade de ser foco de tratamento diferenciado por ser preta. A redoma oferecida pela igreja satisfaz. Pelo menos é o que aparenta. Nela, busca-se o alcance de vitórias materiais e a cura para doenças que afligem o corpo e a alma. Esse é, portanto, um dos caminhos que sigo neste texto. O da falta de percepção, da indiferença ou da negação do racismo entre evangélicos, atrelado à certeza de pertencimento ao Deus cristão, que traz conforto do ponto de vista individual. As pessoas com essa cosmovisão, incluem na categoria *evangélicas negras*, tomando por base uma pesquisa sobre relações étnico-raciais, realizada na IIGD citada, por meio de observação participante, observação direta e entrevistas semiestruturadas. Tal visão de mundo não corresponde necessariamente à assunção da sua negritude nem à busca da ocupação do espaço a que tem direito numa sociedade que, malgrado múltiplos esforços, sobretudo de Movimentos coletivos, continua a discriminar e a colocar as pessoas negras num patamar de inferioridade.

O mesmo pertencimento ao Deus cristão se faz presente no segundo caminho que trilho, porém sob outra configuração. Nesse caso há um comportamento de luta pela inclusão social e na estrutura de poder, por meio ou em diálogo com Movimentos sociais, em particular com Movimentos coletivos que aglutinam pessoas negras evangélicas ou simpatizantes. Ora as pessoas rompem com suas igrejas

e ingressam nesses Movimentos, ora permanecem nas suas igrejas e lutam por pautas inclusivas, ora atuam simultaneamente em ambas as frentes. Ocupam, pois, espaços de atuação dentro ou fora da igreja, antes interditados de modo silencioso ou explícito, mas sem denegar sua negritude, a qual se manifesta tanto por valores estéticos quanto pela exigência do reconhecimento equitativo por parte da sociedade e da comunidade de fé a que pertencem. Essas pessoas, incluem na categoria *negras evangélicas*.

O acesso a esse universo se deu através de perguntas dirigidas a essas pessoas por meio de WhatsApp, a partir da colaboração e indicação de uma participante de um desses Coletivos, mas também de consultas a sites, blogspot, Facebook e artigos. Em ambos os caminhos, autores que discutem o tema foram consultados. Torna-se claro, portanto, que são duas as categorias criadas para este texto: a primeira se refere ao grupo da IIGD e se constitui de pessoas evangélicas negras; e a segunda, vinculada a Movimentos coletivos, de pessoas negras evangélicas. A inversão é proposital para que se vislumbrem as diferenças aqui discutidas.

Protestante ou evangélico e racismo

Para embasar esta reflexão, valho-me de conceitos necessários à compreensão do que me proponho. Segundo Mafra, há “um certo consenso referendando o termo ‘evangélico’ como categoria abrangente” (MAFRA, 2001, p. 7). Contemporaneamente, esse termo é utilizado pelo senso comum, pela mídia de massa, por pesquisadores e por grande parte dos pertencidos a esse grupo. Neste texto, uso os dois termos indistintamente, protestante e evangélico. Porém não deixa de ser um desafio a tentativa de compreender suas especificidades em meio à sua pluralidade. Para Freston, o que une as igrejas que compõem esse segmento “é a adesão aos princípios da reforma protestante: o cristianismo trinitá-

rio, a Bíblia como norma de fé prática e a salvação pela fé sem a intermediação sacerdotal” (FRESTON, 1994, n.p).

Classificações diversas são elaboradas para facilitar a compreensão desse universo. A despeito da variedade que apresentam, minha opção é por uma das mais simples: igreja histórica, pentecostal e neopentecostal (CAMPOS; SILVA; REGA, 2006). Reconheço, no entanto, que outras retratam mais fielmente essa complexidade, como a de Freston (2006), que identifica quatro elementos principais: “conversão”, ativismo, autoridade da Bíblia (sem necessariamente a ideia fundamentalista de inerrância) e crucicentrismo; ou como a de Alves (1988), que sinaliza para três tipos ideais de protestantismo: o da Reta Doutrina, o do Sacramento e o do Espírito. Estas duas últimas classificações suprem um pouco mais a diversidade do universo protestante, uma vez que atravessam as fronteiras denominacionais, entre as quais estão incluídas a presbiteriana, a batista, a metodista e outras. Tais classificações são temporais e acompanham a dinâmica transformadora e múltipla do segmento protestante. Isso exige constantes atualizações que contemplem a amplitude desse grupo, cujo crescimento numérico tem sido significativo. Para se ter uma ideia, no ano de 2000, os evangélicos representavam em torno de 15% da população brasileira (IBGE, 2000), enquanto, em 2021, atingiram 19,81%, quase 20% (IBGE, 2021). Isso implica não somente número de pessoas, mas também diversidade de tipos de igreja.

Em relação ao racismo, Guimarães mostra-o como “uma maneira bastante específica de ‘naturalizar’ a vida social, isto é, de explicar diferenças pessoais, sociais e culturais a partir de diferenças tomadas como naturais” (GUIMARÃES, 1999, p. 9). Esse modo de ver está presente na construção das relações étnico-raciais, que atribui mérito ou demérito aos diferentes grupos sociais. No Brasil, um dos alvos dessa depreciação são as pessoas negras. Os casos nem sempre vêm a público, nem sempre são denunciados, nem sempre estão na mídia. Com dois fatos, ilustro esse cotidiano, a partir de um levantamento realizado entre

discentes do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). São relatos dos próprios envolvidos que caracterizam, respectivamente, o racismo institucional exercido por agentes da lei e o racismo estrutural, capilarizado na sociedade:

Universitário, 27 anos: “Eu estava em choque desde quando me pararam porque sempre soube que polícia não serve pra me proteger. Por mais que eu não tivesse nada que me incriminasse, eu estava assustado e com medo por dentro. Eu tenho ciência das quebras de regras que eles fizeram comigo, mas fiquei calado (mesmo sabendo que poderia ser preso por sei lá o quê) e não questionei o porquê de terem liberado o garoto não negro”.

Universitário, 20 anos: “Cuspiram no meu cabelo no transporte coletivo. Senti medo, não tive outra reação além de impotência. Queria me rebelar contra o ato e quem o fez, mas senti que as pessoas à minha volta iriam dar preferência em ajudar o sujeito, e não a mim”.

Depreende-se que, nas relações étnico-raciais, as diferenças são, de fato, construídas pela sociedade a qual atribui mérito ou demérito aos diferentes grupos sociais, o que pode se ver reproduzido nas igrejas, embora nem sempre de maneira consciente. Um fato ocorrido na Igreja Presbiteriana de Areias, situada na Avenida José Rufino, zona oeste da cidade do Recife-PE, expõe essa afirmação, guardadas as proporções, por vezes de maneira mais suave, mas sem perder seu caráter separatista. Uma jovem foi assim apresentada a uma parente de uma irmã na fé: “Não está vendo essa menina? Ela é dessa cor, mas...”. (e um rosário de qualidades consideradas boas foi desfiado). Subentende-se que “apesar da cor, tem qualidades”. São pequenos fatos que se repetem no interior de igrejas e mostram que o racismo, com maior ou menor agressividade, marca sua presença, afasta, discrimina, isola. É a presença do racismo estrutural.

Posto isso, sublinho que discutir questões de ordem racial é sempre delicado dentro das igrejas evangélicas, diante da tendência

negacionista amalgamada pela ideia de igualdade e de amor fraternal entre as pessoas. Esse teor se impõe como discurso e se consolida por frases recorrentes e versículos repetidos à exaustão, não somente por líderes, mas também por outros integrantes das igrejas. *Deus não faz acepção de pessoas*⁴ (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEVRA, 1999) é um desses versículos que nem sempre refletem a realidade das relações sociais.

Não causa admiração quando se trata da igreja evangélica de maneira geral, mas Oliveira destaca especificamente a igreja pentecostal: “desde seu início, no Brasil, a tendência da igreja pentecostal era realizar a tarefa da evangelização, sem se preocupar profundamente com as questões sociais de base” (OLIVEIRA, 2015, p. 74) e se propôs a “anunciar a mensagem a todos, sem distinção de raça, cor ou credo” (OLIVEIRA, 2015, p. 44), tendo se tornado “opção para os pobres e socialmente oprimidos” (OLIVEIRA, 2015, p. 45).

Na igreja evangélica todos são iguais?

Permeia o imaginário evangélico um discurso de igualdade tendo como pano de fundo os princípios religiosos que modelam a visão de mundo do fiel com rebatimento nas relações sociais. Esse modo de ver contribui para que as pessoas se sintam aceitas e incluídas na sua comunidade de fé e na sociedade de maneira geral. Diversos autores se debruçam sobre esse tema com nuances nas suas percepções.

Para Aubrée (2002), o caráter universal e igualitário do credo evangélico contribui para a adesão de qualquer pessoa a uma das vertentes protestantes, uma vez que todo ser humano pode passar pelo processo da “salvação”, ou seja, o de aceitar Cristo como salvador de suas almas. Desse modo, dá-se a inclusão, e esta pode ser um fator que evita a segregação. Na mesma direção segue Oliveira, ao afirmar que “[o]s evangélicos, em geral, alimentam a ideia de que

4 Livro de Atos dos Apóstolos, capítulo 10, versículo 34b.

existe igualdade entre os fiéis, e isso tem sido motivo de orgulho para muitas denominações, sejam elas históricas ou pentecostais” (OLIVEIRA, 2015, p. 88), contudo, a considera uma mitificação que pode esconder a realidade do racismo na igreja evangélica. Enquanto Pereira defende: “a idéia [sic] de que o racismo existe, é clara para os evangélicos, mas também a idéia [sic] de que esse é um problema que se concentra mais fora do que dentro da igreja, é parte do que pensam” (PEREIRA, 2010, p. 109).

Na prática, o que dizem esses autores se reflete nas falas e nas atitudes de componentes da IIGD, que assimilam a ideia da existência de igualdade, às vezes como escudo para negar o racismo dentro da própria igreja ou espiritualizar os fatos com conteúdo racista, como pode se constatar nos dois depoimentos a seguir:

Pastor Edivaldo: “Ser negro não faz diferença porque, quando você tem o poder de Deus dentro de sua vida e sabe quem lhe criou e sabe o que você é em Deus, isso basta. Todos são justificados por Deus, ou seja, então não há diferença alguma”.

Obreira Guida: “... eu vim aqui [para a igreja] pra trabalhar para o Senhor. Não vou olhar para o homem, entendeu? O Senhor é o meu rei, eu vou trabalhar para o meu rei, eu não paro para observar essas coisas [ao ser indagada sobre ser foco de racismo na igreja]”.

Essa cosmovisão repercute no modo de agir de Obreiras que integram o staff da IIGD e evidencia a lógica de cada religião, pondo nos seus seguidores uma forma peculiar de enfrentar a vida e de interpretar as adversidades por que passam, inclusive na construção de uma concepção otimista de si mesmos.

Luna: “Sempre me achei linda e mais ainda agora que tenho o brilho de Deus”.

Mariana: “O mais lindo em mim é minha cor”.

Guida: “Com Jesus ninguém é feio”.

De fato, as frases mostram que ser negro na igreja estudada não constitui, em princípio, problema. Todavia, a igreja não está fora da sociedade e o racismo existente na sociedade dificilmente não atingiria a igreja. Basta identificar, na contemporaneidade, os muitos Coletivos, comentados mais adiante, que se organizam e atuam na busca de maior inclusão de negras/os nas igrejas. E fora delas também. Exemplifico com a fala de Simony dos Anjos que na sua atuação no Coletivo Rede de Mulheres Negras Evangélicas e, simultaneamente, na Igreja Presbiteriana Independente do Jardim Novo Osasco: “Mas tem também a discussão de racismo, que, embora não seja totalmente negada em minha igreja, ela ainda é muito rasa”.

Pereira chama a atenção para a necessidade de a igreja cristã, incluída a evangélica, assumir uma posição mais explícita na neutralização de possíveis ações de caráter preconceituoso.

A igreja cristã, possuidora de um histórico de amor fraternal em sua raiz fundadora – inaugura, através de Cristo, um novo preceito, o amor ao próximo, uma vida de fraternidade e inclusão dos que, até então, eram excluídos pela sociedade (mulheres, prostitutas, doentes etc.) – deve contribuir para o desaparecimento de práticas preconceituosas (PEREIRA, 2010, p. 97).

Seja, portanto, com uma postura negacionista relativa ao racismo, seja na luta pela inclusão de negras/os nas igrejas, pode-se compreender Evans-Pritchard (1978) na sua afirmação de que é preciso compreender a religião não pela consulta a compêndios, mas através do “povo comum”, uma vez que a “religião é o que a religião faz”.

A igualdade que domina o imaginário protestante, portanto, é negada pelas declarações de pessoas envolvidas com Movimentos coletivos que justificam sua luta pela igualdade e equidade.

Diferentes formas de enfrentamento do racismo na igreja evangélica

Pessoas evangélicas negras

A IIGD é o lócus preferencial das pessoas evangélicas negras. Elas valorizam de tal forma serem evangélicas que descartam ou minimizam o fato de serem negras e, por essa razão, o de serem tratadas de forma diferente na sociedade. Não percebem ou preferem ignorar atitudes de racismo contra elas, o que as torna indiferentes ao ponto de agirem como se não fossem atingidas por esses atos.

É fato que essa igreja não lida diretamente com o tema, mas oferece suporte, por meio do convencimento, na intensidade dos sermões oferecidos em cultos, sete dias por semana, três vezes por dia, num permanente apelo às emoções, em que cada culto tem uma ênfase que se modifica a partir de novas necessidades identificadas: Cura Divina; Prosperidade; Busca do Espírito Santo; Sagrada Família; Libertação; Resposta de Deus; Cura Divina e Interseção; Prosperidade; Causas Impossíveis; Libertação Total; Louvor Jovem; Louvor e Adoração. Todos esses rituais colaboram para a autoestima, o acolhimento, a consolidação da crença do fiel, num espectro que pode se estender a diferentes áreas da vida humana.

Dentre os temas abordados nos rituais da IIGD, destaco alguns, que compreendo como mais relevantes na transformação pessoal e que contribuem para o aumento da autoestima e, possivelmente, para a abjuração do racismo. Tais assuntos não são absorvidos necessariamente a partir de uma reflexão, mas, sobretudo, de uma aceitação passiva dos ensinamentos. Pensar, ser, agir passam a ser consequência da introjeção de um discurso repetitivo que forja o éthos e a cosmovisão (GEERTZ, 1989) desse grupo. Relato, pois, sucintamente, alguns conteúdos desse discurso a partir das falas pastorais:

Distanciar-se de quem não professa a mesma crença

Pastor Alonso: “Deus proíbe que tenhamos comunhão com os ímpios. Não ter vínculo é não praticar a mesma coisa que eles praticam. A comunhão com o ímpio ou com o mundo leva ao pecado”.

A ênfase à ruptura com “o de fora”, “o que não pertence”, se propõe a modelar pessoas para que se sintam diferentes das outras e, sobretudo, diferentes do que eram antes do seu pertencimento a essa comunidade. Dessa forma, garante uma nova vida, longe daquilo que antes, nas palavras do Pastor, as aprisionava. É uma forma de libertação.

Livrar-se da insegurança

Pastor Hélio: “Você tem feito a vontade de Deus? Ou está feito um ioiô (faz os gestos) sendo jogado de um lado para outro?”

Palavras que dão o tom de coragem na busca de uma melhor autoimagem. Certo sermão girou em torno de esperança, confiança, fé, paz, alegria e ousadia, citadas como características a serem apropriadas pelo crente para obtenção de segurança.

Acessar o reino de Deus por esforço próprio

Pastor Hélio: “O reino dos céus é conquistado com esforço, com luta. E quem se esforça consegue. Não se deve aceitar fracassos, miséria, preguiça, timidez, espírito de desavença, doença”.

Com essas ideias, ele quer passar a necessidade de esforço individual de cada pessoa. O sofrimento, no entanto, é algo que atinge todo ser humano. Geertz (1989) mostra que a religião não evita o sofrimento, mas o faz encará-lo de outra forma, torna-o suportável.

Pertencer à realeza

Pastor Alonso: “Deus é Rei e cada um ali é filho do Rei, está na terra para reinar, nasceu para ser cabeça e não cauda”.

Nasceu para ser cabeça e não cauda. Frase proferida inúmeras vezes. Seu significado é muito forte, uma vez que estimula as pessoas a não se deixarem humilhar, mas buscarem seu próprio espaço, sobretudo do ponto de vista material. Associa os crentes aos braços do Senhor porque Ele é a cabeça e os braços fazem o que a cabeça manda. Diz ainda: “A cabeça sozinha não pode fazer nada, ela só pode agir através do corpo que é você”.

Vitória certa

Pastor Alonso: “Deus não escolheu você para ser derrotado”. Diz, então, que cada pessoa pode determinar adquirir o que quiser (guarda-roupa novo, geladeira cheia, colchão novo etc.). Diz que, quando alguém não obedece ao profeta (e coloca-se como tal), está colocando-o no tronco. “Deus nunca rejeita você, meu irmão, você é que rejeita Deus. Só depende de você, meu irmão. Que tipo de aliança você está fazendo?”

Padrão de beleza

Falar de beleza é falar do corpo. Na sociedade em que vivemos, a estética corporal assume padrões específicos, em que um corpo longilíneo, mas ao mesmo tempo modelado pela ginástica, por cirurgias plásticas, constitui símbolo de sucesso, de prosperidade, de modernidade. A IGD não ignora esses valores. Daí se percebe um cuidado todo especial com a apresentação pessoal. Não somente no que se refere a roupas, fardamentos, mas também com relação à saúde e à aparência corporal.

Enquanto os homens que integram a hierarquia da igreja – Pastores, Evangelistas, Obreiros – mantêm seus cabelos em corte muito curto, as Obreiras que têm cabelos crespos os usam alisados artificialmente e presos para trás num coque enfeitado com um laço de veludo preto ou azul-marinho. É um padrão que neutraliza

a diversidade de cortes, de tipos de cabelo, de penteado, e que se aproxima do modelo de cabelo liso, portanto, do fenótipo branco.

Na transparência da Obreira Mariana, pude perceber o significado do alisamento do cabelo como padrão estético e asséptico dessa igreja:

“Quando o cabelo é cacheado ele demora muito a crescer e o relaxamento ajuda a crescer mais rápido. Mais por isso. [...] E baixar o volume também. Tem uns cabelos, minha filha, que só vai na surra [risos]. É questão de gosto e bem-estar. Aqui [nessa igreja] faz parte do padrão usar o cabelo preso, mas aplicar relaxamento só quem quiser”.

De fato, todos esses cuidados fazem parte de uma estética que envolve outros aspectos. O cabelo é apenas um deles. Sansone fornece uma explicação plausível para esse comportamento. Comenta o autor que nessas classes sociais criam-se estratégias individuais que minimizam a desvantagem racial. Estas podem tomar corpo na manipulação da aparência física, em que o alisamento do cabelo é parte dela, partindo-se do pressuposto “de uma incompatibilidade básica entre ser negro e ter prestígio social” (SANSONE, 2003, p. 11). Nessa mesma obra, o autor diz que o perfil ideal do negro tem se transformado – ao menos quanto à sua condição histórica, herdada da escravidão –, saindo de “sofredor”, de “vítima”, para uma revalorização somática em que a beleza ocupa um lugar de destaque. Essa visão se reflete também nas pessoas negras evangélicas, abordadas no próximo item. Lembro, ainda, que se percebe uma aceitação de si mesma, independentemente de aspectos cromáticos, e a assunção de uma beleza exterior vinculada à beleza exterior, tida como consequência da adesão a Cristo, com repercussão no que é visível na pessoa, seu próprio corpo.

Pessoas negras evangélicas

Diferentemente das *pessoas evangélicas negras*, as *negras evangélicas* vivenciam outros espaços e experiências, e não se restringem às atividades

dos templos onde fiéis se reúnem. Seu pertencimento tanto pode estar vinculado a uma igreja quanto a um Movimento social, ou a ambos. Faz parte do seu trajeto enfrentar proativamente o racismo assumindo a luta na busca do lugar que lhe é devido na sociedade e na igreja, sem renunciar à sua negritude e tudo o que isso pode significar numa sociedade tão desigual. Busca o até agora inatingível dentro dos padrões evangélicos tradicionais. Apropria-se com naturalidade das suas características fenotípicas sem disfarces, que se manifestam no pensar, no falar, no agir, no direito de ser e de ter, e abraçam causas completamente extemporâneas, em princípio, ao universo evangélico.

Uma dessas pessoas se chama Gicélia Cruz. Preta, com 54 anos, integra o *Cuxi: Coletivo Negro Evangélico*, que se autointitula pioneiro na discussão antirracista no meio evangélico baiano. No Facebook do Coletivo, pode-se ler:

“É um coletivo que pretende dialogar dentro e fora das igrejas sobre questões raciais e de gênero, levantando discussões que levem negros e negras a se reconhecerem como tal nos espaços eclesiais e promovendo conhecimento sobre a negritude presente na Bíblia e nos fundamentos do cristianismo”.

Gicélia, ao mesmo tempo, pertence, há 22 anos, à Igreja Batista Sião, no bairro de Campo Grande, em Salvador (BA), lócus da gênese desse Coletivo. Mesmo com participação ativa na Igreja como professora da Escola Bíblica Dominical⁵ e, embora afirme ausência de incompatibilidade da sua participação simultânea na Igreja e no Coletivo, não nega a presença do racismo dentro da igreja onde, segundo ela, há anos denuncia e combate “o machismo, o racismo e a intolerância religiosa estruturais existentes na igreja”. Importante assinalar que não é

5 Trata-se de uma atividade tipicamente da igreja protestante, em particular das históricas (não vi nas igrejas neopentecostais que estudei), que se ocupa em transmitir ensinamentos bíblicos de forma adequada às faixas etárias que compõem a infância, a adolescência, a juventude e a fase adulta.

somente o racismo que está em evidência e contra o qual ela se insurge, mas também contra o machismo e a intolerância religiosa.

Simony dos Anjos é outra combatente. Negra, com 35 anos, atua no *Coletivo Rede de Mulheres Negras Evangélicas*, cujas pautas estão explícitas na tríade gênero, racismo, religião. No seu site, esse Coletivo se propõe

“a ser uma organização da sociedade civil organizada que atua no campo promoção da justiça e equidade racial por meio da assistência social, educação e defesa de direitos humanos para a população negra e em especial para a vida das mulheres negras. Enquanto rede, atua com o objetivo de promover espaços de socialização de tecnologias sociais, fortalecimento social de suas integrantes e mobilização social no campo dos direitos humanos”.

Além de sua atuação nesse Coletivo, Simony congrega na Igreja Presbiteriana Independente do Jardim Novo Osasco (Jardim Novo Osasco, Osasco-SP). Encontra algumas dificuldades na participação em sua igreja por posições políticas assumidas publicamente em 2018, por ocasião da eleição para presidente da República. O auge desse desconforto está acontecendo neste momento, ocasião da pré-campanha à eleição para presidente da República a ser realizada no ano em curso, com a postura de Pastores sugerindo sua saída da igreja, uma vez que, para eles, seus ideais não se coadunam com os da igreja. E a razão principal é o seu engajamento nas questões relativas a gênero e direitos sexuais e reprodutivos. “Pautas como diversidade de gênero e direito ao corpo são as maiores incompatibilidades. Mas tem também a discussão de racismo, que, embora não seja totalmente negada em minha igreja, ela ainda é muito rasa” – completa Simony. Mas ela resiste e justifica sua permanência na igreja: “porque a gente sai e deixa caminho livre para os fundamentalistas”.

É, portanto, no Coletivo – e não na Igreja, onde se sente quase isolada – que Simony encontra seus iguais, como ela mesma afirma: “... embora sejamos minoria em nossas comunidades de fé, quando nos encontramos temos acolhimento, encorajamento e um sentimento de compartilhamento dos mesmos ideais”. É no Coletivo que as discussões sobre gênero, raça e crença se entrelaçam na busca de suas próprias identidades. “As igrejas denominacionais principalmente, e muitas independentes, são muito avessas às discussões de direitos humanos na perspectiva da mulher negra”, completa Simony. Estes são dois exemplos de mulheres, negras, evangélicas com atuação intensa na desconstrução de estereótipos e na desestabilização de poderes estabelecidos, para a reconstrução de identidades com a garantia de direitos, às vezes negados ou relegados a segundo plano dentro da própria igreja. Para essas mulheres não basta apenas serem aceitas, mas serem consideradas, levadas em conta, ouvidas, respeitadas. Isso passa pela igualdade e equidade de direitos que fortalecem laços e influenciam outras a participarem da luta que empreendem.

Outros Coletivos estão presentes na sociedade atual como um processo que se desenvolve para incrementar a recusa da passividade de pessoas negras seja em que esfera for da sua vida. Pontuo alguns deles:

Movimento Negro Evangélico, que tem exercido papel significativo sob diversas perspectivas inclusivas, apresenta-se, no seu site, como uma

“organização autônoma e apartidária que mobiliza pessoas, redes e organizações que trabalham com o tema da negritude no Brasil a partir da igreja evangélica, criando assim uma rede articulada entre elas para lutar por políticas afirmativas e enfrentar a desigualdade racial, o racismo institucional e cultural e o extermínio da juventude negra”.

Frente Evangélica pela Legalização do Aborto, atua em um aspecto extremamente delicado entre os evangélicos, o aborto por opção. No Facebook, o grupo deixa clara sua proposta. Compreende a criminalização do aborto como “um atentado aos direitos humanos, que, além de não dar conta de impedir que os abortos sejam realizados, impõe, ainda, sobre as mulheres dor, violência e morte”.

Aliança de Negros e Negras Evangélicos do Brasil, dedica-se à promoção do

“fortalecimento do movimento negro evangélico, articulando líderes e membros das Igrejas Evangélicas no Brasil, para comungar experiências, reflexões e propostas concretas visando à mobilização da igreja na contribuição de uma sociedade mais justa e igualitária”.

Nos seus objetivos, encontrados no blogspot da Diretoria Executiva Nacional, estão previstas articulações de organizações, de lideranças, a fim de envolver a igreja evangélica brasileira nas questões raciais e assim contribuir para superar quaisquer formas de racismos e de intolerâncias, inclusive na busca de “ações afirmativas e reparação das injustiças históricas, econômicas e sociais impostas à população negra através da discriminação racial”.

Projeto Redomas. No Facebook, de onde retirei informações, esse Projeto não se dirige necessariamente a pessoas negras, mas às mulheres cristãs que podem, evidentemente, ser negras também.

“Este projeto foi pensado e está sendo organizado por mulheres cristãs que pretendem promover um diálogo para encerrar, de uma vez por todas, a circulação de discursos que considerem mulheres apenas como objetos dentro dos espaços de exercício de fé. Aqui você vai encontrar mulheres escrevendo, falando e produzindo com o intuito de sensibilizar homens (e até outras mulheres) a enxergarem mulheres como um ser. Para além da redoma”.

São esses apenas alguns dentre os vários Movimentos que têm tecido o universo da população evangélica com a finalidade de garantir direitos de igualdade e de equidade. Alguns deles têm afinidades e dialogam com Movimentos sociais não evangélicos. Sublinho a importância desses Movimentos afluírem do meio cristão, o que aumenta o respaldo à sua atuação.

Nessas transformações que atingem parte do universo evangélico, trago um dos elementos mais caros das igrejas evangélicas: a música. No rito, que por si só tem caráter aglutinador e estruturador de manter os fiéis unidos entre si, além de estabelecer padrões de comportamento diante do considerado sagrado (DURKHEIM, 1996), o cântico tem importância fundamental. O exemplo é de apenas um hino, mas muito significativo.

Que hino é esse?

Ao lado desses Movimentos coletivos comentados, outras ações podem se destacar para dar conta do interesse em transformar o modo de inserção das pessoas negras nas igrejas evangélicas. No site da Igreja Metodista, uma das igrejas históricas, encontro a divulgação de uma Programação no Dia da Consciência Negra (instituído pela Lei no. 12.519, 2011). O texto que introduz a programação informa que há quase três décadas essa Igreja iniciou um movimento visando a refletir e levantar vozes que se posicionassem contra o racismo com ações tanto dentro como fora da igreja: “Muitas pessoas negras metodistas levantaram suas vozes, às vezes de forma isolada, outras vezes engrossando o coro, para anunciar as boas-novas aos negros e negras na sociedade e nas igrejas cristãs”. E continua, com alusão específica ao significado do 20 de novembro:

“...queremos prestar nossa homenagem a todos e todas que anunciaram e anunciam as boas-novas: rasgando a cortina que

oculta o racismo, a discriminação e preconceito racial dentro das igrejas e na sociedade; abrindo horizontes para que as pessoas negras cristãs percebam o amor de Deus para com o povo negro, sem a necessidade de ter ‘alma branca’ ou de ser ‘mais alvo que a neve’”.

Tal ação, assinada por Diná da Silva Branchini, representando a Pastoral Nacional de Combate ao Racismo, Ministério AA-AFRO-3RE, da Igreja Metodista, mostra não somente uma Programação que versa sobre a inclusão da população negra na igreja, mas dá uma nova dimensão a um dos hinos mais tradicionais das igrejas históricas brasileiras que compara a brancura da neve à ausência de pecado na vida da pessoa cristã (LATTA; WRIGHT, 1996).

O coro se repete a cada estrofe cantada:

Alvo mais que a neve,
Alvo mais que a neve!
Sim, nesse sangue lavado,
Mais alvo que a neve eu estou.

Na reelaboração de Branchini, passou a ser:

Rubro sangue derramado
Puro manto carmesim.
Nutre de amor nossas vidas,
Amor, amor sem fim.

No restante do hino, há mudanças que consolidam o novo tom do conteúdo e privilegiam aspectos que vão além do conforto da alma: “livra-nos de intolerância que geram [*sic*] sofrimento e dor”, e “Vem quebrar os preconceitos que impedem nossa união”, para ficar em apenas duas frases.

Imagino que a maioria das pessoas pertencentes a igrejas históricas no Brasil conheçam este hino e tenham noção de sua importância nos

rituais de suas igrejas. Penso, no entanto, que a assimilação da nova letra para o velho hino tenha ainda um longo caminho a percorrer. Essa iniciativa significaria uma alteração de cenário nas igrejas históricas, mas que ainda não se disseminou. Até onde conheço, outras igrejas históricas continuam entoando esse hino com a letra antiga, sem preocupação com a inclusão das pessoas, mas com o seu teor essencialmente espiritual do sacrifício de Cristo para a purificação dos pecados dos fiéis. Corpo e alma continuam separados. Contudo, aqui fica o registro de mais uma ação de caráter inclusivo, representada pela nova letra do hino e pela existência da *Pastoral Nacional de Combate ao Racismo*, na Igreja Metodista.

Considerações finais

Ao falar sobre evangélicos ou protestantes hoje no Brasil, não há como omitir sua participação política nas últimas décadas, constituindo-se em um grupo que todo político quer conquistar. Sua presença, por meio da chamada “bancada evangélica”⁶ ou influenciada diretamente por sermões e orientações pastorais, torna-se mais visível a cada eleição. O discurso do conservadorismo e do fundamentalismo, aliado a pautas de cuidados com a família e a exacerbação do patriotismo, tem exercido domínio sobre esse segmento. Isso se torna evidente no relato de uma das nossas interlocutoras, Simony, quanto à pressão que vem sofrendo dos Pastores da Igreja Presbiteriana Independente do Jardim Novo Osasco, em Osasco-SP, da qual faz parte, por defender causas inclusivas, notadamente as afetas aos direitos humanos, do tipo diversidade de gênero, direitos sexuais e reprodutivos, racismo, rejeitadas ou incluídas na porção de indiferença daquela instituição.

6 Hoje conta com 91 integrantes, entre senadores e deputados federais filiados a igrejas evangélicas, tendo sido determinante para o resultado das eleições para presidente da República, em 2018 (DAMÉ, 2018). Em 1982 eram 12, em 2002 eram 52, em 2018 eram 78.

A discussão aqui levada a efeito em torno do racismo na igreja evangélica enfatiza aspectos específicos da Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD), em contraponto às ações dos Coletivos ou Movimentos Sociais de vertente cristã.

Por um lado, a IIGD representa a negação e a indiferença do racismo presente na sociedade, com rebatimento nas igrejas evangélicas. Nessa igreja, no entanto, a inserção significativa da/o negra/o na hierarquia da igreja apresenta-se sem preterições. A evidente participação, no entanto, não anula a discriminação racial presente na sutileza de algumas frases, inclusive na frase que dá título a este texto. Contudo, ao serem confrontados sobre o tema, os fiéis espiritualizam o assunto e debitam na conta de Deus ou de Cristo. Repito a Obreira Mariana: “O Senhor é o meu rei, eu vou trabalhar para o meu rei, eu não paro para observar essas coisas [ao ser indagada sobre o racismo na igreja]”. Essa atitude negacionista é diretamente proporcional à sensação de inclusão.

Observa-se, ainda, que a pele é negra, mas a estética é branca. Alguns padrões de beleza, especificamente para os que fazem parte da hierarquia da igreja, aproximam-se mais do fenótipo branco, a exemplo do cabelo alisado de grande parte das Obreiras que permite penteados mais adequados ao cabelo liso. Outros aspectos induzem a uma possível ascensão social. O fardamento – regra da igreja – diferencia tanto as Obreiras quanto os Obreiros e Pastores. As mulheres sempre com conjuntos de saia justa e blusa, às vezes um blazer, sapato fechado, meias longas e finas, que dão a elas uma identidade diferenciada do restante da igreja. Para os homens, vestir-se “como um executivo” (palavras de um dos Pastores) dá o tom, pois paletó, camisa social, calça social (jamais *jeans*) também os fazem se destacar das outras pessoas. A estética pessoal não somente os torna diferentes, identifica-os hierarquicamente. Cresce o sentimento de importância, de ascensão social. Alguma discriminação por ser negra/o não entra no repertório. Para esse grupo, e para o restante da igreja, os conteúdos dos sermões dos Pastores com regras de comportamentos espirituais e materiais são estímulos e orientações, de

modo que se sintam incluídos na sociedade. Também contribuem para que se tornem refratários a qualquer ideia ou atitude de terceiros que os inferiorize. Daí a postura de indiferença ou de negação. A discussão de que negro deve “reconhecer o seu lugar”, portanto, não passa nem perto dessa igreja. Cada pessoa com quem conversei se sente como se ocupasse o lugar a que tem direito e não vê problemas, mesmo diante de frases como “ele é negro, mas cuida dos jovens”.

Por outro lado, a afirmação de que “o lugar do negro é onde ele quiser estar”, tanto na sociedade quanto no meio evangélico, tem sido introduzida por Movimentos sociais. São Coletivos que, na sua atuação, não pouparam as igrejas evangélicas que, embora mantendo uma postura de que são diferenciadas (quase um mantra: “estar no mundo, mas não ser do mundo”), têm sido influenciadas por tais Movimentos, que, para além da alma, cuidam do corpo e da inserção do ser humano na sociedade em busca da igualdade de condições e de equidade. Nesse novo “reconhecer o seu lugar”, o direito existe e deve ser conquistado. Não sem lutas. Lutas que têm sido assumidas por um viés progressista evangélico que traz à superfície temas que são tabus, como é o caso do aborto, mas também um novo modo de participação política e social, com a inserção da mulher, da/o negra/o e de outros segmentos precarizados na sociedade. As pautas são diversas e inclusivas.

Diversos autores têm se dedicado a essa nova visão. Entre muitos outros, Anjos (2021); Pereira (2010); Barboza e Souza (2020); Oliveira (2015). Cada autor, a seu modo, traz a importância do tema na atualidade, a atuação efetiva dos Coletivos e a sua capacidade transformadora.

Para reforçar a importância desses novos lugares de discussão que afluem do meio evangélico e se desdobram para expor e refletir aspectos desconhecidos do grande público, registro um curso (oferecido em 2020)⁷ do qual participei, organizado por “Discipulado Justiça e Reconciliação”, cuja proposta foi

7 Link de inscrição na época: https://www.sympla.com.br/teologias-e-questoes- raciais--do-djr--discipulado-justica-e-reconciliacao_917252.

“uma tentativa de fazer uma leitura afrocentrada da Bíblia, desconstruindo algumas interpretações erradas impostas sobre nós. Estudamos também textos de alguns autores como Frantz Fanon, Bell Rooks, entre outros. Uma proposta decolonial que visa rever questões que reforçaram o racismo sobre os negros do Brasil”.

Os assuntos versaram sobre: Branquidade no Brasil e nas Igrejas Evangélicas; A Bíblia e as Cotas; Introdução ao Pan-Africanismo; Introdução à Teologia Negra e Teologia Africana. Teve como Facilitador o Pastor Marco Davi de Oliveira, Mestre em Ciências da Religião, formado em Teologia e Licenciatura em História. Jesus como um homem branco, de olhos azuis, é questionado.

Como se vê, parte do grupo evangélico, não tão midiático, tem outro modo de ver e de agir, e se alia aos que querem uma sociedade livre e que inclua todos, sem exceção. É uma demonstração de que, de fato, não existe uma só igreja evangélica, mas várias e com muitas nuances. Nesse contexto, a política não é o cerne da questão, mas não pode ser ignorada.

Com esses comentários, quero mostrar que a mobilização para inclusão da/o negra/o e de outras populações discriminadas tem surgido por diversas vias no meio evangélico. A discussão desse tema não tem ainda presença garantida na mídia de massa, leva um tempo até que seja (re)conhecida e contribua para exercer um papel visível, transformador e duradouro. Importante é que o movimento começou, mesmo que na contramão existam comportamentos de indiferença ou de negação, como é o caso identificado na IIGD e talvez o mais comum entre evangélicos. Esse tema, evidentemente, não se esgota neste texto, que expõe apenas uma ponta do iceberg. As maneiras de abordá-lo podem ser tão variadas quanto o são as manifestações de racismo, dentro ou fora das igrejas evangélicas. Daí a necessidade de aprofundamento com mais pesquisas empíricas.

Documentos

ALIANÇA de negros e negros evangélicos do Brasil. Disponível em: <http://annebahia.blogspot.com/p/diretoria-executiva-nacional-anneb.html>. Acesso em: 12 dez. 2021.

ANJOS, Simony dos. Coletivo de mulheres negras evangélicas e a disputa pelo espaço público da religião. *Jornal da USP*, 1 set. 2021. Disponível em: <https://jornal.usp.br/artigos/coletivos-de-mulheres-negras-evangelicas-e-a-disputa-pelo-espaco-publico-da-religiao/>. Acesso em: 20 dez. 2021.

BÍBLIA. Bíblia de estudo de Genebra. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BRANCHINI, Diná da Silva. Pastoral nacional de combate ao racismo. Ministério da Igreja Metodista. Rede Metodista de Comunicação, 2ª. Região Eclesiástica. Disponível em: <http://2re.metodista.org.br/conteudo.xhtml?jsessionid=9E9892C0E556366FD6E9F4C436D45CD2?c=9743>. Acesso em: 9 dez. 2021.

CUXI: coletivo negro evangélico. Disponível em: https://www.facebook.com/cuxicoletivonegroevangelico/?ref=br_rs. Acesso em: 5 dez. 2021.

DAMÉ, Luiza. Em crescimento, bancada evangélica terá 91 parlamentares no Congresso. Agência Brasil, Brasília, 18 out. 2018. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2018-10/em-crescimento-bancada-evangelica-tera-91-parlamentares-no-congresso>. Acesso em: 3 set. 2019.

FRENTE evangélica pela legalização do aborto. Disponível em: (https://www.facebook.com/frenteevangelicapelalegalizacaodoaborto/?ref=br_rs). Acesso em: 12 dez. 2021.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Panorama. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/panorama>. Acesso em 09 jan 2022.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Pesquisas: amostra religião. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pesquisa/23/22107>. Acesso em: 9 jan. 2022.

LATTA, Eden; WRIGHT, Henry. Pureza no sangue de Cristo. *In: Novo Cântico*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1996, p. 239.

MOVIMENTO negro evangélico. Disponível em: <https://novosdialogos.com/artigos/omovimento-negro-evangelico-e-o-futuro/>. Acesso em: 6 nov. 2022.

PROJETO Redomas. Disponível em: <https://www.facebook.com/projetoredomas/>. Acesso em: 12 dez. 2021.

REDE de mulheres negras evangélicas. Disponível em: <https://www.facebook.com/negrasevangelicass/>. Acesso em: 12 dez. 2021.

SIGNIFICADO do dia da consciência negra. TV Câmara: Portal da Câmara dos Deputados. Disponível em: <https://camara.leg.br/tv/528016-significado-do-dia-da-consciencia-negra/>. Acesso em: 4 dez. 2021.

Referências

ALVES, Rubem Azevedo. *O enigma da religião*. Campinas: Papirus, 1988.

AUBRÉE, Marion. Jésus, l'Esprit-Saint et la couleur des fidèles. *Cahiers du Brésil Contemporain*, Paris, n. 49/50, p. 125-134, 2002.

BARBOZA, Vanessa; SOUZA, Ana Paula. Mulheres negras evangélicas e o processo de autoformação. *Revista de Educação da Universidade Federal de Pernambuco*, Caruaru, v. 6, n. 10, p. 131-154, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/interterritorios/article/view/244898/34868>. Acesso em: 20 nov. 2021.

CAMPOS, Leonildo Silveira; SILVA, Rogério Rodrigues da; STELLO, Lourenço. Usinas de pastores. *Revista Veja*, 12 jul. 2006, p. 85.

DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EVANS-PRITCHARD, Edward. *Antropologia social da religião*. Rio de Janeiro: Campus, 1978.

FRESTON, Paul. Os trabalhadores e os evangélicos. *Teoria e Debate*, São Paulo, 1994. Disponível em: <https://teoriaedebate.org.br/1994/06/01/os-trabalhadores-e-os-evangelicos/1994>. Acesso em: 3 set. 2006.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo, 1999.

MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Um panorama do protestantismo brasileiro atual. *Cadernos do ISEER*, n. 22, p. 37-86, 1989.

OLIVEIRA, Marco Davi de. *A religião mais negra do Brasil: por que os negros fazem opção pelo pentecostalismo?* Viçosa (MG): Ultimato, 2015.

PEREIRA, Cristina Kelly da Silva. Religião e negritude: discursos e práticas no Protestantismo e nos Movimentos Pentecostais. *Revista Eletrônica Correlatio*, São Paulo, n. 18, p. 95-113, 2010. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/viewFile/2407/2386>. Acesso em: 20 out. 2021.

SANSONE, Livio. *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Salvador: EdUFBA, 2003.

CAPÍTULO 5

Entre símbolos da fé e a resistência: os neoconvertidos e o sistema conservador no Brasil¹

Mirella de Almeida Braga (UFPE)

Introdução

O movimento recente de adesão de cristãos ao judaísmo apresenta muitos pontos ambíguos e controversos, que mereceram atenção neste artigo, tendo sido escolhido como foco as práticas de resistência e fé adotadas pelos novos convertidos em Campina Grande-PB² como processo híbrido de reconfiguração identitária. Este estudo baseou-se na pesquisa etnográfica (2014/2021) em comunidades judaicas de neoconvertidos surgidas nas últimas décadas em Campina Grande, que permitiu explorar várias de suas interfaces e nuances. Durante a imersão no campo de pesquisa, pude observar que os indivíduos e os grupos sociais abordados estão constantemente referenciando ideologicamente uns aos outros. O grupo da Maguen David, localizado desde o início dos

1 O presente artigo é uma adaptação do subitem 3.2 do capítulo iii da tese defendida pela autora em dezembro de 2021 junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da ufpe – ppga/ufpe, *A identidade implorada: as experiências de conversão e retorno dos judeus do nordeste sob o olhar de instituições judaicas nacionais e internacionais*.

2 Pesquisa desenvolvida junto as comunidades judaicas de neoconvertidos em Campina Grande, compreendendo os períodos de escrita da dissertação (2014/2016) e da tese (2017/2021) da autora.

anos 2000 no bairro de classe média denominado Catolé, fala de “outros grupos existentes em Campina Grande”, mas não os reconhecem como pertencentes ao judaísmo pleno.

Os membros da Maguen David acreditam que esses outros grupos, Amigos da Torah, fundado por Davi André, e a comunidade Caraítas, fundada por Noah, ambos localizados no bairro do José Pinheiro, território periférico da cidade, pregam “qualquer coisa menos o judaísmo”, conforme pensamento expresso por um membro da Maguen David, o professor de física Joaquim, e reforçado por outros membros da comunidade que não compreendem os demais grupos como “judeus”. Já o Davi André, da Amigos da Torah, é objetivo e enfático em sua caracterização dos demais grupos: “aqui temos um judeu reconhecido, eles não possuem, logo não vou ficar batendo boca com quem não tem nada a oferecer”, argumenta. Segundo ele, seu reconhecimento como judeu contribui, como requisito mínimo, para o processo de certificação da “sua” comunidade como verdadeiramente judaica. O grupo dos Caraítas não reconhece a comunidade Amigos da Torah como judaica, mas reconhece nos membros da Maguen David e da Beit Israel (comunidade de 2019 do bairro do Catolé produzida do processo de ruptura da Maguen David) a profetização da fé hebraica e de seus rituais, mesmo não concordando com o cumprimento de tradições puramente orais seguidas pela comunidade.

Como ponto de partida, é necessário considerar a demarcação do que é ser judeu e do que é tornar-se judeu, uma vez que ser judeu é uma condição predeterminada pelo nascimento, e não uma escolha. A controvérsia se manifesta no processo de tornar-se judeu, que traduz uma escolha, mas que depende do acolhimento pelas autoridades religiosas judaicas dos novos judeus, mediante a submissão a um conjunto de prescrições, símbolos e envolvimento pessoais, como forma de legitimar esta adesão junto ao sistema judaico existente, *established* (estabelecido).

O interesse do presente artigo, para além das tensões entre judeus puros ou impuros e suas aproximações com os evangélicos, é discutir as formas de apropriação dos ritos cotidianos e da adesão de grande parte dos neoconvertidos ao sistema político conservador, sob a perspectiva do hibridismo inerente aos novos processos de reconfiguração identitária. Afirmar-se e negar a afirmação do outro como “judeu” forma, em seu conjunto de narrativas e ações individuais, a grande costura formada de retalhos que demarcam, agregam e subdividem as fronteiras étnicas judaicas em Campina Grande. As tentativas de *insights* elaborados para compreensão dos sentidos de vida construídos pelos indivíduos em suas relações sociais e universos particulares devem também ser procuradas na própria experiência pessoal do pesquisador, que lança o olhar etnográfico sobre uma determinada realidade (ROSALDO, [1989] 2000). Diante desse conhecimento do outro por meio do autoconhecimento, em que pesquisador e nativo estão em constantes processos de reposicionamentos políticos e de avaliações críticas mútuas, todas as interpretações produzidas são provisórias, resultantes de sujeitos transitoriamente posicionados em determinados contextos espaciais e temporais e direcionados para compreender certos fenômenos e não outros. O que se deve esperar dessas interpretações é que elas saibam reconhecer, de modo equilibrado, similaridades e diferenças entre a realidade do etnógrafo e a do grupo social que colabora com a construção da pesquisa.

Com isso, Turner (2005), ao considerar o ritual como uma interrupção no curso ordinário da vida, teria deixado de fora este fenômeno de vivência ritualizada da vida cotidiana vivida por estes novos judeus. Dessa maneira, o processo ritual vivido por pequenas comunidades que buscam se tornar judias não reflete modelos clássicos da teoria ritual, mas consistem em processos identitários que expressam o caráter híbrido da identidade, em que a nova identidade assumida não elimina totalmente a velha. Retomando Turner, cabe destacar a associação entre ritualização e teatralização da vida, sendo este aspecto o que parece dar um novo sentido à vida dos novos convertidos.

Os neoconvertos de Campina Grande: entre símbolos de fé e poder

Do ponto de vista religioso, o judaísmo concebe que existem leis divinas transmitidas por meio de um livro sagrado, a Torá. A Torá é composta de escritos deixados pelo profeta Moisés a partir de revelações do próprio Deus. O livro reúne histórias sobre a criação do Universo e da Humanidade representada por um povo escolhido, os hebreus. Com base em recursos descritivos, normativos e reflexivos, a Torá apresenta toda a legislação civil e religiosa que deve perpassar a existência do povo escolhido por Deus. Tal congruência de princípios teológicos basilares é contrastada por uma diversidade de interpretações, posturas e ações religiosas de coletividades de judeus ao longo de uma história milenar. O judaísmo é multifacetado, sendo constituído por grupos e subgrupos distintos, os quais se diferenciam tanto pelas origens históricas e geográficas como pelas perspectivas teológicas professadas. A maioria dos neoconvertos é composta de grupos conservadores espalhados pelo Brasil; de norte a sul, esses grupos são predominantemente de pessoas com ponto de vista militar ou simpatizantes, muitos ocupam “alta patente” no exército brasileiro, que dialogam com a extrema-direita que governa atualmente o país. Eles reproduzem símbolos que representam o povo judeu, como a bandeira de Israel, pautas morais e intolerância extrema.

É difícil precisar o que desperta em determinadas pessoas originalmente alheias ao universo judaico, acomodadas em suas convicções religiosas de nascença, o desejo de buscar no judaísmo os sentidos mais profundos de sua vida. A “descoberta” dessa identidade é, na verdade, o resultado de um processo complexo e multifatorial que, em muitos casos observados, começa pela simples curiosidade em relação aos costumes familiares, passados de geração em geração, e pela leitura de passagens do Antigo Testamento da Bíblia.

Ross, em suas pesquisas e reflexões transetnográficas, se pergunta o que poderia motivar as pessoas a se declararem judeus em lugares que

se mostram historicamente tão hostis e estranhos à vida judaica. Por que africanos, asiáticos e latino-americanos se identificam com uma religião que muitas vezes parece rejeitar misturas culturais indesejadas? Segundo o jornalista-etnógrafo, parte da resposta está no apelo ao sofrimento duradouro apregoado pelas velhas escrituras, textos que guiam os judeus há milênios. Personagens vívidos e narrativas bíblicas convincentes apresentam uma linguagem sobressalente que evoca um “nível cognitivo universal”, a história da luta da humanidade para encontrar seu lugar no mundo (ROSS, 2000).

Nessa linha de raciocínio, os neoconvertos seriam atraídos pelo judaísmo por compreenderem, por meio do Antigo Testamento, que os judeus são “povos escolhidos por Deus”. O *status* especial aos olhos de Deus pode ter ressonância para quem busca uma vida melhor e se sente constrangido por uma religião e cultura dominantes em vários contextos temporais e espaciais. Os judeus quase sempre viveram como uma “cultura minoritária”, sustentando uma identidade outsider, enquanto se adaptam ao seu entorno “opressor”. Nas narrativas bíblicas, eles sobrevivem a massacres, expulsões, torturas e quase extinção. Entre outros fatores, grupos e segmentos que se sentem oprimidos em todos os lugares (minorias étnicas, pobres e “aqueles que simplesmente não se encaixam”), muitas vezes tendem a se identificar com o povo judeu (ROSS, 2000).

Ao contrário do que observa e reflete Ross, as comunidades de judeus neoconvertos de Campina Grande não se encontram contemporaneamente em posição de “oprimidos” por religiões e culturas hegemônicas. Não são normalmente perseguidos por movimentos de intolerância religiosa. Se há alguma menção negativa velada às suas existências por parte de católicos, evangélicos e outras denominações cristãs, ela se traduz muito mais no campo dos estereótipos da adjetivação do patético e do risível do que de práticas de ofensas explícitas de exclusão ou subalternização. Embora, de fato, esses judeus neoconvertos representem grupos bastante diminutos em relação às

religiosidades e espiritualidades cristãs, a maioria das lideranças das comunidades pertence a extratos da classe média campinense e paraibana. Além disso, em declarações públicas e manifestos em redes sociais, essas lideranças, e mesmo outros conversos economicamente menos privilegiados, demonstram flertar com ideologias conservadoras da extrema-direita brasileira, defendendo o uso particular de armas e o voto em representantes do fascismo brasileiro. A exemplo do flerte com ideologias conservadoras, temos nas redes sociais de parte dos membros da Beit Israel a propagação de vídeos e imagens de queimas de bandeiras vermelhas ou alguma fala de políticos da ala progressista³ para se posicionar contrários a esses valores, ou vídeos e imagens que usam da campanha da vacina contra Covid-19 como algo “ruim” para a população brasileira. Esses pensamentos não estão associados apenas à comunidade Beit Israel, e sim em grande parte aos membros das demais comunidades de neoconversos de Campina Grande. Para ser “bom judeu”, deve ter e manter preceitos morais rígidos associados ao compromisso ético/político que representa o conservadorismo cristão na política nacional, associando sempre a figuras como o atual presidente do Brasil, para se manter em sintonia com o grupo/a comunidade de que faz parte.

O fato é que, entre os muitos percursos que levam pessoas a se organizar em comunidades religiosas judaicas em Campina Grande e em outras localidades do Nordeste brasileiro, um deles costuma perpassar as histórias de vida da maioria dos participantes dos grupos de conversos: as origens evangélico-pentecostais e neopentecostais (BRAGA, 2016) e o conservadorismo político. O predomínio do perfil antecedente evangélico, geralmente assembleiano e adventista, dos judeus campinenses pode estar relacionado com a atenção que tais evangélicos dão à integridade teológica do Antigo Testamento da Bíblia, que

3 Progressismo refere-se a um conjunto de doutrinas filosóficas, sociais e econômicas baseado na ideia de que o progresso, entendido como avanço científico, tecnológico, econômico e comunitário, é vital para o aperfeiçoamento da condição humana.

os aproxima mais de uma “apreciação séria” dos livros do Pentateuco e, conseqüentemente, do universo religioso judaico. Assim, para muitos, verdade é também sinônimo de anterioridade e o judaísmo seria, dentro do prisma interpretativo cristão, o sistema religioso que mais representaria essa anterioridade de fé idealizada.

A crise de identidades e religiões torna-se, portanto, um momento de criação e liminaridade movido pela emergência de processos de reorganização de suas vidas. No mundo limiar, o sonho (ser reconhecido “oficialmente” judeu) e a realidade (praticar determinados ritos judaicos) devem ocupar o mesmo lugar para que a felicidade, enfim, seja conquistada.

É importante mencionar que muitos desses neoconvertos ingressam nas comunidades judaicas pela necessidade de mudança de crença e questionamento dos preceitos de sua religião de origem. “Eu já me sentia afastado daquela fé [cristã], ela não era minha. Então procurei dizer aos meus parentes queridos de Boa Vista que iria me dedicar ao judaísmo, e foi assim que iniciei a minha caminhada aqui em Campina Grande”, afirma Kiko⁴, ex-integrante da comunidade Maguen David que atualmente não se identifica com nenhum grupo da cidade. Assim como Kiko, muitos membros das comunidades judaicas campinenses são ex-evangélicos, especialmente oriundos de igrejas pentecostais ou neopentecostais, que, de um modo ou de outro, acessaram os “valores judaicos” na vivência religiosa de suas igrejas, sendo atraídos para a anterioridade do judaísmo. A busca por retornar a um cristianismo “mais primitivo” é de tal ordem que desloca o cristão da sua fé de nascença para uma fé idealizada a partir de novas interpretações teológicas de textos já conhecidos.

O universo de símbolos de origem judaica faz parte do cotidiano de muitos evangélicos. O uso da bandeira de Israel como símbolo associado à terra do povo de Deus é cada vez mais recorrente entre

4 Kiko é um dos colaboradores da pesquisa desenvolvida durante a escrita da tese da autora deste artigo.

pentecostais e neopentecostais no Brasil. O talit, elemento que compõe os trajes religiosos de alguns pastores, também é uma importante insígnia de representatividade judaica muito frequente no meio pentecostal/neopentecostal, mostrando que a aproximação dos valores dos evangélicos com o judaísmo está muito presente no Brasil e em outros lugares do mundo. Líderes neopentecostais, como Edir Macedo, se apresentam à sociedade por meio de expressões, adereços e ritos apropriados da cultura religiosa judaica. A construção do “Templo de Salomão” na cidade de São Paulo, em maio de 2012, aos moldes do que teria sido o antigo templo judaico localizado em Jerusalém, Israel, para abrigar uma das sedes da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), talvez seja o exemplo mais notório dessa confluência de simbologias entre o pentecostalismo e o neopentecostalismo brasileiros e um judaísmo imaginado e sonhado por conversos. Repleta de significados para o conhecedor, peças como talit, usados por pastores em cultos evangélicos, despertam o fiel para uma estética e cosmologia diferenciada e cativante. Martha Topel reflete sobre o que chama “a inusitada incorporação do judaísmo em vertentes cristãs brasileiras”, afirmando:

No que diz respeito às igrejas neopentecostais, é cada vez mais comum a apropriação de símbolos, rituais e trechos da liturgia judaica. Entre eles, têm destaque a estrela de David (na bandeira do Estado de Israel ou simplesmente como um ornamento dentro das igrejas), a menorá (candelabro de sete braços), o shofar (chifre de carneiro cujo som tem lugar destacado nas comemorações do Ano Novo Judaico e no Dia da Expição), o talit (acessório em forma de xale usado pelos judeus ortodoxos), réplicas da Arca da Aliança e passagens escritas em hebraico, tanto nos livros litúrgicos como nas paredes dos prédios dessas igrejas. Em algumas denominações evangélicas, é comum que se celebre a Páscoa Judaica e a Festa dos Tabernáculos, e a IURD (Igreja Universal do Reino de Deus) organizou em 2007 uma campanha nacional de venda de mezuzot (pequeno rolo de pergaminho, que contém trechos sagrados da Torá, protegido por uma caixinha e pregado nos umbrais das portas de lares e estabelecimentos

judaicos). Finalmente, quase todas as igrejas evangélicas organizam viagens a Israel nas quais seus membros e simpatizantes visitam, além dos lugares santos cristãos, os lugares sagrados do judaísmo, como o Monte Sião e o Muro das Lamentações (TOPEL, 2011, p. 25).

Maguen David, Amigos da Torah, Caraítas, Beit Israel e Branca Dias são comunidades de ex-cristãos que encontraram no judaísmo uma fé última e verdadeira. Geralmente, são ex-evangélicos das vertentes pentecostais e neopentecostais, mais especificamente ex-assembleianos, e das vertentes batistas. Algumas lideranças dos grupos, inclusive, são ex-pastores: Alessandro, liderança da Maguen David, e Davi André, líder da Amigos da Torah, foram pastores da Igreja Batista Regular; Noah, da comunidade Caraítas, foi pastor da Igreja Batista. Já Jessé e Ana Elya, casal que coordena as ações da Beit Israel, participava ativamente das atividades da Assembleia de Deus; e Antonio Ribeiro, fundador da comunidade Branca Dias, se declarou, certa feita, “ex-católico não praticante”. Antonio Ribeiro foi durante um tempo próximo assessor de vereador filiado a um partido de direita na câmara municipal de Campina Grande. Em suas redes sociais (Facebook, Instagram etc.), Antonio publica textos favoráveis à política nacional desenvolvida pelos partidos conservadores no Brasil e no mundo, são textos de pautas morais e com ataques aos partidos da esquerda brasileira. Assim como Antonio Ribeiro, Jessé, esposo de Ana Elya, faz publicações diárias favoráveis às pautas da direita extremista que ocupa hoje parte do poder legislativo e do executivo no Brasil, à medida que produz conteúdo de bloqueio às pautas progressistas, comumente chamadas de “pautas da esquerda”. O que é possível verificar ao longo da imersão que fiz ao longo de quase dez anos de pesquisa junto às comunidades de neoconvertos campinenses é o fato de que as pautas morais unem as lideranças das comunidades, produzindo uma espécie de “cinturão da direita”. Sahlins considera que um dos grandes desafios da Antropologia é “não apenas saber como os eventos são ordenados pela

cultura, mas como, nesse processo, a cultura é reordenada” (SAHLINS, [1981] 2008, p. 28). O autor ainda chama atenção para o processo de transformação de uma estrutura por meio de sua própria atualização histórica em determinados eventos cotidianos.

Todas essas lideranças se conhecem em Campina Grande. Algumas delas estiveram unidas em determinados momentos de suas trajetórias religiosas e, por conta de questões pessoais ou “teológicas”, por vezes, entraram em conflito, passando a traçar outros caminhos individuais e coletivos de fé, fazendo parte de outros grupos e fundando novas associações. Em Campina Grande, a partir dos anos 2000, aumentou o interesse de evangélicos na religião judaica. Esse crescimento estava relacionado aos laços ecumênicos possibilitados pelo Encontro da Nova Consciência, que possibilitou a existência de diálogos inter-religiosos na cidade de Campina Grande. Alguns afirmavam que seus pensamentos, comportamentos e ações já estavam em sintonia com o judaísmo antes de adentrarem em alguma comunidade de neoconvertos.

Ao tomarem “ao pé da letra” muitos preceitos do Antigo Testamento, especialmente dos livros do Pentateuco, encontram os sentidos existenciais da vida religiosa dos antigos hebreus, vistos, cada vez mais, como “seus ancestrais”. Para muitos deles, verdade é também sinônimo de anterioridade e o judaísmo seria, dentro do prisma interpretativo ex-cristão, o sistema religioso que mais representaria essa fé idealizada (BRAGA, 2016). O judaísmo, nesse sentido, é o ápice de uma trajetória de convencimento teológico da seriedade e veracidade das histórias e preceitos firmados no Antigo Testamento bíblico, que desloca, em determinado momento, os neopentecostais de suas antigas crenças cristãs rumo a uma identidade religiosa judaica mais original. Identidade perdida por fatores externos e sociais ao indivíduo (tais como nascer em um berço cristão, ter acesso a fontes religiosas limitadas pela visão cristã de mundo etc.) e recuperada, a tempo, por um aprofundamento dos estudos e da compreensão teológica, um processo narrado como retorno.

Se fosse compreendido no quadro da “modernidade religiosa”, definido por Danièle Hervieu-Léger (2003), o movimento de retorno dos que se autodenominam marranos de Campina Grande ao judaísmo constituiria um fenômeno que se integra à dinâmica dos novos processos identitários com a coexistência de múltiplas identidades (HALL, 2000). Esse movimento expressaria uma nova configuração no campo religioso, em que os jovens buscam se inserir no repertório de grandes religiões, abandonando suas heranças religiosas ocidentais cristãs, conforme constatou Hervieu-Léger (2003). Segundo essa autora, a “modernidade religiosa” se caracteriza pela desregulação das práticas e vivências religiosas, com o uso da bricolagem em que os novos crentes elaboram seu sistema religioso a partir de elementos de um repertório amplo de sistemas religiosos, combinados com uma liberdade de escolha jamais vista, além do fenômeno do fim das identidades religiosas herdadas. Entretanto, as conversões ao judaísmo parecem contestar, em certa medida, a visão da citada autora, uma vez que a religião eleita pelos neoconvertidos integra o grupo das religiões universais tradicionais, em que os novos convertidos apresentam um discurso no qual se propõe recuperar uma herança esquecida por forças coercitivas históricas.

Considerações finais

Comunidades como a Maguen David, a Amigos da Torah, os Caraítas, a Branca Dias e a Beit Israel, de Campina Grande, a exemplo do que acontece com outros contextos locais nordestinos, estão sendo criteriosamente observadas por rabinos e sinagogas nacionais e internacionais. Os rabinos que estão próximos às comunidades campinenses são simpatizantes ou imersos em movimentos políticos da extrema-direita brasileira. Há uma síntese de ideias que atraem os grupos de neoconvertidos para a vinda de rabinos conservadores às comunidades, trazendo pautas que vão desde se posicionar contra o aborto até outras que pedem a extinção dos partidos de esquerda do Brasil. As centralidades

político-étnico-religiosas do judaísmo monitoram os movimentos que surgem ao longo do Brasil e seguem seus “modos de ser judeu” à revelia do controle legal-estatal de Israel.

Nos grupos de neoconvertos campinenses, a tradição e a mudança se reconstruem nas relações de poder estabelecidas nos momentos cerimoniais e domésticos de cada membro dos grupos. O que pude perceber, ao longo da minha pesquisa de campo, é o fenômeno contemporâneo da “busca pelo resgate de raízes judaicas” em Campina Grande, entrelaçado ao jogo contínuo político conservador. Embora procurem a “imitação do passado”, um passado idealizado como “universal”, essas são emergências étnico-identitárias-religiosas.

Creio que uma das grandes contribuições da pesquisa realizada ao longo desses anos junto às comunidades de neoconvertos de Campina Grande foi definir um novo colorido ao “mapa brasileiro e mundial” de comunidades judaicas, descrevendo as criativas experiências de vida de pessoas que atribuem poderosos sentidos às antigas leis hebraicas e são desconhecidas, muitas vezes, no próprio círculo social de judeus.

Os judeus neoconvertos, com ou sem o aval de rabinos “de fora”, se sentem ligados a laços de sangue e civilizacionais tão ou mais substanciais (e puros) do que os laços daqueles cidadãos israelitas que se dizem descendentes dos antigos hebreus. Eles fazem parte do mesmo povo escolhido por D’us⁵ entre símbolos e atos de fé.

5 Forma em que os interlocutores escrevem e pronunciam “Deus”.

Referências

BARTH, Frederik. *Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

BARTH, Frederik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro/RJ: Contra Capa Livraria, 2000.

BRAGA, Mirella de Almeida. *Da arte de se tornar judeu: interpretando estratégias identitárias vivenciadas por comunidades judaicas em Campina Grande/PB*. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*. France: Éditions Champs Flammarion, 2003.

ROSALDO, Renato. *Cultura y verdad: nueva propuesta de análisis social*. Ciudad de México: Grijalbo, 2000.

ROSS, James Rodman. *Fragile branches: travels through the jewish diaspora*. New York: Riverhead Books, 2000.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SAHLINS, Marshall. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino nas ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

TOPEL, Marta Francisca. *A ortodoxia judaica e seus descontentes*. São Paulo: Annablume, 2005.

TOPEL, Marta Francisca. A Inusitada incorporação do judaísmo em vertentes cristãs brasileiras: algumas reflexões. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH, São Paulo, n. 10, p. 34-40, 2011.

TOPEL, Marta Francisca. Judaísmo(s) brasileiro(s): uma incursão antropológica. *Revista da USP*, São Paulo, p. 123-140, 2005.

TURNER, Victor. *Floresta de símbolos*. Niterói: Editora da UFF, 2005.

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

Parte II

DEMOCRACIA

CAPÍTULO 6

Politização da ignorância em controvérsias públicas envolvendo discursos negacionistas

Genaro Camboim Lopes de Andrade Lula (UERJ)

Introdução

No momento em que finalizo este ensaio, sai a notícia de que as Forças Armadas lançam uma nota oficial atestando não haver encontrado irregularidades no segundo turno das eleições presidenciais de 2022 no Brasil. A nota é acompanhada de uma série de comentários de frustração e ódio dos apoiadores da campanha do candidato que perdeu a reeleição presidencial. Não é possível saber se os manifestantes ainda continuarão acampados nas cidades brasileiras protestando contra o resultado das eleições, insuflados por uma enxurrada de *fake news* que vão desde a disseminação de notícias falsas sobre fraudes nas eleições à prisão do Ministro do Supremo Tribunal Federal e presidente do Tribunal Superior Eleitoral, Alexandre Moraes. A indústria de *fake news* e a sua força na mobilização política de indivíduos sinalizam a importância da análise de discursos negacionistas nas sociedades modernas.

A partir de uma breve interpretação de controvérsias sociais envolvendo o tema da legitimidade do discurso de movimentos

negacionistas (aqui representados pelo discurso terraplanista e pelo discurso antivacina), procuro, neste ensaio, pensar a questão da produção cultural da ignorância. Tendo como recorte a leitura de episódios das controvérsias ocorridas na sociedade brasileira contemporânea, insiro minhas questões no debate da antropologia do conhecimento sobre a existência de discursos negacionistas e as múltiplas experiências sociais da ignorância. Apoiada na contribuição das pesquisas das ciências sociais sobre o problema social do conhecimento, a epistemologia e a filosofia da ciência relativizam uma interpretação teleológica do conhecimento. Já não há mais espaço para o argumento que defenda um sentido histórico unívoco e comum da produção e disseminação do conhecimento hegemônico a todas as sociedades, nem do ponto de vista do desenvolvimento da racionalidade nem mesmo naquilo que diz respeito a rupturas epistemológicas. Destarte, justifica-se a importância de mais pesquisas com trabalhos de campo que possam fornecer dados sobre a produção cultural do conhecimento/ignorância nas sociedades contemporâneas (MIGUEL, 2012; DULLO, 2015; BECK; WEHLING, 2012; BARBARA, 2020).

Até aonde pude ir neste ensaio, tive a oportunidade de entrever e, com isso, tentar delinear os contornos singulares deixados pelo discurso negacionista e pelo fluxo de imagens, de enunciados, a favor ou advindos das reações sociais, das estratégias de deslegitimação dos impedimentos, das filtragens em sistemas de controle, de perícia. Os rastros dos discursos negacionistas podem ser apanhados na observação da formação e no desfecho das controvérsias sociais. São como porta de entrada para compreender a engenhosa produção cultural da relação entre conhecimento/ignorância materializada nos conflitos de legitimidade dos discursos negacionistas; trata-se talvez de insistir e reafirmar a fecundidade das análises de controvérsias públicas para a abordagem do problema da produção cultural da ignorância.

O problema do conhecimento/ignorância: uma abordagem relacional

Faço uso do conceito de politização da ignorância, termo proposto por Ulrich Beck (BECK; WEHLING, 2012), para tratar de situações em que a ignorância se torna objeto de controvérsias públicas e disputa política. Vale notar que, por isso mesmo, “ignorância” não tem aqui o sentido pejorativo que o termo possui no senso comum de um agir sem conhecimento ou informação. Nesse sentido, não custa lembrar que existe sempre a dimensão inconsciente em toda ação social. Contudo, tomo esta categoria “ignorância” de forma a apreender os sentidos interpretados a partir de dados empíricos, i.e., da análise das controvérsias. Portanto, é mais uma consequência da interlocução de posições opostas ou, para ser mais preciso, entre a teoria hegemônica do discurso oficial e o discurso contra-hegemônico, negacionista, portanto. “Ignorância”, tal qual entendo, é uma categoria de acusação, é resultado do embate entre os interlocutores em suas posições ideológicas. A atividade consiste, portanto, em descrever as personagens, os cenários, os argumentos usados pelos atores sociais, representantes (e aqueles contrários) de grupos e movimentos negacionistas em cada fórum (oficioso ou oficial), palco central do debate.

A visibilidade desses discursos negacionistas acompanha as circunstâncias em que interessa a opinião pública colocar em evidência questionamentos trazidos por eles que desafiam a confiança e a credibilidade de uma teoria do conhecimento científico, já tornada senso comum nas sociedades modernas. Daí que o ensaio presente não discorre sobre o mérito do conteúdo das controvérsias, antes se propõe a discutir a questão da produção da ignorância entrevendo, a partir dos dados, a polissemia em torno do significante “ciência”, variando não somente nos diversos fóruns de debate, mas também nos sentidos no interior da mesma controvérsia. É assim que, se por um lado, o sentido dado ao termo “ciência” está ligado à ideia de um lugar de “discurso da verdade”, por outro, ganha a conotação de

instrumento metodológico (por exemplo, no argumento terraplanista sobre sistemas de prova). Há ocasiões em que “ciência” é, simultaneamente em um mesmo enunciado, argumento de autoridade e método de conhecimento. É assim que os sentidos empregados à palavra “ciência” variam conforme estejam sendo operados em espaços discursivos diversos: desde a posição do sujeito na controvérsia de evidência que indica uma prova que, por sua vez, almeja validar um argumento ou uma teoria. Os múltiplos sentidos observados nos usos do termo “ciência” variam conforme o desenrolar do jogo discursivo no espaço social, fato este que corrobora e justifica para a relevância de uma abordagem relacional das controvérsias, em que os oponentes nos diferentes fóruns de debate (a exemplo do caso da pandemia pelo potencial da vacina contra o coronavírus, produzido pelos epidemiologistas) divergem quanto à verdade de conhecimentos científicos, inaugurando a contestação provocada pelo discurso negacionista.

Controvérsias sociais sobre discursos negacionistas

A ideia da análise das controvérsias sociais através das práticas discursivas possibilita um descentramento com relação à análise da lógica interna das instituições, das crenças dos grupos e dos atores membros dos movimentos negacionistas, deixando, assim, de estudá-los unicamente a partir de suas lógicas internas. Como o aponta Foucault (2000), passamos a uma abordagem relacional em que a análise do contexto produzido pela/na linguagem nos possibilita pensar a construção social dos sentidos a partir da interação entre os atores (GOFFMAN, 2012) e circulação dos enunciados coletados nas controvérsias. O ensaio, portanto, não se baseia em uma interpretação da lógica interna de um movimento social tampouco em uma fenomenologia das crenças ditas negacionistas ou até mesmo de uma análise a partir de evidências advindas de dados fruto de uma etnografia dos grupos pesquisados.

Entender pela abordagem relacional, como nos jogos de disputa, as estratégias de luta pela verdade e os argumentos mobilizados de forma oposta pelas posições discursivas engendra a própria viabilidade de uma memória em que esteve em questão o negacionismo. Assim, em consonância com Paula Montero (2015, p. 11), “o caminho das controvérsias nos levou antes a observar as práticas discursivas”. Isso feito com o recurso da análise das controvérsias enquanto instrumento metodológico, escolhido para evitar substancializar os atores sociais e a naturalização das posições discursivas em identidades estanques. Na interlocução dos sujeitos da controvérsia, é possível observar para onde apontam, ou seja, o que os estudiosos da análise do discurso definem como o interdiscurso (BRANDÃO, 2004; FOUCAULT, 2000; LESCOANO, 2013). Isto é, a memória dos discursos anteriores e de reações sociais de outrora ao discurso terraplanista, uma espécie de gramática e dicionário por que discorrem os argumentos dos interlocutores. Por interdiscurso, entendo o que Lescano (2013) chama de espaço semântico ou o já-dito (FOUCAULT, 2000), ou seja, aquilo que torna inteligível as possibilidades de outros dizeres. Não se trata de uma estrutura inconsciente nem das crenças dos sujeitos empíricos, porém a condição de possibilidade das próprias falas em questão, porque atravessa os sujeitos e torna inteligíveis para eles próprios as palavras proferidas, ou melhor, o sentido das falas – assim como para o pesquisador presente na controvérsia.

Dessa forma, a questão da produção cultural do conhecimento/ignorância tampouco poderia se pressupor desenrolada em um sentido único e unívoco a todas as sociedades nem mesmo no interior de uma mesma. Por esse pressuposto, é preferível evitar qualquer definição filosófica *a priori* das categorias analíticas do conhecimento (como ignorância) – por mais rigoroso que possa, porventura, advir o brilhante pensamento – e procurar pensá-las como categorias êmicas. Descarto, portanto, a concepção de ignorância como sendo a ausência de saber de um indivíduo e/ou grupo, ou de certos grupos de pessoas

em relação a outros grupos em determinadas sociedades. Não concebo a ignorância social como forma única de operar distinções entre os indivíduos, grupos/movimentos sociais vivendo em uma mesma sociedade nem procuro conceber como um estrato ou *quantum* cognitivo que uns detivessem por herança externa ou interna, conquista, aquisição cognitiva, educacional ou hereditariedade etc., ao passo que a outros indivíduos e/ou grupos as mesmas coisas faltassem. Esta é, *grosso modo*, a visão de mundo ocidental comum permeada de valores (dentre eles educacionais) burgueses de oportunidades de mobilidade social que caminha em paralelo a projetos individuais de carreira profissional. E isso significa que ascensão social está ligada a uma trajetória de carreira individual recheada de ganho de capital social a partir de acúmulo de erudição e conhecimentos técnico-científicos. Em miúdos, constitui o imperativo do projeto de acumulação de *quantum* cultural, de cidadania a partir do ganho civilizatório, progressivo como símbolo de prestígio do homem moderno.

Esta talvez seja a imagem central da experiência histórica ocidental herdada do Iluminismo e desde o colapso das teorias eugenistas e evolucionistas após a Segunda Guerra Mundial, reavaliadas e substituídas por uma racionalidade compreensível, uma visão menos cientificista do homem, inserido em um mundo multicultural. Desde então, um movimento tornou improvável na comunidade científica a proliferação do discurso que defenda a *démarche* de uma ciência próxima das teorias positivistas atreladas a ideias de um projeto de progresso civilizatório calcado nas sociedades ocidentais modernas. Foi procurando desviar dos perigos de um projeto político galgado em uma ideologia cientificista que a noção de “cultura” veio solapar a noção de “raça”, e, portanto, tentar estancar a proliferação de (novos) preconceitos através de teorias outrora classificadas como do conhecimento do campo científico. Optei pela análise de controvérsias públicas de modo a reduzir a assimetria entre os discursos envolvidos e, ao mesmo tempo, contribuir para relativizá-las, sobretudo ao olhar do antropólogo. Para tanto, foi

preciso levar em consideração uma reflexão sobre a natureza dos dados (a diversa documentação de todos os episódios da controvérsia), na medida em que são operadores de evidências empíricas de inúmeras relações dos episódios de conflitos entre atores e/ou grupos sociais. O trabalho de reconstituição e descrição desses episódios das controvérsias encerra grande parte do tempo de pesquisa.

Os dados aqui apresentados fazem parte de um recorte do material de análise referente a duas pesquisas PIBIC-UERN: entre 2019/2020, o discurso terraplanista e, entre 2021/2022, episódios do discurso antivacina. Apesar da relativa proximidade no tempo das duas controvérsias, a coleta de dados sobre o discurso terraplanista ocorreu antes do período da pandemia da Covid-19, enquanto o episódio da controvérsia envolvendo o discurso antivacina se deu no período em que o ministro Mandetta esteve à frente da política de enfrentamento da pandemia da Covid-19 durante o governo Bolsonaro. Preocupei-me em analisar nas duas ocorrências os argumentos em disputa, as respectivas estratégias de comunicação usadas pelos atores, sobretudo em relação ao discurso hegemônico da comunidade científica internacional, preocupando-me em pontuar as diferentes materialidades discursivas. No caso da controvérsia sobre o discurso dos movimentos antivacinas, realço as evidências de uma política pública de disseminação da ignorância que ocorre no seio da comunicação oficial do Governo Federal e as divergências com relação à recomendação protocolar da Organização Mundial de Saúde. Optei, com isso, recorrer a uma reflexão a partir da leitura do livro “Guerra à saúde”, de autoria de Ugo Braga, ex-diretor de comunicações do Ministério da Saúde no período Mandetta. Por outro lado, para a controvérsia sobre o discurso terraplanista, utilizei um episódio de um programa veiculado pela internet. Tive como base central de dados o décimo primeiro episódio do quadro “Preconceito”, promovido pelo canal de YouTube *Spotniks*.

Não fora, portanto, uma definição prévia dos dois movimentos negacionistas (terraplanista e antivacina, repito, distintos) nem mesmo

uma tentativa de realizar uma etnografia de ambos, a fim de identificar a lógica interna de cada um e, com isso, traçar um quadro comparativo entre eles. A lógica se apresenta no próprio argumento dos atores em suas posições na controvérsia. E, no caso dos discursos negacionistas, as posições são dadas a partir daquilo que se nega. Nos casos aqui elencados, a negação se dá para demarcar a oposição ao discurso oficial hegemônico, baseada na autoridade de um sistema moderno de peritos canonizado em uma linguagem técnica-científica. A característica comum a todos estes diversos movimentos sociais, à maneira dos novos movimentos religiosos (BECKFORD, 1982; GIUMBELLI, 2003), não é nenhuma particularidade interna, mas a condição dada pelas reações sociais à visibilidade social deles, que os coloca em situação de questionamento quanto à sua legitimidade.

Faz-se necessário pensar a questão da produção cultural da ignorância na sociedade brasileira contemporânea a partir de situações com recortes relativamente próximos no tempo, ainda que, com atores distintos reconhecidos pela opinião pública como negacionistas, possibilitando, com isso, evidências heurísticas. Por serem justamente movimentos sociais com origens e atores distintos, é somente pela força da nossa ótica interpretativa e da insistência da nossa argumentação que se torna viável observar algumas semelhanças nas características que compõem ambos. As duas principais são, sem dúvida, as que os aproximam daquilo que os estudiosos chamam de novos movimentos religiosos, isto é, pela capacidade de angariarem reações sociais às suas legitimidades – feito rapidamente identificável pela quantidade de enunciados (reportagens, postagens, vídeos etc.) que são capazes de suscitar e que pululam frequentemente nos veículos de comunicação de massa e na *web*. A outra característica fundamental é pelo conteúdo de suas reivindicações políticas. Ao trazerem à tona um questionamento sobre o discurso oficial da comunidade científica sobre temas como o formato do planeta Terra e a eficácia da vacinação como combate a um vírus pandêmico, despertam imediatamente debates sobre a

legitimidade desses conhecimentos, apresentando-se como contestadores do conhecimento técnico, científico, e, com isso, extrapolam, talvez por esta razão, a esfera da autoridade da comunidade científica, que rege o fórum oficial para uma controvérsia que ultrapassa o círculo fechado e se dissemina fragmentada em diversos fóruns sociais de debate.

Controvérsia sobre o discurso da Terra plana

Utilizei-me da análise do discurso de orientação francesa para compreender as condições de produção de sentidos e as imagens usadas tanto pelos atores sociais ligados ao movimento terraplanista quanto às vozes que reagem sobre o próprio canal do YouTube *Spotniks*, do jornalista Felipe Hermes, que recebeu o prêmio Liberdade de Imprensa durante o trigésimo Fórum da Liberdade, em Porto Alegre. É igualmente um vetor de sentidos, haja vista a forma como o próprio dono do canal é citado, dependendo da posição ideológica do veículo de comunicação. O programa *Preconceito* é visto pelos seus organizadores como um instrumento pedagógico sobre a massificação da ciência e apaziguador de conflitos por meio da informação; por sua vez, para outros atores sociais, como a revista *Fórum*, que é interpretada como sendo com posição ideológica de esquerda, o jornalista (organizador do canal *Spotniks*) é identificado como propagandista de ideias da “direita liberal”. A pluralidade de vozes e atores sociais na controvérsia destaca o aspecto heurístico presente na escolha do fórum como dado central de análise da controvérsia e a audiência do episódio exibido em 09 de setembro de 2019, que já teve mais de dois milhões de visualizações até o presente momento. Em um dos episódios do programa *Preconceito*, estiveram frente a frente um *youtuber* terraplanista e o diretor da revista *Superinteressante*, para travarem um debate sem a presença de um mediador na transmissão entre os interlocutores, que nem sequer tinham a noção prévia de quem eram um ou outro.

Segundo a reportagem da jornalista da BBC Brasil Mariana Alvim, publicada em 16 de setembro de 2017 pelo portal Terra, havia, apenas no Brasil, pouco mais de trinta grupos no Facebook vinculados à propagação do discurso terraplanista, sendo o maior deles com 77 mil participantes. Embora o discurso sobre a Terra plana não seja recente, o movimento terraplanista de hoje, que tem sua origem nos Estados Unidos com a chamada *Flat Earth Society*, conta com algumas condições específicas da contemporaneidade sem as quais haveria o risco de esse *boom* não ser possível – uma delas, e talvez a indispensável, é a própria existência da internet. A *web* é o espaço de sociabilidade primeira do discurso terraplanista. E, certamente, tanto em função do raio de difusão das hipóteses terraplanistas quanto da capilaridade do movimento, que torna possível encontrar terraplanistas criacionistas, agnósticos, jovens, adultos-jovens etc. Porém, nosso objetivo não foi traçar o perfil do terraplanista, mas analisar os argumentos em disputa nessa arena entre dois interlocutores: um representante da voz em defesa da “ciência” (o diretor de uma revista popular de divulgação da ciência, a *Superinteressante*); e o outro representante daquele discurso que a nega: assim é visto o oponente terraplanista. Quais sentidos são agregados pelos atores em divergência nestas práticas discursivas? O objetivo da pesquisa foi justamente tentar responder a essa pergunta, direcionando-a aos enunciados presentes no debate promovido pelo canal de YouTube *Spotniks*.

Jogos emocionais

Separamos a nossa análise em duas partes. Nós analisamos o próprio fórum da controvérsia, ou seja, o programa *Preconceito*, com a contribuição igualmente de duas matérias veiculadas em três periódicos (escolhidos de acordo com a pesquisa sobre o tema) de circulação nacional (revista *Veja*, portal *Fórum* e *Gazeta do Povo*) sobre a identidade do organizador do canal de YouTube *Spotniks*, Felipe Hermes. Na matéria da

revista *Veja*, o programa *Preconceito* é cunhado como pedagógico, no sentido de possibilitar ajudar “os indivíduos” (a matéria silencia sobre o seu próprio papel em influenciar uma opinião coletiva, ou seja, a opinião pública) a lidar com as polaridades ideológicas. Por outro lado, o portal *Fórum* é enfático em estigmatizar o jornalista como sendo organizador do *site* de posicionamento político de “direita”. Por sua vez, a neutralidade como premissa axiológica do programa e presente na fala da entrevista com o organizador é a tônica da matéria do portal *Gazeta do Povo*. Essa variação de sentidos, encontrada nas fontes consultadas sobre o jornalista organizador do programa *Preconceito* e do canal de YouTube *Spotniks*, nos mostra que a arena por onde se desenrola a controvérsia que analisamos está longe de ser um terreno árido de sentidos, a começar pelo palco da controvérsia, isto é, o formato do programa.

Desde as regras do programa (um “pingue-pongue” entre duas pessoas que não se conhecem) à escolha dos sujeitos (*casting*), com o perfil dos interlocutores idealizados para ocuparem o lugar do representante do movimento terraplanista e o lugar de um divulgador de conhecimento científico. Nesse quesito, há um perfil socioeconômico étnico e de gênero anterior, traçado previamente pela produção do programa para que permitisse a interação dos interlocutores. Os dois personagens são homens, brancos, de meia-idade (pouco acima dos 40 anos), de classe média, escolarizados (embora o programa não informe o nível de escolarização de cada um) e que moram em cidades diferentes, porém na mesma região do país (Sudeste). Um dado importante marca a presença do controle por parte do canal pela proposta da invisibilidade (não de ausência) proposital de um mediador (presencial) do debate que induz a ideia de uma interação mais próxima, um diálogo mais direto entre os interlocutores, conduzindo-os paulatinamente ao desenho de uma arena. Por fim, a própria sequência do programa, que previa séries alternadas de perguntas e respostas com um modelo pensado e executado para que os dois participantes se vissem em determinado

momento em um jogo de revelações de segredos e surpresas sobre a opinião/crença de cada um sobre o discurso terraplanista.

É dessa forma que as regras e as sequências do programa foram pensadas como proposta, em que, partindo de uma revelação dos atores principais entre si da posição deles diante do discurso da terra plana, houvesse um debate entre os participantes, um jogo de revelações sobre a posição de cada um dos participantes sobre o discurso terraplanista. Temos o diretor da revista *Superinteressante* como o representante do discurso da ciência hegemônica e o diretor do canal de YouTube terraplanista como representante do movimento conspiratório. A arena está armada no palco do programa. Lá, digladiam-se atores sociais em posições discursivas, um representando a “ciência”, o outro, a voz do discurso terraplanista. Todos estão aptos a performar em linguagem adequada neste novo poderoso espetáculo midiático (DEBORD, 1997) que é o canal de YouTube – fórum oficioso bastante curioso este por onde pude etnografar uma etapa singular das inúmeras que compõem a controvérsia social sobre a legitimidade do discurso terraplanista.

Segui as etapas do rito ao longo do programa, as sequências do enredo até o ponto de virada emocional entre os personagens, que, por meio dos embalos capciosos da linguagem, envolve também a identificação de quem assiste ao programa. Também fazem parte das práticas discursivas o estímulo que o programa gera induzindo os comentários no link do episódio no canal do YouTube. Por isso, separamos em dois momentos o programa: antes e após a revelação da visão de cada um sobre o discurso da terraplana. A seguir, mostro a partir das categorias empíricas um esquema sucinto ilustrativo da visão de cada um antes de saberem a posição do interlocutor. Separamos as duas visões de cada personagem em dois quadros, a partir do tema “Imagens sobre o outro: o que o interlocutor pensa sobre o discurso terraplanista?”, com os seguintes resultados:

Formato da Terra e do Sol	Crença sobre a Terra plana	A ideia de teoria da conspiração	Motivo de novas adesões
“Geoide”	“Sem conhecimento”	“Ridícula, surreal”	“Influência do YouTube”

Quadro 1. Imagens sobre o outro (O que o interlocutor pensa sobre o discurso terraplanista?): youtuber terraplanista

Fonte: o autor.

Formato da Terra e do Sol	Crença sobre a Terra plana	A ideia de teoria da conspiração	Motivo de novas adesões
“Redonda”	“Equivocada”	“Equivocada”	“Influenciado pela Gênese”, “motivo religioso”

Quadro 2. Imagens sobre o outro (O que o interlocutor pensa sobre o discurso terraplanista?): redator-chefe da *Superinteressante*

Fonte: o autor.

Dando andamento à sequência do roteiro do programa, ocorre o clímax, quando há o desvelamento do segredo que escondia a opinião de cada um deles sobre afirmação da Terra plana. É somente a partir desse momento do programa que os participantes se veem em posições opostas diante da questão. O jogo de projeções envolvido num enredo de desvelamento do segredo da opinião de cada um é o ponto de virada do programa, e, a partir daí, pude fazer duas observações: 1) o comportamento do redator-chefe da revista *Superinteressante* foi pautado por um constrangimento e uma vigilância mais embaraçosa do que metodológica quanto a uma possível ofensa do oponente. Mesmo adentrando em discussões técnicas como o sistema de prova (em que a ciência é um elemento reivindicado no argumento de ambos), o embaraço (sobretudo do representante do lugar de fala da “ciência”) é o elemento simbólico emocional que dita a tônica do comportamento adotado no programa do redator-chefe da *Superinteressante*.

Considero a vergonha elemento emocional importante que evidencia como o indivíduo se situa em seu lugar de fala no âmbito da controvérsia. A vergonha é um indicador de demarcação da hierarquia. Ela coloca a ordem dos papéis, das funções e dos deveres sociais perante os quais o indivíduo relacional age e reage de forma autocontrolada, disciplinada e reflexiva. A vergonha é aqui um signo de embaraço provocado pela inevitável obrigação (pública) de debater de forma simétrica com um discurso conspirador. A vergonha do representante do discurso científico também é um elemento importante para compreender as estratégias de argumentação, adequando-se às particularidades de fóruns oficiosos como é um canal de YouTube. A presença da vergonha (ELIAS, 1993) enquanto emoção central condutora de um dos interlocutores exige o olhar do pesquisador para a formação de fronteiras e hierarquias que os atores constroem em práticas discursivas. Por fim, a vergonha, enquanto elemento de sociabilidade, denota a implícita reflexividade da posição do cientista diante de imagens prévias, prejuízos (preconceitos, por que não dizer?) que havia feito anteriormente sobre o perfil de um terraplanista.

A noção de vergonha denota a presença da formação de disciplinamento da interação social. O indivíduo relacional tem de ultrapassar as fronteiras sociais da ética e ser alvo de sanções e controles (extra-acadêmicos) morais. A não observância das fronteiras sociais pode gerar quebra de contratos implícitos e da confiança depositada no indivíduo. O embaraço do representante do discurso científico no programa envolve o cálculo dos riscos condizentes com o tamanho da responsabilidade que fora descarregada pelo lugar de fala de representante do discurso científico. Em reação oposta e complementar ao embaraço, um austero ar de confiança do *youtuber* terraplanista advém da experiência de quem não tem como novidade este tipo de situação – tendo em vista que as respostas no quadro apresentado atestam a antecipação das imagens que o interlocutor poderá ter de um terraplanista, condizendo com a maioria das experiências cotidianas pelas quais passa um

terraplanista. A preparação emocional, a antecipação das perguntas, sobretudo das contraprovas, fazem parte do preparo de um divulgador do discurso terraplanista e o jogo continua durante todo o programa. No entanto, encerro a análise do programa de forma abrupta e sob a ameaça de deixar mais perguntas do que apontar caminhos de interpretação. Embora merecesse continuidade, não irei adiante à análise do programa, pois fora suficiente apontar o papel das emoções na interação entre os interlocutores na controvérsia analisada.

A amostra aqui brevemente apresentada realça que não há distância dos fatores emocionais aos argumentos de ordem da lógica, forçando o olhar do pesquisador a levar a sério os argumentos dos interlocutores em disputa. São múltiplos os espaços sociais em que a legitimidade do discurso hegemônico é desafiada; e, com a proximidade desses debates em fóruns oficiais, torna-se mais evidente a circulação de fatores sociais em espaços sociais de politização da ignorância. Contudo, por mais que a larga audiência do canal de YouTube sinalize para os limites deste episódio da controvérsia sobre o discurso terraplanista, o problema da relação entre conhecimento/ignorância permanece restrito ao embate singular entre dois interlocutores inexpressivos dos grupos que estão representados no programa. Coisa diferente é compreender a ignorância enquanto política de governo. Vejamos estes aspectos na segunda controvérsia sobre o discurso antivacina durante a pandemia do coronavírus.

Política da ignorância e discurso antivacina

Diante de situações de crise ao redor de todo mundo, como a pandemia da Covid-19, ganha força a discussão sobre a capacidade governamental de apresentar respostas adequadas ao número cada vez maior de demandas técnicas que deveriam compor as estratégias de atuação estatal sobre os efeitos decorrentes de situações de crise, em especial quando o contexto é marcado pela predominância de cenários pautados por informações

incompletas, níveis elevados de tensão social e considerável suscetibilidade dos governos frente à atuação de múltiplos atores dentro e fora dos países, além, é claro, das crescentes expectativas em relação à ação do Estado no que diz respeito às questões que afetam diretamente os níveis de bem-estar social e econômico das populações no decorrer das situações de crise. Nesse sentido, não foram levados em conta diálogos e articulações com estados e municípios responsáveis pela execução de ações e com diferentes entidades e atores da sociedade civil, incluindo um amplo espectro de parceiros que vão desde representantes de setores da indústria e comércio, lideranças de movimentos sociais, representantes de outros países e organismos internacionais.

Na esteira dessas diretrizes, medidas usuais foram negligenciadas pelo governo, como o estabelecimento de comitês responsáveis por lidar com a crise e suas repercussões, os chamados comitês de crise, gabinetes de crise, comitês emergenciais, entre outras denominações. A existência do comitê de crise coordenado pela Casa Civil da Presidência da República mostrou desarticulação entre seus representantes de ministérios setoriais, unidades subnacionais e membros dos poderes Legislativo e Judiciário. Tudo isso provocou como consequência ameaças sérias à democracia, dada a disseminação de notícias falsas orquestrada pela própria máquina pública, liderada pelo presidente Bolsonaro, fato este que ocasionou a abertura de uma Comissão de Inquérito Parlamentar (CPI), que veio a confirmar as responsabilidades diretas do Governo Federal (CARRARA, 2020).

A política da ignorância orquestrada pelo governo Bolsonaro foi produzida frente ao farto número de informações apresentadas pela comunidade científica, pelos dados compartilhados pela Organização Mundial da Saúde (OMS) e aplicada pelo Ministério da Saúde brasileiro. No contexto da pandemia, dois principais fatos foram circunstancialmente distorcidos: a gravidade da pandemia e a eficácia das medidas de isolamento social. Estes dois pontos, quando expressos diretamente pelo discurso do governo (muitas vezes através das redes sociais do

presidente), tiveram como efeito direto a circulação de informações contrárias – inclusive, em determinado momento, com orientações do ministro da saúde vigente sobre o combate à pandemia, ampliando o espaço e a força para teorias conspiratórias. A política da ignorância fora motivo da queda de ministros e da disseminação de inúmeras *fake news* replicadas pelas redes sociais e por grupos bolsonaristas no WhatsApp.

Sobre como a ignorância a respeito do assunto vem sendo produzida, cabe aqui destacar dois aspectos. O primeiro diz respeito aos meios empregados para disseminar o conteúdo falso, por meio de tipos de mídia e formatos de comunicação privados. A estratégia de não utilizar a mídia de massa para promover contrainformação e com isso propiciar uma rede difusa e capilar de mídias digitais é, certamente, algo inédito na história dos regimes republicanos. O segundo aspecto refere-se ao tipo de narrativa que produz o amálgama das diversas práticas de produção da ignorância, cujo foco está na produção de um argumento conspiratório por meio do qual se denuncia as ameaças de ideias de adversários políticos, muitas vezes aglomerados e estigmatizados sob o termo “marxismo cultural”.

Há um uso sofisticado das mídias digitais feito pelos grupos bolsonaristas para disseminar seu ideário por meio de diversas táticas que visam reduzir a complexidade de temas que eles consideram alvos. Os mesmos recursos utilizados durante a campanha política de 2018 foram empregados para produzir ignorância em relação à pandemia do coronavírus. A produção da ignorância em torno da Covid-19, agenciada por redes bolsonaristas, é operada por meios digitais e práticas específicas que podem ser identificadas como formas de redução (quando não escamoteamento) da complexidade e da possibilidade de verificação dos fatos. Portanto, comporta-se como um sistema de produção da ignorância, que se alimenta de uma cosmovisão compartilhada na qual a ciência é vista como produtora de um conteúdo contaminado ou, simplesmente, entendida como “ideologia” propagada pela esquerda.

Redes sociais educativas ou espaços de ignorância

Quis mostrar, a partir deste ensaio, uma análise de controvérsias públicas envolvendo, de um lado, os discursos do movimento terraplanista e, de outro, o discurso antivacina e refletir, de forma breve, sobre a questão da política da ignorância tendo como recorte a sociedade brasileira contemporânea. Tendo em vista a problemática do conhecimento enquanto experiência social e histórica, procurei apontar como a ignorância não se revela em um sentido unívoco e comum às sociedades – pelo contrário, o que se deduz da leitura sobre os dados empíricos é que a relação conhecimento/ignorância adquire contornos singulares, pois são construídas em processos culturais e históricos próprios. Atesta-se, com isso, o caráter heurístico da temática da produção cultural da ignorância. A ignorância, portanto, não se restringe apenas a uma ausência de saber de certos grupos de pessoas em determinadas sociedades. Seria um erro, portanto, antever o significado dela de modo *a priori* e mesmo concebê-la como se indivíduos, grupos/movimentos sociais estivessem à espera do acúmulo de conhecimento, de erudição, em miúdos, um *quantum* cultural, um ganho civilizatório progressivo a respeito de algum assunto, como é talvez a imagem central da experiência histórica ocidental desde o Iluminismo.

Porquanto, torna-se hoje improvável ratificar esse sentido hegemônico, preferindo-se evitar a criação de (novos) preconceitos. Ao observarmos a relação entre conhecimento e ignorância, o trabalho de pesquisa sobre dados empíricos, aliado a uma abordagem relacional dos sujeitos partícipes, possibilita alcançar a dimensão social do conhecimento/ignorância, além do que a análise de controvérsias leva em consideração as evidências de inúmeras e fragmentadas relações de conflitos entre atores e/ou grupos sociais. A produção cultural da ignorância em sociedades contemporâneas enquanto lócus por onde escoam as tensões envolvem a legitimidade do conhecimento hegemônico – no caso da modernidade ocidental, está se falando do conhecimento científico,

bem como da comunidade científica. Dessa forma, arbitrariamente juntei, em um mesmo ensaio, uma observação sobre a produção de uma politização da ignorância a partir da política de enfrentamento da pandemia da Covid-19 do governo Bolsonaro e da sua influência sobre o discurso de movimentos antivacina, bem como sobre um episódio de uma controvérsia em torno do discurso terraplanista. A escolha desses dois discursos negacionistas se deveu à característica comum de eles provocarem reações sociais sobre suas legitimidades, mas também para exemplificar como os discursos negacionistas podem angariar diferentes configurações e posições a depender da situação, tornando promissora a investigação por uma abordagem relacional.

Referências

- BÁRBARA, Bicudo Lenin. Da fosfoetanolamina à cloroquina: notas sobre a politização da ignorância. In: GROSSI, Miriam Pillar Grossi; TONIOL, Rodrigo (org.). *Ciências sociais e o coronavírus*. São Paulo: ANPOCS; Florianópolis: Tribo da Ilha, 2020, p. 93-97.
- BECKFORD, James. Beyond the pale: cults, culture and conflict. In: BAKER, Elieen. (org.). *New religious movements: a perspective for understanding society*. Nova York, Edwin Mellen, 1984, p. 284-301.
- BECKFORD, James. *Cult controversies: the societal response to the new religious movements*. Londres: Tavistock. 1982.
- BECK, Ulrich; WEHLING, Peter. The politics of non-knowing: an emerging area of social and political conflict in reflexive modernity. In: RUBIO, Baert (org.). *The politics of knowledge*, 2012, p. 33-58.
- BECK, Ulrich. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Unesp, 2012.
- BRANDÃO, Helena Hathsue Nagamine. *Introdução à análise do discurso*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004.
- CARRARA, Sergio. Ciências sociais e saúde coletiva frente à atual pandemia de ignorância, irresponsabilidade e má fé. In: GROSSI, Miriam Pillar Grossi; TONIOL, Rodrigo (org.). *Ciências sociais e o coronavírus*. São Paulo: ANPOCS; Florianópolis: Tribo da Ilha, 2020, p. 66-68.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DULLO, Eduardo. Política secular e intolerância religiosa na disputa eleitoral. In: MONTERO, Paula (org.). *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2015, p. 27-47.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2012.
- GOFFMAN, Erving. *Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- GIUMBELLI, Emerson. Diferenças, semelhanças, simetrias: controvérsias acerca de grupos religiosos no Brasil e a França. In: VELHO, Otavio. (org.). *Circuitos infinitos: comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*. São Paulo, 2003, p. 61-93.

MIGUEL, Jean. Coronavírus e bolsonarismo e a produção da ignorância. *In:* GROSSI, Miriam Pillar Grossi; TONIOL, Rodrigo (org.). *Ciências sociais e o coronavírus*. São Paulo: ANPOCS, 2020 p. 97-101.

CAPÍTULO 7

Fatos sociais totais e política do(s) negacionismo(s): afinidades mortíferas entre interpretações da pandemia e individualismo

Tâmara de Oliveira (UFS)

“A gente pergunta: por que o passaporte vacinal?
Por que essa coleira que querem colocar no povo brasileiro?
Cadê a nossa liberdade?
Eu prefiro morrer do que perder a minha liberdade.”¹

“Quanto menos são os indivíduos, tanto maior é o individualismo”²

-
- 1 Palavras do presidente da República Federativa do Brasil em discurso proferido no Palácio do Planalto em 7 dez. 2021. Fonte: *El País Brasil*, 8 dez. 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-12-08/a-quarentena-de-cinco-dias-no-pais-em-que-liberdade-vale-mais-que-a-vida.html>. Acesso em: 15 dez. 2021.
 - 2 Palavras de Théodor Adorno e Max Horkheimer, publicadas pela primeira vez em 1956 (ADORNO; HORKHEIMER, 1986).

Introdução

Inspirando-se em Mauss e Durkheim, o sociólogo Frédéric Vandenberghe e o antropólogo Jean-François Vèran (2021) definiram a pandemia da Covid-19 como um *fato social global total*. Eu também vou utilizar o conceito maussiano, mas a abordagem deles é diferente da que proponho aqui, embora não sejam incompatíveis. Pretendo delimitar minha reflexão sobre *afinidades eletivas* (WEBER, 2004; LÖWY, 2011) entre interpretações idealtípicas (WEBER, 2016; SCHNAPPER, 1999) da Covid-19 e a concepção predominante do humano em nossas sociedades globalizadas contemporâneas – a individualista –, buscando evidenciar sua importância política na dinâmica pandêmica. Partirei supondo uma condição paradoxal da experiência globalizada da pandemia, entre seu caráter irremediavelmente social e o fato de que, em sociedades modernas e contemporâneas, nossos modos de vida e de subjetivação (DARDOT; LAVAL, 2016) são mediados por uma concepção individualista do humano.

Buscando uma abordagem dialógica (LEVINE, 1997) entre conceitos e autores teoricamente diferentes, mas que possibilitem um quadro reflexivo coerente à delimitação aqui proposta, o presente texto desenvolverá dois tópicos e uma conclusão. No primeiro, argumentarei porque defino pandemia e individualismo com o conceito maussiano e porque eles me parecem manter uma relação dialética que, inversamente à esperança teleológica marxiana (MARX, 2007), tem impregnado a dinâmica desta pandemia de uma potência reprodutiva, emprisionando-nos num ciclo vicioso pandemônico. O segundo compõe-se de dois subtópicos, ao longo dos quais afinidades entre falas do chefe de Estado do Brasil e certos idealtipos de representações sociais da Covid-19 permitem levantar uma hipótese sobre a importância da concepção individualista do humano em sua política do(s) negacionismos. Na conclusão, ampliando o alcance da hipótese formulada no segundo tópico, a condição paradoxal da experiência globalizada da pandemia, de onde parte este texto, será

também interpretada a partir das afinidades eletivas entre individualismo e política do(s) negacionismo(s), num contexto societário que tem nos mantido como melhores aliados do vírus da Covid-19 em sua dinâmica evolutiva complexa.

Pandemia e individualismo como fatos sociais totais

Defino a pandemia da Covid-19 como *fato social total* (MAUSS, 2012) porque ela apresenta características e dinâmica que impregnam as mais diferentes estruturas, instituições e dimensões das relações em sociedade, assim como as *representações sociais* (MOSCOVICI, 2014) que orientam as práticas dos indivíduos. A Covid-19 é objeto por excelência da sociologia e demais ciências humanas porque, embora os vírus sejam realidades biológicas estranhíssimas, sua transmissibilidade entre humanos se insere nos e depende dos modos de vida das sociedades e de suas relações com a natureza. Quando se tornam transmissíveis entre seres humanos, provocando doenças pandêmicas, interferem direta e indiretamente nos mais variados aspectos de nossas vidas: desde as dinâmicas e estruturas econômicas, políticas, jurídicas, culturais e religiosas da sociedade até nossas relações mais íntimas (de família, amor e amizade), tudo é atravessado por esse fato social total – que ao mesmo tempo exprime, media e compõe as relações entre as diversas dimensões da vida em sociedade.

Nessa perspectiva, um fato social total não é algo que surge de fora das sociedades e as atinge, como se poderia pensar se considerando um vírus pandêmico como realidade exterior, não humana; um fato social total se consolida a partir das próprias relações, estruturas e dinâmicas das sociedades – das quais fazem parte nossas relações com o não humano. Aliás, não são poucos os cientistas que há anos preveem uma pandemia virótica catastrófica, devido a uma economia capitalista de competição e crescimento ilimitados, a nossos modos de vida consumistas, individualistas e predadores dos recursos e das vidas do

planeta, aglomerando milhões de animais a serviço da pecuária industrial globalizada ou invadindo cada vez mais territórios dos animais, facilitando dessa maneira as zoonoses³.

Quanto ao individualismo, seguindo as pistas de Alexis de Tocqueville (2012), que já o havia definido como moral problemática das sociedades democráticas, ou as de Louis Dumont (2000), definindo-o como ideologia moderna sob uma perspectiva antropológica, considero que foi se consolidando como *fato social total* através dos processos longos e diversos da(s) modernidade(s). E que, há mais ou menos quarenta anos, depois que sociedades assentadas sob o capitalismo fordista e o Estado do Bem-estar Social (em países centrais), sob o nacional-desenvolvimentismo (em países periféricos) ou sob o “socialismo real” foram dando lugar ao que aqui chamo de sociedades neoliberais globalizadas, o individualismo é *fato social total* não simplesmente porque impregna as mais diferentes dimensões do nosso viver em sociedade, mas também porque é componente da *nova razão do mundo*, seguindo Dardot e Laval, para quem

o neoliberalismo, antes de ser uma ideologia ou uma política econômica, é em primeiro lugar e fundamentalmente uma racionalidade e, como tal, tende a estruturar e organizar não apenas a ação dos governantes, mas até a própria conduta dos governados. A racionalidade neoliberal tem como característica principal a generalização da concorrência como norma de conduta e da empresa como modelo de subjetivação. O termo racionalidade não é empregado aqui como um eufemismo que nos permite evitar a palavra “capitalismo”. O neoliberalismo é a razão do capitalismo contemporâneo, de um capitalismo desimpedido de suas referências arcaizantes e plenamente assumido como construção histórica e norma

3 Neste sentido, não foi por premonição metafísica que, em 18 de fevereiro de 2019, dez meses antes dos primeiros casos em Whuan, o epidemiologista do *Institut Pasteur* Arnaud Fontanet, proferindo aula inaugural no *Collège de France*, afirmou que “não era um alarmista”, mas que a pandemia de 2002/2003 por sars-cov-1, um parente próximo do vírus da Covid-19, tinha sido “um grande ensaio em relação ao que poderá nos acontecer. A gente pode afirmar que tivemos muita sorte. Se a epidemia foi contida relativamente rápido, foi devido a certas características do vírus que poderiam ser completamente diferentes” (FONTANET *apud* FOUCCART, 2021, n.p).

geral de vida. O neoliberalismo pode ser definido como o conjunto de discursos, práticas e dispositivos que determinam um novo modo de governo dos homens segundo o princípio universal da concorrência. [...] [...] Assim, governar é conduzir a conduta dos homens, desde que se especifique que essa conduta é tanto aquela que se tem para consigo mesmo quanto aquela que se tem para os outros. É nisso que o governo requer liberdade como condição de possibilidade: governar não é governar contra a liberdade, mas governar pela liberdade, isto é, agir ativamente no espaço de liberdade dado aos indivíduos para que estes venham a conformar-se por si mesmos a certas normas (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 17-19).

Considera-se aqui que liberdade individual e concorrência são princípios normativos substantivamente articulados à consolidação do individualismo ao longo da(s) modernidade(s). E que a empresa capitalista sempre foi a unidade econômica que materializa aqueles princípios. Mas Dardot e Laval (2016) sustentam a tese de que o neoliberalismo não é *apenas* uma ideologia e uma política econômica dela derivada que teriam reabilitado o *laissez-faire* do liberalismo clássico. Para eles é uma *racionalidade* estrutural e um *sistema normativo*, que, apesar de tão criticados em sua ideologia e nos resultados catastróficos de suas políticas econômicas, continuam cada vez mais ativos porque são capazes de orientar internamente a prática de governos, de empresas e de indivíduos, produzindo “certos tipos de relações sociais, certas maneiras de viver, certas subjetividades” (p. 16) em todas as sociedades que seguem o caminho da modernidade.

Sendo assim, sob a abordagem mais socioantropológica aqui adotada, a importância da argumentação dos autores supracitados é que ela traz à reflexão do individualismo uma dimensão que não é bem operada por Mauss nem por Durkheim, qual seja a da subjetivação dos indivíduos, possibilitando trabalhar com o conceito de representações de uma psicologia social epistemologicamente próxima da sociologia e herdeira crítica do conceito durkheimiano de *representações coletivas* (MOSCOVICI, 2014). Ela também permite que o individualismo seja refletido

em sua expressão contemporânea e em sua articulação ao outro *fato social total* aqui tratado, qual seja a pandemia da Covid-19. Com efeito, se liberdade individual e conduta concorrencial já eram princípios normativos da primeira modernidade substantivamente articulados ao individualismo, em sociedades neoliberais globalizadas elas são também componentes das subjetividades, ou seja, constituintes de como os indivíduos se pensam e se sentem, de como orientam suas relações com os outros e as instituições, de como constroem/reconstroem suas expectativas de vida, de como se representam e se posicionam, enfim, diante de estruturas, dinâmicas e acontecimentos societários – como uma pandemia, no caso aqui tratado⁴.

O individualismo não apenas eleva a autonomia e a liberdade individuais a critérios nucleares da moralidade, como sustenta que os indivíduos em suas particularidades possuem todas as potencialidades e características humanas, explicam-se em si mesmos e determinam por si e para si mesmos os sentidos de suas condutas. A vida em sociedade perde, assim, estatuto ontoepistemológico, reduzindo-se a meio convencional necessário, mas sempre ameaçante para a liberdade individual. Louis Dumont (2000) apontou agudamente a aporia dessa concepção afirmando que a sociedade individualista é irremediavelmente perseguida por seu contrário, pois, quanto mais se

4 Dito isso, é preciso tomar cuidado para não entender o individualismo assim definido (fato social total e componente do modelo neoliberal de subjetivação) supondo uma distinção rígida entre holismo e individualismo – por sua vez articulada à distinção dicotômica entre tradição e modernidade. Embora, do meu ponto de vista, essas distinções conservem utilidade metodológica e sejam nucleares para uma crítica da modernidade realizada pela sociologia clássica (OLIVEIRA, 2006; NISBET, 1996), deslizam facilmente para leituras evolucionistas ou lineares da relação passado/presente/futuro, em que critérios binários e objetivistas da distinção entre “a tradição” e “a modernidade” desconsideram as complexas e mutáveis imbricações entre “o velho/o tradicional” e “o novo/o moderno” em quaisquer sociedades no tempo e no espaço. Nesse sentido, tradição e modernidade também são categorias de dominação e estigmatização do(s) outro(s), pois estão vinculadas aos processos de colonização de sociedades ditas “não ocidentais”. É preciso então sempre ter em mente que aqui não se entende fato social total – quer seja a pandemia, quer seja o individualismo – como fenômeno que determina e contém toda realidade social objetiva e toda realidade social subjetiva (BERGER; LUCKMANN, 1990), mas como fenômeno que permeia as mais diferentes dimensões dessas duas realidades.

afirma o caráter individual da liberdade e da vontade humanas, mais se dificulta falar e agir sobre a sociedade – que deve, entretanto, ser admitida como constante necessária da vida humana.

Também paradoxalmente ao individualismo, a pandemia é fenômeno intrinsecamente social, pois a transmissibilidade e a evolução adaptativa do vírus se fazem pelas relações sociais, interdependem dos modos como nossos corpos interagem, das quantidades e das qualidades dessas interações no espaço e no tempo. Por isso giramos há tanto tempo em torno do mesmo ciclo pandêmico e pandemônico: circulação progressiva do vírus alta transmissão/crescimento exponencial de infecções sistemas de saúde entrando em colapso/aumento de mortes medidas sanitárias de contenção instauradas onda pandêmica controlada medidas sanitárias suspensas/ volta de aglomerações retorno da circulação virótica alta transmissão/crescimento exponencial de infecções aumento de hospitalizações/aumento do número de mortes⁵. Durante esse tempo, vacinas surgiram, mas sob mercado oligopolizado, resistência contrária de parte mais ou menos significativa das populações e surgimento de variantes mais virulentas ou mais transmissíveis. Embora milhões de pessoas tenham se vacinado e, durante alguns meses, tenha se vislumbrado o fim da pandemia, a desigualdade vacinal (denunciada regularmente por instituições como a OMS e a ONU como fator crucial do recrudescimento cíclico da pandemia) e mais um ciclo de relaxamento das medidas sanitárias revelaram, a partir do final de 2021, que o SARS-CoV-2 vai muito bem, obrigado.

Políticas e dispositivos para o combate à pandemia exigem que se pense e se aja sob uma razão necessariamente social, ou seja, orientada pela interdependência irremediável da vida em sociedade e na natureza, ou, em outros termos, pelo fato de que os meios comprovadamente

5 Importante lembrar que o colapso hospitalar a que se assiste ao longo da pandemia em tantos diferentes países também é fenômeno característico do sistema normativo neoliberal, como diriam Dardot e Laval (2016): sob gestão empresarial, fundamentada nos princípios de uma gestão de fluxos, objetivando redução de custos e rentabilidade, a saúde pública é uma expressão dos resultados catastróficos das políticas neoliberais no que diz respeito a necessidades ou bens comuns.

válidos de combate à pandemia precisam ser compartilhados e sustentados coletivamente para que sejam eficazes. Mas discursos de variados tipos, convergindo no que diz respeito ao uso mais ou menos politicamente organizado de instrumentos de comunicação e (des)informação digitais, deslegitimam discursos em torno dos consensos científicos válidos e empiricamente testados de combate à pandemia. Há representações sociais contidas nesses meios de deslegitimação dos consensos científicos válidos que alcançam apenas partes das populações decepcionadas, frustradas e ressentidas com políticas neoliberais globalizadas (inclusive científicas), a que vêm se juntar a insegurança e o cansaço típicos de se viver em tempos pandêmicos, porque são categorias de pessoas suscetíveis aos *discursos de ilusão* (LAHIRE, 2016) de uma extrema-direita em guerra cultural e internacionalmente articulada contra políticas públicas voltadas a necessidades e bens comuns e/ou moralmente progressistas. Mas há representações que alcançam inclusive governos *a priori* aderentes aos consensos científicos válidos (à esquerda, no centro ou à direita), que são muitas vezes os primeiros a relaxar medidas sanitárias recomendadas até por seus conselhos científicos – compostos para lhes orientar diante da pandemia⁶.

No próximo tópico, depois de apresentar sucintamente idealtipos de representações da pandemia publicamente visíveis, será sustentada a hipótese de que o individualismo aparece como conteúdo que

6 O governo Macron da França, localizado formalmente no viés de centro-direita, tem sido exemplar a esse respeito. Construindo e reconstruindo seu próprio ciclo pandemônico de governança da pandemia, começou atrasando medidas e dissimulando a carência escandalosa de máscaras no país, depois respeitou as recomendações de seu conselho científico, quando do pico da primeira onda, para finalmente liberar o país para a indústria turística nas férias de verão de 2020 – quando, desde julho, o conselho alertava que uma nova onda estava a caminho. De lá para cá, esse ciclo de *retardamento de decisões adequação parcial às medidas necessárias com uma onda já instalada novo retardamento de medidas* tem dado a tônica do governo francês. Enquanto isso, o sistema público hospitalar do país, sobre o qual objetivos de rentabilidade hospitalar e de racionalização dos custos têm sido introduzidos desde 2005/2006/2007, agoniza em praça pública, ao mesmo tempo em que deve tentar corrigir diariamente as decisões muitas vezes contraditórias e ineficazes do governo a cada onda pandêmica. Fonte: *Libération (Journal d'épidémie*, para Christian Lehmann). Disponível em: https://www.liberation.fr/societe/sante/vaccination-et-pass-sanitaire-gestion-de-crise-calamiteuse-episode-trouzemille-20210719_6YI05SQSRABLDMOETMNFVGR4Q/?redirected=1. Acesso em : 11 dez. 2021.

atravessa diferentes idealtipos acionados pelo presidente de extrema-direita do Brasil, em suas falas políticas de deslegitimação de consensos científicos de vacinação e de contenção da pandemia. Tal como um coringa na manga de sua política negacionista, o individualismo se manifesta como justificativa particularmente eficaz de sua política do(s) negacionismo(s), sustentando “a generalização da concorrência como norma de conduta e da empresa como modelo de subjetivação” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 17).

Individualismo e idealtipos politicamente ativos ou publicamente visíveis de representações da pandemia

Idealtipos de representações da pandemia

Fundamentando-me na metodologia weberiana em torno dos tipos ideais como instrumento sociológico conceitual e analítico (SCHNAPPER, 1999), construí seis idealtipos sistemáticos de representações da pandemia visíveis publicamente e/ou ativos politicamente, no quadro de um projeto de prática de pesquisa em ensino da sociologia e outro de intervenção sociológica integrando pesquisa e extensão – ambos na UFS. Essa tipologia se construiu a partir de um levantamento de discursos em *sites* jornalísticos, políticos ou ideológicos, mas continua sendo reformulada à medida dos resultados empíricos desses projetos, ainda vigentes ao longo de 2022. Originalmente, a tipologia se compunha dos seguintes idealtipos (e subtipos) de representações da pandemia: *Interpretação científica institucional mainstream*; *Interpretação científica crítica*; *Interpretação negacionista 1* (místico-religiosa, conspiracionista política ou conspiracionista anti-científica); *Interpretação negacionista 2* (economicista ou pragmática); *Interpretação tecnófila*; e *Interpretação liberal-individualista*.

Dos seis idealtipos de representações da pandemia acima colocados, um é ontológica e eticamente anti-individualista (*científico crítico*) e outro é, pelo menos, pragmaticamente não individualista (*científico mainstream*), pois seu trabalho para conhecer e controlar a pandemia

implica a admissão de seu caráter social. Um terceiro idealtipo de representações, pouco visível publicamente (*tecnófilo*), é portado significativamente por atores para quem a concepção do mercado livre como “realidade natural” é praticamente um dogma. É simbólica e objetivamente vinculado à elite econômica global e aos dispositivos neoliberais que impõem a todos que vivamos num universo de competição generalizada, partilhando, assim, dos fundamentos do individualismo. Mas seus conteúdos sobre a pandemia não mantêm tensão com consensos científicos válidos – assim como os *científicos mainstream* e os *científicos críticos*. Quanto aos outros três idealtipos, são contrários a todas ou a muitas das medidas cientificamente consensuais sobre a pandemia. Considerando-se que os *negacionistas 1* englobam três subtipos e os *negacionistas 2* englobam dois, temos seis idealtipos de interpretação da pandemia sendo contrários a medidas cientificamente consensuais de controle da circulação do vírus, exercendo pressão política explícita ou implícita para que não sejam seguidas.

Só um deles teve “individualista” em seu nome, o *liberal-individualista* – discurso que não apresenta a negação da pandemia como traço significativo e único que possui tal concepção do humano como núcleo de suas representações da pandemia. Entretanto, nenhum dos outros cinco exprimiu algum conteúdo claramente anti ou não individualista que pudesse ser selecionado como traço idealtípico – como foi o caso de dois dos três idealtipos pró-ciências. É verdade que o subtipo *negacionista-2-pragmático* não é *a priori* contrário aos consensos cientificamente válidos e que os conteúdos de suas representações não são incompatíveis com uma concepção anti ou não individualista do humano. Pode-se supor também que é empiricamente possível se encontrar *negacionistas-1 religiosos* ou *conspiracionistas* com concepções anti ou não individualistas. Por outro lado, o idealtipo *negacionista-2-economicista* tem claramente a visão do mercado concorrencial como realidade natural, substantiva e superior das relações humanas – manifestando-se, assim, como orientação simbólica cujo núcleo das representações é um conteúdo

substantivamente articulado ao individualismo. Mas o que permite que no subtópico seguinte eu sustente a hipótese de que o individualismo aparece como conteúdo, atravessando idealtipos diferentes acionados politicamente pelo presidente de extrema-direita do Brasil, não pode ser inferido desse jogo dos possíveis entre idealtipos sistematicamente construídos⁷. Essa hipótese se sustentará nas variações das falas do próprio chefe de Estado brasileiro.

Um coringa negacionista chamado individualismo

No final do primeiro tópico, usei a imagem do coringa para falar da presença explícita ou sub-reptícia do individualismo em idealtipos diferentes de representações usadas politicamente pelo presidente de extrema-direita do Brasil, contra consensos científicos sobre a pandemia. Carta de baralho podendo substituir todas as outras, um coringa pode se exprimir nas mais diversas cartas, assim como um *fato social total* se exprime, direta ou indiretamente, nas diferentes dimensões da vida social. Jair Bolsonaro (e, para verificar isto, basta consultar elocuições suas no chamado “cercadinho” do Palácio do Planalto ou em suas lives semanais) passeia entre *negacionismos 1*, *negacionismos 2* e *liberal-individualismo* com maior desenvoltura do que Pinóquio, a depender das circunstâncias. Ora diz ter notícias de que a vacina parece provocar Aids; ora relembra que o vírus é chinês, logo, conspiração comunista; ora brada que confinamentos não só destroem a economia, os empregos, como piora a pandemia; ora lança mão da liberdade individual contra a exigência de certificado de vacinas.

Todavia, apesar de não se abster de negacionismo conspiracionista político ou anticientífico e até de negacionismo místico-religioso, é

7 Com efeito, são idealtipos sistemáticos (SCHNAPPER, 1999). Ou seja, mais próximos do uso do próprio Max Weber do que do uso contemporâneo desse método e foram construídos antes da prática de pesquisa, como um instrumento de delimitação do problema. Ao longo de pesquisas dos dois projetos é que eles têm sido utilizados como parâmetro analítico comparativo com dados empíricos efetivamente encontrados, permitindo sua própria reformulação dinâmica.

válido supor que as falas presidenciais com alto potencial de alcançar um público diferente daquele que o apoia ideologicamente são aquelas que, em vez de acionarem falácias ou mentiras deslavadas contra a China, o comunismo, as ciências em geral ou as vacinas em particular, acionam conteúdos sobre a prioridade da liberdade de mercado empresarial como dimensão superior da qual depende a saúde, ou da inviolabilidade da liberdade individual, contra medidas cientificamente consensuais. Resultados de práticas de pesquisa realizadas com estudantes de graduação em 2021 e 2022, embora sem representatividade porque são qualitativas, já indicaram isso: em pergunta fechada para testar afinidades entre entrevistados e os idealtipos de discurso, quantidade não negligenciável deles, todos com orientação simbólica sobre a pandemia claramente pró-científica em todas as respostas abertas (*mainstream*, tecnófila ou até crítica) escolheram declarações extraídas de uma fala presidencial como melhor opção de ação das autoridades e das populações diante da pandemia⁸:

É mais fácil fazer demagogia diante de uma população assustada do que falar a verdade. Isso custa popularidade. [...] Aproveitar-se do medo das pessoas para fazer politicagem num momento como esse é coisa de covarde. [...] Penso no povo, que logo enfrentará um mal ainda maior do que o vírus se tudo seguir parado. [...] Sem produzir as empresas NÃO TERÃO COMO PAGAR SALÁRIOS. SERVIDORES DEIXARÃO DE RECEBER. Não tem como desassociar emprego de saúde. [...] Não queremos descaso com a questão da Covid-19. Apenas buscamos a dose adequada para combater esse mal sem causar um ainda maior. Se todos colaborarem, poderemos cuidar e proteger os idosos e demais grupos de riscos, manter os cuidados diários de prevenção e o país funcionando. [...] (BOLSONARO, 25 mar. 2020).⁹

8 Não havia indicação da autoria das declarações, para não enviesar as escolhas dos entrevistados por suas preferências ideológicas.

9 Disponível em: <https://www.facebook.com/jairmessias.bolsonaro/photos/-texto-de-minha-autoria-datado>

A irracionalidade anticientífica ou anticomunista dá lugar, na fala acima ou na epígrafe deste capítulo, a discursos racionais, adequadamente inseridos no que Dardot e Laval (2016) sustentam como racionalidade neoliberal, como sistema normativo fundado na ideologia do mercado capitalista enquanto realidade natural e substantiva do humano ou na liberdade individual enquanto propriedade humana suprema, sem a qual é preferível a morte. A apelação dramática à morte preferível à “coleira” que políticas científicas consensuais impuseram ao brasileiro não se contradiz com tal racionalidade, mas aumenta suas chances estratégicas, porque lhe confere maior possibilidade de afetar diversos receptores com representações às quais eles são sensíveis, mesmo aqueles que se chocariam se soubessem que se identificaram com uma fala presidencial.

Diante disso, sustento que, dentre os discursos praticados cotidianamente pelo chefe de Estado brasileiro contra medidas científicas consensualmente válidas de combate ou controle da pandemia, não são os conspiracionistas ou religiosos os que tornam nossas instituições públicas vulneráveis, ou seja, mais frágeis no que diz respeito a seu poder de executar dispositivos necessários para o controle da pandemia, mas os *negacionistas-2* (*economicista* ou *pragmático*) e o *liberal-individualista*¹⁰. Porque em todos estes a concepção individualista do humano parece funcionar como ponte de afinidades eletivas (WEBER, 2004) entre discursos sobre a pandemia politicamente ativos contra consensos cientificamente válidos e representações sociais que circulam para bem mais além dos indivíduos e grupos ideologicamente próximos à extrema-direita.

-de-25-de-mar%C3%A7o-de-2020-hoje-vemos-quem-estava-ao-/2093979077417734/. Acesso em 10 dez. 2021.

10 Discurso sobre a pandemia que nem é negacionista em termos idealtípicos, pois não tem preocupação significativa em negar ou subestimar a pandemia, mas afirmar a inviolabilidade absoluta da liberdade individual.

Essas *afinidades eletivas* têm se objetivado como grandes aliadas do vírus em seu processo adaptativo, imprimindo à relação entre a pandemia e o individualismo uma dialética reprodutiva que nos emprisiona num ciclo vicioso pandemônico. Lanço mão aqui dessa noção de Max Weber porque ela implica a consideração da atividade dos indivíduos na construção social da realidade, enquanto um raciocínio causa-efeito deslizaria facilmente para a consideração dos brasileiros como elementos passivos, ou meramente manipulados, das estratégias políticas de comunicação e (des)informação do chefe de Estado do Brasil. Sob o raciocínio aqui adotado, se as falas de Jair Bolsonaro exercem pressão política contra medidas científicas consensualmente válidas, pode-se supor que a eficácia política dessa pressão depende das afinidades eletivas entre conteúdos individualistas de representações difusas na sociedade brasileira globalizada e certas representações precisamente individualistas das forças políticas em torno do governo Bolsonaro. Ou seja, é porque existe atração, escolha recíproca e combinação entre representações individualistas socialmente difusas e representações bolsonaristas precisamente individualistas que provavelmente o presidente de extrema-direita do Brasil é mais politicamente eficaz quando aciona o coringa de representações em torno da liberdade individual e do mercado para sabotar medidas cientificamente consensuais de controle da pandemia do que quando espalha teses conspiracionistas de extrema-direita nas redes sociais ou se utiliza estrategicamente da fé religiosa.

Mais uma vez Dardot e Laval podem ajudar na compreensão concreta do que aqui abordo a partir das afinidades eletivas weberianas, quando, argumentando sobre alianças políticas entre neoconservadores e neoliberais, dizem que

entre neoliberalismo e neoconservadorismo existe uma concordância que não é nada fortuita: se a racionalidade neoliberal eleva a empresa a modelo de subjetivação, é simplesmente *porque a forma empresa é a "forma*

celular” de moralização do indivíduo trabalhador, do mesmo modo que a família é a “forma celular” da moralização da criança. Daí a exaltação incessante do indivíduo calculador e responsável, na maior parte das vezes pela figura do pai de família trabalhador, econômico e previdente, que acompanha o dismantelamento dos sistemas de aposentadoria, educação pública e saúde. [...], a articulação da empresa com a família é o ponto de convergência ou intersecção entre normatividade neoliberal e moralismo neoconservador (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 388).

Conclusão com uma atração mortífera: política do(s) negacionismo(s), desconfiança e individualismo

O caso do Brasil não é então estrangeiro à dialética reprodutiva entre pandemia e individualismo enquanto fatos sociais totais globais de onde partiu este texto: ações científicas, políticas públicas e dispositivos para o combate à Covid-19 exigem que se pense e se aja sob uma razão necessariamente social, coletiva, ou seja, orientada pela interdependência irremediável da vida em sociedade e na natureza. Mas vivemos num contexto marcado por certos fenômenos socioculturais e políticos cujas *afinidades eletivas* cultivam e legitimam decisões, políticas públicas e dispositivos que, a cada vez que uma onda pandêmica que colapsou ou ameaçou colapsar hospitais e cemitérios refluí, buscam imediatamente retornar à chamada “vida de antes”, ou seja, àqueles modos de vida desenfreadamente competitivos, consumistas e predadores – os do sistema social normativo neoliberal –, que têm nos transformado nos maiores aliados do vírus da Covid-19 em sua dinâmica evolutiva complexa.

Ao longo deste texto, a concepção individualista do humano esteve no centro das reflexões, buscando-se argumentar que, embora seja fenômeno sociocultural antigo, visto que já fosse componente construtivo da modernidade nos séculos XVIII/XIX, adquiriu potência hegemônica¹¹ de

11 Termo aqui utilizado no sentido conferido pelo filósofo marxista Antônio Gramsci, cujo pensamento, não por acaso, tem sido reapropriado pela nebulosa da extrema-direita global contemporânea sob um misto de demonização delirante e instrumento político.

socialização, sociabilidade e subjetivação nos últimos 40 anos, progressivamente neoliberais. Mas há outro fenômeno sociocultural que, malgrado ainda não tenha sido bem explorado teórica ou empiricamente nos projetos que fundamentam esta reflexão, é inegavelmente importante para se analisar a dinâmica política do(s) negacionismo(s) pandêmicos: *um sentimento de desconfiança* de autoridades institucionais – políticas, científicas, econômicas, educacionais, jurídicas, jornalísticas etc. – cuja evolução e extensão também seguem a progressão da ordem social dita neoliberal. Nesta, o chamado “compromisso social” dos anos pós-Segunda Guerra, valorizante de políticas de redistribuição social de riquezas e de defesa de bens comuns, foi cedendo lugar à valorização de políticas de redução da presença do Estado na economia e do entronamento da competição interindividual para aquisição de poder de consumo como sentido orientador das práticas e relações sociais humanas. Já o fenômeno político aqui considerado se refere justamente ao chamado *negacionismo* da pandemia, que, embora tenha sentidos multidimensionais em nossas experiências pandêmicas, tem se manifestado como instrumento nuclearmente político, pois objetiva legitimidade social para decisões precipitadas de retorno “à vida de antes”, enquanto a dinâmica evolutiva do vírus continua imprevisível.

É por isso que aqui se fala em política do(s) negacionismo(s) no plural, tendo em vista que seria ingênuo e redutor entender o negacionismo como conjunto de discursos interpretativos que negam a realidade da pandemia. Nessa acepção, ao mesmo tempo extrema e vaga, sobretudo depois de mais de dois anos de pandemia e mais ou menos 15.000.000 de mortes no mundo¹², ele é minoritário e certamente pouco extensível em termos de legitimidade. O negacionismo precisa ser conjugado no plural, observado em sua heterogeneidade para ser compreendido, tanto que seu traço se expressiu em diferentes interpretações idealtípicas, visivelmente públicas e ativas política-

12 Segundo estimativas da oms, publicadas em 5 mai. 2022. Fonte: *Le Monde*.

mente: *economicista, pragmática, conspiracionista política, conspiracionista anticientífica, místico-religiosa e liberal-individualista*. Elas podem se combinar empiricamente e variam desde discursos puramente conspiracionistas, nos quais um complô criou o vírus e/ou as vacinas para dominar o mundo (entre cientistas vendidos e laboratórios farmacêuticos, entre líderes políticos satânicos ou comunistas etc.), até discursos que rejeitam quaisquer medidas que restrinjam a escolha entre proteção ou exposição ao vírus, em nome de um princípio absoluto e inviolável, o da liberdade individual, independentemente da gravidade da pandemia. Entre esses dois, podemos perceber diferentes sentidos de negacionismo em discursos religiosos (“não se luta contra a vontade de Deus”), nos de defesa da economia e seus mercados como princípio superior da vida em sociedade, independentemente de quaisquer problemas sociais, mesmo os que envolvam risco mortal em massa e até naqueles que rejeitam medidas sanitárias restritivas apenas em nome de um equilíbrio pragmático entre diferentes crises e necessidades que a Covid-19 provoca ou reforça.

Entretanto, a partir do contexto de predominância da variante ômicron, pensamos que, além desses negacionismos, surgiu um discurso bem mais socialmente compartilhável em torno da redução da gravidade da Covid-19, a disseminação da ideia de que o vírus se estabilizou em variantes cuja virulência diminuiu radicalmente e/ou do uso abusivo e incorreto do conceito de doença endêmica – querendo crer e fazer crer que a pandemia é coisa do passado e que já podemos conviver com esse vírus como convivemos com o vírus da gripe sazonal. São discursos acompanhados de demandas de suspensão imediata ou diminuição drástica de medidas sanitárias de contenção da circulação do vírus, às vezes em países ou regiões que estão em plena ascensão de curva de casos e de mortes: o nomeamos *negação não negacionista*. O universo negacionista ganhou, assim, uma espécie de primo, alcançando indivíduos, grupos, populações cuja interpretação da Covid-19, até o final de 2021, lhe fazia oposição.

Ao mesmo tempo em que tal discurso se dissemina socialmente, autoridades políticas oficialmente não negacionistas, mundo afora e adentro, sustentando-se no fato de que a predominância global da ômicron e suas subvariantes não desembocou em risco iminente ou fato concreto de colapso hospitalar generalizado, têm suspenso medidas sanitárias que consensos científicos empiricamente validados demonstram ainda serem necessárias, emitindo discursos de equilíbrio pragmático entre as várias crises associadas à Covid-19, sempre insistindo em números otimistas de hospitalizações e mortes, às vezes repercutindo o uso incorreto do conceito de doença endêmica e sempre fazendo ouvidos quase ou completamente moucos a alertas da OMS contra gritos de vitória “antes do jogo acabar”¹³. Essas decisões governamentais costumam ter o aval de seus comitês ou conselhos de combate à pandemia – ampliando, assim, o alcance da desconfiança em torno de cientistas, notadamente os que alertam contra esse retorno precipitado, irresponsável e fantasioso “à vida de antes”. Certamente há um ganho político-econômico imediato para essas autoridades: evitar de se responsabilizar seriamente com investimentos públicos necessários a curto, médio e longo prazo, para que atividades e relações humanas em espaços de aglomeração, como escolas, universidades, transportes, espaços festivos, sejam sustentáveis. Como investimentos em aeração adequada, democratização global de vacinas e tratamentos (que subverte a questão das patentes), apoio massivo a pesquisas e tratamentos das CoviDs Longas ou doenças possivelmente consequentes da infecção e, sobretudo, financiamento dos sistemas de saúde pública e fornecimento de condições a classes e camadas sociais economicamente impedidas de seguir as medidas de controle da pandemia.

O mais potencialmente grave nessa negação não negacionista é que ela não afeta principalmente indivíduos ou categorias sociais

13 Com raríssimas exceções como a China e seu governo autoritário, que, curiosamente, vacinou pouco seus idosos e provavelmente receia que o relaxamento de sua política Zero Covid-19 neste momento a transforme em epicentro do número de casos e de mortes.

com interpretações da pandemia mediadas por suas carências, decepções, frustrações e ressentimentos devidos aos 40 anos de predominância de políticas neoliberais globalizadas (inclusive científicas). Essas camadas das populações são geralmente portadoras daquele sentimento de desconfiança de autoridades institucionais, portanto *a priori* abertas aos negacionismos de uma extrema-direita em guerra cultural, e internacionalmente articulada, contra políticas públicas voltadas aos bens comuns e a consensos científicos de contenção e controle da circulação do vírus, como é o caso do governo Bolsonaro – uma das faces mais grotescas e socialmente destrutivas dessa extrema-direita contemporânea. O mais grave é que essa negação não negacionista afeta principalmente indivíduos ou categorias que mantiveram confiança relativa nos consensos científicos, ou seja, a maioria das populações que agora se sente “cientificamente autorizada” a dar às costas a medidas sanitárias difíceis ou simplesmente cansativas e desconfortáveis, como se a Covid-19 tivesse virado gripe sazonal. Ou seja, o conspiracionismo político ou o anticientífico são negacionismos que têm *afinidades eletivas* com indivíduos e grupos frustrados, ressentidos e desconfiados com os mais diversos tipos de autoridade da ordem social contemporânea; são discursos que atraem esses tipos de pessoas – que com eles se identificam e os escolhem como interpretação verdadeira da pandemia. Mas a negação não negacionista, assim como os negacionismos atenuados (o discurso economicista, o pragmático e o francamente liberal-individualista), permitem a extensão da hipótese feita sobre o caso do Brasil: se as sociedades globalizadas continuam sendo as melhores aliadas do vírus da Covid-19 em seu processo evolutivo complexo e ainda imprevisível, uma das razões importantes disso está em *afinidades eletivas* entre negação não negacionista, negacionismos atenuados e aquela concepção individualista do humano de que já tanto se falou aqui.

Não é por acaso, então, que é sobretudo a negação não negacionista que se generaliza no mundo das autoridades políticas e institucionais em geral. Em seus discursos sobre a pandemia, politicamente ativos no sentido de querer decretar uma vida pós-pandêmica que seria um retorno à “vida de antes” – cujas estruturas e dinâmicas favorecem circulação e mutação viróticas imprevisíveis –, a concepção individualista do humano também parece funcionar como ponto de encontro de *afinidades eletivas* (WEBER, 2004) entre uma negação que se pretende conforme consensos científicos empiricamente válidos e as subjetividades da maioria dos indivíduos contemporâneos, porque a normatividade da ordem social neoliberal

impõe a cada um de nós que vivamos num universo de competição generalizada, intima os assalariados e as populações a entrarem em luta econômica uns com os outros, ordena as relações sociais segundo o modelo do mercado, obriga a justificar desigualdades cada vez mais profundas, muda até o indivíduo, que é instado a conceber a si mesmo e a comportar-se como uma empresa (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 15).

Comportar-se como uma empresa, pensar-se como único responsável por seus empreendimentos na vida, considerar o(s) outro(s) como meio(s) ou obstáculo(s) para alcançar seus fins, sentir-se fracassado ou até humanamente indigno quando não se consegue se estabelecer como indivíduo desenfreadamente produtivo e bem-sucedido são representações de si mesmo que orientam as práticas e as relações da média dos indivíduos em nossas sociedades globalizadas, que são assim atraídos por interpretações deste momento pandêmico – sob predominância da variante ômicron – que os confortem em sua necessidade de voltarem a ser produtivos imediatamente, para levar suas vidas de luta incessante por um poder de consumo que lhes assegurem enquanto indivíduos livres, donos de seu próprio nariz e libertados da insustentável insegurança e do cansaço de se viver em tempos de pandemia. Assim, essa

afinidade entre suas subjetividades e a concepção individualista predominante da ordem social neoliberal os conduzem a *eleger* a negação não negacionista como interpretação verdadeira da pandemia – ou o(s) negacionismo(s) atenuados, não conspiracionistas nem dogmáticamente religiosos. Consequentemente, a necessidade de que ações científicas, políticas públicas e dispositivos de controle da Covid-19 sejam orientados sob uma racionalidade social e pela aceitação ativa de que a pandemia ainda é um problema coletivo de alta gravidade é algo pouco percebido ou compartilhado, mantendo-nos nesse ciclo vicioso pandemônico.

Em tal contexto societário, cientistas sociais concretamente engajados com a tradição da *imaginação sociológica* (MILLS, 2006) devem navegar contra a corrente, assumindo uma peleja que reafirme incansavelmente a condição irremediavelmente social do humano e da pandemia, aprendendo e ensinando que aceitar uma lógica empresarial de gestão de crise em vez de se atentar para e agir por uma lógica de prevenção e cuidado coletivos significa aceitar aprisionar-se nesse ciclo vicioso pandemônico. É uma peleja contra as afinidades eletivas pandêmicas aqui colocadas.

Mas não se pretendeu aqui reduzir a peleja de cientistas sociais engajados com a tradição da imaginação sociológica ao tema e/ou à ação científico-social pública sobre as afinidades mortíferas tratadas, porque outros componentes entram em jogo para se compreender a eficácia da política do(s) negacionismo(s), aqui e alhures: como a desconfiança das instituições e a crise da relação com a verdade aqui citadas, tão articuladas à eficácia política de negacionismo(s) conspiracionistas; como o inevitável cansaço de se viver em tempos pandêmicos também mencionado, mas que não foi explorado nos trabalhos que fundamentam este texto. E como outros fenômenos da experiência social da pandemia que inclusive põem em questão o alcance da concepção individualista do humano, como relações e orientações anti-individualistas formais e informais que também se manifestam na pandemia enquanto fatos concretos: como a competência vacinal do SUS brasileiro, apesar do

desmonte e dos ataques que sofre; como as redes de solidariedade em torno de populações com pouco acesso hospitalar e nenhuma condição de seguir medidas sanitárias protetivas.

O sentido de fundo desta contribuição é o de divulgar um trabalho cuja motivação surgiu desde o primeiro confinamento vivido pela autora e que continua se construindo como meio de vida. Não em sentido econômico, muito menos neoliberal, mas no sentido de buscar a energia da tripla responsabilidade ensinada pela tradição da imaginação sociológica – científica, social e educacional – para compreender, agir e ensinar em tempos da pandemia. Termino, então, citando uma referência internacional em ciências da educação que faz parte dos professores da UFS, o professor Bernard Charlot, em artigo que coescreveu com a professora Veleida Anahi, sobre o negacionismo enquanto crise social contemporânea da relação com a verdade: “O que importa fundamentalmente no ensino da ciência, na nossa época de crise da relação com a verdade, é o processo para estabelecer, questionar, verificar e interpretar o que vai ser considerado como um fato.” (CHARLOT; ANAHI, 2021, p. 14).

Referências

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Temas Básicos da Sociologia*. São Paulo: Cultrix, 1986.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- CHARLOT, Bernard; ANAHI, Veleida. O Negacionismo: uma Crise Social da Relação com a “Verdade” na Sociedade Contemporânea. *Revista Internacional Educon*, v. 2, n. 3, p. 2-16, 2021.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.
- LÖWY, Michael. Sobre o conceito de “afinidade eletiva” em Max Weber. *Plural*, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 129-152, 2011.
- DUMONT, Louis. *O individualismo: Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- FOUCART, Stéphane. Uma das lições da Covid-19 é que a catástrofe não está, *a priori*, excluída. In: *Le Monde*. Paris, 2 jan. 2021. Disponível em: https://www.lemonde.fr/idees/article/2021/01/02/l-une-des-lecons-du-covid-19-est-que-la-catastrophe-n-est-pas-completement-a-exclure_6065027_3232.html. Acesso em: 15 dez. 2021.
- LAHIRE, Bernard. *Pour la sociologie: et pour en finir avec une prétendue culture de l'excuse*. Paris: La Découverte, 2016.
- LEVINE, Donald. *Visões da tradição sociológica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MAUSS, Marcel. *Essai sur le don*. Paris: PUF, 2012.
- MILLS, Charles Wright. *L'Imagination sociologique*. Paris: Éditions La Découverte, 2006.
- MOSCOVICI, Serge. *Representações sociais: investigações em psicologia social*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- NISBET, Robert. *La formación del pensamiento sociológico: Tomo 1*. Buenos Aires: Amor-rurtu editores, 1996.
- OLIVEIRA, Tâmara de. Porque ensinar os clássicos ou: tradição, modernidade e ciência, substantivos perenes da sociologia. *Caderno de Textos em Ciências Sociais*, São Paulo, v. 8, n. 5, p. 21, 2006.

SCHNAPPER, Dominique. *La compréhension sociologique*. Démarche de l'analyse typologique. Paris: PUF, 1999.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *De la démocratie en Amérique: souvenirs, l'ancien régime et la révolution*. Paris: Lafont, 2012.

VANDENBERGHE, Frédéric; VÉRAN, Jean-François. The pandemic as a global social total fact. In: DELANTY, G. *Pandemic, politics, and society: critical perspectives on the covid-19 crisis*. Berlin: de Gruyter, 2021, p. 171-188.

WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais*. Campinas: Editora Unicamp, 2016.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CAPÍTULO 8

Em torno do genocídio: os povos indígenas, o Estado e a democracia

Edwin Reesink (UFPE)

Prólogo

O Estado, como organização de poderes que operam dentro da lei e dentro de um regime político que se entende por democracia, funciona sempre com certas dificuldades e problemas no desempenho real que põem obstáculos das mais diferentes ordens para assegurar a boa e correta execução de tarefas. A degradação nos últimos seis anos das instituições estatais se realizou pelo desmonte sistemático do Estado, pelas mudanças na legislação, pelo desmonte infraconstitucional, com orçamentos propositadamente inadequados, a nomeação de pessoas em cargos superiores contrários às suas reais funções, a remoção de pessoas competentes de suas funções para tarefas inócuas, o não registro e ocultação de dados estratégicos, negações e negacionismos e, portanto, pelo total desleixo e pela propositada inação dos autochamados “órgãos competentes”. O que ocorreu torna necessário ampliar um conceito já proposto, “descaso planejado” (SCOTT, 2009), praticado pelo setor elétrico ao implementar o projeto de barragem no Rio São Francisco – Projeto Itaparica, que, aliás, causou efeitos deletérios planejados para os Tuxá, que perderam suas terras imemoriais. Esse setor

elétrico opera desse modo de forma consistente – desde Itaipu até Belo Monte todas as obras causaram prejuízos quase incalculáveis aos povos indígenas espoliados. Nos últimos seis anos, em particular com o projeto extremo de Estado dos últimos quatro anos, é como se o Estado todo estivesse a serviço do descaso planejado. Trata-se da implementação de um *Estado antidemocrático de propósitos ilegais planejados*, quando “necessário”, totalmente ao arrepio da lei.

Uma questão exemplar de como o mau funcionamento propositado do Estado desvirtua totalmente sua pressuposta função de proteção aos segmentos populacionais mais discriminados concerne aos povos indígenas. Desde a conquista da terra que hoje constitui o Brasil, os povos indígenas foram vítimas das mais diferentes subjugações coloniais, perda de autonomia, etnocídios, dano de todo tipo ao bem-estar socio-cultural deles, perda de muitas vidas por negligências diversificadas, chegando ao seu ponto máximo com genocídios oficiais e não oficiais. O desmonte do Estado democrático, influenciado por certas religiões em ascensão política e setores agrolatifundiários, atinge especialmente estes povos, e a sua desumanização leva até mesmo ao ponto do retorno do fenômeno de genocídio. Após a Constituição de 1988, elaborada depois da mudança de uma ditadura que simpatizava com variados preconceitos anti-indígenas, com ações anti-indígenas sistemáticas e se utilizava de uma repressão de genocídio bastante frouxa, os genocídios diminuíram muito, porém não desapareceram ao todo no período para uma democracia.

Nesse sentido ainda, uma brevíssima recapitulação histórica é necessária para mostrar como na história do Brasil há um fio vermelho da relação intrínseca entre a implementação do Estado e a violência contra povos indígenas. A conquista nasce sob o signo da violência. Na frota liderada por Pedro Álvares já se discutiu sobre a necessidade de sequestrar algum “natural da terra” à força para levar junto com a expedição. A história do Brasil é de longa duração de conquista e subjugação dos povos “naturais da terra”, ou seja, uma história dos

povos indígenas que nunca deixou de ocorrer sob o signo da violência. Mesmo no período mais democrático, digamos até o golpe de deposição da presidenta legítima Dilma Roussef, em 2016, por alegações agora, no ano de 2022 [*sic*], provadas inexistentes, nunca deixaram de acontecer violências das mais variadas contra indígenas. Todo ano havia um número significativo de pessoas indígenas combativas assassinadas por mandantes buscando eliminar resistências aos seus desejos ilegais, ilegítimos, criminosos e com uma avareza cruel. Os interesses contrários à salvaguarda dos direitos indígenas que a Constituição confere ganharam um espaço maior no Estado depois que o vice-presidente golpista assumiu ilegitimamente a presidência da república.¹

Uma história quase elementar do Estado e os povos naturais da terra

Antes do Estado

Antes de analisar muito rapidamente o Estado português, deve-se rememorar alguns fatos básicos. Primeiro, o “achamento” das terras que bem posteriormente se tornariam “Brasil” não está no fato do evento em si. Sua verdadeira importância reside na pronúncia, como palavras mágicas que conformam e criam a realidade, de tomar posse “em nome do Rei” das terras e dos “naturais da terra”. Tomar “posse” tem sido o ato instaurador do Estado português que justificou a conquista dos “naturais”, retirando sua independência e a autonomia sobre suas vidas. Conferido pela Papa, tal “direito” legitimou o Estado colonial e seu sucedâneo e herdeiro direto, o “Brasil”. Conjugava-se Estado e Religião para a autolegitimação da subjugação política, as expropriações dos seus territórios e a conversão forçada. Todavia, em um

1 No artigo de Souza Lima e Oliveira (2022) são encontrados mais detalhes sobre os últimos anos e uma perspectiva semelhante à apresentada aqui. Como a coletânea publicada mostra, atualmente há um esforço maior de analisar fenômenos como a captura do Estado.

primeiro momento, havia pouco interesse inicial para este empenho por parte do Rei, ou seja, o Estado personificado e sacralizado, na realização do seu “direito”. O Estado delegou para donatários a ocupação efetiva e a povoação de parcelas da costa. Não havendo empenho do Estado com sua força militar, tal empreitada basicamente fracassou no seu objetivo. Nesses primeiros cinquenta anos, os povos da terra toleraram a presença daqueles que fizeram alianças socioculturais e trocas de mercadorias que satisfaziam os dois lados. Ou seja, em essência, o donatário que ensaiava se impor como superior e pela força foi morto e expulso. E as trocas com os portugueses passavam pelo crivo indígena de aceitá-las ou rejeitá-las, avaliando-as nos seus próprios termos de valor. Prevaleceu uma relação simétrica, de aceitação e benefício mútuo, também por parte dos nativos, em função de sua autonomia e manutenção do exercício de sua própria vontade. Em consequência, os invasores se viram obrigados a aceitar uma lógica de escambo, não a lógica do Estado e a “expropriação primitiva” de recursos indígenas e a alienação do seu trabalho. Uma analogia atual consiste nos povos e grupos autônomos de hoje, conhecidos como “isolados”, que buscam preservar suas vidas e manter seu modo de vida segundo sua própria vontade e não sujeitos ao Estado, e que, por isso mesmo, se encontram em estado de sítio permanente.

A origem do Estado: a conquista do Brasil

O verdadeiro início do “Brasil” colônia se configura quando as relações mais ou menos pacíficas dos poucos lugares ocupados pelos portugueses são substituídas por um plano explícito de conquista militar. A chegada do governo central mostra o “fracasso dos donatários”, mas trata-se de uma evidência de que não há implantação de um regime luso-colonial sem apoio e força explicitamente militar. O regimento do rei para ser executado por Tomé de Souza explicita o uso da força para todos os naturais que não aceitassem voluntariamente a perda de

autonomia política, sociocultural e econômica para serem súditos do rei e, então, viver pacificamente sob o jugo português. O rei detalha que o governador deve proceder assim que estiver em condições ao exemplar “castigo” dos povos que uns poucos anos antes se rebelaram, derrotaram os invasores e se livraram deste jugo: “[...] o poreis em ordem, destruindo-lhes suas aldeias e povoações, e matando e cativando aquela parte deles que vos parecer que abasta para seu castigo e exemplo de todos, e daí em diante, pedindo-vos paz, lha concedais, dando-lhes perdão”². A finalidade desse castigo exemplar é aterrorizar todos os povos indígenas para reconhecerem “*sujeição e vassalagem*”, com o encargo de fornecer víveres aos vitoriosos e, depois de pedir a paz, entregar alguns dos seus “*principais*” (líderes) para sejam “*enforcados*” na sua própria aldeia. Guerra e terror, erradicação das aldeias, matança e escravidão serão a sorte e o destino das “*nações de gentios*” “*alevantadas*” contra os “*Cristãos*”. E a conversão para a “*Santa Fé*”, com tudo que implica com imposição de “costumes”, é obrigatória para todos os gentios, sejam de guerra, sejam de paz. A subjugação final prevista pelo Estado e pela Igreja é total.

Embora houvesse certo tipo de disputas entre religiosos e os colonos e seus descendentes depois do início do “Brasil” enquanto unidade política numa expansão territorial que vai até a incorporação do Acre (de 1548 até 1904), evidentemente todos também compartilhavam das mesmas certezas etnocêntricas sobre a superioridade portuguesa-brasileira e as bases sociais de uma “sociedade superior”. Como exemplo, tomemos as famosas ausências fonéticas na língua Tupi e sua suposta ilustração sociocultural. A língua não tem *l*, *f* e *r*, o que induziu os jesuítas a concluir que essas ausências significariam também falhas graves de organização sociocultural: os Tupinambá não conheciam Lei, Fé e Rei. Ora, toda sociedade humana tem mecanismos de ordem, relações extranaturais (sobrenaturais) e política. Não há ausências, há variações

2 Regimento que levou Tomé de Souza, governador do Brasil, Almerim, 17 dez. 1548, Lisboa, AHU, códice 112, fls. 1-9.

humanas socioculturais; não há selvagens, há seres humanos. O que faltou foram as formas concretas visíveis portuguesas, ou seja, um modo de vida sem um mandante com poder, sem uma igreja construída, e sem o aparelho de uma polícia e justiça, algo quase inconcebível e absolutamente inaceitável para o Estado e a Igreja colonizadora. Essa dupla, mutuamente dependente, se fundamentou ideologicamente e no senso comum, exatamente sobre as ausências jesuíticas.³ Só como exemplo conceitual de um modo de vida alternativa sem essas instituições, os povos indígenas já apresentavam um precedente perigoso.⁴

A consolidação do Estado: da conquista colonial à independência, SPI e Funai

Esta incredulidade e rejeição etnocêntrica, que põe os povos naturais da terra como desordeiros natos, pertence ao imaginário brasileiro até hoje. Por outro lado, a ideia da preguiça não se encontra nos primórdios da conquista militar. Pelo contrário, o cativo para “insubmissos” à autoridade do rei, ou seja, do Estado, já é mandatário no regimento e providenciou mão de obra indispensável para a expansão do Estado e dos empreendimentos particulares. O fundador da Casa da Torre, que veio com Tomé de Souza, utilizou uma aldeia de índios há alguma distância

3 Vale notar, mesmo que não haja espaço de elaborar isso, que uma tal atitude conquistadora, expansiva, etnocidária, genocidária e assimilacionista e o emprego da força militar para a dominação interétnica é algo que joga um papel recorrente, permanente e mundial desde a gênese de unidades politicamente centralizadas. A modalidade, *grosso modo*, conhecida como “Estado”, criação dos últimos milhares de anos da história da humanidade, sempre se engajou em variações sobre esse mesmo tema. Do mesmo modo que modalidades variadas de escravidão normalmente também são partes intrínsecas de praticamente todos os “Estados”, todos baseados em agricultura sedentária e hierarquias sociais com segmentos trabalhadores inferiores (cf. relações intrínsecas propostas na hipótese explicativa de James Scott (2017) sobre a origem do Estado no Oriente Médio). É válido lembrar esta generalidade histórica porque no público em geral, até intelectual, há pouco conhecimento e reconhecimento desse fato e tende a se pensar em Portugal e no Brasil, o Estado e povos subjugados, em termos muito restritos.

4 Veja o caso de gente que, por várias razões, escapou do controle e se integrou nos povos indígenas. Não é à toa que, depois de se assimilar nos Tupinambá da Bahia, Caramuru teve de se explicar pelo seu comportamento “suspeito” e teve de fazer uma espécie de reconversão para a “vida cristã”.

ao norte da cidade da Bahia em direção ao norte, na costa, e nesse local iniciou um latifúndio do tamanho de um país, que depois incluiu terras da Bahia até o Piauí. Em cooperação com os missionários, também controlados pelo rei, o Estado português ensaiou controlar e direcionar a conquista do interior. No entanto, depreende-se da historiografia que, primeiro os portugueses emigrados, depois os luso-brasileiros e seus descendentes e os próprios “brasileiros” conduziram a expansão territorial às custas dos povos da terra. Parafraseando um conceito influente na etnologia brasileira mais antiga – a renomada *fricção interétnica* para a situação colonial –, é possível refinar esse conceito para o caso mais específico do que para uma relação ampla, como o predicado “interétnica” engloba. Trata-se de uma *fricção interétnica colonial* ou, mais simplesmente, *fricção colonial* (ou, ainda, se quiser, *fricção colonialista*). As mesmas influências ideológicas e interesses anti-indígenas significaram a permanência desse *regime de relação assimétrica colonial* (inspirado num conceito mais antigo ainda, Thales de Azevedo), ou seja, um regime de dominação.

A conquista da terra dos naturais pelos invasores foi, e permanece sendo, mais do que a apropriação de suas terras. Primeiro, os seus assassinatos implicam o extermínio de suas vidas, um fenômeno hoje denominado de “*limpeza étnica*” das terras, por meio da atual noção de *genocídio* de uma parte ou do todo do povo da terra – no caso, *genocídios coloniais*. Porém, se tecnicamente o Brasil pós-independência seria uma entidade “pós-colonial”, para os povos naturais da terra a situação permaneceu essencialmente a mesma, o que poderia, então, ser denominado de *fricção interétnica pós-colonial*, ou, mais simplesmente, *fricção pós-colonial*, num *regime de relação assimétrica pós-colonial*. Porém, como se trata de um colonialismo interno de dominação interétnica nacional, pode ser mais interessante denominar de *infracolonialismo* e um *regime de relação assimétrica infracolonial*.⁵ O rol de genocídios coloniais,

5 *Infra-* conota uma noção de “estar abaixo e dentro de um nível hierarquicamente superior”. Daí seu uso aqui para reconfigurar um pouco a noção de “colonialismo interno”, proposta por Pablo Casanova nos anos 1960.

pós-coloniais e infracoloniais é muito extenso, ainda relativamente pouco pesquisado e, por várias razões, ainda não recebeu a atenção que merece (ZELIC; ZEMA; MOREIRA, 2021).

Dentro desse enquadramento geral, a lei do genocídio no Brasil surge rapidamente após a definição da ONU, de forma surpreendente. Vejamos essa lei como ponto de partida para um panorama dos últimos 70 anos:

Art. 1º Quem, com a intenção de destruir, no todo ou em parte, grupo nacional, étnico, racial ou religioso, como tal:

- a) matar membros do grupo;
- b) causar lesão grave à integridade física ou mental de membros do grupo;
- c) submeter intencionalmente o grupo a condições de existência capazes de ocasionar-lhe a destruição física total ou parcial;
- d) adotar medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupo;
- e) efetuar a transferência forçada de crianças do grupo para outro grupo.⁶

Para os fins deste texto, basta a redação muito clara dos efeitos criminosos, nocivos e nefastos a serem considerados como “genocídio”. Notemos que a lei é de 1956, ainda na época do Serviço de Proteção aos Índios, o antecessor da Funai. Sobre a absoluta degradação do SPI e uma multiplicidade impressionante de ações criminosas, inclusive genocídio, existe o excelente “Relatório Figueiredo”, no qual, em 1967, em plena ditadura, o procurador Figueiredo realizou uma pesquisa *in loco* e documental encomendada pelo ministro do interior. Esse relatório, totalmente comprometedor e comprovador de corrupção, de anarquia burocrática e dos mais variados crimes, pensava-se que tinha se perdido, provavelmente num incêndio misterioso, possivelmente

6 Disponível em: <https://presrepublica.jusbrasil.com.br/legislacao/104072/lei-do-genocidio-lei-2889-56>. Acesso em: 19 jun. 2022. Vale observar que neste *site* são indicados muitos documentos que se remetem à lei. A definição original de Lemkin para o caso do Shoah na Alemanha hitleriana se restringia ao fato de o alvo ser “étnico”; a onu, no pós-Guerra, expandiu o conceito da maneira como entrou na lei brasileira. Essas definições mereceriam uma discussão mais ampla (tal como a noção de “genocídio colonial”, cf. Reesink, 2010).

criminoso e não esclarecido no prédio do SPI, mas reapareceu há alguns anos. A investigação é estarrecedora, compreendendo casos escandalosos do Brasil inteiro. Mais de 7000 páginas e 29 tomos dos 30 originalmente redigidos demonstram um conjunto de crimes de tamanho tão grande que só é possível concluir que o órgão se tornou uma máquina burocrática a serviço do colonialismo interno do Estado Brasileiro.⁷ Figueiredo concluiu, por exemplo: “Sem ironia pode-se afirmar que os castigos de trabalho forçado e de prisão em cárcere privado representavam a humanização das relações índio-SPI. Isso porque, de maneira geral, não se respeitava o indígena como pessoa humana, servindo homens e mulheres, como animais de carga, cujo trabalho deve reverter ao funcionário.” (Ofício de encaminhamento ao Ministro, p. 3). Até onde consegui saber, e com essa ressalva, não houve consequências judiciais para a maioria, ou até a totalidade dos envolvidos. O relatório registrou que havia acontecido 20 anos de impunidade completa, com cumplicidade burocrática, e em plena ditadura não parece que isso tenha mudado substancialmente (com a contribuição do incêndio).

Segundo o relatório, toda uma gama de crimes apareceu, um elenco de um catálogo de leis de crimes. Parcialmente abundavam trabalhos forçados que Figueiredo não hesita em chamar de *trabalho escravo*, maus-tratos dos mais diversos (prostituição ou concubinato imposto às mulheres), inclusive com tortura tal como o tronco (notória da época da escravidão). Houve apropriação de todo tipo de recurso indígena, chegando ao cúmulo de acontecerem assassinatos com o uso de veneno misturado com açúcar para povos isolados, caçadas humanas com metralhadoras e dinamites jogadas de avião.⁸ Além disso,

7 Ver nos arquivos do Museu do Índio. Disponível em: online no Museu do Índio, <http://www.docvirt.com/docreader.net/docmulti.aspx?bib=museudoindio&pagfis=>. Acesso em: 20 jun. 2022.

8 No exemplo dado, quando um grande grupo de dois povos Nambikwara fugiu para o mato de sua terra de origem, o funcionário arremeteu os seringueiros, os perseguiu, alcançou e matou alguns líderes antes de levar todos que conseguiu prender de volta ao regime semelhante a escravidão.

existiu também a prática, também secular, da distribuição proposital de objetos contaminados com varíola. Observa-se que a guerra biológica de doenças letais contra povos indígenas não é novidade colonial e persistiu em casos no tempo do infracolonialismo do SPI. Um resultado prático foi a substituição do órgão pela Funai.

No entanto, o novo órgão herdou em muitos aspectos as falhas estruturais do seu antecessor. Quem pensou que a mudança implicava uma correção de rumo foi desenganado pela história. O quadro do órgão continuou basicamente o mesmo e sua posição burocrática, subordinada ao Ministério de Agricultura, continuava, ou seja, as mesmas influências ideológicas e de interesses anti-indígenas significaram a permanência do *regime de relação assimétrica infracolonial*, que gera a *fricção interétnica infranacional* e os tipos de etnocídio e genocídio associados. Por exemplo, no fim dos anos 1960 e 1970, na ditadura militar, a situação dos povos Nambikwara, em razão de fatores como invasões, levando à falta de terra e assistência oficial, chegou a tal ponto que se temia a sua extinção geral. Durante algum tempo, a Funai tomou medidas que aliviaram a situação. Podemos documentar que a omissão e a negligência ocasionaram condições genocídrias e efeitos altamente nocivos. Na verdade, a intervenção mais eficiente não se sustentou e, mesmo que aliviadas, situações continuaram a acontecer, como falta de assistência de saúde para um povo recém-contatado, um genocídio previsível há 500 anos (*cf.* Reesink, 2010).

Mesmo com uma lei precoce, no entanto, condenações a partir da lei são raríssimas, com, ao que se sabe, duas exceções: uma chacina Tikuna em 1988, quando um madeireiro assassinou 12 índios (e feriu 22 outros, entre os quais crianças); e a investigação sobre a massacre de Haximu (Yanomami), mas em onda garimpeira criminosa anterior à dos últimos anos. No último, em 1993, 22 garimpeiros brasileiros assassinaram 16 índios – mulheres, crianças, velhos e um bebê morto com facão – num local que depois se descobriu ser justamente além da fronteira com a Venezuela. O escândalo internacional levou a um

caso na justiça e 5 (cinco) garimpeiros foram condenados, porém não passaram tanto tempo na prisão. Um deles foi capturado novamente em outra operação de retirada dos garimpeiros criminosos na mesma Terra Indígena.⁹ Tal fato impressiona por várias razões. Uma história repleta de genocídios que são chamados comumente de “massacres”, “extermínios”, “chacinas”; isso quando qualificam melhor o ocorrido, ou quando usam formas mais atenuadas, suavizando a gravidade, com termos mais anódinos e costumeiros como “assassinatos” ou “conflitos violentos”¹⁰.

Seis anos de “desconstruir” os direitos indígenas: crônicas de destruição

Com a ascensão do golpista para a ocupação ilegítima do vice-presidente para o posto de presidente, a política indigenista se tornou bem mais sujeita aos interesses de setores que concebem os índios como obstáculos ao “desenvolvimento”, ou o desclassificam como gente pagã e ignorante a ser convertida o mais rapidamente possível ao “evangelho”; “evangelho” este que seria a implantação de uma *dominação evangélica* para erradicar valores, práticas e cosmologias indígenas. Na época anterior, da presidente legítima, o ritmo das demarcações homologadas de Terras Indígenas já ia diminuindo, enquanto no tempo do seu sucessor ilegítimo somente uma área foi homologada (e ainda revertida na justiça). Ainda assim, o assalto à instituição Funai, com claros efeitos nefastos, ainda foi comedido em comparação ao que se seguiu.¹¹

9 Disponível em: <https://www.survivalinternational.org/news/9455>. Acesso em: 19 jun. 2022. Em outros momentos, não haverá referências das informações porque são de conhecimento geral e citadas em vários jornais e meios digitais. Referir a tudo isso sobrecarrega o texto, quando uma busca imediata resolve uma fonte.

10 Para um aprofundamento desse genocídio, da história geral e da visão do mundo dos Yanomami, ver o livro indispensável de Kopenawa e Albert, 2016.

11 Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/05/08/opinion/1494269412_702204.html. Acesso em: 25 jun. 2022. Publicado por *El País*, 8 mai. 2017. Nesse ano, Karen Shitori já relata o asfíxiamento do quadro de servidores da Funai com cortes no orçamento que inviabilizam cinco bases de proteção local

Depois do golpe e da suspensão do verdadeiro Estado de Direito no país com a farsa legal da chamada Lava Jato, o governo do vice-presidente iniciou o desmantelamento da Funai e a erosão dos direitos indígenas. Essa pessoa assinou embaixo um parecer da AGU que afirma que o direito legal à terra somente vale a partir da Constituição. Tal posição não está somente contra a intenção e proposta das leis mais antigas, como também é um infame prêmio, para quem o crime compensa. Basta ter expulso violentamente alguma comunidade de suas terras antes da lei, como aconteceu sempre e sem freio efetivo, e ganha-se de presente o que se roubou. A ação no STF contra esse entendimento inaceitável ainda não foi julgada.

O seu sucessor, que somente pôde ser eleito pelo fato orquestrado do *lawfare* da “Farsa Jato” contra o ex-presidente Lula, já declarou suas aversões aos índios há muitos anos e sempre favoreceu limitar e eliminar seus direitos, inclusive ecoando as doutrinas militares anti-indígenas.¹² Dentro dessas ideias falsas, extremamente falsas ou enviesadas, figuram estereótipos como “muita terra para pouco índio” e que a terra ocupada pelos índios impede o desenvolvimento da agricultura brasileira.¹³ O perigo dessas ideias numa instituição braço armado

de grupos em isolamento ou de contato recente. Como diz a autora, tal corte produzirá um imenso risco de calamidade e extermínio, ou seja, genocídio.

- 12 Não causará espécie essas atitudes quando se sabe que este, como tenente, aspirava a ser um terrorista ao conceber um plano para plantar pequenas bombas em quartéis e outras unidades do exército (bem de acordo com a tradição da linha dura do exército). O objetivo era deslegitimar o comando da força e conseguir mais soldo para os níveis mais baixos da hierarquia. Esse plano terrorista foi premiado com sua passagem para aposentadoria como capitão e nenhum ato real de punição. Essa falha de punição e impunidade sistemática deriva do espírito de corpo da “família militar”, mesmo que o general Geisel tenha o chamado de “mau militar”. Já há um anagrama para a palavra corpo na expressão “espírito de corpo”, que é, de fato, um corporativismo em alto grau em detrimento da sociedade e da democracia em geral. A óbvia e ilegítima leniência de responsabilizar a pessoa pelo crime concorreu para criar as futuras falcatruas, fiduciárias e outras, do mau militar e, conseqüentemente, o agravamento etnocidário e genocidário dos últimos quatro anos.
- 13 Entre militares circulava, e creio que até hoje circula, ideias semelhantes que os índios são “*quistos étnicos*”, ou seja, enclaves étnicos antibrasileiros, antinacionais, e que necessitam de serem eliminados enquanto unidades étnicas. Não é à toa o verdadeiro horror militar que suscita a ideia de “nações indígenas” (contra a “unidade nacional”) ou até a expressão “povo indígena” (só deve ter um povo, uma língua e uma nação no território “nacional”, seguindo o ideário do Estado-Nação; cf. Reesink, 2004).

do Estado e que se encontra em grande parte do país, especialmente no interior da Amazônia, é evidente.¹⁴ Tais estereótipos, preconceitos e discriminações fazem parte de uma constelação de ideias que são compartilhadas por grande parte do segmento da população que se confronta mais diretamente com os povos indígenas no interior do Brasil. Em termos gerais, pode-se afirmar que, quanto mais próxima é a vizinhança desses indígenas, mais se cristaliza a imagem deles em termos negativos.

Vimos que esta espécie de imaginário existe na longa duração, desde que começou a “colonização”, e com uma conquista *a manu militari*, que vacilava entre reconhecimento oficial de algum direito do povo natural da terra e a sua completa extinção étnica e assimilação na evidente “superioridade nacional”. Algumas expressões do “presidente” ex-militar deixam claro que a sua vertente adere ao mais extremo dessas posições. Uma pequena coleção, absolutamente não exaustiva, registra alguns traços desta constelação conceitual (mais exemplos em Reesink, 2004). O militar expulso do exército externou que não ia demarcar “nenhum centímetro” de terra para índios e comunidades quilombolas. Propôs também a acabar com isso: “Não podemos ter ambientalismo [*sic*] xiita no Brasil. Vamos acabar com a indústria da demarcação de terras indígenas”.¹⁵ Tais atitudes contradizem flagrantemente o dever presidencial de cumprir a Constituição, porém, tal como muitos outros ataques à lei básica nos últimos anos, nunca foram chamadas para sua responsabilização legal.

Ainda em 1998, algo que parece prefigurar uma vontade genocidária: “[...] realmente, a cavalaria brasileira foi muito incompetente.

14 Só como exemplo, no rio Jutai, em 1984, ouvi um funcionário de uma companhia de prospecção geológica relatar como fez parte de um grupo de soldados que acabou atirando e matando algum índio ou índios na região de fronteira com o Peru. Atirar em índios em isolamento, e com mortes de número muitas vezes desconhecidos, são atos facilmente ocultados e, tal como muitos outros crimes, ficaremos sem saber a escala geral de todos os crimes anti-indígenas cometidos na história.

15 Disponível em: <https://www.ufrgs.br/humanista/2021/09/24/genocidio-indigena-entenda-os-riscos-e-preocupacoes-que-a-populacao-nativa-do-brasil-enfrenta/>. Acesso em: 22 jun. 2022. A área ambiental é um foco análogo de destruição, com métodos iguais.

Competente, sim, foi a cavalaria norte-americana, que dizimou seus índios no passado e, hoje em dia, não tem esse problema em seu país, se bem que não prego que façam a mesma coisa com o índio brasileiro.”¹⁶ A vontade velada de que tivesse tido uma extinção maior dos índios deixa a questão de como acabar um *genocídio inacabado*. No fim, ele propõe que só se demarca as terras segundo o tamanho da população. Toda característica de um território de um povo fica reduzida a um cálculo de quantidade de pessoas, o que sugere que basta o Estado “conceder” a área de uma fazenda qualquer para um povo natural da terra, ignorando completamente que se trata de um povo com suas terras tradicionais, com seus limites historicamente dados, e que necessita de uma ocupação que garanta sua reprodução social, cultural, religiosa, ecológica, e não de um cálculo puramente econômico, com a garantia de viabilidade de sua subsistência. É como comparar a sobrepopulação na Holanda, com mais de 500 pessoas por quilometro quadrado, com o Brasil, com algo como 24 habitantes pela mesma medida; e a Holanda, que, afinal, tem muita gente e pouca terra, se dirige ao Brasil, com muita terra para pouca gente, e pede o Brasil holandês de volta. Um território de uma etnia e nação não se mede pela quantidade de sua população. Confunde-se território com fazenda, modo de vida com trabalho na terra, “Homo sapiens” com “Homo economicus” e se faz de conta que “doar”, “conceder” um pedaço de terra é igual a reconhecer direitos imemorais de povos naturais da terra que preexistem ao próprio Estado e nação brasileira.

O Estado e a nação no Brasil se formaram depois dos povos originários e às suas custas.¹⁷ A Constituição é clara ao dizer que o povo ori-

16 Disponível em: <https://lupa.uol.com.br/jornalismo/2018/12/06/verificamos-bolsonaro-cavalaria/>. Acesso em: 22 jun. 2022. Essa ideia deve ser dos filmes do velho oeste porque a população indígena nos Estados Unidos é maior do que no Brasil.

17 Até hoje só vi reclamação de que as terras indígenas ocupam terras demais, nunca os neo-brasileiros ocupam terras demais. Se for algo como 13 por cento do atual território concebido pelo Estado como sendo seu, isso significa que a conquista de povos independentes preexistentes lhes tomou 87 por cento para ocupação não indígena. Ninguém fez, salvo engano meu, algum cálculo de valor deste imenso território cedido. Quantos muitos bilhões de reais ou dólares de valor destas terras representam

ginário tem seus direitos sociais, culturais, religiosos e econômicos, em um modo de vida próprio, sem ser obrigado a se integrar e assimilar na sociedade brasileira, além de ter condições imprescindíveis para a sua reprodução física e sociocultural. Tais terras lhes são destinadas para “usufruto exclusivo” do solo e das águas. Porém, em primeiro lugar, a posse da terra pertence ao Estado, e não aos povos, algo que pode assegurar uma defesa contra a acusação de que os povos são latifundiários. Pelo contrário, anos atrás, antes do aumento da desigualdade estimulada pelo governo do ex-militar, em 2019, daquele segmento que mais reclama do tamanho das terras indígenas, os agrolatifundiários, 0,3% detinha 30,4% das terras (mais de 2.500 hectares). Junto com latifundiários com mais de 1.000 ha, 0,9% detinha 45%, quase metade das terras.¹⁸ Em 2020, uma pesquisa com dados oficiais mostrou uma piora e basta citar que “Um quarto (25%) de toda a terra agrícola do Brasil é ocupada pelos 15.686 maiores imóveis do país (0,3% do total de imóveis)” (PINTO *et al.*, 2020, p. 1). Menos de 16.000 latifúndios ocupavam um quarto das terras sob agricultura. Não são os índios que são latifundiários; o latifúndio foi lhes tomado.

Em segundo lugar, segundo a Constituição, para pesquisas de lavra mineral e uso hídrico, autorização do congresso, consulta aos povos e participação nas rendas são necessárias. Na realidade raramente se obedece a esses mandamentos de modo correto. O que importa aqui é que se trata de uma questão de princípio: o usufruto é *exclusivo*, mas o subsolo e o potencial das águas não lhes pertencem. Ora, tal fato criou uma brecha sobre a suposta exclusividade, tal como a possibilidade de remoção das terras, mesmo condicionada à situação excepcional. No fim das contas as exceções e brechas servem para afirmar não somente a “soberania nacional”, mas também permitem modos de surrupiar

esta imensa quantidade de terras, até mesmo calculando só o valor da terra e sem contar outros muitos e muitos bilhões de recursos minerais?

18 Disponível em: <https://www.oxfam.org.br/publicacao/menos-de-1-das-propriedades-agricolas-e-dona-de-quase-metade-da-area-rural-brasileira/>. Acesso em: 30 maio 2022.

terras e recursos. Aliás, espanta a facilidade com que se projeta e executa todo tipo de obra passando em terras indígenas, desde estradas até linha de transmissões elétricas, afinal, tudo é Brasil e favorece os “brasileiros”. Como disse o ex-militar, como pode ter tanta terra para Yanomami? Segundo ele, em 2015, “isso é um crime. O Brasil tem que ser nosso!”. A chave aqui é falar de *ossos índios* que habitam no *osso país* e que confere o direito de manejar estas pessoas inferiores ao bel-prazer, num *regime de subjugação quase total* aos interesses da maioria. Se o ex-tenente expressa a mesma visão da casta militar, de garimpeiros, madeireiros, caçadores, pescadores, agrolatifundiários, missionários evangélicos e outros que se podem se beneficiar diretamente da espoliação dos índios, são herdeiros diretos de Cabral – *é tudo nosso* –, e Tomé de Souza – *matar se preciso for, morrer jamais* –, e o Estado se torna instrumento ao seu serviço.¹⁹ Com um mau presidente e seus apoiadores, o Estado vira um meio que deturpa o que haja de proteção legal dentro de enquadramento que ainda se baseia, com efeito, no infracolonialismo, criando um espetacular aumento da fricção interétnica infracolonial, com, será óbvio, grandes perdas em pessoas, terras e recursos dos povos naturais da terra.

Crônica de um genocídio anunciado

A conduta posterior do “presidente da república” evidencia seu menosprezo às vidas humanas em geral, especialmente às vidas indígenas. Com o seu preconceito quase impar contra povos indígenas, porém muito semelhante ao que ocorre nas forças armadas, a condução das instituições do Estado piorou em todos os aspectos. Sobre a Funai, basta mencionar o que aconteceu com Bruno Pereira, indigenista competente e comprometido. Em 2019, ele, num cargo de chefia, organizou

19 Não é por acaso que este lema é o inverso da ética de Rondon. A proteção prevista por Rondon tem seus defeitos, mas ele e os seus militares positivistas pelo menos reconheciam os índios plenamente como *Homo sapiens*.

uma ação eficiente contra os garimpeiros na Terra Yanomami. Por causa disso, ele foi demitido do cargo e, subsequentemente, depois de ser reduzido em seu raio de ação, pediu licença da Funai. Fora da Funai, ele atuou a favor dos povos do Javari e, como é sabido, tragicamente foi assassinado em 2022. A Associação dos Indigenistas lançou um levantamento das ações governamentais contra a eficaz operação da Funai em sua função institucional: orçamento cada vez pior, inviabilizando ações de sua competência; nomeação de presidentes alinhados com a agenda agrolatifundiária e garimpeira; troca de pessoas competentes por militares e policiais inexperientes e preconceituosos, juntamente com a perseguição de servidores concursados; nomeação de alguns evangélicos em postos chaves, tal como para “povos isolados”, facilitando o objetivo extremo e autoritário de missionários evangélicos que propõem “contatos” mesmo arriscando vidas indígenas; uso de “antropólogos de confiança”, pessoas não qualificadas e não indicadas pela Associação Brasileira de Antropologia; retorno da vontade de determinar “quem é índio”, reavivando o preconceito contra supostos “aculturados”, para jogá-los aos leões; omissões em registro confiável de dados cruciais; omissões no campo do judiciário e até propondo atos legais absolutamente contrários aos direitos indígenas. O conjunto dessas medidas serviu para deturpar quase que totalmente a ação do órgão, prejudicando imensamente os direitos indígenas e agravou uma já difícil burocracia ao ponto de contribuir para etnocídios e genocídios.²⁰

Não é à toa, portanto, que Bruno Pereira foi retirado de um cargo de supervisão por mostrar eficiência, e pior ainda que isso aconteceu em relação aos Yanomami. A região onde atuou depois, o Javari, com a maior concentração de povos indígenas autônomos (“isolados”), também foi alvo de negligência proposital, ocasionando o crescimento

20 Falta acrescentar que o funcionamento da Funai sempre foi problemático, mesmo em tempos pós-ditadura. A experiência de quatro anos na Funai (1996-1999) fez Pozzobon (1999) registrar a piora funcional e as dificuldades mesmo com a presença de pessoas competentes e/ou de boa vontade. Nomeou a situação de “*lumpen-indigenismo*”. O caso dos últimos anos seria algo como um *superlumpen-indigenismo*.

de um “estado geral de crime internacional”. Em tudo os dados dos últimos anos exibem a constante piora de bem-estar e o crescimento de crimes com violências dos mais variados e uma quase liberdade para praticar roubos de todo tipo do patrimônio indígena (INA; INESC, 2022). Com as devidas ressalvas, tudo se passa como um reavivamento até muito ampliado dos piores anos do SPI, precisando de uma nova investigação e um novo relatório “Figueiredo”.

O caso Yanomami é paradigmático para a “política indigenista” golpista e os interesses ilegais e criminosos apoiados. A Terra Yanomami sempre causou desconfiança e ações contrárias nos militares, seguindo o imaginário discriminatório esboçado. Acresce-se a isso algo fundamental, como o mandatário afirmou, na ONU, em 2019, sua visão sobre Raoni: “[...] peça de manobra por governos estrangeiros na sua guerra informacional para avançar seus interesses na Amazônia”.²¹ Índios como “quistos étnicos” e como “homens das cavernas” são incapazes de pensar por si mesmo, manipuláveis e a serviço dos estrangeiros que desejam criar enclaves “independentes” e surrupiar a “soberania nacional”. E, quando disse que “índio é gente”, na verdade ele projeta toda sua própria visão do mundo nos índios que, por exemplo, querem “progresso” nos termos predatórios de *Homo economicus primitivus B.*, ou seja, ganância individual e enriquecimento fácil, muitas vezes de origem criminal, desrespeito total a leis, num vale-tudo às custas dos seus povos e da ecologia. Isso sem falar de sua fala sobre como quase teria participado em repasto “canibal” Yanomami e outras bravatas infundadas. Desmontar essas falsidades que fundamentam uma “política indígena” anti-indígena é algo que já foi feito por observadores menos preconceituosos, mas, obviamente, como política de Estado, isso faz com que se pareça um infracolonialismo que quase retorna aos tempos coloniais.

21 Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/592871-ofensivo-racista-e-paranoico-a-vida-de-lideres-indigenas-sobre-discurso-de-bolsonaro-na-onu>. Acesso em: 30 mai. 2022.

Revedo o noticiário de quatro anos de desgoverno e os documentos que registram suas atividades nesse tempo tenebroso, evidencia-se que a política anti-indígena se tornou uma realidade sistêmica de etnocídios e de genocídios (é só ver o acervo do CIMI e o Instituto Socioambiental). Uma lista exaustiva haverá de ser feita depois de encerrar o mandato, algo que, pelo monstruoso tamanho da tarefa, deverá demorar e ser um esforço coletivo. Aqui basta citar que, em geral, todos os esforços na burocracia do Estado, todas as leis propostas e todos os regulamentos infralegais das leis existentes visavam facilitar o acesso ao patrimônio indígena, aos seus recursos naturais (por exemplo, arrendamentos proibidos) e aos recursos naturais reservados ao Estado (subsolo), de preferência sem consulta e muito menos autorização dos diretamente envolvidos. Em suma, trata-se de um *infracolonialismo máximo com falsa aparência legal* que cerceia e subverte todos os direitos indígenas: tirar o máximo possível a autodeterminação e o “usufruto exclusivo” dos povos naturais da terra.

O caso Yanomami mostra o resultado com o aumento significativo de garimpagem sofisticada – com aeronaves, grandes máquinas, circuitos de esquentar o ouro criminoso, tudo isso com o esforço máximo possível de evitar impostos –, que deu lucros bilionários a alguns, mas promoveu desmatamento, poluição ambiental geral – em particular pelo uso indiscriminado de mercúrio –, ocupação de unidades de saúde indígena, estupros, prostituição (comida em troca de sexo), uso demasiado de bebida alcoólica, bombas de gás, ataques a tiros, assassinatos indígenas, acidentes fatais até para crianças, falta de caça e de peixe, falta de roças, degradação ecológica geral e dependência da comida vindo de fora, piorando em muito a alimentação indígena. Ou seja, no geral, causou anomia sociocultural e econômica, com desnutrição generalizada, até de grande parte das crianças, e o garimpo, além disso, impediu o atendimento e a assistência aos índios contra todos estes males que criou. Desse modo, todo tipo de doença controlável voltou a imperar, tal como verminoses e malária, está sendo agravada pela

falta de cloroquina, abusivamente propagada pelo desgoverno federal como remédio contra a Covid-19, o que resultou em mortes evitáveis. E a ação contra a Covid-19 com os povos indígenas ainda foi muito pior do que o tratamento genocidiário da população nacional.²² A falta de medidas eficientes deste desgoverno contra o garimpo e a falta de assistência generalizada aos Yanomami provocaram uma quantidade de mortes evitáveis, ainda a ser investigada e computada, mas que deve atingir no mínimo centenas de pessoas.²³

O mesmo garimpo que foi responsável pelo genocídio de Haximu retornou em escala muito maior, numa escala praticamente industrial. As consequências trágicas já delineadas resultaram da inação proposital do governo federal do ex-tenente e caracterizam genocídio. Para se enquadrar em genocídio, precisa-se provar a intencionalidade, porém, ao longo do mandato, não houve falta de aviso de associações indigenistas e indígenas, inclusive do próprio povo Yanomami (por exemplo, “*Yanomami sob ataque*”, de 22 de abril de 2022). Até mesmo um ministro do STF comentou esse fato na imprensa. Um exemplo internacional foi o Conselho de Direitos Humanos da ONU, que, em 2019, cita pela primeira vez na história o Brasil como um risco sério de genocídio por causa dos crimes cometidos. Tais constatações deixaram o governo “ciente” do perigo e pode levar à responsabilização legal em caso de faltas de correção e de ações para reverter o quadro. Nesse sentido, a falta de fiscalização e o estímulo ao garimpo criminoso ficou escancarado pela visita, em 2021, do próprio mandatário a um garimpo em plena Terra Indígena Yanomami (*sic*). Um dos poucos projetos de lei dessa mesma pessoa, ainda como deputado federal, foi, logo depois da oficialização da Terra Yanomami, propor a sua extinção. Mais de uma vez, o deputado repetiu essa tentativa, mostrando como esse povo é uma

22 Disponível em: <https://www.diariodocentrodomundo.com.br/essencial/populacao-indigena-maior-atingida-pela-covid-19-aponta-epidemiologista-pedro-hallal/>. Acesso em: 24 jun. 2021.

23 Hoje, já em 2023, finalmente, tirou-se o *ofuscamento proposital* dessa situação, já claramente anunciada nas notícias que não causaram impacto no período comentado.

obsessão sua e se conclui, então, que sua condução da crise Yanomami não ocorreu por acaso, mas por fixação precedente. Os Yanomami representam, ao que parece, nesta constelação discriminatória, o paradigma de “índios” que obstaculizam a *conquista terminal* do “território nacional”. O uso maciço para a assistência de saúde de uma ONG evangélica, que no seu lema e na sua propaganda expressa imediatamente estar a serviço da conversão, indica que a aliança do governo com “evangélicos” repete um padrão colonial e pós-colonial da religião, em benefício próprio e a serviço do etnocídio e da assimilação.

Conclusão

Conclui-se que os fatos caracterizam a condução pelo Governo Federal de um *Estado predatório* que apoia uma lógica de acumulação primitiva, digamos, uma *lógica de acumulação e predação primitiva de meios e recursos públicos*, tal como num *extrativismo desenfreado*, com roubo de terra para agrolatifundiários (grilagem), roubo de madeira e de ouro, roubo de fertilidade das terras indígenas, tanto de áreas de domínio de Estado quanto em territórios de posse ou uso exclusivo coletivo étnico – como as Terras Indígenas –, ou comunitário – como as Comunidades Remanescentes de Quilombo e Comunidades Tradicionais –, além das mais diversas Áreas de Conservação Ambiental (e recursos não públicos, quando se trata de pobres). Capturou-se um Estado para torná-lo mais autoritário e aplicou-se uma estratégia de *desgoverno planejado* e *anomia planejada* que subordinou a burocracia para, aplicando vários mecanismos, privilegiar segmentos sociais muito limitados e evangélicos extremamente autoritários. O alvo prioritário dentro dessa estratégia de liberar terras e mão de obra para o “mercado” são os povos indígenas, justamente em função de serem etnicamente diferentes. As leis do país, não obstante certos avanços na Constituição, ainda permitem exercer um regime de relação assimétrica de um infracolonialismo que deixa possibilidades abertas para se tirar proveito das Terras

Indígenas, o que provoca nítidos efeitos nefastos, nocivos e que atingem, sem sombra de dúvida, o bem-estar, a tranquilidade e o modo de vida sociocultural. Em suma, nos últimos anos, essa relação preexistente se agravou a partir de um governo e de um “presidente” de extrema-direita, que, em aliança com determinados segmentos sociais e evangélicos extremados, instalou uma variação de um modo de governo o mais autoritário possível: um “Estado contra a Sociedade”, nesse caso, o “Estado contra as Sociedades Indígenas”, regime que redundou sempre em etnocídios e genocídios.²⁴

24 Há várias petições na Corte Criminal Internacional de Haia, que, com o avanço verificável da piora, consciente, das ações governamentais, certamente tem fundamentos e pode gerar consequências.

Referências

- INA – Indigenistas Associados; INESC - Instituto de Estudos Socioeconômicos. *Fundação anti-indígena: um retrato da Funai sob o governo Bolsonaro*. 2022. Disponível em: <https://www.inesc.org.br/fundacao-anti-indigena-um-retrato-da-funai-sob-o-governo-bolsonaro/> em 3/06/2022. Acesso em: 15 jan. 2023).
- KOPENAWA, David; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- LIMA, Antonio C. de Souza; OLIVEIRA, Bruno Pacheco de. Do reconhecimento de direitos à luta em torno de sua destituição: estado, povos indígenas, mercado e violência - Brasil, séculos XX e XXI. In: ZUCARELLI, Marcos *et al.* (org.). *Infraestrutura para produção de commodities e povos etnicamente diferenciados: efeitos e danos da implantação de “grandes projetos de desenvolvimento” em território sociais*. Rio de Janeiro: Mócula, 2022, p. 40-104.
- PINTO, Luís Fernando *et al.* Quem são os poucos donos das terras agrícolas no Brasil: o mapa da desigualdade. *Sustentabilidade em Debate*, Piracicaba, n. 10, n.p., 2020.
- POZZOBON, Jorge. O lumpen-indigenismo do estado brasileiro. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, n. 85, p. 281-306, 1999.
- REESINK, Edwin. A felicidade do povo brasileiro: notas sobre a visão do mundo construído no discurso oficial a respeito de etnicidade e nações indígenas no Brasil e os embates de disputa simbólica. *Mneme - Revista Virtual de Humanidades*, Natal, v. 5, n. 11, p. 39-55, 2004.
- REESINK, Edwin. *Allegories of wildness: three Nambikwara ethnohistories of sociocultural and linguistic change and continuity*. Amsterdam: Rozenberg, 2010.
- SCOTT, James. *Against the grain: a deep history of the earliest states*. New Haven and London: Yale University Press, 2017.
- ZELIC, Marcelo; ZEMA, Ana Catarina; MOREIRA, Elaine (org.). *Genocídio indígena e políticas integracionistas: demarcando a escrita no campo da memória*. São Paulo: Instituto de Políticas Relacionais, 2021.

Parte III

MORTE

CAPÍTULO 9

Mortes (in)diferenciadas, antepassados venerados: entre tempos longos e a contemporaneidade¹

Clara Saraiva (ICS – Univ. de Lisboa)

Morte onipresente

Durante dois longos anos da Covid-19, fomos bombardeados com imagens de sofrimento e morte em razão da pandemia no mundo todo. Neste momento, somos de novo permanentemente assolados pela mídia e redes sociais, com imagens de mortes ainda mais violentas e trágicas, em razão de uma guerra insana. A morte volta a estar presente no cotidiano de todos – de manhã, no almoço, à noite. Um retorno à morte antiga, em que vivos e mortos conviviam lado a lado, quando sucessivas vagas de pestes provocavam cenários poluentes de cadáveres pelas ruas e valas comuns. Imagens de mortes bárbaras, cruéis, já muitas vezes comparadas com contextos medievais de assaltos e destruições de aldeias inteiras pelos seus rivais. Será que a única diferença é a separação temporal e espacial por *écrans*?

1 Partes deste texto foram previamente publicadas em Clara Saraiva, 2019, "Boa e má morte: rituais funerários pelos oceanos fora", em *O que são rituais funerários*, Clara Saraiva, Narciso Mahumana, Brum Ribeiro. Escolar Editora, Coleção "Cadernos de Ciências Sociais", dirigida por Carlos Serra.

Os estudos clássicos dos historiadores (ARIÉS, 1983, 1989; VOVELLE, 1993) relativos à evolução das atitudes perante a morte na sociedade ocidental propunham, *grosso modo*, dois polos dicotômicos, centrados, por um lado, no modelo medieval e romântico da “morte domesticada”, para a qual as pessoas se preparavam e que enfrentavam rodeadas pelos seus familiares e amigos; e, por outro, a “morte selvagem”, inerente à modernidade e pós-modernidade, em que o moribundo morre isolado nas instalações hospitalares e a morte é um assunto tabu.

Esta visão estabelecia igualmente uma dicotomia entre as atitudes perante a morte no mundo ocidental e o que se passava nas sociedades ditas não ocidentais. As concepções da morte e dos rituais funerários eram apresentadas como tendo evoluído, na civilização ocidental, para um modelo em que os velhos e os indivíduos em geral são deixados sozinhos perante a angústia da morte, relegada para as “profundezas do psiquismo individual” (THOMAS, 1975, p. 31); e o afastamento progressivo de rituais mais antigos que integravam o morto e os doridos na comunidade deixa cada vez mais antever o afrontamento solitário do momento final.

No panorama das sociedades “tradicionais”, estudadas sobretudo pela antropologia, o panorama africano surgia com destaque e de forma idealizada. As concepções cosmológicas e cosmogônicas das sociedades africanas tradicionais eram apresentadas como fornecendo os meios para uma perfeita organização do complexo de práticas, ritos e símbolos ligados à morte. A morte aparecia integrada num forte sistema sociocultural e simbólico próprio de cada grupo (THOMAS, 1975, p. 9), e, através da força do ritual, superava-se a ameaça da dissolução social que a morte individual acarreta.

Nessa ótica, a diferença nas filosofias perante a morte na sociedade ocidental e na África está patente no tempo que antecede a própria morte. Os velhos, tidos como um estorvo para uma sociedade assente na produção, são, nas sociedades pré-capitalistas africanas, considerados educadores e mantenedores de transmissão de saberes, ideologias,

reprodução identitária e estabilidade social. Eles têm um papel fundamental e hegemônico na educação e nas cerimônias iniciáticas dos jovens (SARRÓ, 2009). A morte de um velho é o exemplo máximo da “boa morte” africana e assemelha-se, desse modo, aos ideais da “boa morte” na Idade Média europeia: morrer com uma certa idade, consciente de haver cumprido o seu papel, rodeado dos seus, e com a certeza de que os rituais funerários serão inteiramente respeitados. Os princípios vitais são reintegrados no circuito vida-morte através do eficaz cumprimento pelos descendentes de todos os ritos necessários à boa viagem do espírito até o mundo dos antepassados.

Desmistificando essa visão, claro que a morte e os seus rituais são igualmente ocasiões de conflito, de demonstrações e negociações de poder que envolvem grupos étnicos, questões de gênero, de estatuto social e de classes de idade, tal como vários estudos têm mostrado². Nesse sentido, essa perspectiva, de cariz bastante funcionalista, não atende às tensões e aos fenômenos de mudança, que são inerentes a qualquer sociedade e que estão presentes nos funerais enquanto acontecimentos sociais de mais alta importância e intensamente vividos. É importante olhar para além da simples ideia de que a sociedade é abalada pela morte e tem de refazer a sua força e unidade através dos ritos funerários que irão reforçar a integração e coesão do grupo. Tal como Geertz (1996) afirma, é preciso pensar a morte como uma crise que requer um tratamento ritual do corpo social.

O que aqui proponho é rever a dicotomia idealizada da “morte domesticada” e “morte selvagem”, à luz de alguns textos fundamentais sobre as concepções da morte. Analisarei como o conceito de “boa morte” é essencial, mas plástico e variável, para mostrar como a “boa morte” é o ideal em qualquer sociedade, se bem que com formas múltiplas. Para tal, usarei dois exemplos contrastantes do meu trabalho de

2 Veja o trabalho de Eric Gable (2006) sobre os Manjaco da Guiné-Bissau.

pesquisa, pelas suas concepções da morte, da poluição e da liminalidade a ela inerentes: os Estados Unidos e a Guiné-Bissau.

Concepções da morte: diacronias e sincronias

Em antropologia social, as concepções da morte e do morrer têm merecido a atenção de um vasto conjunto de autores que vão dos mais clássicos (Frazer, Hertz e Evans-Pritchard) a autores contemporâneos, como Metcalf e Huntington, Bloch e Parry; e, no plano africano, Gable, Boeck, Jindra e Noret. As abordagens incluem o simbolismo dos elementos cerimoniais e a liminaridade dos rituais funerários, enquanto ritos de passagem, em que o corpo morto é fundamental; a relação entre as cerimônias fúnebres e a (re)produção e a simbolização dos lugares de pertença, que incluem, entre muitos outros, uma “comunidade” local, um espaço de diáspora ou mesmo a pertença a um Estado-nação; e a ligação da noção de pertença de lugar com a de “boa morte” e a construção de rituais funerários transnacionais (SARAIVA, 2015; SARAIVA; MAPRIL, 2012 e 2015). Esses trabalhos mostram também como os cenários de morte são, em qualquer sociedade, palcos de tensões, agora relativas à modernidade e pós-modernidade, movimentos populacionais e diásporas, novos contextos e dinâmicas sociais. Longe de fenômenos estáticos e idealizados (como a noção simplificada da “boa morte” africana), eles são os bastidores para o exercício de crises e conflitos.

Antepassados e rituais: navegando Hertz

Um artigo de Pina Cabral de 1984 chamava a atenção para a escassez de trabalhos comparativos nesse ramo e mencionava os clássicos de Bachofen, Frazer e os primeiros estudos baseados em dados etnográficos, nos anos quarenta do século XX: Evans-Pritchard sobre o regicídio ritual entre os Shilluk do Sudão, e Godfrey Wilson acerca das

convenções mortuárias dos Nyakyusa da Tanzânia. Explicando a ênfase colocada na “função social dos rituais funerários como processos de restabelecimento da ordem social posta em perigo pela ocorrência da morte”, Pina Cabral (1984, p. 350) salienta que esses antropólogos foram buscar a sua inspiração nos trabalhos da *Année Sociologique*, de Durkheim, Mauss e de seu discípulo, Robert Hertz, que em 1907 publicou um artigo – *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort* –, que se tornou o grande clássico sobre a morte.

Para além da referência a historiadores franceses (ARIÉS 1983 e 1989; VOVELLE 1973 e 1974) e a outros estudos sobre a morte³, analisa as obras de Metcalf & Huntington *Celebrations of Death* e de Bloch e Parry *Death and the Regeneration of Life*. Acrescento aqui a compilação de Rosenblatt, Walsh e Jackson (1976) *Grief and mourning in cross-cultural perspective*, baseada nas *Human Relations Area Files*⁴, que permite percorrer um vasto universo de concepções e rituais funerários em continentes diferentes; e os trabalhos de Jean-Claude Schmitt (1994) e Daniel Fabre (1987) sobre os “*revenants*”.

O texto clássico de Robert Hertz pensa a morte enquanto representação coletiva, partindo da análise das concepções de pessoa, da morte e dos rituais funerários, inserida nas suas discussões da ocorrência entre os Dyak do Borneo (Indonésia) – como noutras sociedades – das “segundas cerimônias de exéquias fúnebres”. Nesses casos, após a morte, são prestados ao cadáver os primeiros cuidados e é-lhe dada uma “disposição temporária”, colocado numa plataforma ou inumado. O lapso de tempo em que o cadáver permanece intocável corresponde ao período necessário para que a decomposição da carne se

3 L. w. Warner (1959) na América; J. Goody (1962) sobre a África Ocidental; Douglass no país Basco (1973); Bloch (1971) sobre Madagáscar; o livro *A morte no Portugal contemporâneo* (1985), e os clássicos de Thomas (1975, 1978, 1980, 1982, 1985 e 1994).

4 As *Human Relations Area Files* (HRAF) consistem num trabalho iniciado por Murdock em 1937, no *Institute of Human Relations* da Universidade de Yale; trata-se de material reunido em recolhas etnográficas realizadas em mais de 400 etnias de diferentes áreas geográficas, organizado por temas e que constitui por isso uma fonte importante para qualquer trabalho comparativo.

complete, após o que se realizam as segundas cerimônias. É, então, dado um destino final aos restos mortais, habitualmente a inumação ou a cremação. Essas cerimônias, motivo de festa, marcam a entrada do espírito no mundo dos antepassados e o fim do período de luto para os doridos e para a comunidade.

Apesar de todas as críticas feitas, não só a este autor, mas a toda a Escola Sociológica Francesa, pela falta de trabalho de terreno e pelo uso exclusivo de fontes secundárias (EVANS-PRITCHARD, 1960, p. 22), o clássico de Hertz teve o mérito de chamar a atenção para a complexidade da morte enquanto fenômeno que implica crenças e emoções que são objeto de representações coletivas. A concepção de que o trespassado não é mera destruição, mas transição, não só antecipou as teses de Van Gennep sobre o faseamento tripartido dos ritos de passagem (que apenas apareceriam a público dois anos após a publicação do trabalho de Hertz), mas também se revelou fundamental para o desenvolvimento das discussões de outros estudiosos sobre a questão da liminaridade (TURNER, 1969 e 1970).

O processo geral de decomposição do cadáver é sem dúvida a fase do complexo *post-mortem*, que mais problemas suscita e para a qual as diferentes sociedades buscam as mais variadas soluções, expressas nos seus rituais funerários (METCALF; HUNTINGTON, 1991; ROSENBLATT; WALSH; JACKSON, 1976). A constante cultural é a preocupação em domesticar algo que – pela sua natureza poluente, quer a nível físico, quer a nível simbólico (um ser que já deixou de pertencer ao mundo dos vivos, mas que ainda não passou totalmente para a esfera do além) – constitui um perigo. Esse objetivo é conseguido através das diferentes formas que os rituais funerários assumem, permitindo substituir o “corpo” ao “cadáver”, com todas as conotações que a passagem da “coisa” ao “ser” implica (THOMAS, 1980): transformá-lo em ser passível de um confronto seguro com os vivos, segundo os ideais vigentes nessa sociedade.

Na concepção de Hertz, o cadáver é pensado como um “símbolo universal” (PINA CABRAL, 1984, p. 352), vital para compreender as

representações coletivas da morte. A dicotomia entre a poluição do “cadáver” e a pureza do “corpo” corresponde à oposição simbólica carne/osso. O tempo necessário para que a decomposição se complete e a carne desapareça coincide com o período mais perigoso, para o espírito e para os sobreviventes, que se situa entre as primeiras e as segundas cerimônias de exéquias fúnebres. Estas são essenciais para que o morto ascenda ao mundo do além e passe a antepassado benevolente e protetor. É também com o cumprimento destes ritos finais que se põe termo ao período de luto em que os sobreviventes estão submetidos aos interditos mais fortes. Há assim uma relação intensa entre o estado de decomposição do cadáver, o estatuto do espírito e a condição ritual dos doridos: a ambiguidade e liminalidade do espírito durante o período intermédio é consequência da impureza do corpo em decomposição e acarreta igualmente a poluição dos sobreviventes. Afirmando esta teia tripartida de relações, Hertz se debruça sobre o relacionamento entre o indivíduo biológico e a coletividade social e a construção social das emoções (SARAIVA 2019a e 2019b).

As transformações físicas por que o corpo passa no processo de decomposição correspondem, no plano simbólico, aos perigos a que o cadáver está exposto durante este período liminar: vulnerável aos ataques de seres maléficos ou outras más influências, é necessário protegê-lo. O cadáver constitui-se, assim, como símbolo extremamente ambivalente, objeto da solicitude dos sobreviventes, mas também fonte de terror e medo pelo perigo que representa.

Do mesmo modo que há um período em que o corpo ainda não está no seu lugar de repouso final, também o espírito vagueia pela terra. Enquanto aguarda a realização das segundas cerimônias fúnebres, ele está entre dois universos: não é aceito no mundo dos espíritos ancestrais e é inoportuno entre os sobreviventes. Deve, por isso, ser tratado pelos vivos, que lhe servem comida e dispensam outros cuidados. Esta dupla condição do cadáver e do espírito atualiza a extrema ambivalência do falecido e explica a atitude igualmente ambígua das pessoas que o

protegem porque ele ainda é um deles, mas também porque o temem: além de poluente, o defunto poderá vingar-se, se julgar inadequados ou insuficientes os cuidados que lhe foram dispensados.

No caso dos Dayak⁵, o monumento onde são depositados os ossos descarnados é coletivo e nele se congregam os restos mortais dos defuntos da comunidade, havendo assim uma relação direta entre a reunião dos resíduos físicos singulares num conjunto coletivo – que, aliás, invoca a importância do todo social sobre a morte individual – e a reunião da alma individual com os demais espíritos ancestrais.

Os rituais de purificação marcam o fim do período liminar de ambiguidade vivido pelos três atores principais do rito de passagem: o cadáver, a alma e os doridos. Mais uma vez, Hertz equipara o que acontece com os restos mortais ao destino do espírito. O horror sentido pelo cadáver dá lugar a uma “relação de confiança reverente com os ossos” (HERTZ, 1960, p. 57), que permite aos vivos retomarem em paz a sua vida cotidiana após o cumprimento dessas cerimônias.

Os três objetivos fundamentais dessas celebrações – dar sepultura final aos restos mortais do defunto; assegurar que a alma chegue bem ao mundo dos mortos; libertar os doridos das obrigações e interditos do luto – contribuem para um mesmo fim: a garantia, para os sobreviventes, de um bom relacionamento com os mortos que povoam o outro mundo. O período de intermédio corresponde à necessidade de um hiato temporal para se aceitar a morte, abrangendo um processo psicológico ao nível individual e que se concretiza, no plano coletivo, no tempo necessário para a sociedade retomar o equilíbrio após a perda que a morte de um dos seus membros provoca. É importante saber-se qual é o seu estatuto no seio do todo social, para se compreenderem os ritos de passagem que marcam a sucessão de fases da vida de uma pessoa. No caso da morte, essa identificação da posição socioeconômica e do prestígio do defunto é de vital importância, até porque,

5 E nos Papel da Guiné-Bissau, como veremos.

na maior parte das sociedades, só adultos de pleno direito, que tenham realizado os rituais iniciáticos completos, podem ascender à condição de antepassado.

A ênfase posta por Hertz no caráter de “exclusão temporária” – do cadáver no seu lugar de decomposição, da alma a vaguear, banida do mundo dos vivos, mas também do dos mortos, e dos doridos em luto, afastados da sociedade e dos seus quotidianos – que a morte adquire mostra como ele sublinhou a importância da fase liminar do que Van Gennep iria dois anos mais tarde denominar “ritos de passagem”.

Hertz soube também ver o lado de emoção coletiva presente na morte quando a caracteriza como fenômeno social consistindo num processo dual e doloroso de desagregação mental e síntese que se liga ao ciclo da reencarnação; só com este processo completo a sociedade pode triunfar sobre a morte.

Pureza, rituais e sepulturas

Peter Metcalf e Richard Huntington abrem a sua obra *Celebrations of Death* com a análise das atitudes perante a morte e dos rituais funerários próprios de cada cultura como meio de perceber as conceitualizações da vida de diversos grupos⁶. Referem as contribuições de Durkheim, Van Gennep e Hertz, revendo a abordagem deste último à luz dos dados etnográficos por eles recolhidos no Bornéu e em Madagáscar. Sublinham constantes universais e traços particulares no modo como cada sociedade lida com a morte, pensando nas qualidades cognitivas e emocionais e no modo como os rituais próprios de cada sociedade as expressa diferentemente.

Bloch e Parry (1982) partilham algumas afinidades com o trabalho de Metcalf e Huntington, nomeadamente o fato de combinarem

6 Refiro-me aqui à edição de 1979; a de 1991 começa com uma introdução em que os autores respondem às críticas feitas por Bloch e Parry (1989) à 1ª edição.

duas tradições teóricas díspares: o simbolismo da fertilidade usado nos rituais funerários (Bachofen e Frazer); e as implicações sociais das práticas mortuárias (Hertz). Refutando uma equivalência linear da morte com a sexualidade, Bloch e Parry advogam que essa relação é mais complexa e mostram a multiplicidade de facetas na lógica subjacente à associação da morte com a noção de “fertilidade”. Como tal, pensam a morte e o nascimento individuais – a reprodução biológica – como muitas vezes antagônicos à reprodução social, ligados aos homens e às unidades sociais: casa, comunidade. A fertilidade associada à casa, aos altares dos espíritos ancestrais e à autoridade dos mais velhos é uma fertilidade coletiva, sagrada e ancestral, e a coletividade anônima de antepassados constitui-se, assim, como fonte de renovação para a sociedade dos vivos (BLOCH; PARRY, 1982, p. 19).

Mostrando que a “boa morte” representa uma promessa de renascimento individual, mas também social, defendem que as sociedades só conseguem superar a negatividade da morte e transformá-la em promessa de renascimento e renovação através da supremacia da fertilidade conjunta e social, que assim permite o triunfo da ordem societal (SARAIVA; MAPRIL, 2012; SARAIVA; MAPRIL, 2015). A leitura que fazem das teses de Hertz permite-lhes afirmar que, em sociedades com segundas exéquias fúnebres, as primeiras cerimônias lidam exclusivamente com a morte individual e poluente; e as segundas, com os aspectos regeneradores que recriam a ordem na qual se baseia a autoridade tradicional (SARAIVA; MAPRIL, 2015, p. 11).

À “má morte”, biológica, individual e poluente, contrapõe-se, então, a “boa morte”, que supera as contingências da primeira, através do controle social que implica basicamente o mesmo em quase todas as culturas: morrer no seio da comunidade e perto dos seus, assegurando, assim, que o cadáver não é deixado ao abandono e que todos os rituais são cumpridos, de modo que a alma possa entrar no mundo dos antepassados. As sepulturas são o espelho do prestígio de cada unidade familiar e são usadas para construir um mapa idealizado da

ordem social permanente: “*the tomb as a crystallised embodiment of the ideal community*” (BLOCH; PARRY, 1989, p. 27)⁷

O que aqui sobressai é a dimensão telúrica da morte e a forma como em todos estes contextos se tenta manter a relação com o lugar de pertença original, que tem implícita a noção da “boa morte” (BLOCH; PARRY, 1982). A preocupação em manter os vínculos com a terra primordial relaciona-se diretamente com a ideia de que só se consegue uma boa morte e um bom relacionamento entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos se esse vínculo for mantido, mesmo em contextos migratórios e diaspóricos. Desses vários autores, importa reter algumas ideias essenciais. De Hertz, a noção da morte como representação coletiva e a importância das vertentes individuais e sociais na construção social das emoções. A interpenetração do singular e coletivo na relação entre emoção e ritual é de igual modo retomada por Metcalf e Huntington; estas duas visões complementares são decisivas para a análise da gestão das emoções. Esses autores desenvolvem igualmente a ideia de Hertz do corpo enquanto “símbolo universal”, que se relaciona de algum modo com as teses de Bloch e Parry sobre a morte individual, o carácter poluente do cadáver e a fertilidade social aliada ao rejuvenescimento social. O relacionamento entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos que constitui a base para a formulação de ritos funerários secundários (como os toca chur Papel na Guiné-Bissau⁸) está presente em todas as sociedades, mesmo nas que não praticam segundas cerimônias de exéquias fúnebres. A condição essencial para que isso se verifique é conseguir-se uma “boa morte”, que respeita integralmente os preceitos sancionados por cada cultura e que permite a renovação social. Resumindo, o que quero aqui enfatizar é o modo

7 O movimento de crescente valorização do espaço do cemitério e da ênfase posta na sepultura familiar – que tem acontecido nos últimos 30/40 anos nomeadamente em Portugal e em Cabo Verde – reitera a noção de um espaço físico que se constitui como locus privilegiado para a manutenção dessa relação com o mundo dos espíritos ancestrais.

8 Veja, a este respeito, e para uma descrição etnográfica detalhada, os textos de Clara Saraiva na revista *Soronda. Revista de Estudos Guineenses* (2003 e 2004a) e ainda Saraiva 1999, 2004b e 2008.

como a noção de “boa morte” e a relação com o mundo dos antepassados se atualizam em cada um dos contextos etnográficos escolhidos e ver, em cada um deles, de que forma a morte é um meio de perceber a vida, tal como afirmam Metcalf e Huntington: “*Life becomes transparent against the background of death, and fundamental social and cultural issues are revealed*” (METCALF; HUNTINGTON, 1991, p. 25):

Pureza e perigo no novo mundo – os *funeral directors*

Nos Estados Unidos, os *funeral directors* (agentes funerários) constituem um grupo profissional sobre o qual recai a responsabilidade de todo o processo *post-mortem*. Entre a chegada do corpo à funeral home (casa funerária) e a sua saída para o cemitério, há todo um complexo ritual funerário que se tornou conhecido como “*american way of death*” (MITFORD, 1963). Este complexo funerário tem a ver com práticas muito específicas nos cuidados que se devem dedicar ao cadáver – o “*embalming*”⁹ – e a sua preparação para o confronto final com os vivos. O corpo que é apresentado no “*wake*” (velório) é um corpo transformado pelos peritos da morte num símbolo que retrata uma série de ideais americanos, presentes em vida e valorizados na morte, como os ideais de limpeza, purificação e do “*the looks*”¹⁰ e a concepção de que o corpo apresentado publicamente deve negar a morte. O horror perante o processo natural de putrefação do cadáver alimentou o surgimento de técnicas de tanatopraxia, que permitiram o desenvolvimento de um grupo especializado no controle da morte e do cadáver.

O ex-líbris dos *funeral directors* é o produto acabado apresentado à família no velório. O cadáver surge com a aparência de uma pessoa que dorme, como um “não morto”, embalsamado e restaurado, em exposição na capela mortuária da *funeral home* como um símbolo de

9 *Embalming* pode-se traduzir como embalsamento, mas não tem qualquer relação com os tratamentos de embalsamar os corpos no Egito clássico.

10 A boa aparência física e a preocupação em cuidar dela constantemente.

perfeição que mostra uma tendência americana para adiar e negar a morte (THOMAS, 1985, p. 183). A exacerbação do ritual das derradeiras homenagens ao defunto surge nos Estados Unidos como símbolo último dos ideais americanos (SPINDLER; SPINDLER, 1983), segundo os quais a morte não deve mudar uma pessoa, e de como o *the looks* (a aparência física cuidada dos indivíduos) é de importância capital, mesmo quando este já não pertence ao grupo dos vivos. A especialização na restauração dos cadáveres, justificada por ideais racionais de higiene e saúde pública, permite ultrapassar o horror que os americanos têm à putrefação, isto é, culturalizar “à americana” o processo de decomposição do corpo. Só assim os americanos podem se confrontar com o defunto, transformado em ícone de beleza. O cadáver continua a ocupar o lugar central no velório, mas passa a ser um ícone de uma pureza artificial que lhe é imposta pelos sobreviventes, incapazes de olhar de frente um cadáver na sua faceta mais terrível, a decomposição, numa sociedade em que os ideais de beleza e felicidade são soberanos (SARAIVA, 1996, 2000, 2004a e 2004b).

Após a *tanatopraxia* (com restauração focada nas partes visíveis do corpo, cabeça e mãos, seguida de maquilhagem e arranjo do cabelo), o corpo é vestido para o velório. Esse corpo que é apresentado ao público é um corpo purificado, e só assim os americanos conseguem se confrontar com ele.

As explicações para esse ritual diferem. Ariés (1989, p. 59-63) refere que o caso americano é um dos protótipos da concepção tabu da morte. O interdito é aí substancializado numa forma única da sua recusa, numa sublimação da morte. O corpo apresentado aos vivos não tem a aparência de morto, mas de vivo. É um ícone de beleza, aparentemente expurgado de qualquer elemento que remeta para o caráter poluente do cadáver. Vovelle (1983) menciona os aspectos econômicos ligados a um tratamento bastante oneroso que denota a importância de mostrar, através dos gastos com o funeral, o carinho que se dispensa à memória do falecido. Por outro lado,

alguns antropólogos, como Louis Vincent-Thomas (1985, p. 125-160 e 213), salientam o papel do ritual americano na ajuda aos doridos, no trabalho de luto. Comparando as práticas funerárias americanas às cerimônias das segundas exéquias fúnebres de algumas sociedades, o autor sugere que o ritual de morte é uma forma de catarse e uma maneira de ultrapassar o vazio provocado pela morte, através da possibilidade de prolongar a relação com o morto. À reiteração da ideia funcionalista de que a ritualização é uma terapia eficaz contra a angústia da morte, associa-se a noção de que, quanto mais prolongado for o ritual, mais fácil é o trabalho de luto (SARAIVA, 1994, p. 46-47). Mas, para se discernir o significado desse ritual, tem de se ultrapassar determinismos econômicos e mesmo os que põem a tônica no inconsciente coletivo e olhar para além disso, para os ideais americanos da beleza física e de horror à putrefação e à poluição do corpo. Nenhum americano iria a um velório se o corpo não tivesse anteriormente sido purificado, limpo de qualquer sinal evidente da sua condição de cadáver poluente. O corpo no seu processo natural de decomposição é considerado perigoso (DOUGLAS, 1972, p. 1979), o que suscita comentários como este, que me foi feito por um *funeral director*: “Que esquisito, vocês, na Europa, devem ter tudo cheio de bactérias e miasmas, porque não embalsamam os mortos, como é que as pessoas podem estar no velório?...”.

“Os Papel desperdiçam tudo nos panos”

Na Guiné-Bissau, um pequeno país da costa ocidental africana, situado entre o Sul do Senegal e a Guiné-Conacry, há mais de 24 grupos étnicos. A grande maioria dos grupos do interior é islamizada, e os da costa, animistas, mas o cristianismo é uma força religiosa importante. Como tal, muitas das práticas religiosas resultam, por vezes, em formas híbridas e em misturas entre preceitos cristãos e os chamados “rituais tradicionais” (EINARSDOTTIR, 2004).

Os Papel da Guiné-Bissau eram os antigos *donos di chon* de Bissau e da península do Biombo. Eles têm uma reputação de praticarem funerais ostentatórios e dispendiosos. Tal como Kopytoff (1971) explica, para os Papel um ancião é já considerado potencialmente um antepassado, e a sua morte é uma ocasião de festa, de celebração da sua entrada no mundo dos defuntos e da sua ascensão a antepassado, potencialmente protetor da sua linhagem. Um idoso é uma pessoa com prestígio e poder (econômico, social, religioso) que ele transporta para o mundo do além. Nesse sentido, a morte de um *omi garandi* (ancião) deve ser devidamente festejada, na sua relação com o lugar de origem e com os seus – a sua família alargada, a sua linhagem, e as gentes da sua *moransa* (casa), de forma a assegurar a fidelização desse antepassado.

As cerimônias de *uso*¹¹ incluem dois momentos. As primeiras cerimônias de exéquias fúnebres (*chur*) incluem o embrulhamento do defunto em panos ao longo de dias, tantos mais dias quanto mais elevada for a posição social, religiosa e linhageira da pessoa. O corpo é envolvido em panos oferecidos por todos os que vão ao funeral. Esses panos, oferecidos à família dorida e ao defunto, são assim simbolicamente levados pelo espírito do defunto até o outro mundo como seus pertences, mas também constituem oferendas para os antepassados que lá residem. Um defunto idoso e prestigiado deve levar muitos panos, que serão redistribuídos pelos antepassados que o povoam – os antepassados de todos os que levaram oferendas para o funeral, a garantia de que o pano que se oferece chega ao outro mundo e que os antepassados ficarão felizes e manterão uma boa relação com os seus descendentes.

Nas cerimônias de segundas exéquias fúnebres (*toka chur*), é o sangue dos animais sacrificados que é ofertado aos antepassados (SARAIVA, 2003, 2004a, 2004b, 2008, 2014 e 2016). Mas o *toka chur* só tem realmente expressividade notória na celebração da morte de um idoso (a idealizada “boa morte”), que cumpriu todas as etapas da sua

11 Expressão do crioulo que significa “tradição”.

vida e atingiu a plenitude de vida e de realizações, e se considera que tem uma entrada suntuosa no mundo do além, passando automaticamente a antepassado. A realização do *toka chur* é essencial para que o espírito do defunto consiga o seu lugar no mundo dos mortos e se consiga assim uma boa morte (SARAIVA, 2008). Esse ritual deve obrigatoriamente ter lugar em *tchon* (território) Papel, na terra de origem do defunto e da sua família¹². Para se considerar que todos os rituais foram cumpridos, que o espírito do morto pode descansar em paz no seu devido lugar, no mundo dos antepassados, é preciso que o *toka chur* seja eficazmente cumprido e o seja no espaço de origem (SARAIVA, 1999, p. 278, 2004a, 2004b e 2008, p. 259). Só assim esse antepassado se transforma em antepassado protetor dos seus descendentes. Isso leva-nos de volta às considerações sobre a hegemonia dos anciãos sobre os jovens. Considera-se que estes últimos devem trabalhar e ser bem-sucedidos, sendo que uma das contribuições que eles sabem que terão de prestar será a de cuidar e custear os *toka chur* dos anciãos da sua família próxima: “Estou a fazer horas extraordinárias no trabalho para conseguir juntar dinheiro para ir à Guiné fazer o *toka chur* do meu pai. As vacas e o resto da *limária* são caras...para além do preço da passagem aérea...”.

A “boa morte” reinventada?

Olhados na sua totalidade, os rituais funerários constituem sistemas de circulação de bens entre os vivos e os mortos e contribuem para o reforço da relação de *continuum* entre os dois mundos. Bloch (1982, p. 15) refere que a noção de “boa morte” se prende com a necessidade humana de controlar a imprevisibilidade da morte biológica, introduzindo protótipos ideais de situações em que a morte é domesticada e transformada num elemento de uma ordem repetitiva cíclica que

12 Mesmo para os imigrados em Portugal, um *toka chur* aí realizado não tem valor ou eficácia simbólica.

resultará em regeneração e reprodução da vida. As crenças e práticas em torno da morte estão relacionadas e influenciadas por estrutura social, identidade grupal, políticas nacionais, regionais e locais.

Nos Estados Unidos, a “boa morte” é conseguida cumprindo todos os preceitos relativos à purificação do corpo morto e à anulação da liminalidade e poluição, através da ação dos profissionais da morte. No caso Papel, o perigo que o cadáver representa é ultrapassado através de seqüências de rituais complexas, semelhantes ao que Hertz relata para os Dayak, e que constroem a noção de “boa morte”, com a ascensão do espírito ao mundo dos antepassados. A preocupação com a “boa morte” é crucial em todas as sociedades e consubstancializa-se em formas e processos variados, que vão para além da mera dicotomia “sociedades ocidentais e morte selvagem” *versus* “morte domesticada e não ocidental”. As diferentes formas de lidar com a poluição e a liminalidade, exemplificadas nos casos dos Estados Unidos e dos Papel, mostram bem isso. No seu trabalho sobre os Berawan do Borneo, Metcalf (1985), enfatizando a questão da liminalidade, explicita que, enquanto dura o processo de decomposição, os espíritos dos mortos estão em limbo e são extremamente perigosos. Uma nota interessante é a comparação que faz com o caso americano, em que a grande preocupação é de atrasar e evitar a decomposição do corpo, sobretudo não lidar abertamente com ela. Metcalf conta como, no seu trabalho de campo, do mesmo modo que ele, enquanto americano, tinha consciência da extrema diferença cultural com os rituais dos Berawan (que incluem detalhes chocantes para um ocidental, como preparar uma refeição ritual com os líquidos resultantes da decomposição do corpo de um familiar), também os Berawan ficaram horrorizados quando ele lhes explicou todos os complexos processos americanos destinados a atrasar a decomposição. A reação dos Berawan foi de dizer que a América devia estar repleta de *zombies*, já que os americanos, não deixando o cadáver seguir o curso

normal de decomposição, estariam a reter os espíritos dos mortos no limbo, não os deixando ascender ao mundo do além e dos antepassados.

Como Micael Jindra e Joel Noret (2011) mostram, no seu livro sobre funerais na África, enquanto nas sociedades ocidentais se passou das suntuosidades do século XVIII e XIX, que Vovelle e Ariés (1988) analisam, para cerimônias mais íntimas, mais familiares e menos ostentatórias, na África é amiúde o contrário que se verifica. Rivalizando com as descrições do século XVII (DIAS, 1994, p. 197), os funerais são cada vez mais ocasiões de ostentação social e de demonstração de prestígio nas mais diversas formas – sociais, econômicas, religiosas – e têm impacto forte em muitas economias locais, regionais e mesmo nacionais.

Os ritos mortuários são, como referimos, um dos aspectos de produção antropológica que mais dão a imagem mitificada da “África tradicional”. Na realidade, os rituais funerários têm mudado muito, só que, tal como Jindra e Noret (2011) apontam, não há muitos dados específicos e fiáveis sobre essas mudanças. Os relatos mais antigos descreviam sobretudo os funerais dos membros da elite e não mencionavam o que acontecia com o resto da população. Com o aumento do interesse na mudança social, o desenvolvimento da antropologia marxista e do simbólico, começou-se a olhar para o modo como as mudanças na estrutura social e hierarquias estão ligadas ao processo funerário, aos ritos e aos seus contextos – como as mortes por HIV/SIDA, ou, mais recentemente, as crises do Ébola ou da Covid-19 (JINDRA; NORET, 2011).

Estas viagens no tempo (histórico) e no espaço (Américas, Europa, África) mostram como, não só na África, mas em todo o lado e em todos os tempos, atitudes perante a morte e funerais são influenciadas por estrutura social, hierarquias e tensões várias, isto é, fazem parte do todo social, pela sua natureza de rito de passagem incontornável: não podemos não morrer. De certeza que todos morremos. Porém, consoante o nosso lugar de origem étnica, regional ou nacional, morremos de maneiras diferentes, os nossos cadáveres serão tratados de modos

variados, serão mais ou menos venerados e/ou temidos, procurando sempre atingir os ideias de “boa morte” vigentes em cada sociedade.

A segunda certeza que temos é de que os sobreviventes irão fazer o possível por cumprir os rituais por eles considerados apropriados, cumprindo os ideais de “boa morte”, para que o morto se transforme num antepassado protetor. Essa condição é imprescindível para que ambos, os mortos no seu mundo e os vivos no seu, se respeitem mutuamente e se consiga, assim, fazer perdurar a boa relação entre os mortos e os vivos. É justamente essa certeza que nos tem sido negada nos tempos que correm, por pandemias e guerras absurdas...

Referências

- ARIÉS, Philippe. *Images de l'homme devant la mort*. Paris: Seuil, 1983.
- ARIÉS, Philippe. *Sobre a história da morte no Ocidente desde a idade média*. Lisboa: Teorema, 1989.
- BLOCH, Maurice. *Placing the dead: tombs, ancestral villages, and kinship organization in Madagascar*. Illinois: Waveland Press, 1971.
- BLOCH, Maurice; PARRY, Jonathan (org.). *Death and the regeneration of life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- DOUGLASS, William. *Death in Murelaga: funerary ritual in a spanish basque village*. Seattle: University of Washington Press, 1973.
- EINARSDÓTTIR, Jonina. *We are tired of crying: child death and mourning among the Pe-
pel in Guinea-Bissau*. Thesis (PHD) - Department of Social Anthropology, Stockholm
University, Stockholm, no prelo.
- DIAS, Jill. “Os vivos e os mortos” na África: nas vésperas do mundo moderno. *Catá-
logo da exposição realizada no Museu Nacional de Etnologia*. Lisboa: Quetzal Editora,
1972.
- FABRE, Daniel. Le retour des morts. *Études rurales*, Paris, v. 105, p. 9-34, 1987.
- FEIJÓ, Rui; MARTINS, Hermínio; PINA CABRAL, João. *A morte no Portugal contemporâneo: aproximações sociológicas, literárias e históricas*. Lisboa: Quercus, 1985.
- GABLE, Eric. The funeral and modernity in Manjaco. *Cultural Anthropology*, Arling-
ton, v. 21, n. 3, p. 385-415, 2006.
- GEERTZ, Clifford. Afterword. In: FELD, Steven; basso, Keith (org.). *Senses of place*. Santa
Fé: School of American Research Press, 1996, p. 259-262.
- GOODY, Jack. *Death, property and the ancestors*. Stanford: California University Press,
1962.
- HERTZ, Robert. *Contribution to the study of the collective representation of death: death and
the right hand*. Glencoe: The Free Press, 1960.
- JINDRA, Michael; NORET, Joel (org.). *Funerals in Africa: explorations of a social pheno-
menon*. New York: Berghahn, 2011.
- KOPYTOFF, Igor. Ancestors as elders in Africa. *Africa*, v. 41, n. 2, p. 129-42, 1971.

METCALE, Peter; HUNTINGTON, Richard. *Celebrations of death: the anthropology of mortuary ritual*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

MITFORD, Nancy. *The american way of death*. New York: Simon and Schuster, 1963.

PINA CABRAL, João. A morte na antropologia social. *Análise Social*, Lisboa, v. 20, n. 2 e 3, p. 349-356, 1984.

ROSENBLATT, Paul; WALSH, Patricia; JACKSON, Douglas. *Grief and mourning in cross-cultural perspective*. EUA: Human Relations Area Files Press, 1976.

SARAIVA, Clara. Ancestors and death: from west Africa to Southwest Europe. In: SELIN, Helaine; RAKOFF, Robert (org.). *Death across cultures, science across cultures: the history of non-western science series*. Switzerland: Springer Nature, 2019a, p. 151-165.

SARAIVA, Clara. *O que são rituais funerários?* Lisboa: Livraria Escolar Editora, 2019b.

SARAIVA, Clara. Circulating spirits and dead bodies: funerary transnationalism among immigrants from Guinea Bissau in Portugal. *African Diaspora*, Lisboa, v. 9, p. 61-76, 2016.

SARAIVA, Clara. Ter o seu corpo morto aqui ou lá: transnacionalismos funerários entre imigrantes da Guiné-Bissau em Portugal. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 2, n. 28, p. 153-176, 2015.

SARAIVA, Clara. Transnational migrants and transnational spirits: an african religion in Lisbon. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, London, v. 34, n. 2, p. 23-56, 2008.

SARAIVA, Clara. Rituais funerários e concepções da morte na etnia Papel da Guiné-Bissau-Parte II. *Soronda: Revista de estudos Guineenses*, Bissau, v. 8, n. 2, p. 109-134, 2004a.

SARAIVA, Clara. Embalming, sprinkling and wrapping bodies: death ways in America, Portugal and Guinea-Bissau: a cross-cultural study. *Symposia: Journal for Studies in Ethnology and Anthropology*, Craiova, p. 97-119, 2004b.

SARAIVA, Clara. Rituais funerários e concepções da morte na etnia Papel da Guiné Bissau - parte I. *Soronda: Revista de estudos Guineenses*, Bissau, v. 7, n. 2, p. 99-120, 2003.

SARAIVA, Clara. La mort des deux côtés de l'océan: tradition et innovation. *Recherches Sociologiques*, Louvain, v. 31, n. 3, p. 101-113, 2000.

SARAIVA, Clara. A propósito da iconologia tumular de Angola. *Revista Internacional de Estudos Africanos*, Porto, n. 18-22, p. 319-357, 1999.

SARAIVA, Clara. Diálogos entre vivos e mortos. *In: DE ALMEIDA, Miguel Vale (org.). Corpo Presente: treze reflexões antropológicas sobre o corpo.* Oeiras: Celta Editora, 1996, p. 172-183.

SARAIVA, Clara. Rituais funerários dos dois lados do Atlântico. *Antropologia Portuguesa*, Coimbra, v. 12, p. 43-59, 1994.

SARAIVA, Clara. Le mort maquillé: funeral directors américains et fossoyeurs portugais. *Terrain*, Paris, n. 20, p. 97-108, 1993.

SARAIVA, Clara. Funeral directors the construction of an identity. *Estudos em Homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*, Lisboa, v. 29, n. 14, p. 735-754, 1989.

SARAIVA, Clara. *Dirty work or treasured practice: the image of the funeral director in Binghamton.* Master's Thesis, State University of New York, 1988.

SARAIVA, Clara; HAVIK, José; MAPRIL, José (org.). *Death on the move: managing narratives, silences and constraints in a transnational perspective.* London: Cambridge Scholars Publishing, 2018.

SARAIVA, Clara; FRANGELLA, Simone; RODRIGUES, Irene (org.). *Movimentos, espíritos e rituais: gestões da morte em cenários transnacionais.* Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2017.

SARAIVA, Clara; MAPRIL, José. Scenarios of death in contexts of mobility: guineans and bangladeshi in Lisbon. *In: VIDAL, Ricarda; BLANCO, Maria José (org.). The power of death.* Oxford: Berhghan Books, 2015, p. 89-110.

SARAIVA, Clara; MAPRIL, José. Le lieu de la bonne mort pour les migrants guinéens et bangladais au Portugal. *Revue Européenne des Migrations Internationales (REMI)*, Paris, v. 28, n. 3, p. 51-70, 2012.

SARRÓ, Ramon. *The politics of religious change on the upper Guinea coast: iconoclasm done and undone.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

SCHMITT, Jean-Claude. *Les revenants, les vivants et les morts dans la société médiévale.* Paris, Gallimard, 1994.

SPINDLER, George; SPINDLER, Louise. Anthropologists view american culture. *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, v. 12, p. 49-78, 1983.

THOMAS, Louis-Vincent. *Mort et pouvoir.* Paris: Payot, 1978.

THOMAS, Louis-Vincent. *Le cadavre: de la biologie à l'anthropologie.* Paris: Fayard, 1980.

THOMAS, Louis-Vincent. *La mort africaine*: Idéologie funéraire en Afrique noire. Paris: Payot, 1982.

THOMAS, Louis-Vincent. *Rites de mort*: pour la paix des vivants. Paris: Fayard, 1985.

THOMAS, Louis-Vincent. Vieillesse et mort en Afrique. *In*: ATTIAS-DONFUT, Claudine; ROSEN MAYR, Leopold (org.). *Vieillir en Afrique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 149-167.

TURNER, Victor. *The forest of symbols*: aspects of Ndembu rituals. Ithaca: Cornell University Press, 1970.

TURNER, Victor. *O processo ritual*: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Editora Vozes, 1974.

VAN GENNEP, Arnold. *Les rites de passage*. Paris: Picard, 1981.

VOVELLE, Michel. *Piété baroque et déchristianisation*. Paris: Plon, 1973.

VOVELLE, Michel. *Mourir Autrefois*. Paris: Julliard-Gallimard, 1974.

VOVELLE, Michel. *La mort et l'occident de 1300 à nos jours*. Paris: Gallimard, 1983.

WARNER, Willian. *The living and the dead*: a study of the symbolic life of americans. New Haven: Yale University Press, 1959.

CAPÍTULO 10

Retrocedemos à “morte moderna”? Tradução cultural e risco de contágio nos ritos funerários da pandemia da Covid-19 no Brasil

Andréia Vicente da Silva (UNIOESTE)¹

Introdução

Tradução cultural é um conceito a partir do qual são discutidas as fronteiras entre culturas, demonstrando a impossibilidade de equivalência completa entre conjuntos de significados (FAULHABER, 2008). As pesquisas antropológicas estão repletas de exemplos de situações de estranhamento e incompreensão decorrentes de encontros entre indivíduos de diferentes tradições. Nas publicações relacionadas a essa temática, tem sido tarefa da antropologia o exame de linguagens e lógicas diversas que, em situações de encontro cultural, elucidam a multiplicidade de sentidos presentes em contextos compartilhados.

Outra forma de abordar a temática da tradução cultural é o debate que diz respeito ao alcance da racionalidade da construção científica (ASAD, 2017). Neste último caso, o próprio processo de tradução,

1 Esta pesquisa está sendo financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) através do Edital Nº 25/2021 Bolsas no país na Linha 2: Pós-Doutorado Sênior (PDS/2021) - Processo 101534/2022-1 sob o título: *Ritos de Morte na pandemia de Covid-19*.

de passar palavras ou sentenças de uma língua para a outra, ou de compreender e escrever sobre os sentidos, está em debate. Nesses estudos específicos, discute-se até que ponto o processo de tradução de obras (BENJAMIN, 2001), de narrar ritos e mitos (ZEA, 2008) ou de descrever dados de entrevistas e trabalho de campo (CASTRO, 2008) implica transformações, recomposições e reivindicações de sentidos, que não necessariamente seguem a originalidade do que se quer referir. Compreende-se que as variações e oscilações de sentidos se dão por intermédio de versões constituídas em diferentes línguas, no movimento cotidiano de busca por compreensão (ZEA, 2008, p. 67).

Neste artigo, aposto num exercício de pensar o tema da tradução cultural no contexto da pandemia de coronavírus, a partir da produção de documentos associados ao protocolo bio sanitário. Para tanto, analiso manuais de manejo de corpos publicados em 2020 por agências internacionais, como a Organização Mundial da Saúde (doravante OMS), o governo brasileiro, via Ministério da Saúde (doravante MS), e a Agência Nacional de Vigilância Sanitária (doravante Anvisa), visando conter a disseminação do coronavírus (SARS-CoV-2) ao longo do processo funerário. A metodologia empregada consistiu em investigar documentos, analisando as palavras-chave “cadáver”, “contaminação” e “ritual” para, através delas, verificar recorrências, ênfases e ausências – tanto das ideias vinculadas a elas quanto das ações a elas referentes. A análise das palavras-chave indica uma multiplicidade de sentidos, implicada nas ações propostas em cada uma das versões. Trata-se aqui de argumentar que o exercício de tradução, não apenas de glossários, mas sobretudo dos significados e das práticas associadas à pandemia, permitem apontar diferenciações locais, inclusive em contextos de integração global (SAHLINS, 1997). Esse exercício está teoricamente baseado nos escritos de Talal Asad (1980 e 2017), nos quais o autor efetua uma crítica dos símbolos religiosos, como representação do real. A esse respeito, Asad considera que práticas, disposições e ideias são articuladas entre si mediante formas de enunciação que visam produzir

legitimidade. Para compreender como os discursos são modelados, o analista deve examinar seu processo de elaboração, modificação e teste, quando outras representações e discursos temporalmente conectados são postos em prática. Para o autor, as práticas são incorporadas em um sistema cosmológico, em que os processos de enunciação legitimam essas definições.

Nos protocolos de manejo dos corpos analisados a seguir, há diversas temáticas, dentre as quais destaco as relacionadas aos ritos de morte, abrangendo especificamente a preparação dos cadáveres e os rituais de velório e sepultamento. A análise apontou diferentes concepções em relação a esses termos, o que se materializa em indicativas para as práticas recomendadas. Como busco aqui comprovar, a tradução cultural operada pelos manuais brasileiros tem produzido um modelo de “rito funerário abreviado”, no qual há uma superlativação da noção de contaminação dos cadáveres em detrimento do direito fundamental aos rituais funerários.

Ao longo do artigo, são analisados de que forma distintos posicionamentos no que diz respeito aos protocolos se articulam a diferentes concepções a respeito dos riscos implicados a partir da presença e do potencial de atuação do vírus. Ao mesmo tempo, também há desdobramentos no que concerne às concepções de morte empregadas. Esses debates perpassam questões vinculadas aos direitos humanos, à noção de pessoa e diversidade cultural.

O ponto de partida foi o fato de que o Brasil, assim como outros 193 países², é um Estado membro da OMS e signatário de acordos internacionais referentes ao enfrentamento de vários tipos de doença e de moléstia infecciosa. A partir disso, é possível aventar a ideia de que as ações adotadas pelo governo brasileiro estariam direcionadas por concepções universais sobre a doença e a construção de protocolos em resposta aos seus efeitos. No entanto, ao analisar os distintos manuais

2 Disponível em: <https://www.who.int/countries>. Acesso em: 5 ago. 2021.

de manejo dos corpos publicados pelo mundo afora, destacam-se as traduções culturais que resultam em diferentes protocolos sanitários. Neste texto, aposto numa perspectiva comparativa, para sublinhar as especificidades dos manuais brasileiros.

Embora a imposição de protocolos sanitários em relação aos corpos dos mortos seja uma constante mundial, em nosso país há uma radicalização impondo aos sobreviventes o que nomeio aqui como “rito funerário abreviado”. Essa expressão significa uma experiência da finitude em curso, em que os doentes, os mortos e os enlutados vivenciam uma passagem pela morte marcada pela inviabilização das formas sociais estabelecidas ao longo de nossa história, como legítimas. No caso dos ritos de morte brasileiros, a impossibilidade de visualização e convivência com os cadáveres e o impedimento dos velórios são produtores de uma experiência da finitude marcada pela incompletude.

Primeiramente, analiso os protocolos internacionais, para problematizar os nexos entre a noção de contaminação e as medidas e possibilidades indicadas para realização dos rituais funerários, no que tange aos cadáveres e aos familiares enlutados. Em seguida, busco demonstrar como estes mesmos termos constam em alguns manuais nacionais e como se configurou inicialmente um modelo generalizado de funeral abreviado. Tal condição é responsável pela produção de uma multidão de mortos não honrados e de familiares desamparados, diante da sensação de irrealidade da morte e de não finalização do ciclo ritual.

Manuais internacionais e a busca por equilíbrio entre sensibilidades culturais e contaminação por Covid-19

O guia “Prevenção e controle de infecção para manejo seguro de cadáveres no contexto da Covid-19” foi publicado pela OMS em 24 de março de 2020. É um guia instrutivo que visa auxiliar os governos nacionais na elaboração de protocolos de saúde pública. Tanto na versão em

inglês quanto em português, as indicações de procedimentos, métodos e técnicas que visam evitar a contaminação são equilibradas em função dos direitos dos mortos e dos parentes, no que diz respeito a uma morte e a um funeral considerados dignos³.

Ao analisar o documento da OMS referente aos cuidados com cadáveres, há evidências de um esforço na concepção de protocolos de biossegurança que evitem infecção de profissionais e familiares, ao mesmo tempo em que é indicado ser imprescindível permitir a realização de rituais funerários. Nas recomendações sobre a preparação do corpo, do velório e do enterro, há considerações acerca das possibilidades de visualização dos cadáveres, interação familiar e honras fúnebres, fundamentais para a execução dos cerimoniais de despedida daqueles que partiram. Essa busca por equilíbrio está presente no texto por meio de alguns recursos temáticos. O primeiro é a desassociação dos cadáveres com a noção de contaminação. Das nove recomendações iniciais, cinco dizem respeito a evitar mistificações em torno da capacidade contaminadora dos corpos. Nesse documento inicial e instrutivo, que foi traduzido para diversos idiomas, conjuga-se a preocupação com a disseminação da doença com a dignidade dos mortos e os direitos dos familiares aos rituais funerários. Para tanto, os efeitos nocivos da associação indiscriminada entre corpos e contaminação consiste em recurso reflexivo, por intermédio do uso das seguintes expressões: “não há evidência”, “mito” e “eliminação apressada”. Assim, o uso dessas expressões denota preocupação com o surgimento de temores a partir da ideia de que os corpos são agentes contaminadores. Esses medos são identificados por fatores que poderiam propiciar a proibição irrestrita de realização dos rituais associados ao desaparecimento dos corpos e

3 Funeral digno significa a realização dos procedimentos e técnicas específicas a cada tradição cultural, para fazer desaparecer o cadáver. A variação cultural é significativa e a imposição dos protocolos com restrições de visitas, de trato dos cadáveres e cerimoniais tem afetado de forma generalizada a execução desses procedimentos nos rituais funerários.

com a finalização do ciclo de vida, o que comprovadamente já ocorreu em outros momentos históricos.

John Troyer (2010) estudou as dúvidas e os medos dos agentes de serviços funerários norte-americanos acerca dos cadáveres de portadores de aids, na década de 1980. Documentos e revistas específicas do setor contêm registros dos debates sobre as evitações em relação ao tratamento dos corpos das vítimas para posterior sepultamento. O medo da sobrevivência do vírus após a morte impediu a assistência a muitos casos, deixando famílias sem acesso aos ritos funerários. No entanto, essa contaminação dos corpos não estava ligada especificamente ao potencial de sobrevivência do vírus após a morte, mas aos debates referentes à produção do “corpo queer”, assim como à homogeneização dos corpos.

Os estudos de David Le Breton são fundamentais para entender como é possível que os nexos entre contaminação e corpos sejam alvo de traduções culturais específicas. “O corpo não existe em estado natural, está sempre inserido na trama social de sentidos”, ele “não é uma realidade em si” (LE BRETON, 2007, p. 32-33). Ao corpo cultural são atribuídos sentimentos, discursos e práticas, situados na base da vida social. Portanto, é preciso estar atento à ênfase empregada para desmistificar a contaminação pelos corpos, pois reflete um contexto específico, no qual as noções de cuidado se associam ao reconhecimento dos rituais funerários como direitos inalienáveis do morto e de sua família. Ao mesmo tempo, rechaçam o controle dos corpos a partir da noção de biossegurança que superlativiza a ação dos vírus como agente contaminador⁴.

Nos tópicos seguintes do documento, são enfatizados protocolos que permitem a preparação dos corpos para os ritos funerários, por

4 Jean Segata explora o desenvolvimento da noção de biossegurança demonstrando como o controle dos corpos é desenvolvido partir de uma concepção de relações interespecies. Com o avanço da microbiologia, tecnologias que implicam manipulação da vida passaram a ser aplicadas em muitas especialidades científicas, inclusive na biomedicina (SEGATA, 2020, p. 284).

exemplo, é possível ler as orientações sobre como proceder em relação ao corpo no processo funerário. Diante dessas instruções, é possível concluir que o potencial contaminador dos cadáveres é minimizado pelo protocolo inicial da OMS, embora posteriormente, na versão revisada em setembro de 2020, tenham sido acrescentadas outras instruções, relativas a essa temática⁵.

O segundo elemento presente no manual publicado pela OMS diz respeito à temática do rito funerário. As reflexões propostas podem ser associadas ao “modelo contemporâneo de morrer”. De acordo com essa concepção, a importância da participação dos doentes e dos familiares em todo o percurso dos rituais de morte não pode ser desconsiderada (SEYMOUR, 1999). Tal direcionamento foi constituído a partir de pesquisas realizadas em diversos contextos, nos quais foram comprovados os efeitos nocivos da intervenção médica excessiva como força motriz para o isolamento do paciente (MOLLER, 1990), além do silenciamento e afastamento da morte e dos mortos (ARIÈS, 1975; ELIAS, 1985).

A partir da década de 1960, intensos debates na área das ciências sociais problematizam o crescimento da interferência médica no corpo, visando evitar ou retardar a morte. Entre as muitas considerações de diversos especialistas, constam aquelas que criticam a objetificação dos doentes, o afastamento dos familiares e os excessos de uso de tecnologia sobre os corpos. Os impactos do modelo de “morte moderna” para os moribundos e para os familiares foram amplamente documentados e, nesse contexto, surgiu o conceito de “humanização da morte”, propondo modificar os nexos entre intervenção médica, desejos e perspectivas dos doentes e de seus familiares (MENEZES, 2004).

5 Na versão revisada do documento, há instruções para o corpo ser colocado em saco. Caso seja opção da família ver o corpo, isso é possível com a abertura do saco por meio de equipamentos de segurança específicos. Instrui também que o costume de velar o corpo por um tempo pode ser mantido, com cuidados adicionais (OMS, 2020, p. 2-3).

As consequências da morte institucionalizada solitária e do não cumprimento dos rituais funerários foram alvo de críticas. Seus efeitos nocivos foram apontados, tanto para os convalescentes quanto no que concerne ao processo de luto dos familiares (KÜBLER-ROSS, 1970; WALTER, 1994). Essa ênfase é central para as reflexões aqui desenvolvidas, já que, no documento consultivo elaborado pela OMS, embora com reconhecimento das medidas exigidas para a contenção do vírus, é preciso levar em consideração também os efeitos de um protocolo microbiológico estrito sobre os enlutados. Diante dessa compreensão, há valorização dos momentos de despedida dos mortos, que devem ser preservados, pois são parte essencial do processo de morrer.

A temática da diversidade cultural está incluída nesse debate e está presente no manual da OMS por meio do uso do termo “sensibilidade cultural”. São indicadas possibilidades mínimas de realização dos ritos fúnebres. Assim, uma vez que o cadáver está preparado de acordo com as instruções, a realização dos rituais pode ser liberada, ainda que com restrições. Embora seja necessária uma redução do tempo de exposição do corpo, o momento de visualização é imprescindível, já que a convivência com o corpo dos mortos por certo tempo é um recurso fundamental, por permitir a materialização da morte e o reconhecimento do novo estatuto daquele corpo/pessoa, agora morto.

Essa mesma valorização dos rituais funerários é sublinhada em outros documentos internacionais consultivos, como o “Guia geral para manejo dos mortos do Covid-19”, publicado pelo Comitê Internacional Forense da Cruz Vermelha (ICRC, 2020). O documento é detalhista na indicação de protocolos de manejo dos corpos, com diretrizes específicas sobre descontaminação de instrumentos, locais e formas de despojo. Nota-se nitidamente que a noção de contaminação presente no documento da Cruz Vermelha é mais estrita que a do documento da OMS. Por exemplo: há indicações de que os “profissionais que lidam com o corpo devem tomar precauções

adicionais com os restos mortais daqueles que morreram de Covid-19” (ICRC, 2020, p. 4).

Todavia, ao mesmo tempo, há intensa preocupação com as violações de direitos humanos decorrentes da impossibilidade dos poderes públicos de lidar com um cenário de “mortes em massa” (ICRC, 2020, p. 15). Nota-se uma indicação de busca de equilíbrio entre práticas sanitárias e a sensibilidade cultural que diz respeito aos direitos dos familiares ao funeral, conforme suas “visões de mundo” (ICRC, 2020, p. 16). Entre as prioridades elencadas como inspiradoras do guia, as ações que visam evitar o “desaparecimento e a impossibilidade de identificação de corpos”, que “impeçam cremações e enterros descontrolados”, que “inviabilizam exames de reconhecimento e comprovação de identidade de mortos” e que não levem em consideração a “dignidade dos mortos e de seus familiares durante os rituais de despedida”. No documento da Cruz Vermelha, o debate sobre diversidade cultural está amplamente documentado, inclusive enfatizando as vulnerabilidades sociais ligadas a classe social, gênero e raça.

Outro documento consultivo semelhante foi publicado pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos em julho de 2020 (COI). O objetivo principal desse documento é “garantir o respeito aos direitos humanos num cenário de tentativas de contenção da pandemia” (COI, 2020, p. 1). Um dos tópicos das indicativas iniciais concerne ao direito dos parentes dos mortos por Covid-19, entre os quais a integridade e a saúde mental⁶. O documento é taxativo ao defender que os parentes devem ser informados do estado de saúde de seus doentes, que o corpo deve retornar para junto dos seus, que os ritos funerários sejam permitidos e que as tradições religiosas e visões de mundo sejam respeitadas (COI, 2020, p. 11). É sugerido que o tempo e

6 No documento, é indicado que os gestores considerem que o desconhecimento por parte dos familiares das condições de seu parente ou a não realização dos ritos funerários causa angústia e amplia o sofrimento. Acrescenta que a ausência de ritos funerários de acordo com a cultura pode prejudicar o luto, uma vez que não finaliza laços e sentimentos, causando sequelas para os sobreviventes (COI, 2020, p. 3).

o número de pessoas nos cerimoniais sejam reduzidos e controlados, mas sua execução é direito inalienável.

Todos esses documentos expõem uma preocupação dos gestores internacionais com a dignidade dos mortos e com os direitos dos familiares aos seus ritos funerários específicos. Há diferentes formas de buscar equilíbrio entre as práticas, na direção de conter a disseminação da doença e as reflexões sobre direito aos rituais funerários. No documento da OMS, “os corpos dos mortos não são considerados agentes infecciosos”, desde que tratados e manuseados segundo as medidas de segurança especificadas. Já nos documentos do ICRC e da COI, embora com uso de uma noção de contaminação pelo vírus mais estrita, considera-se que os ritos de despedida são direitos inalienáveis dos doentes e dos parentes.

O fato é que há padrões reflexivos globais presentes nesses documentos que, quando traduzidos para as realidades nacionais, sofrem traduções e modelações de acordo com lógicas culturais específicas. Nesse sentido, quando esses protocolos se instrumentalizam em práticas funerárias e de tratamento dos corpos nos países, são impregnados por ideias e valores específicos dos contextos em que circulam. Assim, as diferentes versões estão preñes de “símbolos que são modelados pelas práticas sociais” (ASAD, 1980, p. 260). As especificidades culturais tensionam a elasticidade dos padrões globais internacionais, produzindo “singularidades epidemiológicas, legais, socioculturais, políticas, econômicas e ambientais envolvidas na constituição local” da pandemia. (SEGATA, 2020, p. 283). Para compreender tais diferenças, é preciso investigar as condições discursivas e não discursivas que as produzem e que tornam seus significados específicos. Annemarie Mol (2020, p. 11) afirma que nenhum objeto, corpo ou doença é singular. Eles existem em práticas que os sustentam. Para a autora, a realidade é múltipla e, quando determinado sentido é posto em ação, esse movimento é representativo de uma intervenção.

A leitura de vários manuais internacionais de manejo dos corpos permite assegurar que as restrições sanitárias dirigidas a evitar

contaminação pelo coronavírus durante os funerais são generalizadas, o que confirma a tese de que os saberes associados à biossegurança e microbiologia foram incorporados para constituir um cenário no qual a ameaça à saúde por agentes patógenos está disseminada não apenas como saberes, mas, sobretudo, instrumentalizados nas práticas (SEGATA, 2020, p. 284). No entanto, há gradações importantes, que a comparação permite realizar. Envolver os cadáveres em embalagens plásticas impermeáveis e impedir o toque consiste em aspecto em comum – pelo potencial de contágio classe três do vírus⁷. Entretanto, em alguns contextos, os doentes podem ser visitados para despedidas finais. Há países em que os velórios são realizados – em curto espaço de tempo e com número limitado de pessoas. Algumas nações e estados permitem a visualização do corpo antes e após o preparo. Essas variações locais dos protocolos indicados pelos organismos consultivos internacionais, como a OMS, são indícios de um intenso debate sobre a “gestão dos corpos”, buscando equilibrar os saberes resultantes da microbiologia com aqueles propostos pelas ciências humanas e sociais aplicadas à área da saúde, a respeito dos direitos dos doentes, dos mortos e dos familiares. Nesta grande arena discursiva, distintas soluções foram configuradas a partir das traduções culturais nos países. Como salienta Talal Asad, é preciso focalizar os processos de constituição dos significados, já que “práticas, disposições e ideias são articuladas entre si através de formas de enunciação que visam a produzir sua legitimidade” (ASAD, 1980, p. 260).

As normativas federais brasileiras, os sentidos da contaminação e o modelo de morte moderna

Diferentemente do que indicam os manuais internacionais, no Brasil pandêmico a grande maioria dos mortos não pôde ser velada e seus

7 Classe de risco 3 (alto risco individual e moderado risco para a comunidade): inclui os agentes biológicos que possuem capacidade de transmissão por via respiratória e que causam patologias humanas ou animais, potencialmente letais, para as quais existem usualmente medidas de tratamento e/ou de prevenção (MS, 2006, p. 13).

corpos não puderam ser vistos pelos familiares. Não há espaço para a realização de parte fundamental do rito funerário, que consiste nas despedidas dos convalescentes, em cuidar e interagir com o corpo e reunir os enlutados. Processos complexos de significação são compulsoriamente negados para uma parcela majoritária da população. O que esse modelo de enfrentamento da morte leva em consideração? Quais são os elementos indicados como centrais para o enfrentamento da morte na pandemia? Para compreender os desdobramentos consequentes dessa formatação do rito funerário, analiso os manuais produzidos em nível federal pelo MS e pela Secretaria Nacional de Vigilância Sanitária, em busca de entendimento dos nexos entre contaminação, cadáver e ritual.

O primeiro documento publicado pelo governo brasileiro para gerenciar os procedimentos referentes à morte foi o “Manual de manejo de corpos no contexto do novo coronavírus Covid-19”, lançado pelo MS em fins de março de 2020. Esse documento foi redigido por técnicos do MS em parceria com profissionais das secretarias de saúde de Goiás, Pernambuco e São Paulo. Ele contém referências diretas às medidas publicadas pela OMS, já analisadas anteriormente neste artigo, além daquelas que dizem respeito à declaração de surto epidêmico e de emergência de saúde pública de interesse internacional (ESPII). O documento indica preocupação com os riscos de infecção. Importante salientar também que, no texto do MS, a noção de risco é categorizada de diferentes formas: risco de infecção, risco biológico, risco de transmissão, classe de risco, grupo de risco e riscos adicionais, entre outros termos. Ao buscar entradas correlatas, há indicação de protocolos cujo objetivo é minorar os riscos: desinfecção dos ambientes, desinfecção/esterilização, desinfecção de rotina, infecção por coronavírus, artigos contaminados.

A respeito da noção de risco, Ulrich Beck, em sua teoria da “sociedade de risco”, explicou que a produção social e a distribuição da riqueza na contemporaneidade caminham lado a lado com a produção

de riscos como poluição, crise e terrorismo. Assim, na tarefa de prevenir, mitigar e remediar os riscos, adota-se uma postura reflexiva que objetiva prever resultados inesperados (BECK, 1997). Nessa perspectiva, os riscos não existem em si mesmos, eles não são objetivos. Existem situações que são consideradas ameaças sociais e que, a partir de certa avaliação, são institucionalizadas para que sejam objeto de controle. Nesses casos, estabelecem-se relações de dominação que, entre outros elementos, envolvem poder, interesses, benefícios e perdas (BECK, 2008).

Embora a noção de risco e de infecção estejam presentes em diversos itens do texto, trata-se aqui de problematizar o que consta no documento acerca do potencial contaminador dos cadáveres. Por exemplo: afirma-se que “o corpo deve ser manipulado o mínimo possível, evitando procedimentos que gerem gases ou extravasamento de fluidos corpóreos” (MS, 2020, p. 7). Ainda no hospital, o corpo é acomodado em três camadas isolantes, a urna é lacrada e segue diretamente ao cemitério. Há itens que descrevem protocolos para evitar contaminação, desde a internação até a maneira de tamponar o corpo para encerrá-lo na urna funerária. Há recomendação expressa de que, após lacrada, a urna não seja reaberta. No documento do MS, há referência direta à mesma concepção apontada no documento da OMS, no que tange às relações entre cadáveres e contaminação. No entanto, essa referência está indicada sucintamente: “recomenda-se que o enterro ocorra com no máximo 10 pessoas, não *pelo risco biológico do corpo*, mas sim pela contraindicação de aglomerações” (MS, 2020, p. 13, grifo meu).

Alguns dias após a publicação do manual de manejo dos corpos pelo MS, outro documento federal do doente circunscreveu as interações sociais e os procedimentos do serviço funerário. A nota técnica 04/2020 da Secretaria Nacional de Vigilância Sanitária foi expedida em 31 de março de 2020: “Orientações para serviços de saúde: medidas de prevenção e controle que devem ser adotadas durante a assistência aos casos suspeitos ou confirmados de infecção pelo novo coronavírus (SARS-CoV-2)”. Essa nota técnica é mais restritiva nas indicações de isolamento para evitar a proliferação da doença.

A análise das normativas federais evidencia que a noção de contaminação pressupõe uma modalidade direta e outra indireta. A primeira é a noção de infecção entre vivos. A segunda forma de contaminação é proveniente dos cadáveres. De maneira direta, diz respeito ao potencial de produção de partículas que podem ser resultantes da manipulação dos órgãos e pela liberação de fluidos pelos orifícios naturais. Nessa acepção, o corpo é portador do vírus ativo. Outra possibilidade de contaminação indireta pelo corpo acontece pelo fato de este ser superfície de contato, em que restariam partículas depositadas ao longo do processo de manipulação. Essas compreensões da forma como a contaminação pode ocorrer são responsáveis pela não indicação do velório, como também pela lacração dos cadáveres, considerados como portadores de “agente biológico classe 3” (MS, 2020a, p. 7).

Nos manuais federais brasileiros, a potencialidade do vírus se impõe, pois os protocolos para sua contenção são detalhadamente especificados nos regulamentos sanitários. As possibilidades de infecção são: pelo contato pessoa a pessoa e por meio de fômites (objetos contaminados) (MS, 2020a, p. 5). O vírus SARS-CoV-2 pode permanecer viável em superfícies por 24 horas ou mais, e sua transmissão pode ocorrer no manejo dos corpos, sendo agravada nos estabelecimentos de saúde. Informa-se o “risco contínuo de transmissão infecciosa por contato”, já que o vírus permanece “*ativo no corpo morto* embora seja geralmente menor do que para pacientes ainda vivos” (ANVISA, 2020, p. 89, grifo meu).

No protocolo do MS, há uma dicotomia entre o não risco biológico do corpo e as medidas estritas de contenção do vírus. Por outro lado, na primeira versão do documento da Anvisa, é explicitado o potencial de atividade do vírus no cadáver. Assim, a partir da leitura dos documentos, é possível afirmar que, ao ser confirmada a morte decorrente de infecção pelo vírus, o cadáver deve ser isolado. Dessa constatação deriva o desencadeamento do rito funerário abreviado, ainda que se registre no primeiro documento uma indicativa de desassociação dessa ideia.

A partir das concepções de risco, as medidas sugeridas para limpeza e preparo do corpo para o funeral envolvem tamponar todos os orifícios com cobertura impermeável, para evitar vazamentos, com um mínimo de manipulação, inclusive após o preparo. A fase seguinte é que seja acondicionado em três camadas impermeáveis, e desinfetar a cobertura externa com álcool setenta por cento, solução clorada ou outro saneante. Identificar o saco externo com informação sobre o risco biológico e acomodá-lo em urna lacrada em ambiente refrigerado.

Nos manuais brasileiros, há uso de diretrizes de protocolos de biossegurança, que se referem a “ações de contenção de riscos inerentes a exposição ou liberação acidental de agentes infecciosos” (ROCHA *et al.*, 2020, p. 288). Nesse sentido, constituem estratégias para o que é nomeado “contenção de agravo”, que nada mais é do que tomar ações antecipadas de prevenção, o que muitas vezes resulta em protocolos estritos, cujo principal objetivo é minorar o risco, principalmente quando se referem a doenças emergentes ou reemergentes (ROCHA *et al.*, 2020, p. 291).

Nos manuais de outros países consultados, é recorrente a previsão do corpo como objeto contaminador e a classificação do vírus como de tipo três. No entanto, na maioria dos manuais consultados, a potência do vírus é minimizada após a morte. No manual brasileiro, por outro lado, há uma ênfase na contenção do risco de transmissão a partir do acionamento dos saberes associados à microbiologia e biossegurança, ao passo que as considerações sobre os ritos funerários e o papel dos familiares no processo foram minimizadas. Nesses documentos, a potência do vírus é sobreposta à identidade do morto e aos direitos dos familiares aos ritos funerários. Diferentemente dos documentos internacionais, que enfatizam a necessidade de “equilibrar as sensibilidades”, há poucas considerações acerca dos direitos dos familiares e comunidades. Das 9 entradas associadas ao termo familiar, 7 dizem respeito aos procedimentos adotados para evitar contato entre os familiares e o corpo, ou a interação social entre enlutados, ao passo que há indicações dos processos que devem ser realizados e dos

equipamentos a serem disponibilizados aos especialistas para evitar a infecção pelo vírus. Nos manuais brasileiros, a técnica de contenção do vírus é sublinhada.

No documento do MS, consta que, depois que a morte ocorre, a única oportunidade de visualização do corpo é no hospital, quando os restos mortais podem ser reconhecidos por um familiar, sugerindo-se, inclusive, reconhecimento por fotografia (MS, 2020, p. 7). Ao corpo, também não podem ser dedicados atenção e cuidado, pois não há indicação de tanatopraxia – serviço que envolve adorno, maquiagem e embalsamamento – nem de autópsia. “Sugere-se que não haja contato direto entre o familiar/responsável e o corpo mantendo distância de dois metros entre eles” (MS, 2020, p. 7).

Há instruções diretas aos familiares. A primeira é a não recomendação de realização de velórios e funerais de mortes suspeitas ou confirmadas pelo coronavírus, no período de isolamento social e quarentena (MS, 2020, p. 15). A urna deve permanecer fechada, evitando contato com o corpo (toque/beijo) e disponibilizada em local aberto ou ventilado, evitando a presença de pessoas do grupo de risco. Recomenda-se o número máximo de 10 pessoas no enterro, em razão do risco de contágio entre elas (MS, 2020, p. 14).

Como documento inicial, o manual do MS direciona impeditivos importantes aos rituais funerários: o corpo lacrado na urna funerária e a não recomendação dos velórios. A realização de cerimônia funerária deve ser rápida e sem aglomeração. No entanto, embora as diretrizes de isolar o cadáver e lacrar o caixão constem no manual, a vedação explícita aos velórios não aparece no documento do MS. No protocolo redigido em março no âmbito federal, o enterro sem velório é apenas uma recomendação.

Os silêncios ou as economias de palavras dizem muito a respeito dos sentidos vigentes em um contexto⁸ (ASAD, 1980). Portanto, é preciso

8 É preciso compreender as condições discursivas e não discursivas que os produzem e os tornam significativos (ASAD, 1980, p. 260).

sublinhar que as considerações sobre os direitos dos familiares enlutados foram contempladas em apenas dois tópicos. O primeiro diz respeito à informação sobre os cuidados com os cadáveres; e o segundo aponta para a comunicação do óbito sendo feita por profissionais de atendimento psicossocial e assistentes sociais.

A leitura desses dois itens evidencia o conhecimento técnico dos gestores públicos em torno dos possíveis desdobramentos resultantes da relação entre as medidas de biossegurança e o abreviamento dos funerais. Como amplamente documentado nos estudos a respeito dos ritos de morte (RODRIGUES, 1975), embora com grande variação cultural nas formas de expressão desses ritos realizados em território nacional, os momentos de preparação dos cadáveres e aproximação entre enlutados e o morto para despedidas integram a sequência fúnebre e são reconhecidos como momentos centrais dos rituais. Ao impedir essas manifestações, o manual indica a relevância de suporte emocional e técnico aos familiares, com a meta de minimizar recusas e desdobramentos psicológicos posteriores. Essa passagem é central na argumentação aqui empreendida, acerca do reconhecimento da centralidade dos ritos funerários e dos possíveis desdobramentos da não execução dos ritos, para doentes e familiares. No entanto, diante da ameaça de infecção representada pelo vírus, uma postura estrita foi adotada, mais próxima às diretrizes da área da biossegurança. Afinal, na “biossegurança não há segurança, apenas risco” (SEGATA, 2020, p. 286). Quando comparados os riscos entre a transmissão do vírus durante os ritos funerários e aqueles provenientes da não realização desses ritos, foi adotada uma postura tecnicista que circunscreveu os cadáveres, alocando-os sob a esfera de atuação dos profissionais e técnicos da saúde.

Tal institucionalização do doente e do corpo do morto estão próximas ao “*modus operandi*” adotado, na vigência do “modelo de morte moderna”. A ênfase da atuação técnica está na preservação da vida do doente em detrimento de seu bem-estar emocional ou afetivo. Quando institucionalizado nos hospitais, o enfermo passa a ser objeto

de cuidados médicos, numa lógica hierárquica de assimetria, que desconsidera o papel do familiar no processo de adoecimento e morte (SEYMOUR, 1999). No modelo de morte moderna, não há valorização da dignidade da pessoa humana ou busca por equilíbrio a respeito do sofrimento psíquico do doente.

Algumas considerações à guisa de conclusão: a produção da morte social a partir do medo da contaminação

Debates intensos têm sido travados pelos pesquisadores e profissionais que estudam e trabalham com assistência aos doentes terminais e com o processo de luto no Brasil. O direito de morrer com dignidade ou de ter uma “boa morte” faz parte deste campo no qual o paciente passa a ser definido pela equipe como um todo biopsicossocial-espiritual (MENEZES, 2003). Embora este artigo não efetue a análise do período de internação do doente, mas se dedique ao rito funerário, observa-se equivalência entre o modelo de morte moderna e os protocolos indicados pelo governo brasileiro em contexto pandêmico. Processos de contestação deste tipo de atuação tecnicista já vem ocorrendo no país ao longo dos anos e foram alvo de pesquisas nas mais diferentes áreas. No entanto, o contexto pandêmico colapsa os avanços humanistas, fazendo a prática do cuidado retroceder. Como demonstrei ao longo da análise, o protocolo publicado pelo MS não enfatiza a dimensão humana do cuidado com o doente, com o morto ou com a família. De forma diferente, aposta em um modelo tecnicista e altamente hierarquizado de controle dos corpos que, em última instância, atua institucionalizando os ritos funerários, visando evitar a proliferação do vírus.

No cotidiano da morte pandêmica, o ciclo da doença à morte das vítimas do coronavírus no Brasil tem sido experimentado a partir de impedimentos interacionais. Desde o momento em que dá entrada no hospital, o doente é isolado e as visitas não são permitidas. Em alguns

casos, a separação é tão absoluta que os parentes, além de não poderem se aproximar do doente, também não conseguem informações sobre seu paradeiro. Em outros casos, profissionais de saúde se dedicam e criam possibilidades de atenção e cuidado, como o uso dos próprios aparelhos celulares para visitas virtuais, a leitura de poesias e cântico de músicas à beira dos leitos em jornadas de trabalho intermináveis.

Quando os familiares recebem a notícia da morte, o processo de institucionalização se torna mais rígido. O cadáver é depositado no carro da funerária para ser rapidamente enterrado. Alguns enlutados se queixam de terem visto o parente apenas em uma fotografia cadavérica. Outros choram que seu morto esteja em um plástico ou se questionam se estava vestido. Palavras como “frieza” e “desproteção” têm sido repetidas pelos parentes dos mortos, quando rememoram a impossibilidade de preparar o corpo com seus pertences e de cuidar de sua apresentação. A ausência de uma cerimônia de homenagem também tem sido chorada por muitos sobreviventes. Há também medidas contestatórias, que buscam humanizar os ritos funerários abreviados da pandemia. Memoriais nas páginas da internet, rituais on-line, escritas de cartas e homenagens nos túmulos.

No entanto, o cenário de desinvestimento estatal no Sistema Único de Saúde coincide com o desmonte das estruturas de atenção primária. Quando a pandemia nos atingiu em suas ondas mais intensas, chegamos ao patamar de mais de 4 mil mortes diárias, com insuficiência de estrutura cemiterial, falta de mão de obra nas funerárias e poucos coveiros. Da mesma forma, nos hospitais, há grandes contingentes de doentes para serem atendidos em uma estrutura sucateada e insuficiente. Médicos, enfermeiros, fisioterapeutas e outros profissionais de saúde estão submetidos a rotinas de trabalho exaustivas.

O cenário pandêmico reflete os dilemas que vivemos, entre políticas de cuidado e atenção mais humanizadas, um modelo mais enxuto de máquina pública com atendimento tecnicista e a

mercantilização da morte. Como o modelo de morte moderno não foi ultrapassado no país, os dilemas implícitos na pandemia fazem parte deste mosaico da nossa experiência, na qual o moderno e o arcaico convivem (FIGUEIRA, 1987). Com a redução da atuação estatal e a ampliação da falta de controle institucional sobre o avanço da doença, processos que seriam rígidos em termos da burocracia tornam-se mais limitados e limitantes no cotidiano de desamparo ao qual todos – cidadãos, doentes, parentes, equipes de saúde, enlutados – estamos submetidos.

Soma-se a esse cenário a adoção de protocolos que visam evitar catástrofes biossanitárias. A superlativação das ideias associadas à contenção e assepsia propicia que os estados maximizem suas práticas de segurança, promovendo medidas para “evitar agravos”. Na sociedade de risco (BECK, 2010), é preciso aceitar o risco como parte da reprodução social, transformando-o em dado cultural (ROCHA *et al.*, 2012, p. 289). O controle do trânsito das mais variadas formas de vida torna-se um mal irremediável (SEGATA, 2020, p. 283), ainda que com conhecimento das perdas e dos dilemas implícitos nesses processos.

Fontes

AUSTRALIA. *Handling of bodies by funeral directors*. Department of Health. Launch of the coronavirus (COVID 19). Original publication date 18 mar. 2020. Disponível em: <https://www.health.nsw.gov.au/Infectious/factsheets/Pages/covid-19-funeral-directors.aspx>. Acesso em: 20 nov. 2020.

BELGIUM. *Procédure pour la prise en charge du décès d'un patient atteint du COVID-19*. Conseil Supérieur de la Santé. Version 22 jul. 2020. Disponível em: https://covid-19.sciensano.be/sites/default/files/Covid19/COVID-19_procedure_deaths_FR.pdf. Acesso em: 20 nov. 2020.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Manejo de corpos no contexto do novo coronavírus covid-19*. Secretaria de Vigilância em Saúde. Departamento de Análise em Saúde e Vigilância de Doenças não Transmissíveis Brasília/DF Versão 1. Publicada em 25 mar. 2020. Brasília/df. Disponível em: <http://www.saude.gov.br/images/pdf/2020/marco/25/manejo-corpos-coronavirus-versao1-25mar20-rev5.pdf>. Acesso em: 14 ago. 2020.

BRASIL. Agência Nacional de Vigilância Sanitária. *Nota técnica GVIMS/GGTES/ANVISA Nº 04/2020*. Orientações para serviços de saúde: medidas de prevenção e controle que devem ser adotadas durante a assistência aos casos suspeitos ou confirmados de infecção pelo novo coronavírus (SARS-COV-2). Atualizada em 31 mar. 2020. Disponível em: <https://www20.anvisa.gov.br/segurancadopaciente/index.php/alertas/item/nota-tecnica>. Acesso em: 20 nov. 2020.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Ciência, Tecnologia e Insumos Estratégicos. Departamento de Ciência e Tecnologia. *Classificação de risco dos agentes biológicos*. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2006. Disponível em: <http://www.fiocruz.br/biosseguranca/Bis/manuais/classificacaoderiscodosagentesbiologicos.pdf>. Acesso em: 13 ago. 2021.

SSHAP (Social Science in Humanitarian Action). *Key Considerations: Dying, Bereavement and Mortuary and Funerary Practices in the Context of COVID-19* (April 2020), SSHAP. Disponível em: <https://opendocs.ids.ac.uk/opendocs/handle/20.500.12413/15236>. Acesso em: 3 mar. 2021.

UNITED KINGDOM. *Managing infection risks when handling the deceased*. Guidance for the mortuary, post-mortem room and funeral premises, and during exhumation. United Kingdom for The Stationery Office. Disponível em: <https://www.hse.gov.uk/pubns/books/hsg283.htm>. Acesso em: 20 nov. 2020.

INTERNATIONAL COMMITTEE OF THE RED CROSS (ICRC). *General Guidance for the Management of the Dead Related to COVID-19*. Forensic Science International: Synergy. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.fsisyn.2020.03.007>. Acesso em: 20 nov. 2020.

INTER-AMERICAN COMMISSION ON HUMAN RIGHTS. *Human Rights of persons with COVID-19*. Resolution n. 4/2020. Disponível em: <http://www.oas.org/en/iachr/decisions/pdf/Resolution-4-20-en.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2020.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. *Infection Prevention and Control for the safe management of a dead body in the context of COVID-19 Interim guidance 24 March 2020*. Disponível em: https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/331538/WHO-COVID-19-LPC_DBMgmt-2020.1-eng.pdf. Acesso em: 14 ago. 2020.

Referências

ARIÈS, Philippe. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du moyen âge à nos jours*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

ASAD, Talal. Introdução à “anthropology and the colonial encounter”. *Revista Ilha*, Florianópolis, v. 19, n. 2, p. 313-327, 2017.

ASAD, Talal. Reviewed Work: Orientalism by Edward Said. *The English Historical Review*, Oxford, v. 95, n. 376, p. 648-649, 1980.

BECK, Ulrich. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Editora UNESP, 1997, p. 11-72.

BECK, Ulrich. A política na sociedade de risco. *Revista Ideias*, Campinas, v. 2, n. 1, p. 230-252, 2010.

BENJAMIN, Walter. A tarefa (renúncia) do tradutor. In: HEIDERMAN, Werner (org.). *Antologia bilingüe clássicos da teoria da tradução: alemão-português, v. I*. Florianópolis: Núcleo de Tradução, UFSC, 2001, p. 202-231.

CASTRO, Josué Tomasini. “Vá e conte ao seu povo”: interpretações e mediações no trabalho antropológico. *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, v. 3, n. 1, p. 79-91, 2008.

ELIAS, Norbert. *The loneliness of dying*. New York: Blackwell, 1985.

- FAULHABER, Priscila. Etnografia e tradução cultural em antropologia. *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, v. 3, n. 1, p. 1-5, 2008.
- FIGUEIRA, Sérvulo A. *Uma nova família?:* o moderno e o arcaico na família de classe média brasileira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.
- KÜBLER-ROSS, Elizabeth. *On death and dying*. London: Tavistock Publications, 1970.
- LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- MENEZES, Rachel Aisengart. *Em busca da boa morte:* antropologia dos cuidados paliativos. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2004.
- MENEZES, Rachel Aisengart. Tecnologia e “morte natural”: o morrer na contemporaneidade. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 129-147, 2003.
- MOL, Annemarie. *The body multiple:* ontology in medical practice. London: Duke University Press, 2002.
- MOLLER, David Wendell. *On death without dignity:* the human impact of technological dying. New York: Baywood Publishing Company, 1990.
- ROCHA, Sheila *et al.* Biossegurança, proteção ambiental e saúde: compondo o mosaico. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 287-292, 2012.
- RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1975.
- SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997.
- SEGATA, Jean. Covid-19, biossegurança e antropologia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 57, p. 275-313, 2020.
- SEYMOUR, Jane Elizabeth. Revisiting medicalisation and natural death. *Social Science & Medicine*, Oxford, v. 49, p. 691-704, 1999.
- TROYER, John Erik. Technologies of the HIV/AIDS corpse. *Medical Anthropology: Cross-Cultural Studies in Health and Illness*, London, v. 29, n. 2, p. 129-149, 2010.
- VINCENT-THOMAS, Louis. *Rites de mort:* pour la paix des vivants. Paris: Fayard, 1985.
- WALTER, Tony. *The revival of death*. London & New York: Routledge, 1994.
- ZEI, Evelyn Schuler. Genitivo da tradução. *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, v. 3, n. 1, p. 65-77, 2008.

CAPÍTULO 11

Mortes morridas e mortes matadas, ou a banalização do mal

Mísia Lins Reesink (UFPE)

Quando da primeira versão deste ensaio, apresentado no II *Seminário do Devir*, em setembro de 2020, o Brasil contava com 130 mil mortes (oficiais) decorrentes diretamente da pandemia da Covid-19. No início de 2022, o Brasil contava mais de 630 mil mortos oficiais cuja causa primeira é o vírus da Covid-19¹. Depois de mais de um ano entre estas duas versões e 400 mil mortos a mais provenientes da Covid-19, o título deste ensaio parece ainda mais atual: quanto mais mortes *morridas e matadas*, mais se banaliza o mal.

A duração da pandemia intensifica a permanente situação de “crise holística” ou “crise social total” por que passa o Brasil desde o golpe de 2016. Quando elaboro o termo “crise social total”, o faço em analogia direta com o conceito de fato social total de Mauss, no sentido de que se trata de uma crise multidimensional e totalizante, já que tocaria a “totalidade” da sociedade brasileira, tanto de um ponto de vista coletivo quanto individual, envolvendo as diferentes esferas sociais, políticas, religiosas e econômicas. De um ponto de vista antropológico (no duplo

1 Todos estes dados são considerados pelos especialistas como muito subestimados, sobretudo pelo baixo número de testes realizados que identificariam as causas de mortes. Além disso, falo de mortes diretas porque também é, atualmente, levado em consideração que a sobrelotação e sobrecarga do sistema de saúde, devido à urgência das vítimas da Covid-19, obrigou o adiamento de outros tipos de atendimentos e intervenções médicas, que provoca vítimas fatais como efeito colateral da pandemia.

sentido científico e humanístico da palavra), portanto, um contexto de “crise social total” constituiria um período particular para refletir sobre a sociedade brasileira: tal período de intensificação de crise, de fato, explicitaria algo que, poderíamos pensar, estrutura e justifica a lógica da sociedade brasileira.

Se fizermos uma analogia com Durkheim, poderíamos dizer que crises são tempos extraordinários em oposição aos tempos cotidianos. Poderíamos, ainda, junto com Turner, acrescentar que crises são etapas dentro de um drama social, são tempos e espaços em que a coletividade reforça os seus símbolos, que constituem e representam uma dada sociedade. A reflexão ensaística aqui, portanto, toma essa temporalidade e espacialidade *crítica* para refletir sobre aspectos da lógica social brasileira.

Ressalto, porém, que, em tempos de pandemia, “crise social total” e incertezas, este texto é profundamente ensaístico e, mesmo que dialogue com dados e reflexões de outros autores, permanecerá fiel ao seu caráter de ensaio. De certa forma, portanto, o que apresento se trata mais de intuições e observações sobre possíveis “obviedades” que nós mais ou menos percebemos, as quais procuro articular reflexivamente.

Essas reflexões ensaísticas são fruto de inquietações que se tornaram imperativas para mim: como é possível uma sociedade conviver com o genocídio? Como é possível a indiferença coletiva diante de mais de 630 mil mortos? Como é possível cristãos, humanistas, ateus, pensantes e “civilizados” banalizarem e aceitarem o genocídio?

A banalização do mal

A expressão “banalidade do mal”, cunhada por H. Arendt (2002 [1963]), tornou-se bastante popular nos meios acadêmicos, influenciando o pensamento de vários autores. Neste ensaio, em alguma medida a expressão arendtiana é uma *referência* para a minha reflexão; contudo, não se trata de fazer uma aplicação nem direta nem indireta do termo. Dessa maneira, a expressão “banalidade do mal” é necessária como recurso

analógico ou inspiracional: não se tratará de uma reflexão a partir da “banalidade do mal”, mas, sim, da chave da “banalização do mal”.

Ao, de certa maneira, apropriar-me do termo “banalidade do mal” para construí-lo como “banalização do mal”, o faço com maior propriedade ao considerar seriamente a crítica feita por Xarão de que

Apesar de todas as advertências da autora [Arendt] sobre os limites da aplicação da banalidade do mal como chave explicativa do mal na política, a verdade é que essa expressão escapou do livro sobre o julgamento e condenação de Eichmann. Ao ser apropriado por outros autores transformou-se em conceito capaz de explicar toda e qualquer ocorrência violenta que não se enquadre na compreensão do esquema tradicional de meios e fins, vantagens e desvantagens do ato violento. Para a infelicidade póstuma de quem criou a expressão, tornou-se um clichê (XARÃO, 2017, p. 307).

Evita-se, assim, de um lado, de contribuir para a banalização do termo arendtiano; de outro, de tornar as reflexões elaboradas neste ensaio menos pertinentes.

Sublinho que não pretendo fazer uma discussão sobre o conceito de “banalidade do mal” de Arendt². No entanto, tendo em vista a ideia de “banalização do mal” ter esta expressão como referência, faz-se necessário apresentar aqui um pequeno resumo dela. O termo aparece pela primeira vez na sua obra *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, publicada em 1963 como um relato do julgamento do nazista Adolf Eichmann³ em Jerusalém, ocorrido em 1961: Arendt acompanhou o evento como correspondente voluntária do jornal New York Times. A expressão é usada uma única vez no texto, já perto do fim, quando Arendt comenta sobre o que ela chama a “falta de pensamento”

2 Mesmo porque, inúmeras vezes, a autora afirmou não se tratar de um conceito ou ideia (JONES, 2014).

3 Eichmann era um alto oficial da SS nazista. Quando da execução da “solução final para os judeus”, ele foi o seu principal organizador e executor.

de Eichmann, “the lesson of the fearsome, word-and thought-defying banality of evil” (ARENDR, 2002 [1963], p. 99). Em linhas gerais, pode-se dizer que Arendt usa “banalidade do mal” para entender o caso particular de Eichmann: um homem comum, banal, que, ao contrário do que se espera a partir do relato de seus atos monstruosos, não se revelaria como um monstro. As suas ações criminosas seriam comandadas pela lógica burocrática, em uma resposta eficiente e obediente às regras estabelecidas: tal sujeito banal seria como um vírus fluído que se entranha, despercebidamente por sua banalidade, na sociedade e que, com a sua eficiência, permitiria o “bom” funcionamento da lógica totalitária.

Boa parte dos analistas de Arendt (p. ex.: AHARONY, 2019 e XARÃO, 2017) concordam com a ideia de que a introdução da expressão “banalidade do mal”, por Arendt, é um recurso alternativo usado para, de certa maneira, romper com a tradição da filosofia ocidental sobre o mal, cuja concepção de “mal radical”, de Kant, seria o seu paroxismo. Nesse sentido, o “mal radical” kantiano não caberia para entender o caso de Eichmann, pois, segundo certa leitura do “mal radical”, este só é possível na monstruosidade⁴. Isso porque, para Kant ([1793] 2008), haveria uma tensão entre as inclinações do indivíduo e a razão pura (ou o imperativo categórico), produzindo moralidades (e, diria eu, humanidades). As decisões tomadas pelos sujeitos de como agir, em determinado contexto particular, se dariam sempre nesta tensão entre a vontade do sujeito (ou o interesse próprio) e a razão pura prática (ou lei moral): as escolhas que contrariam (mais ou menos) as leis devem ser compreendidas como *excepcionais*, tendo em vista o imperativo categórico impelir mais fortemente o seu cumprimento. Portanto, as ações não seriam nunca moralmente neutras (ou seja, elas seriam boas ou más) e seriam, assim, sempre relativas às consciências (*juízo*). Ou, como lembra Piché (2015), ao contrário de Sócrates, Kant afirma que a lei moral é

4 Seria importante aqui assinalar que o sentido usado por Kant de “radical” está bastante próximo ao de raiz, ou seja, no sentido de que haveria na raiz da natureza humana uma tendência ao mal (ver comentários de Piché, 2015 sobre isso).

inelutavelmente consciente naquele que comete o mal. Dessa forma, para Arendt, no caso de Eichmann, não haveria a questão do “mal radical” porque suas ações seriam baseadas em obediência irrefletida fundamentada em ações burocráticas cotidianas, e, nesse sentido, não excepcionais. Números, não corpos; mas, sobretudo, não consciência.

É claro que estudos posteriores demonstraram, com dados, que Eichmann não era apenas um funcionário público obedecendo às ordens do sistema e dos seus superiores. Parte do que levou Arendt ao equívoco, segundo alguns (XARÃO, 2017), foi a impossibilidade, na época, de ter acesso às documentações completas; contudo, parte também se deveria ao fato de ela ter se deixado “convencer” pelo personagem criado por Eichmann no tribunal. Assim, segundo demonstram novas publicações, em especial a escrita por Stangneth (2014) – quem teve acesso à documentação completa –, Eichmann de fato tinha uma capacidade enorme de manipular e se adequar às situações, e que, mais importante, ele tinha o nazismo como ideologia, sendo um dos formuladores e executores da “solução final” para os judeus.

Quando da sua publicação, em 1963, *Eichmann in Jerusalem* deu início a uma grande controvérsia, que se estende aos dias de hoje (p. ex.: AHARONY, 2019 e JONES, 2014), em que a criação e aplicação do termo “banalidade do mal” é uma das três principais críticas⁵. Não é minha intenção, no entanto, entrar na controvérsia. Quero apenas pensar, de maneira referencial, o “mal banal”, na construção do processo que nomeio de “banalização do mal”, isso como uma categoria

5 Apesar de judia e vítima do holocausto, Arendt chegou a ser acusada de antissemita. Isso porque, segundo os seus críticos mais ferrenhos, ela estaria sendo antissionista, por colocar parte da culpa do holocausto nas lideranças judaicas e, com o termo banal, estaria “normalizando” os nazistas. Essa visão da sua obra foi tão forte que, segundo Aharony (2019), em Israel, apenas a partir do final dos anos de 1990, é que a obra de Arendt passou a ser traduzida e publicamente debatida. Contudo, como bem demonstra as análises mais distanciadas e recentes, desde o princípio Arendt recusou as críticas, argumentando que ou os críticos não leram o seu texto ou o leram mal e que em nenhum momento ela não considera holocausto e fascismo monstrosidades. Apesar das diferenças de interpretações, os críticos contemporâneos tendem a concordar que o livro *Eichmann in Jerusalem* é controverso e polêmico, embora rico, original e desafiador, em especial porque ele desconcerta concepções.

cultural e histórica para tentar entender o caso brasileiro. Para fazer isso, busco ainda inspiração no “mal radical”, de Kant, ajudada por algo de Weber. Ao me inspirar nesses autores, o faço sem intenções nem promessas de fidelidade, mas aproveitando aquilo que suas ideias podem oferecer à minha procura em dar sentido antropológico à lógica da sociedade brasileira⁶.

Isso dito, na interpretação *livre e infiel* que aqui faço, penso que seria possível inter cruzar a ideia de “mal radical” e “banalidade do mal” para construir aquela de “banalização do mal”.

Na leitura que faço do *Eichmann in Jerusalém*, parece-me ressaltar uma Arendt que busca dar um sentido lógico, ou melhor dizendo, plausível às ações monstruosas perpetradas por uma *pessoa*. Ou seja, por um humano. Há aqui uma aparente contradição entre um ato monstruoso (mal), a ausência de um monstro (não humano) e a presença de uma pessoa (humano). Em diálogo com a concepção da excepcionalidade e da banalidade, poderíamos dizer que um monstro é excepcional, uma pessoa é banal; portanto, uma ação maléfica (excepcional) deveria ser ato de um monstro (excepcional), não de uma pessoa (banal). Contrariamente a isso, no caso de Eichmann – pelos olhos de Arendt –, teríamos um ato excepcional (mal) perpetrado por um homem (banal). Como haveria aqui uma contradição insuperável, ou o humano teria de tornar-se monstro ou o mal tornar-se-ia banal (o que não quer dizer o mesmo que “não terrível” e “não criminoso”).

Isso que aparentemente parece contradizer a ideia de “mal radical”, para mim na verdade seria mais uma questão, bem ao gosto de Durkheim, de gêneros diferentes de uma mesma espécie de fenômeno. A chave de compreensão seria de definir o que entendemos por “banal” e por “excepcional”. Nesse sentido, acho interessante a leitura que Piché

6 É importante sublinhar que dialogo com esses autores e conceitos a partir de uma perspectiva antropológica, ou seja, levando em consideração que estes conceitos são relativos e representativos de determinados contextos socioculturais. Considero, porém, que eles são pertinentes para pensar o caso brasileiro, pois, em sentido amplo (mas, em certos contextos, também estrito), o Brasil é um país que pode ser considerado como partícipe de uma tradição cultural ocidental, cristã e humanista.

(2015) faz de Kant sobre a questão da prática do mal como excepcional, dando-lhe um sentido de “ocasionalidade” (frequência) e não um sentido de algo “extraordinário” ou “impensável” (monstruosidade). Seguindo a pista fornecida por Piché, poderíamos argumentar que a excepcionalidade do mal em Kant teria um duplo sentido ou possibilidades: na sua condição de “ocasional” e na sua condição de “impensável”, as quais poderiam certamente ser combinadas quando aplicadas.

Seria ainda importante ampliar a discussão para relacionar a noção de excepcional àquela de norma. Excepcionalidade e normalidade. Pode-se dizer que a norma é a regra, enquanto o excepcional (ou exceção) é aquilo que contradiz a regra. Isso nos permite tirar o corolário de que, nos tempos e espaços democráticos, vivemos no regime da norma; nos tempos e espaços totalitários, vivemos no regime da exceção. Não é difícil perceber, portanto, que nos regimes de exceção o mal excepcional (ocasional ou monstruoso) passa a ser regra; portanto, se torna banal, não porque o seja em si (no sentido de contradizer o mal radical), mas porque é parte intrínseca de uma excepcionalidade maior, que é o regime de exceção.

Considero, dessa maneira, que aquilo que seria classificado como “banalidade do mal” na realidade é a expressão ou maneira de se apresentar (na prática) o “mal radical” em tempos de exceção. O seu método de execução e realização se assemelharia ao que chamaria, buscando inspiração em Weber, de um processo de “rotinização do mal”, ou, em outras palavras, de um processo de “banalização do mal”. Mas, antes de avançar nisso, gostaria de chamar atenção para outro ponto importante.

Acho interessante discutir aqui o sentido dado por Arendt ao conceito de *thoughtlessness*, ou, em tradução direta, “ausência de pensamento”. Porém, Arendt define *thoughtlessness* como sendo a impossibilidade de um determinado sujeito de pensar a partir do ponto de vista do outro (irrefletido). Acho possível articular o sentido arendtiano com princípios antropológicos para entender *thoughtlessness* como uma

incapacidade de pensar antropológicamente, ou seja, uma incapacidade de relativizar. Sugiro ampliar ainda mais a analogia, para considerar *thoughtlessness* como uma qualidade intrínseca do psicopata e de sociedades “psicopatizadas”, isto é, a impossibilidade de sentir empatia, a inabilidade de empatizar com o *outro*. Na minha leitura, a qualidade de *thoughtlessness*, quer inata, quer adquirida⁷, é fundamental nos processos de “banalização do mal” (da sua rotinização); é essa qualidade que de certa forma daria as condições para que pessoas ordinárias possam praticar sistematicamente (e conscientemente) atos excepcionais.

Retorno agora para a questão da “banalização do mal”. Há aqui uma referência direta ao conceito de Weber de rotinização do carisma, em que Weber analisa a necessidade dos seguidores do líder carismático (normalmente após a sua morte) de rotinizar o carisma do líder, ou, em outras palavras, trata-se da sua institucionalização ou burocratização. Processos de rotinização são aqueles que levam à instituição de regularidades, normatizações; são processos que, nos termos de Turner, permitiriam a passagem da *communitas* à estrutura, do tempo extracotidiano ao tempo cotidiano (M. REESINK, 2007), do extraordinário para o ordinário.

“Banalização do mal” seria um caso específico de processos de rotinização, em que estaria em marcha a passagem do “mal radical” enquanto “ocasional-frequência” e “excepcional-impensável” para o “mal radical” enquanto “banalidade do mal”. Entretanto, a especificidade da “banalização do mal” está no fato de que ela introduz uma inversão da rotinização normal: em vez de sair do extraordinário para o ordinário, ela faz sair da normalidade para a exceção. Assim, a “banalização do mal” seria exatamente o processo de transformar o que seria, em tempos de normalidade, ocasional e/ou impensável naquilo

7 Estou aqui fazendo um pequeno jogo entre uma concepção clínica e sociológica. Nesse sentido, do ponto de vista clínico, uma pessoa é geneticamente psicopata ou sociopata (STOUT, 2005); do ponto de vista sociológico que adoto, por meios cognitivos, uma pessoa ou grupo de pessoas adquire (*incorpora*) qualidades psicopáticas, dentre estas a de *thoughtlessness*, no sentido sugerido neste ensaio.

que, em tempos de exceção, se torna banal. Necessário ainda complementar que, do ponto de vista do seu conteúdo, entendo *banalização* no seu sentido simples, como a produção (ainda) não existente de um processo de dessensibilização, indiferenciação e naturalização da percepção da existência de qualidades diferentes de gentes, tendo como sua resultante mais perversa a desumanização de pessoas, grupos ou povos.

Talvez alguns críticos tenham razão em dizer que Arendt se equivocou em pensar que o caso Eichmann seria um exemplo de rompimento com o “mal radical” (XARÃO, 2017): a banalidade do mal identificada por Arendt⁸ seria um tipo particular e, então, contemporâneo do “mal radical” rotinizado, burocratizado. Sugiro que deveríamos tomar o conceito de “mal radical”, então, como um princípio ou categoria formal que pode se apresentar através de diferentes conteúdos, tanto no seu aspecto “ocasional-frequência” quanto “excepcional-impensável”, separados ou combinados, e que, portanto, poderia ter diferentes resultados quando rotinizado: historicamente, e em termos mais comuns, isso se instaura com a retirada de certas pessoas do mundo da humanidade para o da animalidade; outras vezes, em regimes totalitários como os fascistas, da retirada das pessoas da categoria de humanos para a categoria de números ou objetos.

Importa ainda argumentar que o mal radical, quer em tempos de normalidade, quer em tempos de exceção, possui intrinsecamente uma tensão e bifurcação entre a noção de mal como “*absoluta*” (concepção abstrata) e a noção de mal como “*relativa*” (o mal na prática). Antes de aprofundar isso um pouco mais, parece-me ser necessário pensar melhor se é possível relacionar *sociedade brasileira* e *genocídio*.

8 Intuitivamente, creio que Arendt busca dar sentido ao impensável, o qual se apresentava (ou representava) – através de Eichmann – como *regra* e *irrefletido* em um show de horrores.

Genocídio no Brasil?

No prefácio da coletânea *Annihilating Difference. The anthropology of genocide*, organizada por Hinton (2002a), K. Ross demonstra perplexidade ao se perguntar:

[W]hat prompts a society to seek to eradicate a category of people? What combination of hatred and fear leads people to see their neighbors not as fellow human beings entitled to lead their own lives but as an intolerable presence that must be isolated and eliminated? (ROSS, 2002, p. ix-x).

Essa mesma perplexidade pode ser facilmente aplicada ao caso da sociedade brasileira, em que, diante do momento de crise que se intensifica nestes últimos anos, com uma aparente força necrofílica que parece tomar conta explicitamente das instituições brasileiras, ficamos perplexos diante da sua natureza, procurando explicações que teimam em nos escapar. Será mesmo que podemos considerar que está em marcha no Brasil um genocídio? Se sim, é ele estrutural ou um acidente histórico particular e pontual?

A palavra *genocídio* é um neologismo que foi criado e conceituado pelo advogado polonês R. Lemkin, em 1943, e adotado como base pela ONU para a elaboração da *Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio* (1948). O termo *genocídio*, ao longo do tempo, expandiu seus sentidos e aplicações. Contudo, Hinton (2002b) adverte que é necessário ser bastante preciso na definição do conceito de genocídio, porque disso dependeria a sua aplicabilidade e eficácia na identificação do sofrimento de grupos humanos. Tendo essa advertência em mente, considero que a definição da convenção da ONU é suficiente para pensar o caso brasileiro. Dessa maneira:

Art. II - Na presente Convenção, entende-se por genocídio qualquer dos seguintes atos, cometidos com a intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso, tal como:

(a) assassinato de membros do grupo;

- (b) dano grave à integridade física ou mental de membros do grupo;
- (c) submissão intencional do grupo a condições de existência que lhe ocasionem a destruição física total ou parcial;
- (d) medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupo;
- (e) transferência forçada de menores do grupo para outro grupo.

Parece-me importante ressaltar aqui, primeiramente, a definição da Convenção da ação genocida não apenas como o fato concretizado, mas também ações com a *intenção* de exterminar, ou seja, o movimento deliberado de aniquilar (matar) como sendo crime, e crime contra a humanidade. Em seguida, permite a percepção de dois *modus operandi* dos crimes de genocídio: de um lado, o extermínio de parte ou o todo de uma comunidade, como o genocídio dos índios das Américas (RAMOS, 2018). De outro, a ação de aniquilar grupos humanos através da utilização de diferentes formas de extermínio não explícitas, como a promoção da pobreza ou a fome em certas regiões do mundo etc.

Nessa definição da ONU, portanto, o termo pode ser usado tanto para tratar de genocídios com conteúdos étnicos ou religiosos como, e o que nos interessa aqui, pode ser aplicado para a destruição e morte de parcelas de uma mesma sociedade, em que incluiria nesta última a intenção de destruir (no todo ou em parte) determinadas camadas ou classes sociais de sua própria sociedade, através de processos como os de *compartimentalização* (DE SWAAN, 2007). O que importa aqui é que, nessa definição, é possível compreender o genocídio não apenas como produto da ação, mas também o resultado de um projeto de destruição que se realiza através da *inação deliberada*, visando à morte de parcelas da sociedade: não é a vida de uma pessoa individualmente que se busca eliminar (não é assassinato), mas de conjuntos de indivíduos que compõem determinadas parcelas da sociedade, indivíduos que são compartimentalizados e reelaborados como *outros*, como inimigos (E. REESINK, 1998; M. REESINK, 2021; DE SWAAN, 2007).

Isso me leva a concordar com o que afirma Ramos (2018) de que há métodos, tipos e durabilidades diferentes de genocídios: pode haver o método nazista (cujas ações são pensadas para se aplicar em curto espaço de tempo e com método industrial) e há o método do Estado brasileiro em relação aos povos indígenas, de longa duração e com aparente assistemática e ações amigáveis. Por outro lado, ao refletir sobre a sociedade atual brasileira no contexto da pandemia e de uma “crise social total”, a partir das ações do Estado brasileiro, ousou pensar que encontramos dois métodos diferentes de genocídio (de curta e de longa duração), conscientes e inconscientes, em marcha. O mais visível e de curta duração é, obviamente, o implementado como programa pelo governo de inspiração fascista – por ação e inação – no contexto da pandemia. O menos visível, mas que tem se tornado cada vez mais perceptível neste contexto, é o que acredito ser um método estrutural que sistematicamente mata “gente”, quer numa perspectiva étnica (RAMOS, 2018), quer pessoas de determinadas esferas sociais que sofrem processos de *compartimentação*, quando se encontram justificativas nas ideologias e cosmologias nacionais que distinguem esferas sociais e qualidades diferentes de gente.

Poderíamos dizer, assim, que práticas genocidas empregam tanto técnicas de “morte matada” quanto de “morte morrida”. No Brasil, no caso do contexto da pandemia e da “crise social total”, os modelos de genocídio praticados são tanto o de “morte matada” quanto o de “morte morrida”.

Diferentes esferas: diferentes qualidades de gente

A definição de dois *modus operandi* de genocídio não explica porque parte desta sociedade produz a intenção e a ação de aniquilar sistematicamente parcelas da sua própria sociedade. Isso pode ser traduzido na questão de como no Brasil, que se concebe como um país

uniétnico, estratégias genocidas *intrassociedade* são deliberadamente concebidas e executadas.

A hipótese mais óbvia é que haveria no Brasil duas grandes esferas hierarquizadas de qualidades e classes de pessoas (M. REESINK, 2021). Para entender isso, penso ser necessário tomar o conceito de “classe social” como ferramenta analítica fundamental ao articulá-la ao conceito antropológico de “noção de pessoa”: esses dois conceitos (agregando-se a outros, como: gênero, raça, desigualdade etc.) podem nos ajudar a explicitar e organizar aquilo que ressalta confusamente e intuitivamente como obviedades, que são as diferentes maneiras de estabelecer hierarquizações (*excludentes* e *includentes*), das esferas de pessoas e classes de pessoas.

Esses processos de hierarquização de esferas diferentes são perceptíveis através de duas obviedades históricas. A primeira, mais recente e explícita, é de como a sociedade brasileira, no começo da pandemia, reagiu a ela⁹: primeiro, é importante lembrar que o vírus entra no Brasil via, sobretudo, brasileiros das camadas médias e altas que retornam de viagens no exterior, fazendo com que a pandemia se alastre primeiramente nos espaços e nas esferas das camadas médias e altas; a reação imediata foi uma alta adesão às medidas sanitárias de combate e controle da pandemia, pressão junto ao governo para adoção das medidas recomendadas, acompanhamento cotidianamente e com destaque na mídia e nos principais jornais. Contudo, à medida que a primeira onda da pandemia vai sendo controlada e declina exponencialmente nas esferas superiores, ela passa a se espalhar nos espaços de habitação e trabalho das camadas populares. Com o deslocamento da pandemia para as esferas inferiores, baixa-se a adesão às medidas sanitárias e de prevenção, aumentando-se o descaso e o desinteresse das

9 Estou me referindo aqui às reações provindas da sociedade civil, incluindo os meios de comunicação, e não às ações do Governo Federal. Nesse primeiro momento, há uma divergência entre as reações do Governo Federal e as dos sujeitos e instituições ligadas às camadas médias e altas.

camadas médias e altas, indiferença refletida no tratamento da mídia hegemônica sobre o tema.

A segunda obviedade, mais antiga e menos visibilizada, seria o fim do golpe civil-militar de 1964, quando a promulgação da Constituição Federal de 1988 marcaria o início de um Estado de direito democrático e o fim do período de exceção. Ora, como vários estudos sobre violência nos espaços das camadas populares (urbanas e rurais) demonstram (p. ex.: TAVARES, 2007; KOONINGS *et al.*, 2008; FELTRAN, 2010; SILVA, 2011; AYOUN, 2021), se, de um lado, os cidadãos das camadas médias e altas gozaram cada vez mais de uma experiência democrática cotidiana¹⁰, de outro, o que se vê, nas periferias dos centros urbanos e rurais, é a continuidade do que poderia facilmente ser classificado como estado de exceção, exercido especialmente pela ação das polícias militares, em diferentes níveis informalmente articuladas às milícias e ao crime organizado. A história se repete: alcançada a democracia para as classes médias e altas, o problema passa a ser considerado como resolvido, e a sua continuidade nas camadas populares torna-se algo sem importância, inexistente ou classificado como fazendo parte da natureza das coisas.

Seria importante considerar aqui, em termos concretos, o que são essas camadas altas, médias e populares. Primeiramente, parece-me que a sociedade brasileira parece estar hierarquizada em diferentes níveis que poderíamos chamar de esferas superiores e esferas inferiores. Cada uma dessas esferas se constitui com conteúdos não apenas econômicos, mas, sobretudo, com valores morais e simbólicos que definem e justificam as diferenças *intra* e *interesferas*. Contudo, a base primeira para a classificação em termos quantitativos é necessariamente a econômica.

10 Na minha compreensão política, considero que, mesmo para as camadas médias e altas do Brasil, o processo de democratização da sociedade brasileira se encerra com o golpe de 2016, quando, desde então, há uma ampliação do estado de exceção no país, obviamente que em moldes diferentes daqueles observados no golpe de 1964.

Assim, segundo os últimos dados consolidados do PNAD (2019), 70% da população brasileira tem uma renda de até 2 salários mínimos; 20% tem uma renda acima de 2 e até 3 ½ salários mínimos; cerca de 5% tem uma renda entre 4 e 10 salários mínimos; e os 5% mais ricos têm renda superior a 11 salários mínimos. A concentração de renda no Brasil, segundo o Relatório de Riqueza Global (Credit Suisse 2021), é a segunda maior do mundo, em que o 1% da população mais rica concentra 49,6% da riqueza total do país. A isso, acrescentam-se dados alarmantes fornecidos pelo relatório da Oxfam (2021), o qual constatou que, em 2020, 55% da população brasileira (117 milhões de pessoas) estaria em situação de insegurança alimentar, enquanto 9% dos brasileiros (19 milhões de pessoas) encontram-se em situação de fome, ou seja: 64% da população brasileira (136 milhões de pessoas). Esse mesmo relatório da Oxfam demonstra que os 20 maiores bilionários brasileiros têm mais riqueza do que a soma do “PIB” dos 128 milhões de brasileiros mais pobres, estes representando 60% da população brasileira. Com esses dados, pode-se facilmente fazer uma divisão (mesmo que com certo grau de arbitrariedade), concentrando cerca de 70% da população brasileira nas esferas mais inferiores, e os outros 30% se concentraria nas esferas superiores (que podem ser subdivididas entre superior-alta e superior-baixa, ajudando a diminuir a arbitrariedade).

Este grande grupo de 60% a 70% da população brasileira significa uma grande massa de mão de obra disponível e a um baixíssimo custo. Ou seja, em certo sentido, pode-se imaginar que, para as esferas superiores, a utilidade dessa massa seria essencialmente como mão de obra barata para lhes “servir”. A isso, agregasse o valor simbólico, para as camadas médias (ou esfera superior-baixa), desses “servos” que, subjetivamente e simbolicamente, confirmam para as camadas médias a sua pertença (imaginada) às camadas altas da sociedade. Contrariamente a isso, em especial se considerarmos os 60% mais pobres da população brasileira (cerca de 128 milhões de pessoas), estes significam para as camadas médias e altas um problema e

perigo constante. É verdade que, para parte das camadas médias e altas, o “problema da pobreza” deve ser enfrentado com ações efetivas, políticas públicas e (re)distribuição de renda. Porém, para parte importante das esferas superiores, o “problema da pobreza” só se resolve – literalmente – com a *eliminação* do pobre.

Pode-se contra-argumentar que a eliminação de cerca de 128 milhões de pessoas é (além de irreal e desumana) economicamente um “tiro no pé”. Porém, se é verdade que uma população grande significa um grande mercado de consumo e também de força de trabalho, fundamental para o crescimento econômico de um país no sistema capitalista, isso não implica dizer que “uma população grande” seja uma condição necessária e determinante para que isso aconteça. Ou seja, a partir de certo ponto de vista e cálculo, a classe média e a elite (que poderíamos pôr aqui como 40% da população brasileira) não precisam necessariamente dos 60% da população para que o Brasil seja um país economicamente rico¹¹. Além disso, para certo cálculo econômico e social, as esferas inferiores podem ser compreendidas como um peso porque são caras (do ponto de vista dos investimentos sociais e políticas públicas); em especial para as camadas médias, constituem uma ameaça, porque as políticas de distribuição de renda podem fazer com que os sujeitos das esferas inferiores ameacem o seu *status quo*.

O acima exposto não é uma especulação absurda. Se compararmos o Brasil com alguns dos países considerados ricos (ou de primeiro mundo) tanto do ponto de vista econômico quanto do social, podemos constatar que uma população grande não implica necessariamente riqueza e desenvolvimento social. Vejamos a tabela a seguir:

11 Obviamente que são inúmeros os fatores e condições que possibilitam um país ser economicamente e socialmente de “primeiro mundo”. O que estou querendo dizer é que o tamanho da população não é condição determinante e que, portanto, é possível que, mesmo do ponto de vista do cálculo econômico, parte da população brasileira possa ser vista como descartável e desnecessária.

País	População 2020*	PIB 2020*	IDH 2020*
BRASIL	210 milhões	12º	84º
Brasil 40% população	84 milhões	-	-
Alemanha	83 milhões	4º	6º
Reino Unido	67 milhões	5º	13º
França	65 milhões	7º	26º
Itália	60 milhões	8º	29º
Canadá	37 milhões	9º	16º
Coreia do Sul	51 milhões	10º	23º
Países Baixos	17 milhões	17º	8º
Suíça	8 milhões	18º	2º
Suécia	10 milhões	23º	7º
Noruega	5 milhões	29º	1º
Dinamarca	5 milhões	37º	10º

Tabela 1. Lista de Países em relação à: população, PIB e IDH, segundo dados oficiais de cada país, do FMI e da ONU

Fonte: a autora.

Como se pode ver, se considerarmos apenas os 40% (84 milhões de pessoas) pertencentes ao que chamo de esferas superiores da sociedade brasileira, teremos uma população total ainda maior do que a população da Alemanha, quarto maior PIB e com o sexto melhor IDH. Fazendo uma especulação maior, mesmo se o PIB brasileiro variasse para baixo com a exclusão do “PIB” dos 60% mais pobres, ainda assim não seria uma aberração considerar que o PIB brasileiro ficaria entre os 20 maiores do mundo. Tomemos como experimento, ainda, o IDH de uma das regiões mais ricas do Brasil, a região do Lago Sul de Brasília: com base nos dados de 2019, o cálculo do seu IDH ficou em 0,945 (NERI, s/d), equiparável ao IDH da Noruega (0,957 em 2020), o melhor do mundo. Assim, ainda no modo especulativo, pode-se considerar que a média do IDH das esferas superiores poderia ser comparada ao grupo dos 30

melhores IDH do mundo (por exemplo, a Itália possui um IDH de 0,892 e ocupa a 29ª posição no ranking em 2020)¹².

Considerando o “Brasil 40%”, ou seja, o Brasil com 84 milhões de pessoas, pode-se calcular que $\frac{1}{4}$ dessa população (21 milhões) equivaleria aos 10% mais ricos da população total; $\frac{1}{2}$ (42 milhões) equivaleria aos 20% do total e com renda entre 2 e 4 salários mínimos; e, por fim, o último $\frac{1}{4}$ (21 milhões) equivaleria a uma pequena parte daqueles que ganham até 2 salários mínimos. Isso quer dizer que, mesmo com o tamanho da população brasileira reduzido a 40% do total, a elite brasileira possuiria ainda uma massa considerável de pessoas para serem exploradas como “servos”. Ou seja, é possível imaginar que uma parte das esferas superiores pode considerar os 128 milhões de pessoas que “sobram” como uma espécie de *lumpembrasileiros*, fonte de problemas e altos custos sociais e econômicos, cuja melhor solução, como dito, seria a eliminação deles.

É diante desse quadro especulativo, mas não absurdo, que se pode compreender melhor como processos *intra*genocidas são postos em marcha. Duas pesquisas recentes parecem confirmar a suposição desses processos como um programa sistemático de governo. Na primeira, Rasella *et al.* (2019) constatam que a política de austeridade de investimentos na área da saúde básica, com a exclusão do Programa Mais Médicos (PMM), pode provocar – até 2030 – um número altíssimo de mortes prematuras e evitáveis: projeta-se um número entre 50 mil e 85 mil de mortes, a depender do nível da austeridade. Contudo, o impacto dessas mortes na população brasileira é, segundo eles, claramente desigual, em que municípios mais pobres e a população preta e parda são os mais afetados.

Na segunda pesquisa, Ventura *et al.* (2021) argumentam que foi implementada, pelo Governo Federal, uma estratégia sistemática de disseminação da Covid-19. Partem de três tipos de evidência: 1 – atos

12 Nesse sentido, olhando para esses dados, parece se confirmar o neologismo que define o Brasil como uma Belíndia. O IDH da Bélgica é o 14ª, enquanto o da Índia ocupa a 131ª posição.

normativos adotados pela União; 2 – atos de governo (ações de omissão, obstrução e outros elementos); 3 – propaganda contra a saúde pública. “Os resultados afastam a persistente interpretação de que haveria incompetência e negligência da parte do Governo Federal na gestão da pandemia. Ao contrário, *a sistematização de dados revela o empenho e a eficiência em prol da ampla disseminação do vírus no território nacional*” (2021:4 – grifo dos autores). O resultado (parcial) até agora são as mais de 630 mil mortes oficiais em decorrência da Covid-19.

Conclusão

O texto supracitado permite-me tornar pensável aquilo que, para muitos de nós, pareceria pertencer à dimensão do impensável: técnicas sistemáticas de morte de pessoas, em processos *inter* e *intra*genocidas, que concretizam na sua modalidade mais radical as dinâmicas de inclusão e exclusão existentes na sociedade brasileira.

Porém, há de se considerar que a elaboração e aplicação dessas técnicas de morte não podem ser explicitadas ou tornadas oficiais: elas precisam, a um só tempo, permanecer nas entrelinhas e fornecer plausibilidade. Nesse sentido, e como lembra Kant, são necessárias justificativas morais e, diria eu, cosmológicas, para sustentar essa dinâmica de inclusão e exclusão, que coabita com estes métodos genocidas. A minha hipótese (M. REESINK, 2021) é a de que, através dos processos de “banalização do mal”, anteriormente discutidos, instaura-se dentro da nossa sociedade a noção de “pessoas” diferentes, no seu sentido antropológico: pessoas concebidas com graus diferentes de humanidade, graus estes que seriam dados ou pela natureza (segundo ateus e humanistas) e/ou por Deus (segundo religiosos), em que o “lugar social” de nascimento seria sua prova cabal. Portanto, seres humanos completos, totais, são os “homens de bem” que “nascem” nas esferas superiores; os outros são os seres humanos incompletos em seus diferentes graus, podendo até se aproximar, dependendo de onde “nascem”, da animalidade total.

Nesse sentido, parece-me haver aqui – se pensarmos nas esferas superiores – uma não contradição entre ser, por exemplo, cristão e humanista e sustentar, apoiar ou não se chocar com programas e lógicas genocidas. Considero que se opera aqui a dialética anteriormente referida entre as noções de “mal abstrato” (abjeto para todos, moralmente condenado e ensinado como tal) e de “mal relativo” (só é mal de fato em relação a certos tipos e qualidades de gente). Assim, a epidemia é um mal geral em abstrato, deve ser combatida; mas, relativamente, é um mal a ser combatido quando atinge as gentes das esferas superiores. O genocídio é um mal abstrato que deve ser combatido; mas um mal relativo que pode ser inclusive justificado e aplicado quando se trata de pessoas não humanas, menos humanas, “homens do mal” em oposição aos “homens de bem”. Contudo, na prática, o “mal absoluto” e o “mal relativo” só podem operar dialeticamente, especialmente dentro das condições e do processo de “banalização do mal”. Esta “banalização do mal”, como justificativa da relativização do “mal absoluto”, seria ativada e, por óbvio, aplicada às pessoas que “nascem” nas esferas inferiores (oprimidas e excluídas), não só da sociedade, mas também da humanidade. Pessoas estas que têm os signos corporificados (como diria Bourdieu), que podem ser de cor/raça, mas que, do meu ponto de vista, têm como seu marcador principal o que, em termos marxistas, chamaríamos de posição de classe.

Este esboço ensaístico pretendeu, aproveitando o contexto desta “crise social total”, propor algumas pistas que nos levem a refletir e compreender como e quando no Brasil mortes, mortos e o mal são banalizados, evidenciando práticas genocidas. Estas empregam tanto técnicas de “morte matada” quanto de “morte morrida”, o que não nos deveria impressionar, porque toda política fascista é política de morte ou de mortes: morte da democracia, morte das mentes, morte dos corpos – morridos e matados.

Referências

- AHARONY, Michal. *Why does Hannah Arendt's 'banality of evil' still anger israelis?* Tel Aviv: Haaretz, 2019.
- ARENDR, Hannah. Genocide: an anthropological reader. In: ARENDR, Hannah. *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*. New York: Penguin Books, 2002, p. 91-109.
- AYOUB, Dibe. Terra e desaforo: violência no campo, brigas e éticas de luta nos faxinais do Paraná. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 1-29, 2021.
- DE SWAAN, Abram. *Bakens in niemandsland: opstellen over massaal geweld*. Amsterdam: Bert Bakker, 2007.
- FELTRAN, Gabriel de Santis. Margens da política, fronteiras da violência: uma ação coletiva das periferias de São Paulo. *Lua Nova*, São Paulo, v. 79, p. 201-233, 2010.
- HINTON. Alexander Laban. *Annihilating difference: the anthropology of genocide*. Berkeley: University of California Press, 2002a.
- HINTON. Alexander Laban (org.). *Genocide: an anthropological reader*. Londres: Blackwell, 2002b.
- JONES, Kathleen B. The trial of Hannah Arendt. *Humanities*, v. 35, n. 2, 2014. Disponível em: <https://www.neh.gov/humanities/2014/marchapril/feature/the-trial-hannah-arendt>. Acesso em: 20 dez. 2021.
- KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, [1793] 2008.
- KOONINGS, Kees *et al.* Exclusión social, actores armados y violencia urbana en Río de Janeiro. *Foro Internacional*, Ciudad de Mexico, v. 47, n. 3, p. 616-636, 2007.
- NERI, Marcelo. Onde estão os “ricos” no Brasil? *FGV (Online)*, Brasília, 2020. Disponível em: <https://cps.fgv.br/onde-estao-os-ricos-no-brasil>. Acesso em: 17 mar. 2022.
- PICHÉ, Claude. Le rigorisme kantien et la thèse du mal radical. *Laval théologique et philosophique*, Québec, v. 71, n. 2, p. 233-245, 2015.
- RAMOS, Alcida Rita. *Vivos, afinal!:* povos indígenas do Brasil enfrentam o genocídio. Brasília: Série Antropologia, 2018.
- RASELLA, Davide *et al.* Mortality associated with alternative primary healthcare policies: a nationwide microsimulation modelling study in Brazil. *BMC Medicine*, London, v. 17, n. 1, p. 1-11, 2019.

REESINK, Edwin. Alteridades substanciais. apontamentos diversos sobre índios e negros. In: CARVALHO, Maria Rosário; REESINK, Edwin; CAVIGNAC, Julie (org.). *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridades*. Natal: EDUFRN, 2011, p. 245-290.

REESINK, Mísia Lins. Turner, Weber e o Vidente: reflexões sobre a institucionalização de uma aparição mariana. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 50, n. 2, p. 571-604, 2007.

REESINK, Mísia Lins. ‘Des-Cobrindo’ o Brasil: ‘noção de pessoa’, vida-morte, religião-política e desigualdade no espaço escolar confessional e não confessional das camadas médias brasileiras. *Projeto de Pesquisa*. Bolsa de Produtividade em Pesquisa (CNPq), 2021.

ROSS, Kenneth. Foreword. In: HINTON, Alexander Laban (org.). *Annihilating difference: the anthropology of genocide*. Berkeley: University of California Press, 2002, p. 9-10.

SILVA, Luiz Antonio. Polícia e violência urbana em uma cidade brasileira. *Etnográfica*, Lisboa, v. 15, n. 1, p. 67-82, 2011.

STANGNETH, Bettina. *Eichmann before Jerusalem: the unexamined life of a mass murderer*. New York: Alfred Knopf, 2014.

STOUT, Martha. *The sociopath next door: the ruthless versus the rest of us*. New York: Harmony, 2005.

TAVARES, Davi Kiermes. Cotidiano, morte e sociabilidade numa localidade de periferia de Recife. *RBSE*, João Pessoa, v. 6, n. 17, p. 362-385, 2007.

VENTURA, Deisy de Freitas Lima; REIS, Rosana. A linha do tempo da estratégia federal de disseminação da Covid-19. *Boletim direitos na pandemia: mapeamento e análise das normas jurídicas de resposta à Covid-19 no Brasil*, São Paulo, n. 10, p. 6-31, 2021.

XARÃO, José Francisco Lopes. Banalização da “banalidade do mal” de Hannah Arendt. *Pensando-Revista de Filosofia*, Teresina, v. 8, n. 15, p. 296-314, 2017.

Sobre as autoras e os autores

Andréia Vicente da Silva

Doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) com estágio no exterior na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (EHESS, Paris/França). É professora do Programa de Pós-graduação em História e da graduação em Ciências Sociais na Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste) e bolsista de pós-doutorado sênior (PDS/CNPq) do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). As suas principais áreas de pesquisa são antropologia da morte, estudos de rituais e história pública. Atualmente investiga os impactos da pandemia da Covid-19 nos rituais de morte evangélicos no Rio de Janeiro e no Paraná.

Arlindo Souza Neto

Sociólogo, Mestre e Doutor em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. É vice-líder do grupo de pesquisa DEVIR: religião, contemporaneidade, morte, imagem. Também realizou Pós-doutorado em desenvolvimento urbano no MDU da UFPE, e atualmente está vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas da Universidade Estadual do Rio Grande do Norte, onde desenvolve uma pesquisa de pós-doutorado sobre o conceito de “paisagem social” brasileira na obra de Gilberto Freyre.

Clara Saraiva

Antropóloga (PhD 1999), Investigadora do Instituto de Ciências Sociais (ICS), da Universidade de Lisboa. Foi Professora convidada no Departamento de Antropologia da FCSH-NOVA (1998-2016), na Brown University (2001-02 e 2008) e University of California Berkeley (2013). Pesquisa sobre Antropologia da Religião e Ritual, nas relações com a Antropologia da Saúde e com estudos sobre património. Foi Coordenadora da equipa portuguesa do projecto Europeu

HERILIGION: A patrimonialização da religião e a sacralização do património na Europa contemporânea. É presidente da Associação Portuguesa de Antropologia (APA), membro da direcção do *World Council of Anthropological Associations* (WCAA) e foi Vice-presidente do SIEF (*International Society for Ethnology and Folklore*).

Edwin Reesink

Doutor em Antropologia Social no Museu Nacional. Realizou Pós-Doutorados em Antropologia e Etnologia na École des Hautes Études en Sciences Sociales - Paris (1999-2000), na Vrije Universiteit, Universiteit Leiden e na Universiteit Utrecht. Foi ligado a Departamento de Antropologia da UFBA. Atualmente é Professor Titular do Departamento de Antropologia e Museologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (UFPE). A sua principal área de pesquisa é Etnologia dos Povos Indígenas no Nordeste, Amazônia (Kanamari) e povos Nambikwara, sendo filiado ao PINEB, Programa de Pesquisa Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro, e do NEPE, Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade.

Genaro Camboim Lopes de Andrade Lula

Doutorado em Antropologia pelo PPGA - UFPE, mestrado em Sociologia PPGS - UFPB, graduado em Comunicação Social: jornalismo pelo Decom - UFPE; professor do Departamento de Licenciatura em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte - UERN; vice-coordenador da base de pesquisa Educação, cultura e fenômeno religioso.

Kees Koonings

Professor de Antropologia do Desenvolvimento e do Conflito no Departamento de Antropologia Cultural da Universidade de Utrecht e professor de Estudos Brasileiros no Centro de Pesquisa e Documentação Latino-Americana (CEDLA) da Universidade de Amsterdam. Seus interesses de pesquisa são: estudos latino-americanos especialmente Brasil, Colômbia, região andina e América Central); teoria do desenvolvimento; pobreza urbana, exclusão e violência; cidadania e mobilização social; democratização; militarismo; conflitos, violência e construção da paz. Três

de suas recentes publicações em livros são: *Brazil under the Workers' Party* (2014, Fabio de Castro, Kees Koonings e Marianne Wiesebron, org.), *Ethnography as risky business: field research in violent and sensitive contexts* (2019, Kees Koonings, Dirk Kruijt e Dennis Rodgers, eds.) e *Latin American military and politics in the twenty-first century: a cross-national analysis* (2023, Dirk Kruijt e Kees Koonings, org.).

Mirella de Almeida Braga

Doutora em Antropologia pelo PPGA/UFPE (2021). Mestre em Antropologia pelo PPGA/UFPB. (2016). Especialista em Direitos Humanos pela Universidade Federal de Campina Grande - UFCG (2015). Graduada em Direito (2007). Graduada em História pela Universidade Federal da Paraíba (2006). Professora do Curso de Direito do Centro Universitário de João Pessoa – UNIPÊ. Coordenadora do Projeto de Extensão Gestão do Patrimônio Cultural: Interfaces do saber junto ao curso de Direito-UNIPÊ. Membro do Grupo DEVIR - Religião, Contemporaneidades, Morte, Imagens - PPGA/UFPE.

Mísia Lins Reesink

Doutora em Antropologia Social e Etnologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales-Paris (2003), com Mestrado em Antropologia pelo PPGA-UFPE. Foi professora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia, atuando também no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFBA, entre 1997 e 2008. Desde janeiro de 2009 é professora de Antropologia no Departamento de Antropologia e Museologia e da Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. É pesquisadora do CNPq. Coordena o Grupo de Pesquisa “DEVIR: Religião, Contemporaneidade, Morte e Imagens”. Desenvolve pesquisas na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia da Religião e Antropologia da Morte.

Polyanny do Amaral Braz

Doutora e Mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Bacharel - graduada com láurea acadêmica - em Ciências Sociais na Universidade Federal de Pernambuco. Pesquisadora do grupo DEVIR (Religião, contemporaneidades, morte, imagem), vinculado ao PPGA/UFPE, na área de Antropologia da Religião com ênfase nos estudos sobre pentecostalismo, gênero e educação. Também possui pós-graduação lato sensu em Docência do Ensino Superior, pela Faculdade Joaquim Nabuco.

Renata de Castro Menezes

Antropóloga e professora do Departamento de Antropologia do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Concentra suas pesquisas em religião, notadamente no catolicismo, com foco em devoções, rituais e simbolismo, festas populares e religião vivida, enfatizando as interações e as materialidades que as articulam e as constroem em microescala. Mais recentemente, tem pesquisado os patrimônios (material e imaterial), na interface entre antropologia da religião e antropologia dos museus e coleções. É pesquisadora do CNPq, Cientista do Nosso Estado - Faperj e membro do CÉSor/Ehess-Paris. No Museu, coordena o Ludens - Laboratório de Antropologia do Lúdico e do Sagrado.

Rosa Maria de Aquino

Possui Bacharelado e Licenciatura em Ciências Sociais pela Universidade Católica de Pernambuco, mestrado e doutorado em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco, pós-doutorado em Antropologia pela Universidade Federal da Paraíba. Coordena o Grupo de Estudos de Diversidade e Intolerância Religiosa e é professora associada na Universidade Federal Rural de Pernambuco / Departamento de Ciências Sociais. Representa a América do Sul no Conselho da Sociedade Internacional de Sociologia das Religiões desde 2017. Atua na área de relações étnico-raciais, religião, intolerância religiosa, religiosidade de povos ciganos.

Tâmara de Oliveira

Doutorado em Sociologia pela Université de Provence e estágio pós-doutoral na EHESS de Paris. Professora do Departamento de Ciências Sociais da UFS. Coordenou o PIBID do DCS/UFS, financiado pela CAPES, de 2012 a 2016. É membro do grupo de pesquisas GRECCOS/UFS e articula projetos integrativos de pesquisa e extensão, através do método da Intervenção Sociológica, no espaço escolar, tematizando representações e relações negativas à escola e aos saberes escolares. Desde 2020 tem introduzido em seus projetos, publicações, intervenções sociológicas e participações no espaço público o tema da pandemia da Covid-19, abordada como Fato Social Total.

Título	Religião, democracia e morte no Brasil hoje: ensaios antropológicos
Organização	Mísia Lins Reesink Kees Koonings Arlindo José Souza Neto
Formato	E-book (PDF)
Tipografia	Baskerville URW, Roboto Condensed e Century Gothic
Desenvolvimento	Editora UFPE



Rua Acadêmico Hélio Ramos, 20, Várzea, Recife-PE
CEP: 50740-530 | Fone: (81) 2126.8397
editora@ufpe.br | editora.ufpe.br

