

O público e o privado

Revista do Programa de Pós-Graduação em
Sociologia da Universidade Estadual do Ceará



Sociologia da Religião

As religiões, a moralidade e o espaço público: conflitos,
tensões e laicidade no Brasil contemporâneo



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

Hidelbrando dos Santos Soares

VICE-REITOR

Dárcio Italo Alves Teixeira

PRO-REITORA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

Ana Paula Ribeiro Rodrigues

DIRETOR DO CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS APLICADOS

José Joaquim Neto Cisne

COORDENADORA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

Preciliana Barreto de Moraes

VICE-COORDENADOR DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

Alexandre Almeida Barbalho

EMERSON SENA
EMANUEL FREITAS SILVA
(ORGANIZADORES)

O PÚBLICO E O PRIVADO

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM SOCIOLOGIA DA UECE

Volume 23 - Nº 1 - 2025 - e-ISSN 2238-5169



O PÚBLICO E O PRIVADO

Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UECE

© 2025 Copyright by Programa de Pós-Graduação em Sociologia - PPGS

Impresso no Brasil / Printed in Brazil

Efetuada depósito legal na Biblioteca Nacional

<https://revistas.uece.br/index.php/opublicoeoprivado> - opublicoeoprivado@uece.br

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Av. Dr. Silas Munguba, 1700, Campus do Itaperi, Fortaleza, Ceará, Brasil, CEP: 60.740-903

Telefone: (85) 3101.9887 · E-mail: ppgs@uece.br · Site: <http://www.uece.br/ppgsociologia/>

Editora da Universidade Estadual do Ceará - EdUECE

Av. Dr. Silas Munguba, 1700 - Campus do Itaperi - Reitoria - Fortaleza - Ceará

CEP: 60714-903 - Tel: (085) 3101-9893. FAX: (85) 3101-9893

Internet: www.uece.br/eduece - E-mail: eduece@uece.br / editoradauece@gmail.com

Editora filiada à ABEU



EQUIPE EDITORIAL DA REVISTA EDITORES

Francisco Elionardo de Melo Nascimento

Francisco Thiago Rocha Vasconcelos

ASSISTENTES EDITORIAIS

Kauhana Hellen de Sousa Moreira

Luiz Gomes da Silva Neto

Nádia Amaro do Carmo

Nando Rodrigues de Sousa

PROJETO VISUAL E DIAGRAMAÇÃO

Lucas Matheus Silva Teixeira

Imagem da capa: Cidade colonial de Ouro Preto - Minas Gerais
por Maiquel Jantsch (Getty Images)

O público e o privado - Sociologia da Religião - As religiões, a moralidade e o espaço público: conflitos, tensões e laicidade no Brasil contemporâneo / Emerson Sena, Emanuel Freitas Silva (Orgs.);

Revista do programa de pós-graduação em Sociologia da UECE. - v.23, n.1 (2025).—Fortaleza, CE: EdUECE, 2025- 256p.

e-ISSN: 2238-5169

1. Sociologia. 2. Estudos Sociais. 3. Serviços públicos. 4. Serviços privados. 5. Políticas públicas. I. Universidade Estadual do Ceará, Centro de Estudos Sociais Aplicados e Centro de Humanidades.

CDD: 320

CONSELHO EDITORIAL

Abdelhafid Hammouche, Université Lille 1
Adalberto Moreira Cardoso, Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Antonio Albino Canelas Rubim, Universidade Federal da Bahia
Daniel Cefai, École des Hautes Etudes em Sciences Sociales
Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes, Universidade Federal do Ceará
Elísio Estanque, Universidade de Coimbra
Francilene dos Santos Rodrigues, Universidade Federal de Roraima
Irlys Barreira, Universidade Federal do Ceará
Isabel Lustosa da Costa, Fundação Casa de Rui Barbosa
Jacob Carlos Lima, Universidade Federal de São Carlos
Jawdat Abu-El-Haj, Universidade Federal do Ceará
José Alfredo Zavaleta Betancourt, Universidad Veracruzana, México
José Jorge Pessanha Santiago, Université Lumière Lyon 2
José Machado Pais, Universidade de Lisboa
José Vicente Tavares dos Santos, Universidade Federal do Rio Grande do Sul
José Mauricio Castro Domingues da Silva, Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Letícia Maria Schabbach, Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Lila Cristina Xavier Luz, Universidade Federal do Piauí
Lilia Maia de Moraes Sales, Universidade de Fortaleza
Luiz Jorge Wernek Viana, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Manoel Domingos Neto, Universidade Federal do Ceará
Marcelo Parreira do Amaral, Universidade de Münster, Alemanha
Marcos Luiz Bretas, Universidade Federal do Rio de Janeiro
Maria Alejandra Otamendi, Universidade de Buenos Aires
Maria Alice Rezende de Carvalho, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Maria José Aquino Teisserenc, Universidade Federal do Pará
Maria Ozanira Silva e Silva, Universidade Federal do Maranhão
Maria Stela Grossi Porto (*in memoriam*), Universidade de Brasília
Mariano Fernandez Enguita, Universidad Complutense de Madrid
Miguel Alberto Bartolome, Instituto Nacional de Antropología e Historia do México
Milena Fernandes Barroso, Universidade Federal do Amazonas
Paulo Filipe Monteiro, Universidade Nova de Lisboa
Pedro Demo, Universidade de Brasília
Perla Orquídea Fragoso Lugo, Ciesas Peninsular, Ycatan-México
Rodrigo Ghiringhelli de Azevedo, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Ronald Chilcote, University of California
Sérgio Adorno, Universidade de São Paulo
Susana Durão, Universidade Estadual de Campinas

Sumário

Editorial..... e15837

Apresentação e15800

Emerson Sena, Emanuel Freitas da Silva

DOSSIÊ

A economia moral da esfera pública: o pentecostalismo e os limites entre público e privado na sociedade brasileira e15221

Cleonardo Gil de Barros Maurício Junior

Controvérsias públicas a partir de notícias: a crença na laicidade e a presença do religioso em escolas públicas..... e15126

Bruno Ferraz Bartel

Os “abomináveis”: a construção da retórica do “inimigo” por candidatos evangélicos no Ceará.... e15145

Gledstone Almeida Melo, Francisco Elionardo de Melo Nascimento, Luiz Gomes da Silva Neto, Edival Saraiva de Oliveira Neto, Geovani Jacó de Freitas

Quando o grafite é sagrado..... e14840

Maria Eduarda Antonino Vieira

Populismo e Religião: Governo Bolsonaro e a sua relação com os evangélicos (2019-2022)..... e15073

Edson Lugatti Silva Bissati, Fabrício Roberto Costa Oliveira

TEMAS LIVRES

A Igreja Católica como agência moral: reflexões a partir de *Amoris Laetitia* e *Fiducia Supplicans*..... e15757

Carlos Eduardo Sell

ARTIGOS

A política de controle das polícias no Brasil e a especificidade de um modelo de controle “híbrido”: o caso do Ceará e14863

Emanuel Bruno Lopes, Maria Glaucíria Mota Brasil, Lara Abreu Cruz

A reforma da previdência de 2019 e seus impactos sociais regressivos e10984

Mauri Antonio Silva

Suporte aos Agentes Comunitários de Saúde em cenários de violência: experiência de formação em saúde..... e14793

Maria Cristiane Lopes da Silva, Renato Ângelo de Almeida Moreira, Maria de Fátima Antero Sousa Machado, Maria do Socorro de Sousa, Cibelly Melo Ferreira, Anya Pimentel Gomes Fernandes Vieira Meyer, Geovani Jacó de Freitas

Soundgarden: para uma sociologia do excesso no movimento grunge (1984-1994) e14663

Henrique Grimaldi Figueredo, Paula Guerra

Editorial

 10.52521/opp.v23n1.15837

A equipe editorial da Revista O Público e o Privado tem a satisfação de divulgar seu volume 23 número 01.

A partir da chamada de artigos para o dossiê “Religião, moralidades e espaço público”, lançada no primeiro semestre de 2025, recebemos contribuições oriundas de diferentes regiões do país, abordando temas como arte e religião, laicidade e a presença de grupos religiosos nas escolas, discursos religiosos em campanhas eleitorais e moralidades na esfera pública. A coletânea, organizada por Emerson Sena (UFJF) e Emanuel Freitas Silva (UECE), reúne cinco novos artigos que enriquecem o debate no campo da Sociologia da Religião.

Na Apresentação, os organizadores mobilizam a literatura sociológica, tanto clássica quanto contemporânea, para refletir sobre o papel das religiões na constituição de moralidades e na configuração do espaço público. A análise identifica elementos que ajudam a compreender a presença das religiões na vida social e individual. Entre os aspectos analisados, sobressaem a maneira como o pentecostalismo desestabiliza as fronteiras entre o público e o privado, tensionando o conservadorismo diante das mudanças sociais.

Em relação ao contexto brasileiro, todos os artigos adotam distintas abordagens teórico-metodológicas para examinar as investidas de agentes religiosos na esfera pública, seja no espaço urbano, na política ou no ambiente escolar. Destacam-se as formas agressivas com que determinados grupos religiosos buscam legitimar seus valores junto à sociedade.

Na sessão Temas Livres, a convite de Emanuel Freitas Silva e de Emerson Sena, Carlos Eduardo Sell (UFSC) no presenteia com seu ensaio magistral sobre a Igreja Católica, propondo a Igreja Católica como uma agência moral. Nele o autor articula fundamentos teóricos e empíricos para compreender a instituição religiosa como geradora de comportamentos prescritivos, analisando o papel da doutrina do direito natural como suporte de uma moralidade universal, uma das mais importantes fontes de legitimação da autoridade moral da Igreja. O autor argumenta que o Papa Francisco, e seu processo reformista, em especial nas encíclicas *Amoris Laetitia* e *Fiducia Supplicans*, revelam tensões que, longe de romper com a tradição, reafirmam a lógica adaptativa da moral católica. No entanto, segundo o autor, ainda que inovadoras, as reformas mantêm intacta a

estrutura tomista do ethos institucional da Igreja Católica, embora revele a plasticidade da postura católica diante da modernidade.

A sessão de Artigos, recebidos em fluxo contínuo, reúne quatro artigos. Três destes centram suas análises nas políticas públicas — de segurança, previdência e saúde. O primeiro trata das políticas de controle das forças de segurança no Ceará, com ênfase na criação de um novo modelo de regulação das atividades policiais no período pós-redemocratização. O segundo analisa os impactos sociais regressivos da reforma da previdência de 2019, implementada durante o governo de extrema direita de Jair Messias Bolsonaro. O terceiro descreve a experiência formativa com Agentes Comunitários de Saúde (ACS), por meio da realização de um curso voltado à mediação de conflitos e à prevenção da violência nos territórios. O quarto, e último artigo, está inserido no campo da Sociologia da Arte, que se propõe a explorar as ideias de risco e de excesso como categorias sociológicas de análise. Para isso, toma como exemplo heurístico o movimento grunge, surgido em Seattle em meados da década de 1980, com especial atenção à banda Soundgarden.

Desejamos a todas as leitoras e leitores uma excelente leitura!

Os Editores.



As religiões, a moralidade e o espaço público: conflitos, tensões e laicidade no Brasil contemporâneo

doi 10.52521/opp.v23n1.15800

Emerson Sena

emerson.silveira@ufjf.br

Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF

Emanuel Freitas da Silva

emanuel.freitas@uece.br

Universidade Estadual do Ceará - UECE

Na tradição romano-latina, o sentido da palavra “moral” – *mōrus (singular), mōrī (plural)*¹ - refere-se aos costumes, usos ou hábitos de um povo, de uma etnia, de uma nação, que não é, de modo algum, o sentido cívico da cidade, mas abriga-se debaixo da *pax romana*. As deusas, os deuses e as liturgias cúlticas de diferentes tradições e costumes religiosos afluíam às principais cidades da República de Roma, depois transformada em Império.

Dentre os cultos que chegaram à Cidade Eterna, veio um obscuro e distante, acompanhando a diáspora judaica pelo Oriente e Ocidente: uma nova seita — os cristãos. A província romana da Judeia, rebelde e situada entre dois antigos impérios, o Egípcio e o Assírio/Babilônico, legou um conjunto de práticas e crenças religiosas pouco familiares.

A seita cristã (no sentido weberiano), em sua construção narrativa hegemônica, pregava o perdão aos inimigos e perseguidores. Defendia a partilha de bens e serviços entre escravos e pobres, e o serviço litúrgico a um deus que nasceu pobre, entre animais, em um estábulo, nos arredores de uma cidade marginal do Império Romano. Esse deus teria se tornado humano, vivido como um mortal, afirmado o amor como lei divina maior, morrido crucificado, injustiçado — e ressuscitado.

As duas categorias, *seita* e *Igreja*, formam parte do grande projeto weberiano de uma sociologia da religião em íntima interface com uma sociologia política (Weber,

1 No modo nominativo do latim tradicional

1991; Weber 2004; Weber, 2006). A seita opõe-se à igreja assim como o profeta opõe-se ao sacerdote e a autoridade carismática à autoridade racional-legal e tradicional, assim como o ascetismo opõe-se ao misticismo, para dentro ou para fora (ação no mundo X fuga do mundo). As oposições não são absolutas no plano concreto-empírico, pois trata-se de construções conceituais. No plano histórico-empírico, há arranjos porosos entre as características que compõem os tipos ideais, mais ou menos próximos do tipo ideal.

A categoria *seita* indica um grupo mais fechado, reunido em torno de um líder carismático, reconhecido através de uma comunidade por suas pretensas qualidades extraordinárias (carisma), que exige conversão da membresia (virtuosismo), possui uma estrutura burocrática mais débil, prega uma mensagem menos universal (moral restritiva-impositiva), encarnada na figura de um escolhido (profeta). Os grupos sectaristas tendem a se posicionar como puristas, reformadores ou disruptores em relação à ordem vigente (Weber, 1991; 2004; 2006).

A categoria *igreja*, por sua vez, aponta para uma instituição que defende uma mensagem universal e uma moral mais aberta, feita para acolher virtuosos e não-virtuosos (apesar das tensões internas), e que permanece reunida em torno de tradições, burocracias racionais e hierarquias conduzidas por sacerdotes (Weber, 1991; 2004; 2006). No plano histórico, a transição entre a seita e a igreja, ao menos no mundo ocidental, tende a ocorrer devido à pressão de forças sociais, políticas, econômicas e religiosas em interação profunda com as forças religiosas.

Para Weber, a causalidade desses processos sociais de transformação é sempre múltipla, não-teleológica (não está determinada para resultar em um fim específico). Dentre as causas está a formação de imagens racionais do mundo, que incluirão os extensos processos de secularização e de desencantamento (Pierucci, 1998). Ambos os conceitos procuram interpretar como esses complexos processos sociais levaram à derrocada de monopólios religiosos (institucionais) de legitimação e plausibilidade² da sociedade, da política, da sexualidade, da arte e da ciência/conhecimento, e a ascensão de formas culturais-sociais de inteligibilidade, racionalidade e organização não-mágica

2 Sem dúvida alguma, a obra recente de Berger e Luckmann (2012) amplia as discussões no interior da Sociologia da Religião acerca da pluralização dos sistemas de plausibilidades na vida moderna. Para os autores, as sociedades tradicionais sustentavam suas crenças e valores por meio de uma forte coesão social e de uma narrativa compartilhada entre os sujeitos que lhes parecia autoevidente e incontestável. Essas narrativas formavam a base da plausibilidade, ou seja, aquilo que parecia razoável e aceitável para a maioria das pessoas. No entanto, o avanço da modernidade (levado a cabo pelos processos de racionalização, secularização e aumento da pluralidade cultural e religiosa) fez com que explicações e valores que antes pareciam evidentes perdessem sua força de convencimento, levando a uma situação em que as pessoas começam a duvidar da validade das crenças tradicionais, produzindo uma transformação profunda na estrutura de sentido, que desafia a estabilidade social e a coesão baseada em narrativas compartilhadas.

e não-carismática do mundo e das organizações, inclusive as religiosas. O mundo ocidental, entretanto, não pode mais prescindir ou revogar essas formas racionais-desencantadas e não-monopolísticas de organização e ação (Weber, 1991; 2004; 2006).

Os processos de secularização e desencantamento do mundo, no entanto, não eliminam as formas religiosas e mágicas de visão de mundo, e de sua interpretação; ao contrário, introduz tensões e pluralidades nas esferas de valor – ciência, política, sexualidade, arte, sexo-gênero, religião – e, em especial, entre suas fronteiras, disputadas entre grupos e propostas político-religiosos e não-religiosos (Pierucci, 2008). As pressões religiosas sobre as instituições e esferas de valor sociais, políticas e culturais seculares ou desencantadas continuam, mas não podem mais arrogar a totalidade, uma vez perdida. Num instigante parágrafo, Pierucci (2008, p.11) afirma:

A vida religiosa da humanidade é inerentemente instável, ensina Hume, oscilando entre a internalização individualista e menos pluralista de regras morais impessoais”, e, completa, “e a celebração externa mais comunitariamente pluralista, de lealdades repactuadas com ‘comunidades imaginadas’ à la Anderson³.

A religião, ou melhor, formas religiosas intramundanas (para usar uma linguagem weberiana), ou formas ativas de intervenção orientada por noções morais religiosas, se espraiam e se derramam pelo social e pelo político, e provocam misturas, choques, tensões, reconfigurações, reações nos espaços públicos e políticos. Mas, esses processos, uma vez desatados, redirecionam as próprias formas religiosas, as dispersam em múltiplas direções, e podem mergulhar as igrejas e as religiões em secularização, em mixagens ou sincretismos e/ou tentativas de reconstrução baseadas em reedições de moralismos ontológicos.

Segundo Pierucci (2008, p. 15), os “novos empreendedores religiosos” estão “como se mergulhados até o pescoço numa inadiável e urgentíssima disputa por mais resultados e oportunidades, por mais eficiência em propaganda e marketing, noutras palavras, por mais seguidores-contribuintes”.⁴ Com seu insuperável tom irônico, conclui o sociólogo da religião: “Nesse *métier*, a gente já sabe que são os pentecostais e neopentecostais que têm se esmerado. Mas a febre é altamente contagiosa” (Pierucci, 2008, p. 15). Em tal processo, o passo do mercado, e suas ideologias neoliberais, para a arena política institucional foi como um bolero, meneando para lá e para cá. Contudo, a pauta moral ontológica e naturalista, guerreira e bélica, ainda que seja um recurso retórico e prático

3 Embora o texto Pierucci não explore mais, nem ponha as referências ao filósofo David Hume e ao historiador e cientista político Benedict Anderson, é importante citar suas obras: do primeiro, “História Natural da Religião”, e do segundo, “Comunidades imaginadas”.

4 Em outras palavras, secularização e desencantamento, fundamentos não religiosos das ações religiosas no mundo.

disponível, possui limites: não há mais monopólio religioso moral-institucional.

A discussão sociológica de Marcel Gauchet (2005) também nos permite pensar as relações entre as dinâmicas das religiões com a vida democrática. Em sua perspectiva, não se pode dissociar o surgimento da democracia do contexto da secularização, por meio do qual a religião perde seu papel central na organização social e política, especialmente se pensarmos o lugar do cristianismo, que influenciou conceitos de moral, autoridade e sentido de comunidade.

Sendo a democracia uma forma de ordenar a convivência social, esta requer uma certa autonomia da esfera pública em relação às religiões. A secularização não significa a eliminação da religião, mas a sua privatização e a transformação de sua função social. A crise do religioso institucionalizado, segundo Gauchet (2005), trouxe desafios à democracia, pois a perda de uma “moralidade comum” baseada na religião tradicional, gera uma sociedade fragmentada, com diferentes visões de mundo e valores incompatíveis. Weber (1991) observava nisso uma espécie de guerra de deuses: a polissemia valorativa é irreduzível e irreconciliável. A saída para uma convivência mais pacífica e civilizada, sem destruições e devastação, como aquelas produzidas pelas Guerras de Religião na Europa, especialmente as que se deram na Germânica e em regiões adjacentes (1618-1648).⁵ Elas culminaram com o primeiros direitos modernos – o de crença e liberdade religiosas – e contribuíram para a construção da moderna arquitetura do Estado representativo-liberal e sua forma republicana (repetição e equilíbrio dinâmico-tenso entre três poderes, executivo, judiciário e legislativo).

Mas essa arquitetura encontra-se hoje sob fogo cerrado. Seus limites são testados à exaustão. Por um lado, deseja-se sua ampliação, seu aprofundamento, sua refundação, para além da retórica, incluindo setores, grupos e classes sociais marginalizadas historicamente, subalternizadas, colonizadas, cruzando equidade com o ideal de igualdade.

Do outro, ressurgências fascistas, puristas, fundamentalistas, que articulam grupos políticos e religiosos, tentam escoimar, deformar, reduzir, torcer a arquitetura democrática e republicana a partir de várias retóricas e planos de ação, em especial o discurso e da práxis moralistas religiosas. A distorção se concretiza com o inchaço do Poder Executivo, a ocupação do Legislativo e a submissão ou cooptação do Judiciário. Por diversos motivos, não há garantias que essa estratégia da direita e da extrema-direita alcance, ao fim e ao cabo, vitória completa e absoluta, pois a frente que reúne esses grupos mantém uma dinâmica autofágica, sectária, movida pelo espírito da seita. A obsessão pelo mais

5 Das múltiplas causas dessas guerras, está a aliança entre a dinastia dos Habsburgo e do Sacro Império Romano-Germânico com a Igreja Católica. Os soberanos católicos começaram a empreender a destruição de igrejas protestantes e a perseguição de seus fiéis. Os príncipes e nobres protestantes reagiram. Os resultados foram massacres e devastação em massa, que provocaram uma extenuação de forças sociais e políticas felizmente reorganizadas.

puro, o que encarna os ideais, e, portanto, a verdade ontológica, torna-se um agulhão que espicaça, fragmenta e promove a autofagia desses projetos, alguns dos quais eleitoralmente vitoriosos. Basta, como mero e simples exemplo, os severos conflitos no interior do MAGA (*Make America Great Again*), expresso pelas disrupturas na relação entre D. Trump, S. Bannon e E. Musk (primeiro e segundo mandatos), e do bolsonarismo, ilustrado pelas disputas fratricidas na própria família Bolsonaro, e entre esta e deputados e pastores. Silas Malafaia, na última manifestação, com pouco público, em 20 de junho de 2025, na avenida Paulista, abriu fogo com a expressão “direita prostituta”.

Assim, a democracia moderna precisa lidar com a pluralidade de crenças e a ausência de uma autoridade religiosa universal que possa legitimar as decisões coletivas. Nesse sentido, a relação entre religião e democracia é complexa: enquanto a religião tradicional tinha um papel de legitimação e orientação moral, a democracia exige uma separação entre o religioso e o político, promovendo uma convivência pluralista onde diferentes crenças podem coexistir. A secularização, assim, não é uma mera perda do religioso, mas uma transformação que permite a emergência de uma esfera pública baseada na razão, na liberdade e na igualdade. Entretanto, ela também aponta para os riscos de uma sociedade onde a ausência de uma moralidade comum gera conflitos e intolerância, bem como projetos (políticos) que visam a reestruturação da vida social a partir de elementos da gramática religiosa.

O projeto de recriar alguma estrutura nessa direção – como tanto anseiam católicos reacionários, saudosistas e nostálgicos da Cristandade, como o Centro Dom Bosco – é distante, complicado, muito certo e sem perspectiva de sucesso algum. A própria instituição religiosa que abrigou versões de dominação político-religiosa absoluta na Idade Média (Igreja Católica) tem manifestado críticas e restrições aos grupos reacionaristas em seu interior, especialmente por meio de notas públicas em que se posiciona contrária às práticas que visam o sectarismo (Oliveira, 2025).⁶

Quiçá, como efeito rebote dessa intensa mobilização política de atores e grupos religioso sobre o espaço público sobre o espaço político institucional, surja a fadiga, a reação contrária ou o paradoxal efeito de maior secularização. Ao analisar a utilização do tema do aborto nas eleições presenciais de 2010, mobilizado pelo PSDB (partido da Social-democracia Brasileira) e seu candidato José Serra, contra Dilma Rousseff, candidata pelo PT (Partido dos Trabalhadores), Pierucci desconfia da tese do reavivamento pura-

6 Diz o texto: [...] os fiéis católicos devem abster-se de participar das atividades promovidas por tal Fraternidade ou por associações jurídica ou espiritualmente a ela vinculadas, como é o caso agora do Centro Dom Bosco, que se autodeclarou sob a direção da Fraternidade [refere-se ao grupo cismático] e de ministros que a ela pertencem ou a suas comunidades amigas.” A nota foi assinada pelo Monsenhor André Sampaio de Oliveira, delegado Episcopal para a atenção pastoral dos grupos de fiéis que celebram o rito romano segundo o Missal anterior à reforma de 1970.

mente religioso. O então partido social democrata, que teve importantes vitórias eleitorais (presidente, governadores, deputados e senadores) e projetos políticos, foi para a direita (em termos de ideias econômicas), afundou-se em questões morais, como aborto e corrupção (em termos de ação política), e, agora, agoniza em praça pública, lamentando sua irrelevância. Finaliza Pierucci (2011, p. 14): “Isso [as eleições presidenciais de 2010 e a polêmica moralista] diz muito da situação complicada em que se meteu a retórica religiosa nas democracias contemporâneas, um embaraço inextricável cuja única saída parece ser mesmo a porta de saída”.

Sabemos que as religiões desempenham um papel central na formação da moralidade e na configuração do espaço público. Desde Durkheim, a Sociologia tem dedicado especial atenção à forma como as crenças religiosas influenciam a formação e legitimação das normas sociais, dos comportamentos coletivos e das instituições públicas. Durkheim (1996) pensou a “vida religiosa” como constituída por instituições sociais que funcionam como fontes de coesão social, promovendo a moralidade coletiva. Para ele, as crenças religiosas representariam a expressão do sagrado, num reforço dos valores compartilhados coletivamente e que regularia o comportamento dos sujeitos. A moralidade seria uma construção social engendrada pelas práticas religiosas, moldando o que é considerado certo ou errado, justo ou injusto, apesar de, em um outro texto, o autor levantar a problematização, muito pertinente aos nossos dias, acerca das relações que de fato existiriam, ou não, entre o “ensino da religião e o ensino da moral” (Durkheim, 2007). Em sua produção sociológica, portanto, ganha força a ideia de que a moralidade não é apenas uma questão individual, mas uma construção coletiva sustentada por instituições sociais, dentre as quais se destacariam as religiosas.

Mas, na visão de Habermas (1984), o espaço público, enquanto *lócus* de convivência e de conflitos, tem como uma de suas marcas constituintes a divisão de sua dimensão por diversas expressões religiosas, o que implicaria em distintos valores disputando a legitimidade de suas presenças e de suas moralidades. No entanto, embora Habermas (1984) tenha definido o espaço público como um espaço de discussão racional e igualitária, onde diferentes opiniões, incluindo as religiosas, poderiam ser expressas e debatidas, a presença cada vez mais ampliada, em condições de Modernidade, de diferentes religiões tem produzido questões de convivência, perseguição, exclusão dentre outras, sobre a laicidade do Estado em seus mais diversos sentidos.

Todavia, movimentos de secularização, como observados também por Berger (2017), indicariam uma tendência de diminuição da influência direta das religiões na esfera pública, promovendo uma maior autonomia da moralidade civil. No entanto, se pensarmos no cenário brasileiro contemporâneo, esta tendência não parece ter se confirmado: cada vez mais grupos religiosos, especialmente advindos do hegemônico cris-

tianismo, operam agressivas ações que visam uma ainda mais ampliada legitimação e imposição de seus valores ao conjunto da sociedade, sob o solvente da “tradição” e dos “valores” do povo brasileiro. Em duas oportunidades, analisamos enfrentamentos produzidos por atores do campo religioso evangélico e valores políticos modernos por ocasião da proposição de políticas públicas ou de legislação que contemplavam, a seu modo, valores democráticos que, segundo esses agentes, “confrontavam” moral e politicamente os seus “valores” (Silva; Silveira, 2021, 2022).

O conceito de “múltiplos altares”, tal como cunhado por Berger (2017), nos ajuda a compreender os enfrentamentos que se produzem, em nossos dias, entre tais “valores”, tidos como do “povo”, e aqueles outros, próprios de ambientes sociais democratizados/pluralizados. Para o autor, há uma multiplicidade de fontes de autoridade, valores e significados na sociedade moderna – daí a ideia de um único altar — muitas vezes uma única religião que dominava a vida social e individual – ser substituída por uma outra – a de diversos “altares” onde os sujeitos podem depositar suas crenças, esperanças e valores. Tais altares representam diferentes esferas de legitimidade e autoridade (como o racionalismo científico, a autonomia do indivíduo, a economia de mercado, a política, a cultura e até mesmo o consumo), e cada um deles funciona como um ponto de referência que fornece sentido e significado à experiência humana.

Na Modernidade, então, inexistente um único centro de autoridade a ditar os valores sociais; em seu lugar, uma pretensa rede de altares que competem por legitimidade. Tal dinâmica influencia desde a esfera pessoal até a política, levando a uma sociedade mais pluralista, mas também mais fragmentada e, por isso mesmo, mais conflituosa. Berger (2017) nos convida a reconhecer essa pluralidade e a refletir sobre os efeitos sociais e existenciais dessa configuração, que, ao mesmo tempo em que amplia as possibilidades de liberdade e diversidade, exige uma contínua negociação de significados e legitimações, mas, também, suscitam movimentos de reação à pluralidade em curso.

As reconfigurações operadas no espaço público envolvem, de diversos modos, a produção/legitimação da pluralidade religiosa e do multiculturalismo. A globalização e o aumento do contato entre diferentes tradições religiosas têm levado a uma maior negociação de fronteiras entre o público e o privado, bem como entre o religioso e o secular. Nesse contexto, produz-se na sociedade uma crescente demanda por reconhecimento de direitos religiosos, incluindo o uso de símbolos religiosos em espaços públicos, a liberdade de praticar diferentes crenças e a inclusão de perspectivas religiosas na formulação de políticas públicas, o que levou Vaggione (2017) a cunhar a expressão “cidadania religiosa”.

Por isso mesmo, pesquisas de Taylor (2012) sobre a “sociedade de reconhecimento” destacaram os modos como as lutas por reconhecimento de identidades religiosas e culturais têm sido centrais nas reconfigurações atuais do espaço público. A reivindica-

ção por espaço e visibilidade de diferentes grupos religiosos – no caso brasileiro, os afro-brasileiros, os indígenas, os orientais, dentre outros – muitas vezes resulta em tensões, especialmente quando há conflitos entre valores tradicionais e direitos individuais ou coletivos, o que vem marcando a explosão de diversas reações conservadoras, mas também uma maior legitimidade da diversidade religiosa, mudanças essas que desafiam as categorias tradicionais de análise das supostas relações, seja de proximidade ou de distanciamento, entre moralidades, religiões e espaço público.

O largo tempo-espaço que se interpõe entre o nascimento do sentido e o uso da palavra “moral” como categoria civil e religiosa, carrega consigo, mais significados, mais controvérsias e mais discussões. A longa duração histórica e seus processos, encarregaram-se de compactar camadas de significados, e misturá-las com distintas tempos, épocas e contextos. O aparato institucional e burocrático, a vocação universalista, missionária e proselitista e a ideia de salvação e transcendência são três das muitas camadas histórico-sociais e narrativas mais importantes na discussão sobre a relação entre a presença da religião e o espaço público moderno. A seita tornou-se igreja, em sentido sociológico, atravessou tempos e espaços, dividiu-se em ramos, entrou em conflito com poderes civis-laicos, deitou raízes no Novo Mundo. Desembarcou na terra dos trópicos e seguiu até o tempo contemporâneo, com questões abertas, tendências, disputas/relações, na esfera pública e no espaço público, com outras religiões, autóctones, arrancadas de seus solos de origem, transmigradas ou recebidas por outras formas de intercâmbio, e que floresceram.

Os artigos que compõem este dossiê trazem renovadas perspectivas sobre essas temáticas, em uma chave hermenêutica que questiona os lugares-comuns das análises dos estudos da religião.

Cleonardo Gil de Barros Mauricio Junior (Museu Nacional, UFRJ), no texto *A economia moral da esfera pública: o pentecostalismo e os limites entre público e privado na sociedade brasileira*, discute como o pentecostalismo perturba categorias estabelecidas para os estudos da religião, em especial, a dicotomia público-privado e, por isso, a religião na esfera pública. Baseado em dois eventos acontecidos em Brasília, liderados pelo pastor Silas Malafaia, a participação nos protestos pelo *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff em 2016 e o chamado “Ato Profético pelo Brasil”, realizado bem na sequência da aprovação do processo do *impeachment* na Câmara. O autor realizou trabalho de campo com observação participante e coteja esses eventos, sem abandonar a noção de esfera pública habermasiana, com as críticas feminista e dos estudos do secularismo sobre a questão público/privado. Para isso, apresenta a noção de economia moral da esfera pública, e deseja esclarecer o fenômeno da atuação pública pentecostal na sociedade brasileira.

Bruno Ferraz Bartel (UFPI), no artigo *Controvérsias públicas a partir de notícias: a crença na laicidade e a presença do religioso em escolas públicas*, problematiza uma visão da laicidade brasileira presente nos conteúdos jornalísticos. Trabalhando com alguns conteúdos do jornalismo brasileiro sobre a presença da perspectiva religiosa nas escolas públicas, o autor aponta a dificuldade de se pensar e diferenciar entre esfera pública e espaço público. O consenso jurídico-político vigente no Brasil, junto com essas dificuldades, obnubila a compreensão das motivações, ações e projetos promovidos por grupos religiosos – sobretudo denominações evangélicas – em espaços de convivência social, como as instituições escolares. As limitações decorrentes dessa combinação, decorrente das disputas entre diferentes campos de poder, obscurece a reflexão sobre as moralidades religiosas envolvidas, as consequências da atuação de denominações religiosas nas últimas décadas.

Glesdstone Almeida Melo (Secretaria de Educação de Pacatuba), Francisco Eliodoro de Melo Nascimento (UECE), Luiz Gomes da Silva Neto (Faculdade Ieducare), Edival Saraiva de Oliveira Neto (UECE) e Geovani Jacó de Freitas (UECE), com o texto *Os ‘abomináveis’: a construção da retórica do ‘inimigo’ por candidatos evangélicos no Ceará*, analisa os discursos de um casal de candidatos evangélicos durante a campanha eleitoral de 2022 e trabalham a construção retórica dos seus “inimigos” políticos. A pesquisa documental tomou como material de análise, as postagens dos candidatos no *Instagram*. O foco da análise de conteúdo está nas três categorias que eles identificam como “abomináveis”: a esquerda, Lula e o feminismo. O estudo procura demonstrar como os candidatos evangélicos empregam uma linguagem carregada de emoção, guerra e demonização para mobilizar seus eleitores, associando seus oponentes a “forças do mal” (Satanás e comunismo) e ameaçadoras da família tradicional. A estratégia de construção de identidade e mobilização política explora a tensão entre valores religiosos conservadores e mudanças sociais, e a utilização de narrativas de ameaça e medo. Uma moralidade distante dos sentidos narrativos do amor e do perdão na narrativa cristã hegemônica.

Maria Eduarda Antonino Vieira (UFPE/FUNDAJ), no artigo *Quando o grafite é sagrado*, investiga as intersecções entre arte, cidade e religião a partir da circulação de grafites religiosos. Tomando como palco a cidade de Recife, em um contexto em que a religião é cada vez mais mediada pelo simbólico e pelas linguagens visuais, a autora reflete sobre as imagens sacralizadas fora dos espaços tradicionais de culto. Por meio de uma etnografia sensorial, a autora discute os deslocamentos na experiência do sagrado. Da religião para a religiosidade, o grafite atua como dispositivo de disputa simbólica no espaço urbano e comunica moralidades religiosas que tensionam o cristianismo hegemônico e o *ethos* secular dominante. O trabalho de campo envolveu o mapeamento

fotográfico de grafites com temática religiosa e a participação em atividades coletivas de criação e ocupação urbana. As distintas camadas de moralidade, seus tons e cores, revelam-se em quatro categorias: o cristianismo motivacional, o cristianismo da batalha, o cristianismo territorializado e a espiritualidade afro-brasileira. Os muros são um dos territórios em que diferentes visões de mundo se entrecruzam, disputam afetos, orientam condutas e propõem modos alternativos de habitar a cidade.

Por fim, Edson Lugatti Silva Bissiati (IESP-UERJ) e Fabrício Roberto Costa Oliveira (UFV), no artigo *Populismo e Religião: Governo Bolsonaro e a relação com os evangélicos (2019-2022)*, analisam, a partir da categoria populismo religioso, práticas e discursos de Jair Bolsonaro durante o mandato presidencial no Brasil (2019-2022). O artigo debruçou-se sobre as relações institucionais entre líderes religiosos e o governo federal, investigando nomeações de líderes evangélicos, decretos e leis que envolveram o governo federal e o mundo evangélico. Constatou-se a emergência de uma pauta discursiva atravessada por ideias escatológicas da luta entre o “bem” contra o “mal”, o “nós” contra o “eles”. Nasce uma espécie de guerra santa contra a esquerda, dirigida com os que profanaria, supostamente, a família e os ideais do cristianismo conservador.

Talvez, para aprofundar a discussão sobre moralidade e espaço público, seja necessário discutir a formação histórico-semântica contemporânea de termos-chave, como “igreja”, “religião”, “seita”, “culto” e “sincretismo” (Silveira, 2024). A partir de uma perspectiva crítico-interpretativa, em especial baseada em Koselleck (2020), historiador alemão, lançadas sobre o patrimônio semântico que irriga os embates e as porosidades entre a religião e as esferas de valor da vida social, podemos trazer algum esclarecimento sobre facetas ainda pouco debatidas no campo entre moral, política, cultura e espaço público e as religiosidades e religiões, majoritárias ou minoritárias.

No panorama dos estudos e dos dossiês investigativos sobre religião no Brasil contemporâneo, o que aqui apresentamos porta uma contribuição fundamental para tais estudos ao se debruçar sobre diversas questões que envolvem, cada uma a seu modo, a dimensão pública das religiões. Com textos que tratam das linguagens morais, que perpassam os discursos e os cursos de ação dos agentes religiosos (e cristalizam-se em posições de embate nas paisagens urbanas), tem-se um conjunto de aportes metodológicos e de reflexões teóricas que podem embasar outras empreitadas de pesquisa que tenham o religioso, em suas múltiplas dimensões, como *objeto* de pesquisa sociológica, antropológica, histórica ou da ciência da religião.

Referências

BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da modernidade:** rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralidade e crise de sentido**: a orientação do homem moderno. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

DURKHEIM, Émile. “O Ensino Moral na Escola Primária”. In: **Novos Estudos Cebrap**, n. 78, v.1. Apresentação e tradução de Raquel Weiss. São Paulo: 2007. p. 59- 75.

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

GAUCHET, Marcel. **O desencantamento do mundo**. Madrid: Trota/Universidade de Granada, 2005.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações quanto a uma categoria burguesa. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

KOSELLECK, Reinhart. **Histórias de conceitos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

PIERUCCI, Antônio F. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 13(37), 43–73, 1998 <https://doi.org/10.1590/S0102-69091998000200003>

PIERUCCI, Antônio F. De olho na modernidade religiosa. **Tempo Social, Revista de Sociologia da USP**, v. 20, n. 21, novembro 2008.

OLIVEIRA, Mons. André S. de. **Esclarecimento ao Povo de Deus acerca de recentes declarações públicas da Associação Civil Centro Dom Bosco de Fé E Cultura**. Rio de Janeiro: Arquidiocese de São Sebastião Do Rio De Janeiro. Comissão Arquidiocesana para Aplicação do *Motu Proprio Traditionis Custodes*, 2025. Link: <https://arqrio.org.br/wp-content/uploads/2025/06/ESCLARECIMENTO-AO-POVO-DE-DEUS-ACERCA-DO-CENTRO-DOM-BOSCO.docx-1.pdf>

SILVA, Emanuel Freitas da; SILVEIRA, Emerson José Sena da. ‘A Bíblia É o Nosso Regimento’: debate parlamentar, liberdade de crença e democracia-liberal representativa. **Anthropológicas**, 2022, Ano 25, 32(2): 9-45.

SILVA, Emanuel Freitas da; SILVEIRA, Emerson José Sena da. Conflitos entre democracia parlamentar e religião reacionária na Câmara Municipal de Fortaleza. **Plural**, 2021, 28(1), 109-135.

SILVEIRA, Emerson J. Sena da. **Controvérsias em torno dos Estudos da Religião**: Semântica de categorias-guia e mobilização social. Projeto Apresentado ao CNPq. Juiz de Fora: Texto Avulso, 2024.

TAYLOR, Charles. **Uma Era Secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2012.

VAGGIONE, Juan. M. La Iglesia Católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa. **Cadernos Pagu**, 2017, n. 50.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2005.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Edição de Antônio F. Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. **Sociologia das religiões**. Lisboa: Relógio D’agua Editores, 2006.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Volume 1. Brasília: UnB, 1991.

Sobre os organizadores

Emerson José Sena da Silveira - Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Antropólogo. Bolsista de Produtividade CNPq, nível C. Desenvolve pesquisa na área de Religião e Espaço público. Organizou/escreveu os seguintes livros: “*Ateísmo em sete lições*” (2024, Editora Vozes), “*Ciência da Religião, Ciência e Religião: hermenêuticas e disputas*” (2023, Editora UFJF-PPCIR), “*Como estudar as religiões: métodos e estratégias*” (2018, Editora Vozes) e “*Narrativas míticas: análise das histórias que as religiões contam*” (2018, Editora Vozes, coorganizado com Dilaine Sampaio, da UFPB).

Emanuel Freitas da Silva - Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Bolsista de Produtividade (BPI/FUNCAP), desenvolvendo pesquisas nas temáticas de religião, representação política e eleições. Autor do livro *"Carisma e Renovação da Tradição Católica em Fortaleza"* (Edições Waldemar Alcântara) e organizador dos livros *"Eleições 2018: atores políticos e dinâmicas eleitorais"* (EdMeta, 2019), *"Eleições 2020: atores, cenários e disputas"* (EdMeta, 2021) e *"Políticas Públicas e internacionalização do conhecimento"* (EdUECE, 2024). Membro associado da ABCP (Associação Brasileira de Ciência Política) e do COMPOLÍTICA



A economia moral da esfera pública: o pentecostalismo e os limites entre público e privado na sociedade brasileira

The moral economy of the public sphere: Pentecostalism and the boundaries between public and private in Brazilian society

Cleonardo Gil de Barros Mauricio Junior 

cleonardomj@gmail.com

Museu Nacional - UFRJ

 10.52521/opp.v23n1.15221

FLUXO DA SUBMISSÃO

Submissão do trabalho: 15/03/2025

Aprovação do trabalho: 22/06/2025

Publicação do trabalho: 04/07/2025

Resumo

Este artigo visa refletir como o pentecostalismo perturba categorias convencionadas nos estudos da religião no Brasil, especialmente a dicotomia público-privado e, conseqüentemente, o papel da religião na esfera pública. Essa reflexão dar-se-á a partir de dois eventos acontecidos em Brasília e liderados pelo pastor Silas Malafaia (um dos principais opositores dentre os líderes pentecostais às políticas progressistas), nos quais fiz trabalho de campo com observação participante: primeiro, a inauguração de uma filial da igreja de Malafaia em Brasília, marcada para acontecer no mesmo fim de semana de um protesto pelo *impeachment* da presidente Dilma Rousseff, em março de 2016. Esse protesto na capital federal aconteceu simultaneamente a vários outros espalhados por muitas cidades brasileiras; depois, o chamado "Ato Profético em favor do Brasil", realizado também em Brasília, em junho do mesmo ano, na sequência da aprovação do processo do *impeachment* na Câmara. Sem abandonar a noção de esfera pública habermasiana, mas cotejando-a com as críticas feminista e dos estudos do secularismo dirigidas a essa mesma noção, quero apresentar o que chamo de economia moral da esfera pública e com isso contribuir para esclarecer o fenômeno da atuação pública dos pentecostais na sociedade brasileira.

Palavras-chave

Esfera Pública. Religião. Economia Moral. Pentecostalismo.

Abstract

This article aims to reflect on how Pentecostalism disrupts conventional categories in studies of religion in Brazil, especially the public-private dichotomy and, consequently, the role of religion in the public sphere. This reflection will be based on two events that took place in Brasília and were led by Pastor Silas Malafaia (one of the main opponents of progressive policies among Pentecostal leaders), in which I conducted fieldwork with participant observation: first, the inauguration of a branch of Malafaia's church in Brasília scheduled to take place on the same weekend as a protest for the impeachment of President Dilma Rousseff, in March 2016. This protest in the federal capital took place simultaneously with several others spread across many Brazilian cities; second, the so-called Prophetic Act in Favor of Brazil, also held in Brasília, in May of the same year, right after the approval of the impeachment process in the Chamber. Without abandoning the Habermasian notion of the public sphere, but comparing it with feminist criticisms and secularism studies directed at this same notion, I want to present what I call the moral economy of the public sphere and thereby contribute to clarifying the phenomenon of the public action of Pentecostals in Brazilian society.

Keywords

Public Sphere. Religion. Moral Economy. Pentecostalism.

Introdução

Se houve um tempo em que era possível equiparar a sócio-anthropologia da religião brasileira ao estudo do declínio do catolicismo, esse quadro parece ter se modificado em direção a uma nova equivalência, desta feita com os debates em torno do crescimento vertiginoso dos evangélicos, sobretudo do segmento pentecostal¹, e de seu lugar na sociedade e cultura brasileiras.

As dificuldades parecem ser enfrentadas menos ao compreender a expansão pentecostal, e mais ao tentarem dar conta de sua atuação na esfera pública como antagonistas de movimentos como o LGBTQIAP+ e Feminista. É, então, como novos atores na disputa pelo jogo político (na forma, principalmente, do controle da moralidade pública) que os evangélicos pentecostais têm incomodado os adeptos de uma agenda política progressista. Diante deste cenário, desejo refletir neste artigo a respeito dos modos pelos quais o pentecostalismo, investido do papel de *player* no cenário político brasileiro, perturba noções instituídas de público e privado, confundindo pressupostos há muito estabelecidos nos Estados seculares liberais a respeito do lugar da religião.

Minhas ponderações derivam de eventos nos quais realizei trabalho de campo com observação participante para minha tese de doutorado em Antropologia (Mauricio Junior, 2019). Primeiro, é a partir da inauguração, em Brasília, de uma filial da Assembleia de Deus Vitória em Cristo, a igreja do pastor Silas Malafaia, realizada no mesmo fim de semana dos protestos a favor do impedimento da então presidente Dilma Rousseff, que pretendo discutir os sentidos estabelecidos das categorias religião e sua relação com a dicotomia público/privado. Esses protestos aconteceram simultaneamente em Março de 2016 nas principais capitais brasileiras e foram transmitidos em tempo real pelas redes de televisão. Sua versão em Brasília contou com a presença do próprio Malafaia, cuja participação encerrando o protesto em um trio elétrico estacionado em frente ao Congresso Nacional também acompanhei. Discutirei essas questões a partir, ainda, do “Ato Profético em favor do Brasil”, evento liderado também por Malafaia, realizado mais uma vez em Brasília, em junho do mesmo ano, e que reuniu líderes evangélicos no intuito de “orar pelo país”, bem na sequência da aprovação do processo do *impeachment* na Câmara. Silas Malafaia foi um dos líderes evangélicos que mais ferrenhamente se posicionou contra o governo da presidente Dilma Rousseff, aumentando o coro a favor

1 Há vários segmentos do pentecostalismo, categorizados por autores como Ricardo Mariano (1999), que faz uma tipologia por ondas baseando-se principalmente em ênfases teológicas. Daí vem a divisão entre pentecostalismo e neopentecostalismo que, ao meu ver, perdeu valor heurístico, transformando-se (esta última) em categoria de acusação. O pentecostalismo que trato aqui pode ser chamado de hegemônico, cujos líderes acreditam e incentivam entre seus fiéis (ver Mauricio Junior, 2019b) uma incidência pública beligerante em defesa das pautas conservadoras no que diz respeito aos costumes.

de seu *impeachment*. O envolvimento de Malafaia em várias controvérsias políticas de alcance nacional em torno de questões morais, alçando-o ao status de um dos principais adversários dos movimentos sociais pelos direitos sexuais e reprodutivos no Brasil - como já discutido por mim, e em conjunto com outros autores, em ocasiões anteriores (Campos; Gusmão; Mauricio Junior 2015; Mauricio Junior, 2019b, 2023) - justifica o acompanhamento de sua atuação pública neste artigo.

Sendo assim, coloco sob escrutínio, primeiro, as noções de público e privado, revisando o trabalho de Jürgen Habermas (2007a, 2007b, [1962] 2014, [1981] 2012) sobre o tema da esfera pública burguesa. Apesar de apontar para questões e fenômenos diferentes, a noção de esfera pública é usada, na maioria das vezes, de forma intercambiável com a ideia de espaço público². Se esta última aponta para uma relação de espacialização entre religião e o público (lugares políticos institucionalizados, como o Congresso Nacional, o Supremo Tribunal Federal ou monumentos religiosos em praça pública), quando se fala de esfera pública, por outro lado, faz-se referência necessariamente a fluxos discursivos, formação da opinião pública, e a debates baseados no princípio do melhor argumento. Ademais, fala-se geralmente de “esfera pública” como se o termo tivesse implicações auto-evidentes para os estudos da relação entre, de um lado, a religião e, do outro, o que se entende por modernidade secular. No entanto, a noção de esfera pública precisa ser esquadrinhada, a fim de vermos como ela incide efetivamente em nossas análises³. Uma exceção para a falta de uma análise detida da implicação da noção de esfera pública nos estudos da religião é o trabalho de Paula Montero (2009), que ressalta a concepção de publicidade advinda da ideia mesma de esfera pública nos trabalhos de Habermas, “A mudança Estrutural da Esfera Pública” (1962) e a “Teoria do Agir Comunicativo” (1981). Montero tem o objetivo de deixar para trás avaliações que julguem a legitimidade ou meçam a incidência pública da religião, em direção ao entendimento de como a religião participa efetivamente da construção do próprio público e dos processos democráticos. Não obstante, nesse caminho, a autora deixa em segundo plano a noção de esfera pública,⁴ e ao estabelecer um diálogo com a sociologia prag-

2 Nesse sentido, ou seja, de forma intercambiável com a noção de esfera pública, o termo espaço público é o mais utilizado na sócio-antropologia da religião brasileira (Oro; Camurça, 2018; Oro *et al.*, 2012; Giumbelli, 2014; Birman, 2003).

3 Aqui me refiro às ciências sociais, especialmente sociologia e antropologia. Na filosofia, os trabalhos de Luiz Bernardo Leite Araújo (1996, 2012) sobre Habermas, Religião, Secularismo e Esfera Pública são conhecidos.

4 Emerson Giumbelli (2014) aponta para o mesmo objetivo ao dizer que não irá adotar “uma definição prévia ou unívoca do que seja o espaço público ou esfera pública”, mas que pretende entender “as modalidades da presença da religião na sociedade, tendo como pressuposto que essa presença é pública” (p. 13). Na introdução ao dossiê “A religião no espaço público” da revista Horizontes Antropológicos, Oro e Camurça (2018, p. 08) afirmam que “a sugestão predominante dos trabalhos [do dossiê] é o reconhecimento de que distintas esferas, dentre elas a religiosa, atuam na composição do espaço público na atualidade”. No meu entendimento, aderir ao uso do termo espaço público atrapalha esses objetivos.

mática francesa (Boltanski; Thévenot, 1991; Cefai, 2012), ela passa a falar de controvérsias públicas (Montero, 2015), ou de uma arena pública (Montero *et al.*, 2018). Outros autores como Burity (2015), também no intuito de fugir da normatização do campo, optaram por descrever a “cena” que a religião instaura em sua atuação pública.

Diferentemente desses autores, irei contrastar as ideias habermasianas com as críticas elaboradas pelo movimento feminista (Fraser, 1985; Landes, 1998) e pelos estudiosos do secularismo que apontaram o papel restritivo da religião em sua teoria (Asad, 2003, 2005, 2011; Connolly, 1999; Taylor, 2010), mas com o intuito de refinar a noção de esfera pública ao invés de abandoná-la. Isso porque os aspectos descritivos originais do termo já estabelecem a superação de uma ideia de fixidez e espacialização (o que leva o analista a definir se a religião deve estar fora ou dentro de seus limites), contendo em si uma ideia de abertura ao outro, de movimento e de processo discursivo (Calhoun, 2005). Apesar da necessidade de reforçar alguns aspectos formais da noção de esfera pública (principalmente com a ideia de distinção fractal de Susan Gal (2002), o cerne do problema não está em seus aspectos descritivos, mas em seus chamados aspectos viscerais (Warner, 2005). Sendo assim, minha tentativa de refinamento se dá com o acréscimo da ideia de uma economia moral (Fassin, 2009) do público à noção mesma de esfera pública, o que explicarei mais detidamente a seguir.

Pretendo deixar claro no final deste artigo que a esfera pública é formada, na verdade, por instâncias de discurso ampliado cujas sensibilidades morais, circulando atreladas aos discursos, estabelecem uma disputa pela definição da boa e da má religião, e consequentemente, de qual seria o cidadão ideal para participar do debate público. A má religião, na forma como a economia moral da esfera pública hegemonizou-se no Brasil atualmente, seria aquela que se “mistura com a política”. Além disso, haveria uma inabilidade atávica dos atores pentecostais em assumirem lugar no debate público, cujo princípio norteador seria a busca do melhor argumento. Este, por sua vez, é considerado o argumento mediante razões, porque desprovido de elementos da esfera privada, como a religião. No entanto, mesmo ao lançarem mão de discursos eminentemente seculares, como mostrarei a seguir, os crentes pentecostais continuam sendo considerados inábeis ou incapazes de tomarem parte no debate público. Minha premissa é a de que a economia moral da esfera pública brasileira estabelece, a partir de valores secularistas (Asad, 2003, 2005, 2011; Connolly, 1999), os limites entre o público e privado, definindo na sequência quais devem ser o “bom” argumento e o cidadão capaz de utilizá-lo.

Dito isso, passo a descrever os eventos a partir dos quais irei discutir a noção de esfera pública quando confrontada pela presença do pentecostalismo no cenário político brasileiro.

Borrando os limites entre religião, esfera pública e política: Malafaia nos protestos de Brasília e no Ato Profético

Malafaia já vinha apelando aos fiéis pelas redes sociais a participarem do protesto em Brasília, desde que começaram a ser marcadas as manifestações simultâneas em várias capitais brasileiras. Convidado pelos organizadores do evento da capital federal, ele estaria em um trio elétrico posicionado em frente ao Congresso Nacional. A inauguração de sua igreja em Brasília estava marcada para o mesmo fim de semana: uma série de três cultos festivos nas noites de sexta a domingo. Já a manifestação a favor do *impeachment* estava agendada para o decorrer do último dia. Diante disso, minha intenção inicial era observar a forma como a política seria tratada nos cultos, como os fiéis reagiriam, e depois acompanhar a participação dos membros da igreja no protesto⁵. No entanto, durante o culto da véspera da manifestação, Malafaia não transformou a liturgia em uma convocação às ruas. O culto seguiu seu desenvolvimento normal (de acordo com o que eu vinha acompanhando em meu trabalho de campo), com orações e louvores. Para minha frustração, já que esperava etnografar um ato político na igreja, ele escolheu falar em sua prédica a respeito dos “requisitos indispensáveis ao desenvolvimento espiritual dos ouvintes”. Ao chegar próximo do encerramento do culto, aí sim o pastor convidou a todos para os protestos no dia seguinte, dizendo que não se pode “deixar as coisas passarem”: “o crente que diz não ligar para questões políticas até parece que é extraterrestre”, ele afirmou. Antes da exortação, no entanto, Malafaia fez questão de enfatizar: “não estou mandando ninguém ir não, mas estarei lá no trio elétrico”.

Chegado o dia da manifestação, Silas Malafaia dirige-se aos fiéis através de um vídeo transmitido ao vivo por um dos pastores que o acompanhava enquanto caminhavam em direção ao trio elétrico estacionado em frente ao Congresso: “Olha aí minha gente, somos cidadãos. Você não é só do céu, é desta terra também. O que está acontecendo aqui tem a ver com você também” (Youtube, 2016). Já em cima do trio elétrico, Malafaia altera o registro de seu discurso a fim de alcançar um público mais amplo presente na manifestação:

O poder emana do povo. O povo põe, o povo tira. O STF, os políticos, se não se manifestarem, o povo vai botar eles na rua. Eu tenho sido perseguido por esse governo. Tentaram me cooptar e não conseguiram, porque eu não vou ser comprado por estes vagabundos. Fora o PT. O povo brasileiro vai botar essa cambada pra fora.

Mesmo tentando se aproximar dos participantes ao alegar sofrer perseguição

5 Como foi a primeira vez em que estava chegando na filial em Brasília (como disse, era sua inauguração), tentei marcar alguns rostos na multidão presente (a igreja estava lotada e tinha capacidade para cerca de seis mil pessoas). A estratégia não deu certo. Acompanhei os protestos mesmo sem estar junto das pessoas da igreja e me dirigi ao final para onde estava combinada a participação de Malafaia de cima do trio elétrico.

do governo, e ainda que tenha apoiado o *impeachment* com todos os recursos à sua disposição (garantindo os votos dos deputados sob sua influência, com suas inserções diárias na internet ou em seus programas na TV aberta), Malafaia parece não ter logrado a legitimidade para encerrar o protesto, recebendo, com isso, uma vaia de alguns dos presentes. Passado o protesto, é chegado o culto da noite, ainda em Brasília, e somente uma pequena referência foi feita com respeito a toda a mobilização daquela manhã (sem citar, no entanto, as vaias recebidas). No meio de sua mensagem, cujo tema girava em torno de conselhos para “vencer os desafios da vida”, ao falar de como o pessimismo representava “um obstáculo às vitórias”, Malafaia afirmou compreender o desânimo de todos em relação à situação do Brasil. No entanto, emenda o pastor, “a casa tinha começado a cair” para os responsáveis por aquele quadro apresentado por ele como adverso. Curiosamente, logo após esse comentário, o pastor afirma que não iria, em suas palavras, “desviar-se da mensagem”, retornando para os conselhos que vinha dando em sua pregação. Assim, parece haver aqui uma indicação de separação entre o religioso e o político na visão de mundo da igreja de Malafaia, ou, pelo menos, uma hierarquia entre ambos, com o religioso apresentando uma posição de superioridade. Isso se deu mesmo com o pastor tendo afirmado reiteradas vezes que os crentes “não são somente espirituais”.

As relações entre público e privado, o político e o religioso, seus limites e interseções também aparecem no “Ato Profético em favor do Brasil”, realizado quase três meses depois, também na capital federal, e que teve o objetivo de reunir líderes evangélicos para orar pela situação do país, “profetizando prosperidade para a nação”, como anunciou Malafaia em seus canais de comunicação. O contexto era a proximidade da votação, na Câmara dos Deputados, do prosseguimento do processo de impedimento da presidente Dilma Rousseff. Após o início da divulgação do evento em suas redes sociais, Malafaia passou a receber mensagens de seus seguidores pedindo que o “Ato” fosse antecipado. Era preciso que ele acontecesse antes da votação, marcada para 17 de abril de 2016. Em vídeos compartilhados em seu canal no *Youtube*, Malafaia responde que não estava fazendo o evento para ser a favor ou contra o *impeachment*, apesar de, em suas próprias palavras, todos estarem “cansados de saber” que ele era a favor do impedimento da presidente. “Independente de haver ou não *impeachment*, nós temos que interceder pela nação”, disse ele. E continuou:

Eu não estou fazendo um ato político e o ato não é meu. É um ato da liderança evangélica do Brasil. É um ato no qual diferentes lideranças, de diferentes igrejas, estarão clamando em favor da nossa nação, governo caindo ou não. Nossa situação é tão grave que nós precisamos clamar pelo Brasil. E é profético. Estamos chamando para Brasília porque é o centro do poder. Temos que colocar o nosso pé lá⁶. Vamos transformar o país com o poder da oração e do clamor do povo de Deus.

6 Aqui Malafaia recorre à visão bíblica fundamentada em Deuteronômio capítulo 11, versículo 24: “Todo lugar que pisar a planta do vosso pé, será vosso” (Bíblia, 2011, n.p).

O evento aconteceu em um palco montado na Esplanada dos Ministérios e teve sua liturgia caracterizada por falas e orações de líderes de diversas igrejas do Brasil, intercaladas por apresentações de cantores gospel. Com a continuidade do processo de *impeachment* já aprovada na Câmara, os pronunciamentos e orações dos líderes giravam em torno de um concerto do país. Dentre essas falas, destaquei as seguintes:

Existe uma forma de o Brasil ser curado: quando a igreja se reúne (Apóstolo Sérgio Paulo, Igreja internacional das nações).

Não fomos feitos para sermos guiados como povinho sem autoridade. Somos um povo que não nos rendemos diante do inferno (Apóstolo Sérgio Paulo, Igreja internacional das nações).

Pela paz no Brasil. Paz reine entre nós. Pela força do Legislativo, executivo e judiciário, profetizamos paz (Pr. Samuel Ferreira, Assembleia de Deus Madureira).

Profetizamos que a crise vai virar milagre. Estamos semeando com oração e cremos que a resposta virá dos céus (Pr. Flamarion, Igreja do Evangelho Quadrangular).

Deus está usando a vassoura do Espírito Santo e está varrendo a nação. O segundo semestre não vai ser de crise, porque quem governa é Deus e não o homem (Apóstolo César Augusto, Igreja Fonte da Vida).

Comentei em outro trabalho (Mauricio Junior 2023) que é possível depreender dessa ocasião um sentido do protagonismo evangélico no desenrolar dos eventos críticos que definem os rumos da política brasileira. É a partir da ação, ou da oração, desses líderes evangélicos que a estabilização na tensão política pela qual passava a sociedade brasileira seria alcançada e até mesmo a crise, dirimida. O sentido de protagonismo triunfalista dos evangélicos fica mais evidente com a declaração de Malafaia de que um evento idêntico, organizado por este mesmo grupo de pastores em 2013 (a “Manifestação Pacífica”, mais uma vez em Brasília), também sob sua liderança, teria sido responsável por desencadear as denúncias de corrupção que culminaram na votação da câmara pelo prosseguimento do processo do *impeachment*. Se aquele evento, o de 2013, foi responsável por trazer a espada, as falas do “Ato Profético” mostravam agora que o objetivo era trazer paz e prosperidade⁷.

Em segundo lugar, e aqui está o foco deste artigo, vê-se nestes episódios o borramento dos limites arbitrariamente estabelecidos entre religião, política, público e privado. Vejamos: mesmo sendo de conhecimento amplo e geral sua posição a favor do *impeachment* e contra o governo da presidente Dilma, por que Malafaia não faz um discurso inflamado dentro da igreja na véspera dos protestos de 13 de março? Pelo contrário, ao

7 Para entender como o modo pentecostal de estruturar o tempo, especificamente o tempo profético, inspira sua forma de presença na esfera pública brasileira ver Mauricio Junior (2022).

convidar os presentes, diz que não está pressionando as pessoas a participarem do protesto e reitera somente que lá estaria. Bem como, no dia seguinte, ele avisa que não vai se desviar da mensagem logo após dizer que “a casa tinha começado a cair” para o governo do Partido dos Trabalhadores (PT). Não estou negando o fato de Malafaia exercer sobre os presentes uma influência suficiente para convencê-los de sua participação ao dizer que tomaria parte nos protestos. No entanto, ao invés de me basear em uma hermenêutica da suspeita e reduzir os discursos de Malafaia tanto no culto de inauguração, passando pelo vídeo a caminho do protesto, quanto no trio elétrico à manipulação pura e simples, sem também buscar julgar em qual das situações ele estaria se comportando de forma mais condizente com suas “reais” intenções, entendo que é mais interessante perguntar: quais os obstáculos enfrentados pelos líderes pentecostais quando tentam falar para outros públicos? Quando eles são bem-sucedidos ou não nesse propósito? É interessante questionar ainda: quais as moralidades que impulsionam ou servem como barreiras deste processo de engajamento na esfera pública?

Algumas questões intrigantes também surgem no “Ato Profético”, uma vez que, em uma inauguração de uma filial na capital nacional, marcada para o mesmo fim de semana de um protesto de grandes proporções, seu líder maior afirma não se tratar de um evento político. Porém, quanto mais “religioso” é o evento - ou profético, para usar os termos de Malafaia - tudo parece ficar mais “político” para o analista. O que queria dizer Malafaia, então? Trata-se mais uma vez de uma tentativa de ocultar o político e revesti-lo de uma capa religiosa? O que entendemos por religioso e político contaminam-se mutuamente aqui?

Para dar conta desses questionamentos, meu argumento é que é indispensável avaliar os aspectos viscerais da categoria esfera pública assentada sobre o princípio de que há âmbitos próprios para o público e o privado. A partir da ideia de uma “economia moral da esfera pública”, pretendo contribuir para mostrar que essa divisão, com suas implicações morais e políticas, deve ser analisada e não reforçada pelo estudioso dos fenômenos religiosos. A noção de economia moral tem suas origens nos trabalhos de E.P. Thompson (1963) e James C. Scott (1973). Os pioneiros do uso do termo visavam dar conta das condições de possibilidade dos levantes do pobre ou do camponês, que tinham suas moralidades ultrajadas pelo funcionamento da economia de mercado em ascensão. Assumo aqui, no entanto, a revitalização do conceito proposta por Didier Fassin (2009). Enquanto Thompson e Scott enfatizaram o substantivo (economia), Fassin, por sua vez, afirma dar mais ênfase ao adjetivo (moral) ao considerar economia moral como “a produção, distribuição, circulação e uso de sentimentos morais, emoções e valores, normas e obrigações no espaço social” (Fassin, 2009, p. 1257). Além disso, na visão dos pioneiros, a economia moral dos pobres e dos camponeses estava contraposta à ló-

gica do mercado, que seria desprovida de moralidade. Sob o prisma da análise que aqui desenvolvo, o mercado também tem sua economia moral, que precisa ser investigada, assim como a tem a esfera pública. E, no caso desta última, essa economia moral se configura como uma rede de sensibilidades morais estruturando as interações baseadas na construção de fluxos discursivos com o fim último da publicidade.

Agora passo à noção de esfera pública conforme discutida por Habermas, para logo depois, ao trazer as críticas da epistemologia feminista e dos estudos do secularismo a essa noção, mostrar como essa contraposição abre espaço para ideia de uma economia moral do público.

Habermas e a noção de esfera pública

Ao tratar da esfera pública, é importante dizer, Habermas está abordando a especificidade histórica da vida política burguesa do século XVII e XVIII. No entanto, ainda que os aspectos enfatizados por Habermas para o bom funcionamento da esfera pública, e consequentemente de uma vivência democrática, não tenham se concretizado em sua versão burguesa, eles permanecem como ideal a ser alcançado. Assim, os aspectos que compõem esse ideal não são meramente descritivos, mas formam o que chamo de economia moral da esfera pública.

Para Habermas, então, esfera pública significa “a esfera de pessoas privadas que se reúnem em um público” (2014, p. 135). Com “esfera de pessoas privadas”, ele quer dizer tratar-se a esfera pública de um lugar de contraposição à esfera do poder público, nesse caso, o Estado. Em princípio, portanto, são os indivíduos não pertencentes à máquina estatal os quais irão se engajar no debate a respeito do bem comum. A noção habermasiana de esfera pública não pode ser considerada equivalente a tudo aquilo que não pertence à alçada do privado, ou do doméstico (o que, para Habermas, também são coisas diferentes). Também não seria sinônimo de sociedade civil, mas encontrar-se-ia na intermediação entre esta e o poder público. Assim, se de um lado, no domínio privado, encontram-se a sociedade civil (o domínio da circulação de mercadorias e do trabalho social) mais a família conjugal (esse sim, a esfera doméstica), e do outro lado, a esfera do poder representada pelo Estado, o campo de intermediação entre este último e a sociedade cabe a uma terceira esfera, justamente a esfera pública. Nela, as pessoas privadas, ou seja, que não representam o poder público, ou que se fazem parte dele não carregam para o debate o poder de seus cargos públicos, envolvem-se na discussão a respeito das demandas da sociedade junto ao Estado.

É interessante notar a mudança na noção de privado apontada por Habermas entre a Antiguidade Clássica e o capitalismo moderno, que abandona o sentido de pri-

vação e assume o sentido de privacidade como livre interioridade. Com a emergência da esfera da intimidade (ou doméstica) no seio da esfera privada, constrói-se essa diferenciação em relação à esfera da produção material (sem, no entanto, cortar com esta a dependência, como diz Habermas (2014, p. 168). O domínio da intimidade da família burguesa passa a ser entendido, portanto, como um reino de pura interioridade onde se desenvolve o sentido da conquista da liberdade sobre a necessidade. Em outras palavras, a esfera doméstica passou a ser pensada como um reino puramente humano (Habermas, 2014). Essa privacidade, é importante notar, está ligada ao público. Ou seja, quando Habermas fala de uma esfera de pessoas privadas compondo o público, é desse indivíduo forjado no “puramente humano” a quem ele se refere, além daqueles que não compõem o Estado. É esse indivíduo que deve povoar a esfera pública. Quanto às subjetividades necessárias para a ação pública, elas se derivam da vida em família: eram dramatizadas entre seus membros, tendo os romances epistolares como guia. Daí, da vida na família, surge também a possibilidade de uma crítica imanente, já que a intimidade se configura como a humanidade que o Estado e o mercado não poderiam se aposar (Habermas, 2014).

Outra característica primordial da esfera pública, além de ser formada por pessoas privadas reunindo-se em um público, diz respeito à necessidade de que essas pessoas privadas estejam fazendo uso de suas razões. Assim, o meio pelo qual se dá o debate público é o que Habermas (2014) chama de “discussão pública mediante razões” (p. 135). Com isso, além de se enfatizar o debate baseado na paridade, onde os indivíduos apresentam-se como “simples seres humanos” (2014, p. 148), na estruturação da esfera pública, conforme descrito por Habermas, “foram institucionalizadas normas de discurso fundamentado nos quais argumentos, e não o status ou a tradição, seriam decisivos” (Calhoun, 1993, p. 02). Em suma, a autoridade do melhor argumento foi estabelecida contra aquela da hierarquia social.

Completam-se, assim, as características primordiais da esfera pública: um lugar de mediação entre a esfera privada e o poder público, que, por sua vez, torna-se passível de contestação pelas pessoas privadas na forma de uma discussão pública mediante razões.

Ainda que as páginas de “A Mudança Estrutural” (2014) registrem mais o declínio da esfera pública do que suas características estruturais, é a estas que Habermas se apegue como um ideal a ser recuperado. Ele aposta no potencial emancipatório da comunicação intersubjetiva. A importância da esfera pública estaria, então, no seu papel de catalisadora da integração social, que se oporia às formas não comunicativas de organização (mercado e Estado), no intuito de fomentar uma vivência democrática. É se engajando na esfera pública, também, que os cidadãos passariam a desenvolver sua

capacidade crítica a respeito de questões políticas. O debate racional-crítico seria, portanto, o vetor principal para o estabelecimento de uma vivência democrática.

As críticas feminista e dos estudos do secularismo à noção de esfera pública

No entanto, a própria ênfase no debate racional-crítico, ou na discussão pública mediante razões, implica em uma dificuldade de lidar razoavelmente com a política de identidade e as preocupações com a diferença (Calhoun, 1993, p. 3). Essa inconsistência da noção de esfera pública habermasiana vem à tona principalmente a partir da crítica feminista. Como diz Joan Landes (1998), a distinção público/privado estabelecida por Habermas não permite que se dê um tratamento adequado às questões de poder presentes na esfera da intimidade. A divisão estrutural entre a esfera pública de um lado, e o mercado e a família de outro, rotulou um conjunto de preocupações como pertencendo à esfera do privado, tornando-o, por conseguinte, assunto impróprio para o debate público (Landes, 1998). Se as particularidades devem permanecer relegadas à esfera do privado, e o universal, por sua vez, ser entronizado como o centro da discussão pública, Joan Landes (1998) mostra como Habermas ignora a associação visceral do discurso das mulheres e seus interesses com a “particularidade”. E, consequentemente, esquece também o quanto o discurso masculino foi alinhado com “a verdade, a objetividade e a razão” (p. 143). Assim, continua Landes (1998), Habermas não percebe como o que seria tão somente mais uma particularidade, no caso, o masculino, consegue se disfarçar por trás do véu do universal (p. 142-143).

A questão crucial operando nesse processo de colar o feminino ao privado e o masculino ao público, diz Fraser (1985), está na noção de cidadania habermasiana, ou seja, na construção do indivíduo que toma parte na esfera pública. Como, para Habermas, o cidadão é aquele que participa do debate político e da formação da opinião pública, isso significa que a cidadania depende das capacidades de consentimento e fala, ou seja, da capacidade de participar em paridade com os outros no diálogo (Fraser, 1985). No entanto, continuando com Fraser, no capitalismo clássico dominado pelos homens, essas são capacidades ligadas à masculinidade e consideradas em desacordo com a feminilidade. Enfim, se as mulheres têm suas falas constantemente postas em dúvida no que diz respeito às suas opiniões popular e legal (“quando uma mulher diz não, ela na verdade quer dizer sim”), “como elas podem participar no debate entre cidadãos?” (Fraser, 1985, p. 116).

Desse modo, percebe-se uma dissonância conceitual entre a feminilidade e as capacidades dialógicas centrais para a concepção de cidadania de Habermas. O papel

do cidadão na esfera pública, seguindo o argumento de Fraser, é um papel masculino, por conta de pressupostos baseados na capacidade do homem de dialogar mediante razões, e, ao mesmo tempo, na incapacidade das mulheres para fazerem o mesmo. Esse sentido de incapacidade para o diálogo mediante razões, também é muito importante para meu argumento a respeito do papel imputado à religião na esfera pública pelo próprio Habermas. Assim como no caso da relação entre o feminino e a esfera pública, considera-se a religião incapaz de participar de uma discussão pública mediante razões. Na tarefa de traduzir os argumentos religiosos para a razão pública, os cidadãos religiosos teriam a necessidade de serem tutorados pelos cidadãos seculares (Habermas, 2014).

Quando fala sobre pós-secularismo, Habermas não quer dizer apenas que a religião conseguiu manter-se viva em meio a um ambiente cada vez mais secularizado, nem que nos limitemos a reconhecer publicamente sua contribuição quanto à reprodução de motivos e atitudes. Para ele, a expressão “pós-secular” refere-se à possibilidade de comunicação entre as razões secular e religiosa a respeito dos conteúdos de verdade que definem cada um (Habermas, 2007, 2007b). Isso porque Habermas passou a considerar que a imposição do proviso rawlsiano repercutiria de maneira assimétrica nas vidas dos cidadãos religiosos e seculares (Habermas, 2007, p.137-138). Não se pode esperar, diz ele, que todos os crentes fundamentem seus posicionamentos políticos deixando de lado suas convicções religiosas. Sendo o Estado liberal democrático considerado o protetor, de igual modo, de todas as formas religiosas de vida, não pode, portanto, obrigar “os cidadãos religiosos a levarem a cabo, na esfera pública, uma separação estrita entre argumentos religiosos e não-religiosos quando, aos olhos deles, esta tarefa pode constituir um ataque à sua identidade pessoal” (Habermas, 2007, p.147). O que fazer, então? São duas as soluções de Habermas para este dilema:

Em primeiro lugar, Habermas desloca o proviso para o âmbito institucional. Os argumentos religiosos poderiam ser utilizados sem restrição na esfera pública. Quando se trata, no entanto, de espaços públicos institucionais (Congresso, juizados, etc.), os argumentos religiosos não devem ter vez. Em segundo lugar, e o mais importante para meu argumento, Habermas estabelece como condição indispensável para uma democracia liberal em tempos de pós-secularismo “o processo comum de aprendizagem complementar” (Habermas, 2007b, p. 52): para anular a assimetria presente na relação entre cidadãos religiosos e seculares na esfera liberal democrática, é preciso entender esse trabalho de tradução como uma tarefa cooperativa. Caberia aos cidadãos seculares, portanto, uma participação ativa neste processo de tradução do religioso para a razão pública. Se aos cidadãos religiosos impõe-se o fardo da tradução de seus argumentos a fim de que se viabilize sua participação na esfera pública, tal carga seria compensada, afirma Habermas, “pela expectativa normativa segundo a qual os cidadãos seculares se

abrem a um possível conteúdo de verdade de contribuições religiosas” (Habermas, 2007 p.147). Essa abertura possibilita, assim, um diálogo no qual “as razões religiosas podem, eventualmente, aparecer como argumentos acessíveis em geral” (Habermas, 2007, p. 149-150). Com isso, diz ainda Habermas, a secularização toma a forma de um processo comum de aprendizagem complementar, no qual ambos os lados estarão em condições de levar a sério em público, por razões cognitivas, as respectivas contribuições para temas controversos (Habermas, 2007b, p. 52).

Desse modo, assim como acontece na relação entre o feminino e a esfera pública, estabelece-se uma relação de incapacidade entre a religião e o uso da razão pública. Os cidadãos religiosos, desqualificados para traduzirem seus argumentos particulares na forma de uma apreciação geral, necessitariam de tutores para chegar à forma da argumentação exigida na esfera pública. No meu entendimento, portanto, não se anula a assimetria que Habermas, de início, tentou solucionar. Pode-se dizer, com isso, que o cidadão habermasiano é masculino, como disse Nancy Fraser, mas também é secular⁸. É preciso somente apontar, considerando o caso brasileiro, que o poderio midiático e político (no que diz respeito à capacidade de eleger representantes para o legislativo) de certas instituições evangélicas muitas vezes suplanta essa atribuição de razão defeituosa – e aí tem-se acesso ao poder mesmo sem o desejado prestígio - o que não acontece na mesma medida com o movimento feminista.

Mesmo considerando as diferentes possibilidades de resistência a esse enquadramento, não obstante, ambas as condições de incapacidade são empurradas para o âmbito privado na forma como se estrutura a esfera pública liberal. Curiosamente, pentecostais e movimentos sociais voltam-se uns contra os outros reverberando essa crítica, como que a fazendo contra o espelho: movimentos sociais afirmam que a religião deve ser mantida no foro privado. Trata-se, a religião, de uma questão pessoal que não deve pautar debates públicos. Os evangélicos, por sua vez, afirmam ser a sexualidade uma questão da vida privada. E assim a disputa pelos limites entre o público e o privado ganha contornos dramáticos na definição de qual “pessoal” deve ser “político”.

Voltando à solução habermasiana para o problema da relação entre cidadãos religiosos e seculares, Taylor (2011) aponta que, apesar de ter revisto sua posição em direção ao pós-secularismo, Habermas permanece com uma “fixação na religião” (p. 40) como problema. Apesar de reconhecer o potencial da religião em produzir conteúdos

8 Dullo e Quintanilha (2015) já se dispuseram a analisar as contradições da sensibilidade secular da política brasileira tendo como pano de fundo as eleições presidenciais de 2014. Os autores mostraram como uma declaração da então candidata Dilma Rousseff em um culto evangélico afirmando ser “feliz a nação cujo Deus é o Senhor” ao invés de ser considerada uma ameaça ao Estado Laico foi, ao contrário, entendida como uma estratégia de aproximação de setores evangélicos a fim de conquistar-lhes o voto. Já o fato de Marina Silva ser evangélica tê-la-ia colocado prontamente como um perigo à laicidade, mesmo a candidata não tendo acenado aos evangélicos da forma como Dilma Rousseff, que ganharia a eleição, o fez.

de verdade, sua visão da esfera pública, segundo Taylor, estaria assentada ainda em uma distinção epistêmica entre religião e razão (Taylor, 2011). Dessa forma, para Habermas, antes de tudo

há uma razão secular que todos podem usar para chegar a conclusões com as quais todos podem concordar. Depois, há idiomas especiais, que introduzem suposições extras, podendo até contradizer as da razão secular comum. Estes são muito mais frágeis epistemologicamente; na verdade, você não será convencido por eles, a menos que já os detenha. Assim, a razão religiosa chega às mesmas conclusões que a razão secular, mas então é supérflua, ou chega a conclusões contrárias, e então é perigosa e destrutiva. É por isso que precisa ser deixada de lado (Taylor 2011, p. 49, tradução nossa).

Isso não significa, no entanto, que Taylor considere descartáveis as visões de Habermas e Rawls sobre a esfera pública de um Estado secular. Ele concorda que devam existir zonas neutras, mas estas não incluem a deliberação dos cidadãos, nem mesmo a deliberação nos espaços públicos institucionais como o legislativo, da forma como dizia Rawls e pensa Habermas, respectivamente (Taylor, 2011). Para Taylor essa zona neutra no Estado secular deve se resumir ao “idioma oficial do Estado” (p. 50), que seria “o idioma em que a legislação, os decretos administrativos e as sentenças judiciais devem ser redigidos” (Taylor, 2011, p. 50, tradução nossa). Isso porque, segundo ele, “é evidente que uma lei perante o Parlamento não poderia conter uma cláusula justificadora do tipo: ‘Considerando o que a Bíblia nos diz’” (Taylor, 2011, p. 50, tradução nossa).

Como solução institucional para a questão do debate entre cidadãos religiosos e seculares o que Taylor faz é simplesmente empurrar o proviso ainda mais para frente: do espaço público institucional para o idioma oficial do Estado. No entanto, diferentemente de Habermas e Rawls, e é isto que quero destacar de seu argumento, o estabelecimento da chamada zona neutra “não tem nada a ver com a natureza específica da linguagem religiosa” uma vez que para ele seria igualmente impróprio ter uma cláusula legislativa citando Marx ou Kant: “o fundamento para ambos os tipos de exclusões é a neutralidade do Estado”. (Taylor, 2011, p. 50, tradução nossa).

Em suma, Taylor revela em Habermas uma forma de ver o argumento religiosa-mente informado como sendo menos racional do que o raciocínio “puramente” secular. Assim, Taylor afirma que Habermas, ao estender o proviso rawlsiano para o limiar das instituições políticas, de fato deixou para trás a noção da religião como ameaça. Não deixou, no entanto - e aqui eu concordo com Taylor - de se fixar na religião como problema, se não de cunho político, como obstáculo epistemológico, ao considerá-la “um modo de razão defeituoso” (Taylor 2011, p. 51, tradução nossa).

Isso que Taylor chama de fixação na religião como problema, quando se trata de sua presença na esfera pública, gera danos à vivência democrática. Segundo William Connolly (1999), ao tentar banir doutrinas religiosas da esfera pública, a concepção secularista termina por afastar ao mesmo tempo um conjunto de “orientações não teístas

sobre reverência, ética e vida pública que precisam ser ouvidas” (p. 05). Connolly define como presunçosa essa tentativa secularista de oferecer uma base autoritativa única para a razão pública. E, além disso, ao invocar esse princípio (da base autoritativa única) contra os entusiastas da religião, diz ele, “secularistas também são levados a serem belicosos contra perspectivas não seculares e não teístas que põem em questão os próprios pressupostos e prerrogativas religiosas” (p. 05). Mais do que isso, os secularistas ao assim procederem terminam por promover uma concepção de vida pública que, em primeira instância, desejavam eliminar (Connolly, 1999). Ao depreciar o que Connolly chama de “registros viscerais de intersubjetividade”, a doutrina do secularismo encorajaria “interpretações desdenhosas precipitadas de quaisquer culturas ou práticas éticas” que empreendem esse registro (Connolly, 1999, p. 5).

É preciso lembrar, no entanto, que o secular não está isento de seus próprios registros viscerais de intersubjetividade. Para dar conta dessa questão, Talal Asad (2003) prefere o termo “sensibilidades seculares”, mas seu intuito é o mesmo: mostrar como o secular é somente mais uma forma, não obstante hegemônica, de organização do sensível. Os sujeitos seculares, portanto, também possuem seus modos de subjetivação, os quais precisam ser postos em questão pelos analistas.

Sendo assim, a noção de esfera pública de Habermas, como disse anteriormente citando Calhoun (1996), não consegue lidar com a diferença. Principalmente ao enfatizar, como mostra a crítica feminista, a discussão pública mediante razões. Ainda que a consideração da religião como problema político na formulação de Habermas tenha sido aparentemente superada, permanece seu status de problema, agora epistemológico (Taylor, 2011). Essa forma como Habermas insiste em entender a religião, como um modo de razão defeituosa, deve nos levar a repensar a noção mesma de esfera pública para dar conta da relação entre religião, política, público e privado. O modo como escolhi fazê-lo foi atrelar à noção de esfera pública a ideia de uma economia moral do público. Mas antes de olhar novamente para os eventos que trago neste trabalho e assim concretizar a revisão das noções de público, privado, religião e política que informam nossas pesquisas, é preciso ainda ressaltar brevemente algumas propriedades descritivas da noção de esfera pública.

Esfera pública: iluminando alguns aspectos formais

Um dos problemas do uso descritivo da noção de esfera pública é a sua espacialização. Ao entender a esfera pública mais (ou quase literalmente) como um lugar (um espaço) e menos como um processo comunicacional/discursivo, o analista é levado a perguntar o que deve permanecer nos seus limites, reforçando, assim, sua concepção

normativa. Como lembra Craig Calhoun, a esfera pública é uma metáfora de lugar usada para um fenômeno apenas em parte referente a um espaço (Calhoun, 2005, p. 4). Segundo ele, ainda, o uso do termo *public sphere* na tradução para o inglês do título da obra de Habermas (A mudança estrutural na esfera pública, 2014) não contempla a complexidade do termo alemão *Öffentlichkeit*, que implica, por sua vez, um estado de abertura para o outro, uma ideia de movimento. Pior ainda, afirma ele, para a escolha do termo *espace public* na tradução francesa, cuja utilização parece ter sido a escolha difundida na Antropologia da religião brasileira. Ao se tratar de um “espaço público”, intensifica-se a espacialização do termo que, apesar de tratar de um espaço (de comunicação), pretende transcender qualquer local em particular costurando debates de vários lugares (Calhoun, 2005).

Sendo assim, e levando em consideração o que diz Michael Warner (2005) a respeito da ideia de público - “um lugar de discurso organizado por nada mais além do próprio discurso”-, torna-se possível recuperar, e reforçar, a noção de esfera pública habermasiana como formada por instâncias que emergem de interações discursivas, ao invés de imaginá-la como um lugar no qual se deve manter dentro das fronteiras. Essa é a diferença de um público organizado a partir de um processo discursivo/comunicacional e a noção de público como uma audiência concreta, ou a de destinatários de uma política de governo específica (Warner 2005). A esfera pública, portanto, caracteriza-se por sua “circularidade autotélica” (p. 95): forma-se um público pelo e para o debate. Além disso, a temporalidade da circulação do tema-debate também é importante, não se tratando de uma temporalidade contínua ou indefinida, mas pontual (p. 95). As instâncias de esfera pública, portanto, subsistem enquanto durar a discussão, que se conecta a outros temas e outras instâncias.

Warner (2005) também chama atenção para o fato de que as noções de público e privado não formam uma antinomia. Pelo contrário, esclarece Susan Gal (2002), essas são categorias culturais co-constitutivas. Mais importante ainda, segundo ela, é que se trata de signos indexicais sempre relativos, ou seja, seu significado depende do contexto interacional em que são usados. A imagem que Gal nos traz é a de uma “distinção fractal”, ou seja, a cada contexto mais amplo ou mais circunscrito uma distinção público/privado “aninhada” pode ser projetada. Lembrando, insiste Gal, que essas seriam sempre posições relativas e não propriedades imanentes de pessoas, imagens ou objetos (Gal, 2002, p. 81).

O mais importante para o meu argumento na distinção fractal do público apresentada por Susan Gal é a ideia de que “a cada distinção aninhada”, ou seja, a cada distinção público/privado dentro de outra distinção público/privado, “pode surgir uma nova moralidade interpessoal, diferente da presente na distinção anterior” (Gal, 2002, p. 89).

Diante disso, torna-se possível lançar luz sobre vários aspectos referentes à inauguração da igreja de Malafaia em Brasília no mesmo fim de semana dos protestos a favor do *impeachment* da presidente Dilma Rousseff.

De volta à inauguração (e ao protesto)

Mostrei como, mesmo sendo de conhecimento amplo e geral sua posição a favor do *impeachment* e contra o governo da presidente Dilma, Malafaia não fez um discurso inflamado dentro da igreja na véspera dos protestos de 13 de março. Pelo contrário, ao convidar os presentes, afirmou não estar pressionando as pessoas a participarem do protesto, reiterando somente que lá estaria: “não estou mandando ninguém ir não, mas estarei lá no trio elétrico”. Bem como, no dia seguinte, avisa que não vai se desviar da mensagem logo após dizer que “a casa tinha começado a cair” para o governo do Partido dos Trabalhadores. Sem deixar de lembrar, no entanto, que não se pode “deixar as coisas passarem”: “o crente que diz não ligar para questões políticas”, diz ele, “até parece que é extraterrestre”. Ao nos debruçarmos sobre os porquês de o líder da igreja não ter sido mais direto na convocação, quando poderia fazê-lo, torna-se possível iluminar as moralidades que impulsionam - ou servem como barreiras - deste processo de engajamento na esfera pública pelo pentecostalismo. Se Silas Malafaia fosse taxativo na convocação e tomasse o púlpito de sua igreja para intimar todos a comparecerem na manifestação do dia seguinte, ele iria de encontro à noção de autonomia dos crentes que podem decidir diretamente com Deus se seria da vontade dele (de Deus) a participação de cada um nos protestos. Já no dia seguinte, no caso do “desvio” da mensagem, Malafaia esbarraria na tradição de se respeitar o momento do culto, priorizando a mensagem bíblica acima de outras esferas da vida. Se o protesto era eminentemente político, parece haver ali a necessidade de se pedir permissão ao religioso para que o primeiro tivesse algum espaço.

É interessante notar ainda que o público dos cultos de inauguração da filial em Brasília era formado por fiéis em potencial de Malafaia, ou seja, constituía-se majoritariamente por pessoas de outras igrejas da região presentes à inauguração, não necessariamente já decididos a serem membros definitivos de sua igreja. Muitos estavam ali para ver o famoso pastor. Era preciso, portanto, conquistá-los. Diferentemente de uma relação mais privada com os membros da igreja que comanda pessoalmente no Rio de Janeiro. Às vésperas das eleições para prefeito do Rio de Janeiro daquele mesmo ano, por exemplo, Malafaia insta os jovens de sua igreja a confiarem mais nele ao invés de fazerem o papel de “miquinhos amestrados de professores esquerdopatas” nas universidades em que estudavam. A linguagem é enfática, pode-se dizer hostil até, e sua performance,

como de costume, é histrionica. Em Brasília, no entanto, sua hostilidade e histrionismo diminuem. Por sua vez, se na inauguração a audiência formada por fiéis em potencial obriga o pastor a negociar com tradições evangélicas estabelecidas, no vídeo divulgado em suas redes sociais Malafaia já não enfrenta as mesmas barreiras. Versado na utilização das redes sociais, ao se dirigir aos seus seguidores, Malafaia convoca-os para os protestos sem rodeios: “Olha aí minha gente, somos cidadãos. Você não é só do céu não, é desta terra também. O que está acontecendo aqui tem a ver com você também”. Com relação ao público da inauguração, este, de seus seguidores nas redes sociais, ainda que mais amplo (mais público), não está, no entanto, impregnado das tradições circunscritas à esfera da igreja (mais privado). Mudam os públicos, muda a economia moral.

Uma vez em cima do trio elétrico, no desfecho dos protestos, Malafaia não se dirige aos presentes como se estivesse no púlpito. Encontra-se agora diante de um público mais amplo em relação à inauguração do templo. “Mais público” também em relação aos seus seguidores na internet, uma vez que diante deste último ainda considera estar se dirigindo aos seus, ou seja, aos evangélicos. Diante da audiência do protesto, Malafaia passa a encarar uma instância da esfera pública estruturada de uma maneira que impele à retirada da gramática religiosa de seu discurso: “o poder emana do povo. O povo põe, o povo tira... O povo brasileiro vai botar essa cambada pra fora”.

Por que Malafaia é vaiado em meio àqueles que protestavam junto com ele pelo impedimento da presidente Dilma?

Esse momento, assim entendo, estabelece um debate entre cidadãos religiosos e cidadãos seculares. Pode-se argumentar que as vaias não caracterizariam exatamente um debate, no sentido estrito do termo. No entanto, essa manifestação não deixa de representar uma posição a respeito da legitimidade do pastor Malafaia de estar ali encerrando o protesto. Mesmo sendo possível entender as vaias como resultado de uma resistência a toda e qualquer autoridade, reação comum desde os protestos de junho de 2013, pode-se também colocá-las na conta do imaginário do pastor como ludibriador de fiéis e, portanto, corrupto, imagem que se configurava como a principal inimiga dos participantes daquele evento. Assim, quando vemos Malafaia sendo vaiado ao se dirigir a um público mais amplo, mesmo não havendo sinal algum em sua fala de um discurso estritamente religioso, vê-se o pentecostalismo enfrentando outras barreiras para ampliar sua influência na nação. Aqui, a esfera pública acompanha o que diz Asad (2005) e se configura como uma rede de conexões emocionais, de sensibilidades morais seculares. Em suma, na economia moral da esfera pública secular, um pastor pentecostal não deveria estar encerrando aquele protesto, ainda que ele tivesse investido consideravelmente no evento. A religião é vista como sinônimo de atraso e engano, e, especialmente no caso do pentecostalismo no Brasil, como composta por líderes com interesses es-

púrios e fiéis ludibriados. A relação com a política seria uma faceta do pentecostalismo como religião tornada impura, justamente por estabelecer essa relação. Esse imaginário vem à tona, na ocasião do protesto, na rejeição às palavras de um pastor, que, mesmo não apresentando um vocabulário religioso em seu discurso, recebe vaias questionando sua legitimidade em ocupar aquela posição.

Considerações finais

Neste artigo, procurei discutir a noção de esfera pública e a sua relação com a religião tomando como objeto de reflexão a presença pública do pentecostalismo na sociedade brasileira. Transpondo as críticas dos estudos feministas para a relação entre o religioso e o secular, mostrei como a noção vigente de esfera pública e suas sensibilidades seculares fixam o problema na religião, estabelecendo uma relação de incapacidade entre esta última e o uso da razão pública.

Tomando como objeto de reflexão os eventos liderados pelo pastor Silas Malafaia em Brasília nos quais realizei pesquisa a partir da observação participante (a inauguração de uma filial de sua igreja no mesmo fim de semana dos protestos pelo *impeachment* da presidente Dilma Rousseff, sua participação nesse protesto, bem como o Ato Profético em favor do Brasil realizado quando o seguimento do processo de impeachment tinha sido aprovado na Câmara), propus que se tomasse como foco da análise a economia moral da esfera pública. Esta seria constituída por um regime de sensibilidades morais que pode mudar de acordo com a instância do público a que se dirige (mudam os públicos, muda a economia moral). São essas sensibilidades morais que definem os limites entre o público e o privado e é a produção desses limites que deve ser tomado como objeto de inquérito, ao invés de se assumir a divisão em si aprioristicamente. Isso também serve, por fim, para uma abordagem da relação entre religião e política. A religião não é um objeto empírico auto-evidente. Ela está intrinsecamente ligada a outros símbolos não religiosos da vida social e precisa ser inquirida no seu imbricamento com outras noções que sustentam o projeto moderno.

Referências

- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Religião e Modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.
- ARAÚJO, L. B. L.; MARTINEZ, M. B.; PEREIRA, T. S. *Esfera Publica e Secularismo: ensaios de filosofia política*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.
- ASAD, T. *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press,

2003.

ASAD, T. Reflections on Laïcité and the Public Sphere. *Items and Issues*, v. 5, n. 3, p. 1-6, 2005.

ASAD, T. Reflexões sobre crueldade e tortura. Tradução de Bruno Reinhardt e Eduardo Dullo. *Revista Pensata*, v. 1, n. 1, p. 164-187, 2011.

BÍBLIA, A.T. Deuteronômio. In: *Bíblia Online*. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil (SBTB), 2011. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/dt/11/24>

BIRMAN, Patricia (org). *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Editora Attar, 2003.

BOLTANSKI, L; THÉVENO, T. *De la Justification: les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard, 1991.

BURITY, J. A cena da religião pública: contingência, dispersão e dinâmica relacional. *Novos Estudos CE-BRAP*, v. 102, p. 89-105, 2005.

CALHOUN, C. Introduction: Habermas and the Public Sphere. In: CALHOUN, C. (org.) *Habermas and the Public Sphere*. Massachusetts: MIT Press. 1993.

CALHOUN, C. *Rethinking the public sphere*. Presentation to the Ford Foundation. 7 de fev. 2005.

CAMPOS, R.; GUSMÃO, E.; MAURICIO JUNIOR, C. A disputa pela Laicidade: uma análise das interações discursivas entre Jean Wyllys e Silas Malafaia. *Religião & Sociedade*, v. 35, n. 2, p. 165-188, 2015.

CEFAÏ, D. ¿Qué es una arena pública? Algunas pautas para un acercamiento pragmático. In: CEFAÏ, D.; JOSEPH, I. *La herencia del pragmatismo: conflictos de urbanidad y pruebas de civismo*. Paris: L'Aube, 2012.

CONNOLLY, W. E. *Why I am not a secularist*. Minneapolis/Londres, University of Minnesota, 1999.

DULLO, E; QUINTANILHA, R. A sensibilidade secular da política brasileira. *Debates do NER*, v. 1, n. 27, p. 173-198, 2015

FASSIN, D. Moral Economies Revisited. *Annales. Histories, Science Sociales*, v. 64, n. 6, p. 1237-1266, 2009.

FRASER, N. What is critical about critical theory? The case of Habermas and gender. *New German Critique*, n. 35, p. 97-131, 1985.

GAL, S. A semiotics of the public/private distinction. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, v. 13, p. 77-95, 2002.

GEERTZ, C. A Religião como Sistema Cultural. In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIUMBELLI, E. *Símbolos religiosos em controvérsias*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

HABERMAS, J. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. São Paulo, Editora Unesp, ([1962] 2014

HABERMAS, J. *Teoria do Agir Comunicativo*. São Paulo: WMF Martins Fontes, [1981] 2012.

HABERMAS, J. Religião na esfera pública: pressuposições cognitivas para o 'uso público da razão' de cidadãos seculares e religiosos. In: *Entre Naturalismo e Religião. Estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007^a.

HABERMAS, J. Fundamentos pré-políticos do Estado de direito democrático? In: HABERMAS, J.; RATZINGER, J. *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2007b.

LANDES, J B. The public and the private: a feminist reconsideration. In: *Feminism, the public and the private*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1998.

MARIANO, R. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1999.

MAURICIO JUNIOR, C. Religião como espada do povo: o modo pentecostaharsh de presença pública do pentecostalismo no Brasil e o recrudescimento de sensibilidades beligerantes. *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia*, n. 55, p. 01-27, 2023

MAURICIO JUNIOR, C. Tempo e antropologia do cristianismo. *Ciencias Sociales Y Religión*, n. 24), p. 01-26, 2022.

MAURICIO JUNIOR, C. Como os evangélicos discutem política? A constituição do crente-cidadão entre

os jovens universitários da igreja de Silas Malafaia. *Tese (Doutorado em Antropologia)*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019.

MAURICIO JUNIOR, C. "Acordamos, somos cidadãos": os evangélicos e a constituição ética de si na relação com o político. *Revista Antropológicas*, n. 39, p. 99-135, 2019b.

MONTERO, P. Jurgen Habermas: Religião, diversidade cultural e publicidade. *Novos Estudos CEBRAP*, v. 84, p. 199-213, 2009

MONTERO, Paula (org). *Religiões e Controvérsias Públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.

MONTERO, P; SILVA, A. L; SALES, L. Fazer religião em público: encenações religiosas e influência pública. *Horizontes Antropológicos*, v. 24, n. 52, p. 131-164, 2018.

ORO, A. P.; CAMURÇA, M. Da secularização ao espaço público: meandros e mediações frente ao esquema de separação entre secular e religioso, *Horizontes Antropológicos*, v. 24, n. 52, p. 7-20, 2018.

ORO, A. P.; STEIL, C. A.; CIPRIANI, Roberto; Giumbelli, Emerson (orgs). *A religião no espaço público: atores e objetos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

SCOTT, J. *The moral economy of the peasant: rebellion and subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press, 1973.

TAYLOR, C. *Uma Era Secular*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

TAYLOR, C. Why We Need a Radical Redefinition of Secularism. In: Butler, Judith (et al). *The power of the religion in the public sphere*. Columbia university press, 2011.

THOMPSON, E. P. *The making of the English working class*. London: Vintage Books, 1963.

WARNER, Michael. *Publics and Counterpublics*. New York: Zone Books, 2005.

YOUTUBE. Pr. Silas Malafaia em Manifestação fora Dilma Rousseff, 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zECCr55fxvl>

Sobre o autor

Cleonardo Gil de Barros Mauricio Junior - Pesquisador de Pós-Doutorado no Museu Nacional (UFRJ) e bolsista da FAPERJ (Pós-Doutorado Nota 10). É Doutor em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e membro dos grupos de pesquisa Ludens (Laboratório de Antropologia do Lúdico e do Sagrado), Ocre (Observatório de Cultura, Religiosidade e Emoções) e Lapso - Antropologia da Moral e da Política.



Controvérsias públicas a partir de notícias: a crença na laicidade e a presença do religioso em escolas públicas

Public controversies based on news: the belief in laicity and the presence of religion in public schools

Bruno Ferraz Bartel 

brunodzk@yahoo.com.br

Universidade Federal do Piauí - UFPI

 10.52521/opp.v23n1.15126

FLUXO DA SUBMISSÃO

Submissão do trabalho: 07/03/2025

Aprovação do trabalho: 07/06/2025

Publicação do trabalho: 04/07/2025

Resumo

Este artigo tem como objetivo problematizar a visão monolítica da laicidade brasileira frequentemente presente nos conteúdos jornalísticos, especialmente no que tange à dificuldade em diferenciar esfera e espaço público. Essa abordagem, alinhada ao consenso jurídico-político vigente no Brasil, dificulta a compreensão das motivações, ações e projetos promovidos por grupos religiosos – sobretudo denominações evangélicas – em espaços de convivência social, como as instituições escolares. Sustento que essa “miopia”, decorrente das disputas entre diferentes campos de poder, limita a reflexão sobre as moralidades religiosas envolvidas e as reais consequências que algumas denominações religiosas vêm alcançando nas últimas décadas. Para exemplificar algumas premissas que norteiam os conteúdos do jornalismo brasileiro sobre a presença da perspectiva religiosa nas escolas públicas, analiso uma reportagem publicada pelo portal de notícias UOL em janeiro de 2025.

Palavras-chave

Laicidade. Controvérsia Pública. Brasil. Jornalismo.

Abstract

This article aims to problematize the monolithic view of Brazilian laicity often present in journalistic content, especially regarding the difficulty in differentiating between the public sphere and public space. This approach, aligned with the prevailing legal-political consensus in Brazil, hinders the understanding of the motivations, actions, and projects promoted by religious groups—particularly evangelical denominations—in social coexistence spaces, such as educational institutions. I argue that this “myopia,” resulting from disputes between different fields of power, limits reflection on the religious moralities involved and the real consequences that certain religious denominations have achieved in recent decades. To illustrate some of the premises that guide Brazilian journalism’s coverage of the presence of religious perspectives in public schools, I analyze a report published by the UOL news portal in January 2025.

Keywords

Laicity. Public Controversy. Brazil. Journalism.

Introdução

O artigo tem como objetivo problematizar a persistência de uma visão monolítica sobre a laicidade brasileira em conteúdos jornalísticos, especialmente no que diz respeito à sua inabilidade de distinguir entre esfera¹ e espaço público. Essa perspectiva, alinhada ao consenso jurídico-político praticado no Brasil, impede a compreensão das motivações, ações e projetos implementados por religiões² – especialmente por denominações evangélicas – em espaços de convivência social, como as instituições escolares. A construção dessas reportagens muitas vezes ignora completamente algumas contribuições significativas das Ciências Sociais sobre o assunto, o que permitiria uma maior complexidade na abordagem e um melhor acesso à informação científica.

Argumento que essa “miopia”, resultante das disputas entre os diversos campos³ de poder existentes (político, jornalístico, da ciência política, do marketing político e universitário), impede uma reflexão por parte dela sobre as moralidades religiosas envolvidas e as reais consequências que algumas denominações religiosas vêm alcançando nas últimas décadas. A crença⁴ na laicidade brasileira por parte do jornalismo reproduz a ideia de um projeto de modernidade⁵ vigente ou ainda em construção no país, como forma de garantir os pressupostos da divisão entre os poderes da Igreja e do Estado – algo que remonta tanto ao Código Penal de 1890 quanto à Constituição de 1891. Tal conduta naturaliza alguns processos históricos constitutivos em relação ao debate sobre a laicidade, diante de outros contextos (Giumbelli, 2002; Velho, 2003; Oro, 2006; Giumbelli; Camurça, 2024), além de não problematizar o sistema de posições sociais dos agentes (campo) envolvidos na controvérsia pública⁶ sobre a organização de eventos religiosos

1 Entendo o termo na mesma perspectiva de Montero (2012, p. 176), para quem a esfera pública “deve ser tratada como um fluxo de interações discursivas que carregam as incertezas, as aspirações, os medos e as esperanças de falantes e ouvintes”.

2 Sobre a relevância da categoria religião na antropologia, ver Asad (2010).

3 Segundo Bourdieu (2005), a noção de campo serve como instrumento ao método relacional de análise das dominações e práticas específicas de um determinado espaço social, ou seja, ela caracteriza a autonomia de certo domínio de concorrência e disputa interna. Contudo, a noção apresenta algumas limitações significativas (Montero, 2016), que serão úteis de serem indicadas quando o momento for oportuno no texto.

4 A crença, no sentido moderno, “tanto serve à definição moderna do religioso quanto permite entender certas características do modo como a modernidade concebe o social” (Giumbelli, 2011, p. 328).

5 Latour (1994) descreveu a história ideológica do desenvolvimento da “razão ocidental” por meio da crítica de seu efeito ilusório ao apontar que ela jamais chegou a penetrar, nem mesmo na totalidade, no que se conveniu definir como “Ocidente”. Neste sentido, compreendo operacionalmente a modernidade como um discurso/projeto que objetiva institucionalizar vários princípios, às vezes conflitantes e frequentemente em transformação (Asad, 2003).

6 Para compreender como as religiões articulariam suas demandas na esfera pública, entendida aqui como um amplo fluxo discursivo, seria relevante observar as suas estratégias de visibilidade a partir das controvérsias públicas, ou seja, por meio de uma questão que aglutinaria diversos fatos num mesmo debate (Montero, 2012, 2015).

nas escolas públicas.

A presença da religião no espaço público é um tema frequentemente abordado por antropólogos, especialmente ao tratar das formas pelas quais se estabelecem as relações de reconhecimento da perspectiva religiosa pelo Estado no Brasil, dentro do contexto determinado pelo regime republicano (Birman, 2003; Giumbelli, 2003, 2008, 2014; Oro *et al.* 2012; Giumbelli; Camurça, 2024; Vidal da Cunha *et al.*, 2025). Múltiplas possibilidades têm sido destacadas para atestar as configurações ou os arranjos das sociedades em evidência. Nesse sentido, os pesquisadores costumam abordar essa questão a partir de diferentes perspectivas, considerando alguns pontos-chave do debate.

Em primeiro lugar, a religião é frequentemente encarada como um fenômeno social que estrutura identidades, comportamentos e relações de poder (Velho, 1997; Birman, 2003; Mafra; Almeida, 2009). Sua presença no espaço público não se resume a uma questão de crença individual, mas está relacionada às dinâmicas coletivas que influenciam políticas, leis e práticas culturais (Portier, 2011). Um exemplo disso no Brasil pode ser observado na forma como a categoria religião tem sido relacionada a projetos étnicos e/ou culturais (Contins, 2003; Montero, 2014). O que importa aqui é refletir tanto sobre o que tem sido designado como “religião” quanto sobre a produção dos espaços públicos nos quais essas dinâmicas ocorrem (Novaes, 2003; Oro; Steil, 2003).

Em segundo lugar, alguns pesquisadores questionam a noção de secularismo como um conceito analítico, argumentando que ele não se resume simplesmente à separação entre religião e Estado, mas envolve uma forma específica de regulação da religião (Casanova, 1994; Asad, 2003). Em muitos contextos, o secularismo⁷ – entendido como um “processo histórico-social que implica a redução da influência da religião no tecido social” (Camurça *et al.*, 2020, p. 981) – opera de maneira seletiva, permitindo a presença de certas tradições religiosas no espaço público enquanto marginaliza outras (Almeida, 2009). Diante disso, a investigação da sociedade brasileira tem se orientado, por exemplo, pelo uso da noção de pluralismo (Montero, 2003, 2006, 2009), com o objetivo de questionar a esfera normativa que, por vezes, a distinção entre laico e secular pode sugerir como um ideal de público a ser almejado (Camurça *et al.*, 2020). Assim, o valor sociológico do pluralismo torna-se essencial “para descrever a resultante histórica de um processo de ordenação e codificação de práticas em sistemas religiosos” (Montero, 2009, p. 13).

Em terceiro lugar, a presença da religião no espaço público pode ser fonte tanto de reconhecimento quanto de disputa. Nesse contexto, diferentes grupos religiosos reivindicam espaço e visibilidade, o que pode gerar conflitos relacionados ao Estado

7 Para alguns pesquisadores, a ideia de secularismo remete “ao nível societário e à sua doutrina política de emancipação do religioso” (Montero, 2013, p. 14)

(Giumbelli, 2004, 2014; Salles, 2015), ao uso de símbolos religiosos em instituições públicas (Giumbelli, 2012; Ranquetat Junior, 2012) e à regulamentação de práticas religiosas (Marques, 2009; Teles, 2015; Giumbelli, 2018). As transformações observadas no país nos últimos anos colocam em perspectiva algumas categorias significativas – como Estado, religião e sociedade – que podem ser exploradas para problematizar as negociações, tensões e ambiguidades resultantes dessas dinâmicas.

Em quarto lugar, a antropologia também analisa como as religiões ocupam o espaço público por meio de rituais, procissões e outras formas de expressão simbólica (Sansi, 2003; Sá Carneiro, 2003; Montero *et al.*, 2018). Essas manifestações são formas de afirmação identitária e de construção de pertencimento, mas também podem ser interpretadas como estratégias políticas de legitimação (Lopes, 2012). Nessa perspectiva, categorias como intolerância religiosa e liberdade religiosa ganham proeminência, colocando em questão a hegemonia de determinadas denominações religiosas (Giumbelli, 2003; Miranda, 2010), por um lado, e as demandas por reconhecimento de direitos, por outro (Leite, 2012; Oro, 2012; Bortoleto, 2015).

Em quinto lugar, a crescente influência de grupos religiosos na política tem sido tema de análises antropológicas e sociológicas (Machado, 2003, 2004, 2006; Mariano; Oro, 2010; Machado; Burity, 2014). No contexto brasileiro, por exemplo, a expansão de setores religiosos no parlamento e na formulação de políticas públicas suscita debates sobre os limites entre moralidades religiosas e a atuação governamental, bem como sobre o impacto dessas dinâmicas na democracia e nos direitos de minorias (Dullo, 2015; Vital da Cunha *et al.*, 2017; Tadvall, 2018; Camurça, 2019; Vidal da Cunha *et al.*, 2025). As controvérsias envolvidas dizem respeito à forma como certas disputas e articulações moldam a esfera pública, definindo o que pode ser enunciado, quem tem legitimidade para se manifestar e em quais circunstâncias isso ocorre.

Por fim, o conceito de laicidade⁸ – entendido como “regime jurídico do Estado” (Montero, 2013, p. 14) – tem apresentado variações significativas entre diferentes sociedades, refletindo dinâmicas históricas, culturais e políticas próprias de cada contexto. Em alguns países, observa-se uma postura de laicidade rígida, como no caso da França, onde o princípio da *laïcité* implica a exclusão de símbolos religiosos dos espaços públicos e a separação estrita entre Estado e religião. Essa abordagem busca evitar qualquer interferência religiosa na esfera pública, fundamentando-se em ideais iluministas e republicanos que promovem a autonomia do Estado em relação às confissões religiosas. Por outro lado, em diversas nações, verifica-se uma relação mais flexível entre Estado e religião, permitindo que tradições religiosas exerçam influência sobre a política, a legis-

8 Para alguns pesquisadores, a ideia de laicidade remete ao “processo jurídico-político que redunde na separação do Estado da Igreja, onde este passa a se reger por concepções filosófico/políticas/científicas na sua gestão da sociedade” (Camurça *et al.*, 2020, p. 981).

lação e as práticas sociais (Portier, 2011). Nesse sentido, os antropólogos têm se dedicado a investigar como essas disputas são moldadas por fatores históricos, culturais e políticos, analisando de que maneira diferentes sociedades negociam a presença da religião no espaço público e na estrutura do Estado. Estudos como os de Giumbelli (2002) e Cipriani (2012) destacam que a laicidade não se configura de maneira homogênea, mas sim como uma arena de embates e ajustes constantes (Campos *et al.*, 2015), em que atores sociais, instituições e tradições disputam a definição dos limites entre universos religiosos e/ou seculares. Essa perspectiva contribui para compreender a diversidade de arranjos possíveis entre religião e Estado (Tanaka, 2020) e os impactos dessas configurações na vida cotidiana das populações (Lorea, 2006).

Oro (2011) apresenta um esboço comparativo sobre a laicidade na Europa e na América Latina, destacando algumas tipologias vigentes: países com regime de separação entre Estado e Igreja; países com regime de separação entre religião e Estado com mecanismos particulares; e, por último, países que adotam o regime de Igreja de Estado. Seu balanço sobre a construção da laicidade no Brasil ressalta que, historicamente, esta noção pressupõe uma separação entre Igreja e Estado. Contudo, a laicidade, segundo Oro (2011, p. 229), “precisa ser relativizada, posto que ela não constitui um valor central da república”. A fim de testar suas hipóteses, a pesquisa conduzida pelo autor sobre a percepção da questão da liberdade religiosa foi problematizada como forma de evitar uma visão normativa do conceito de laicidade.

Segundo Mariano (2011), a noção de laicidade diz respeito à regulamentação política, jurídica e institucional das interações entre religião e política, bem como entre Igreja e Estado, em contextos pluralistas. Historicamente, refere-se à emancipação do Estado e do ensino público da influência eclesiástica (leia-se, inicialmente, da Igreja Católica), assim como de qualquer referência ou legitimação religiosa. Ela abrange a neutralidade confessional das instituições políticas e estatais, a autonomia entre os poderes político e religioso, a imparcialidade do Estado em questões religiosas e a promoção da tolerância religiosa, bem como das liberdades de consciência, religião e culto (Mariano, 2011; Miranda, 2013) - o que inclui os não praticantes.

O estudo da laicidade adquire consistência teórica no ensaio proposto por Giumbelli (2013), a partir da distinção entre secularismo⁹ (que não se resume a um conjunto de ideias ou posições ideológicas) e secularização (que levanta um debate sobre a relevância da categoria religião na sociedade). O debate entre os termos exigiu uma estratégia analítica para a caracterização do que o autor denominou de “configuração”, “cujos

9 Segundo Giumbelli (2013, p. 3), é necessário esclarecer a equivalência assumida entre laicidade e secularismo, pois “não se trata de recusar o reconhecimento e a análise de especificidades, expressas na diversidade terminológica, relativas a tradições históricas ou circunscrições espaciais. Entretanto, não se pode conferir a essas especificidades (...) um estatuto de definidor epistemológico”.

elementos nunca se reduzem a discursos” (Giumbelli, 2013, p. 5) e conduzem a “uma série de processos (...) de definição e construção da religião no espaço público” (Cady; Hard, 2010, p. 5-6 *apud* Giumbelli, 2013, p. 5). A fim de contestar as análises anteriores sobre o assunto, a leitura do secularismo e da laicidade proposta pelo autor como um princípio operante foi substituída pela noção de “um regime social de convivência, cujas instituições políticas estão legitimadas principalmente pela soberania popular e já não mais por elementos religiosos” (Blancarte, 2008b, p. 19 *apud* Giumbelli, 2013, p. 7). Em outras palavras, laicidade e secularismo são conceitos fundamentais para entender as configurações e dinâmicas que envolvem a categoria religião.

Camurça (2017) segue os passos trilhados por Giumbelli (2013), que propõe não tratar os parâmetros de laicidade como modelos/princípios de caráter normativo, mas sim investigar como eles operam e se configuram. Esse exame ocorre por meio da análise das formas e dos canais através dos quais se estabelecem as relações entre agentes religiosos, em suas particularidades, e os espaços sociais, historicamente constituídos em contextos específicos. Em alinhamento com Montero (2006, 2015), o autor argumenta que a laicidade não deve ser interpretada exclusivamente a partir de paradigmas jurídicos, constitucionais e programáticos, mas sim a partir da maneira como os atores sociais, em seus contextos específicos, se apropriam dessas normas, reconhecidas como um “regime laico”, para atender a seus interesses e projetos.

Os jornalistas desempenham um papel central na produção de discursos, pois atuam como mediadores na construção da realidade social, selecionando, interpretando e difundindo informações que moldam o debate público. No que se refere à presença da religião tanto na esfera quanto no espaço público, essa mediação é especialmente relevante, uma vez que os enquadramentos jornalísticos influenciam a percepção da legitimidade e do alcance das manifestações religiosas. Dependendo da abordagem adotada pelo vetor de comunicação (imprensa/mídia), os profissionais podem reforçar ou questionar a relação entre religião e política, a visibilidade de determinados grupos e as fronteiras entre laicidade e expressões religiosas. Assim, a atuação desses atores não apenas reflete as articulações existentes, mas também contribui para a definição dos papéis e limites da religião na sociedade brasileira contemporânea.

A laicidade das instituições públicas, especialmente da escola, tem sido palco de intensos embates entre atores religiosos e não religiosos. Esses conflitos se evidenciam na disputa por espaços, sentidos e legitimidade na formulação e implementação das políticas educacionais. A escola pública transforma-se, assim, em um campo de forças onde distintas visões de mundo se confrontam, frequentemente tensionando os limites entre as dimensões políticas, culturais e religiosas que moldam o cenário nacional.

Nesse contexto, observa-se uma crescente tentativa de reposição de temas de natureza moral na agenda educacional por parte de grupos religiosos (Burity, 2015a; Ma-

chado, 2012). Esses atores atuam, por exemplo, para influenciar a definição dos conteúdos curriculares, a gestão escolar e até mesmo as formas de convivência no ambiente escolar.

Ao que tudo indica, a noção de laicidade e o reconhecimento da presença das religiões nas escolas públicas no Brasil não se dão pela permanência de uma definição fixa da categoria religião, mas sim pela constante “iteração do problema de sua relação com o Estado e a política” (Burity, 2015a, p. 99). Em outras palavras, essa ação se intensifica por meio da articulação com movimentos que visam favorecer uma modalidade de “religião pública” (Burity, 2015b), sustentada por discursos “cívicos” que se apresentam como promotores ou garantidores de uma suposta “coesão social” para a sociedade.

Essa forma de participação política, disponível atualmente, associa os evangélicos – muitas vezes – ao papel de mediadores dessa “religação” entre sociedade, moralidade e política (Burity, 2020). Se a escola pública deve ser um espaço de promoção do conhecimento plural, do diálogo inter-religioso e da liberdade de consciência, o cenário brasileiro atual exige cautela diante das formas de atuação que marcam nossas experiências móveis de laicidade, sob o risco de que o sistema educacional público seja instrumentalizado como extensão de projetos excludentes ou, por que não dizer, autoritários (Almeida; Toniol, 2018).

A noção de cultura tem sido destacada como importante para pensar em que termos a laicidade brasileira tem se configurado historicamente. Nesse sentido, observa-se uma assimetria favorável ao catolicismo, tanto como religião quanto como cultura (Montero, 2006; Giumbelli, 2008; Burity, 2024), capaz de moldar e influenciar as controvérsias surgidas. Refletir sobre a presença de evangélicos no sistema educacional público contribui para avaliar não apenas a relação entre essas duas categorias (religião e cultura) no interior das instituições, mas também a reverberação dessas tensões para além delas, como no campo midiático.

Se a laicidade adquire relevância como um valor cultural particular – e não como uma noção geográfica associada exclusivamente ao mundo ocidental (Blancarte, 2016) –, ampliar essas questões no contexto brasileiro contribui para manter no horizonte analítico algumas estruturas sociais comuns à experiência latino-americana (Blancarte, 2011). Nesse sentido, a atuação dos evangélicos provoca novos desdobramentos, ao atualizar e/ou questionar tais configurações não apenas no Brasil, mas também em relação aos padrões culturais predominantes na América Latina.

O texto está dividido em três seções, para além dessa introdução e das considerações finais. Na primeira, apresento os procedimentos metodológicos. Na segunda seção, apresento de forma indireta os conteúdos relatados na matéria do Uol (Ferraz, 2025) e realizo uma análise inicial das prerrogativas que orientam a visão das controvérsias

jornalísticas sobre a suposta laicidade brasileira¹⁰. E, na terceira e última, resgato alguns pontos fundamentais da produção audiovisual do meio de comunicação em destaque em seu canal do YouTube, com o objetivo de destacar algumas diretrizes gerais do discurso jornalístico.

Metodologia

Com o objetivo de exemplificar algumas premissas que orientam os conteúdos do jornalismo brasileiro sobre a atuação de grupos religiosos nas escolas públicas, utilizo uma reportagem¹¹ publicada pelo portal de notícias UOL em janeiro de 2025 (Ferraz, 2025). Nela, a profissional responsável pela matéria antecipa um problema inicial – a presença do religioso em uma instituição pública – e, ao que tudo indica, busca preservar o que considera ser os pilares do jornalismo, tais como: compromisso com a verdade, imparcialidade e objetividade diante dos fatos, independência de influências externas, responsabilidade e atenção ao interesse público, transparência de fontes e métodos de apuração, ética no tratamento das pessoas envolvidas ou espírito combativo em relação ao poder (Albuquerque, 2000; Silva, 2010). Além do uso do texto jornalístico, considero importante resgatar algumas problemáticas abordadas no vídeo¹² produzido pelo UOL e disponibilizado no YouTube, as quais complementam a reportagem mencionada.

Sigo a abordagem de Giumbelli (2013), que propõe analisar a laicidade ou o secularismo como o resultado da interação entre distintos dispositivos e processos de regulação do religioso. Alguns desses elementos podem se articular de maneira coordenada e convergente, enquanto outros apresentam dispersão e divergência. Assim, este estudo considera importante ter em mente os modelos, princípios e mecanismos envolvidos. A expressão “para estudar a laicidade, procure o religioso” (Giumbelli, 2013) remete aos arranjos políticos desenvolvidos pelas sociedades em questão, associados a uma compreensão crítica da modernidade enquanto um projeto (Asad, 2003) e à própria objetificação de algo designado como religião – o que acaba adquirindo um status de indicador desse projeto (Giumbelli, 2013).

10 A reportagem que será usada como estudo de caso faz algumas referências a esse debate com base nos artigos da Constituição Federal de 1988 e na Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB), de 1996 (Lei nº 9.394).

11 Cabe esclarecer que a seleção da referida notícia teve por critério fundamental a sua similitude temática e que, para fins analíticos, recorro a apenas uma delas, que será discutida na próxima seção. Acrescente-se a isso que não houve o emprego de técnicas ou recursos especializados para se chegar às mesmas. Na verdade, em boa parte dos casos, o conhecimento da sua existência se deu pela habitual consulta ao noticiário em destaque (UOL Notícias - Notícias do Dia no Brasil e no Mundo), prática que vem se tornando cada vez mais comum nos mais diversos contextos sociais mediante as transformações relativas à produção, armazenamento e fluxo de informações da contemporaneidade. Para um exemplo desse exercício antropológico, ver Silva & Bartel (2023).

12 Disponível: <https://www.youtube.com/watch?v=gNfwOsyNzml&t=4s>. Acesso em 28 de janeiro de 2025.

Diferentemente da abordagem de Oro (2011), que se concentra na identificação dos regimes de relacionalidade entre Estado e Igreja com base nos modelos/princípios de condução do Estado brasileiro, busco enfatizar as visões, motivações e ações dos atores – “buscar o ‘ponto de vista nativo’ do que é considerado laicidade pelos próprios agente” (Camurça, 2017, p. 859) –, destacando as configurações e arranjos políticos da sociedade brasileira. Essa escolha permite direcionar a atenção para setores ainda pouco explorados, como a dimensão jornalística, sem necessariamente recorrer aos balanços históricos já realizados sobre a atuação da religião no país para verificar seus efeitos na construção dos dilemas, desafios e encruzilhadas da realidade (Giumbelli, 2002, 2008; Montero, 2006, 2009, 2013; Oro, 2011). No entanto, essa ausência não compromete o foco do texto, pois a centralidade conferida aos modos operantes dos múltiplos atores sociais permanece como um objetivo analítico fundamental.

Outra questão relevante é a adequação da teoria do secularismo por meio da observação das controvérsias (Montero, 2013). Isso implica considerar seriamente a diversificação dos meios de exposição pública dos discursos, exigindo dos pesquisadores uma atenção especial às autodefinições, autojustificações e posições assumidas pelos atores na construção de seus argumentos. Além disso, tal abordagem requer a capacidade de lidar com o contraditório advindo das interpelações de sua audiência (Montero, 2013, p. 21). Dito de outro modo, são as controvérsias – que conferem um novo peso heurístico aos discursos dos agentes, em contraste com o paradigma da secularização – que devem nortear as análises propostas.

Tudo isso implica adotar como horizonte de análise a concepção de esfera pública enquanto um “processo de autonomização do secular em relação ao religioso” (Montero, 2016, p. 132). Dessa forma, limito o uso da noção clássica de campo do programa bourdieusiano como eixo para compreender as disputas em questão, pois não busco explorar “o processo de diferenciação das diversas competências, jurídicas, administrativas, intelectuais, políticas, etc., que na sua concorrência” (Montero, 2016, p. 133) configuram e estruturam o Estado. Minha abordagem, portanto, segue uma visão mais topológica e descritiva da religião, implicitamente tratada como um fenômeno empírico e autoevidente (Montero, 2016).

Da crença na laicidade ao fato controverso: as premissas contidas numa reportagem

A reportagem intitulada “Intervalos de louvor: devocional entra na rotina das escolas públicas” (Ferraz, 2025) traz uma série de informações que considero válidas destacar. Não pretendo, com isso, esmiuçar todos os pontos contemplados pela jornalista

responsável pela matéria. O meu intuito aqui se justifica ao buscar lançar visibilidade sobre a forma como a matéria em foco se movimenta, a fim de explorar as premissas que compõem boa parte do discurso jornalístico. Vejamos.

Segundo a jornalista Adriana Ferraz, eventos conhecidos como “devocionais” – definidos como momentos de adoração realizados fora das igrejas – têm ganhado espaço nas escolas brasileiras (tanto públicas quanto particulares), incluindo as não religiosas. Tradicionais entre evangélicos, esses encontros vêm se popularizando por meio de livros, podcasts, vídeos e postagens na internet. No ambiente escolar, crianças e adolescentes se reúnem durante os intervalos para ler a Bíblia, cantar músicas e ouvir pregações. A jornalista sugere que essas reuniões podem ser pequenas e organizadas espontaneamente pelos próprios alunos ou contar com convidados e apresentações.

De acordo com um levantamento proposto pelo UOL, essa prática já ocorreria em escolas de pelo menos 19 estados brasileiros. O portal lembrou que o artigo 19 da Constituição brasileira proíbe que instituições de ensino administradas pelo Estado apoiem cultos ou igrejas, exceto por interesse público. A discussão se encontra tanto no Ministério Público quanto no Congresso Nacional, onde tramita um projeto de lei que propõe a liberação de atos religiosos voluntários nas escolas – o que inclui os eventos “devocionais” – com previsão de multa para gestores que os impedissem de acontecer. A reportagem faz a menção que ouviu mais de 15 pessoas, entre juristas, professores, influenciadores, pais e alunos, cujas opiniões se dividiriam em dois eixos: os que criticavam possíveis excessos e os que defendiam a liberdade religiosa.

Segundo o Uol, uma busca na internet pelos termos “devocional nas escolas” ou “intervalo bíblico” indicava a presença de centenas de vídeos e até instruções sobre como abordar o evangelho no ambiente escolar. A reportagem se concentrou na realidade de 3 escolas: em São Paulo, estudantes da Etec Guaracy Silveira, em Pinheiros, formaram um grupo fixo que se reúne às quartas-feiras; na Escola Estadual Sylvio Rabello, no Recife, os encontros também ocorrem semanalmente desde o início de 2024; e por fim, na Escola Estadual Guiomar de Vasconcelos, em Canguaretama (RN), as atividades são divulgadas em um perfil no Instagram, onde o grupo é frequentemente retratado reunido em uma área específica da escola.

De acordo com a matéria, diante da autorização da direção local, os alunos utilizam microfones, espaços de uso comum (bibliotecas e quadras poliesportivas) e recebem convidados, incluindo líderes religiosos. No entanto, especialistas e educadores ouvidos pela reportagem alertaram que a ausência de regulamentação específica para essas práticas pode resultar em excessos. “O movimento é feito sob orientação de lideranças evangélicas, neopentecostais, que transformam intervalos em cultos. Isso incomoda alunos e familiares que não compartilham da mesma fé”, afirmou o professor

Marcondes Rodrigues, da rede estadual em Paudalho (PE).

A partir desse ponto, a reportagem apresentou duas narrativas para sugerir uma suposta divisão de opiniões. Na primeira, Fernando Cássio (professor e pesquisador da Faculdade de Educação da USP) destacou que a responsabilidade pelo que ocorre nas escolas públicas recai sobre o Estado. “Não se pode permitir que encontros dessa natureza interfiram na rotina, seja a partir do uso de música alta ou de tentativas de imposição de uma fé. A escola pública deve ser um espaço marcado pela diversidade”, afirmou o entrevistado. Na segunda, Alexandra da Silva (41 anos, técnica em radiologia e mãe de uma adolescente de 16 anos que frequenta eventos “devocionais” na escola) apoiou os encontros e enfatizou que a participação seria voluntária. “Os alunos que desejam adorar a Deus se reúnem para orar, fazer a leitura da Bíblia e compartilhar aquele momento. Faz muito bem à minha filha e até mesmo aos alunos que não são cristãos e resolvem participar”, disse ela.

A reportagem prossegue sugerindo que os chamados “intervalos bíblicos” poderiam representar uma ameaça ao princípio da laicidade estatal. A discussão ganharia repercussão no Ministério Público de Pernambuco (MPPE) em abril de 2024, após o Sindicato dos Trabalhadores em Educação do Estado (Sintepe) alertar sobre possíveis abusos relacionados à prática. Um procedimento foi iniciado para “garantir que não haja excessos”, disse a entidade. Conforme explicou o promotor de Justiça Salomão Ismail Filho, a preocupação recaiu sobre o uso de música em alto volume, a presença de líderes religiosos durante as atividades escolares e a realização de proselitismo (prática expressamente proibida pela Constituição Federal), por buscar converter indivíduos a determinadas crenças.

A partir desse ponto, a reportagem apresentou três narrativas para indicar uma predominância de opiniões (2 a favor e 1 contra) em relação à polêmica em foco. A seguir, o texto continua dizendo que, no Estado de Pernambuco, estudantes favoráveis aos encontros até criaram uma petição online que já contava com mais de 17 mil assinaturas, tendo o apoio de parlamentares evangélicos. “A nossa base é a Bíblia, que, como todos sabem, não é prejudicial a ninguém. Pelo contrário, a Bíblia promove e também aumenta a ética de muitas pessoas que são alcançadas pela Palavra”, disse João Pedro dos Santos (estudante, em audiência pública na Assembleia Legislativa de Pernambuco em dezembro de 2024). Em consonância com a fala anterior, Handrielly Soares (17 anos, estudante da Escola Estadual Sylvio Rabello, no Recife), relatou que os encontros eram permitidos pela direção e que ocorriam em locais que geralmente estão desocupados, como o auditório. “Podemos utilizar o intervalo da maneira que quisermos. É um momento livre no qual decidimos nos reunir para louvar e escutar ou ler a Bíblia sem incomodar ninguém”, relata a estudante. Por fim, a jornalista do Uol contrapôs ambas

as falas dos estudantes usando os argumentos da presidente do Sinpro (Sindicato dos Professores de Pernambuco). Ivete Caetano afirmou que a entidade não se oporia às manifestações religiosas nas escolas, desde que a laicidade do Estado fosse preservada. “A escola deve ser por excelência um local diverso e de promoção da ciência. É só fazer um paralelo com a política. Na escola não podemos fazer campanha eleitoral para um partido, mas podemos discutir as propostas dos candidatos de forma plural”, disse.

Segundo o Portal, a Secretaria de Educação e Esportes de Pernambuco declarou que não comentaria a polêmica sobre os intervalos bíblicos e que o governo de Raquel Lyra (governadora eleita pelo PSDB) ainda não teria se posicionado sobre o tema.

Mais adiante, a matéria do Uol sugere que, no Estado de Goiás, é comum que escolas convidem “missionários influencers” para conduzir esses encontros. Ginásios e quadras lotadas se transformariam em cultos, frequentemente promovidos como palestras motivacionais e transmitidos nas redes sociais. Até colégios cívico-militares têm adotado esse tipo de evento, conforme sugere a jornalista. Vídeos compartilhados na internet mostram “momentos de cura” em instituições de ensino, como os realizados pelo goiano Lucas Teodoro (21 anos, membro da Assembleia de Deus). Lucas teria fundado o grupo Aviva School, presente em 15 estados no país, e afirmou “dedicar sua vida” à evangelização de jovens. Ele criticou o debate em andamento sobre as reais intenções de suas atividades e destacou que ninguém seria forçado a participar. “Tudo o que acontece é por livre e espontânea vontade dos alunos. O Estado laico garante a liberdade religiosa. Como então o aluno não pode ler a Bíblia na escola dele? Como não pode orar no intervalo?”, questionou.

Outro missionário com acesso as escolas, e em destaque na reportagem, foi Guilherme Batista (35 anos, que realiza pregações nas igrejas Assembleia de Deus e La-goinha). Ele afirmou já ter evangelizado em cerca de mil escolas em todo o país. Nas redes sociais, Guilherme compartilha vídeos de menores de idade ajoelhados, chorando e compartilhando suas dores diante dos colegas. Um desses vídeos, por exemplo, teria alcançado o número de 3,2 milhões de visualizações na rede social (TikTok). Em resposta ao Uol, a Secretaria de Educação de Goiás declarou que as escolas respeitam a diversidade religiosa e de crenças, e que não existiriam regras específicas para a realização de palestras de cunho religioso na rede pública. No entanto, a secretaria, diz a matéria, não esclareceu como os influenciadores evangélicos obteriam esse acesso junto às instituições de ensino.

De acordo com a jornalista, em Roraima, a Secretaria de Educação e Desporto autorizou as escolas a realizarem eventos “devocionais” com a participação de professores e policiais contratados antes do início das aulas. Em um vídeo publicado em junho de 2024, se destacou o major da PM Luís Oliveira que lia trechos da Bíblia para os alunos

do Colégio Estadual Militarizado Presidente Tancredo Neves, em Boa Vista. Com a Bíblia em mãos e uma arma na cintura, o oficial pediu que os estudantes concordem com as passagens bíblicas, dizendo “amém”, e os orientou a repetir uma oração ditada por ele. Em nota aos questionamentos realizados pelo Uol, o governo de Roraima informou que estaria investigando a conduta do policial e ressaltou que a rede de ensino garante liberdade e respeito a todas as manifestações religiosas. Por fim, o Ministério Público do estado declarou que não haveria nenhum procedimento em andamento sobre o caso.

Na última parte da reportagem, o portal indicou que, em outubro de 2024, a missionária Michele Collins (PP-PE), que ocupava o cargo de deputada federal na época, apresentou um projeto de lei que visava permitir a realização de ritos religiosos voluntários, incluindo os eventos “devocionais”, em escolas públicas e privadas de todo o Brasil. A proposta estabelecia uma multa de até R\$ 6.000 e a abertura de processo administrativo contra o gestor que se recusasse a autorizar tais encontros.

Meses depois, a deputada Clarissa Tércio (PP-PE) sugeriu que fosse considerada uma infração administrativa o “ultraje” de impedir a realização desses eventos. Uma audiência pública convocada pelo Ministério Público para debater o tema, no final de novembro, foi encerrada de forma abrupta devido aos intensos confrontos sobre como conduzir essas situações. Por fim, a jornalista finaliza o texto afirmando que, até agora, nenhuma decisão foi tomada, o que demonstra que o debate sobre a laicidade no país continuaria a mobilizar muitas pessoas.

O estabelecimento de um quadro analítico sobre a reportagem requer a exibição de alguns eixos para que seja possível identificar o pensamento acrítico que a imprensa/mídia ainda insiste em reproduzir em sua prática. O primeiro deles se refere à persistência dos conteúdos jornalísticos em considerar a laicidade do país como um modelo/princípio que adquire status normativo efetivo sobre a realidade no que diz respeito à suposta divisão entre Igreja e Estado. Situações como essas, em termos gerais, permitem indicar que os profissionais da área reproduzem uma ideia estatutária do que seja laico ou secular, algo que tem sido evitado constantemente por diversos autores em suas análises sobre o caso brasileiro (Giumbelli, 2013; Montero, 2013; Camurça, 2017; Camurça *et al.*, 2020). Com base nesse “ideal de público a ser seguido, totalmente emancipado do religioso” (Camurça *et al.*, 2020, p. 987), os elementos destacados na matéria reforçam lugares comuns (Bourdieu, 1989) – leia-se acrítico ou senso comum¹³ –, impedindo uma análise mais aprofundada dos fenômenos e processos subjacentes à dinâmica da presença religiosa em instituições públicas.

13 Compreendo o termo como tudo que não se preocupa, em primeiro lugar, com causas e fundamentos, mas que busca apenas fazer afirmações de maneira irrefletida ou imediata.

Esmiuçando o vídeo produzido pela Uol e suas discussões sobre a laicidade

Se a matéria do site Uol traz questões iniciais significativas para se debruçar sobre as pré-noções acerca da laicidade brasileira o mesmo pode ser dito ao conteúdo exibido pelo canal Uol no Youtube. O vídeo “Devocionais entram na rotina das escolas públicas” já foi assistido por 94 mil vezes e conta com um total de 1.190 comentários. Antes de problematizar o conteúdo da matéria jornalística, gostaria de tecer alguns comentários sobre as repercussões entre os leitores (internautas).

Termos como “laico” e “laicidade” aparecem 24 e 11 vezes, respectivamente, na seção de comentários do YouTube. É aqui que já podemos estabelecer alguns pontos relevantes. A evocação do Estado “laico” no Brasil por parte dos internautas indicou uma divisão entre comentários prós (7) e contras (17) sobre a presença de denominações religiosas nas escolas públicas, mas o que chama a atenção é o grau de complexidade ao tema em dois comentários específicos. São eles:

(i) Quando estudei [na escola], já que o país é laico, as vezes ia pastores e também já foi gente da espírita e candomblé, uma das coordenadoras era do candomblé, e ninguém viu problema nesses eventos, até porque as crianças e adolescentes estão livremente professando sua fé e aprendendo sobre Deus e religião. Mas óbvio, os adolescentes gostavam mais quando iam pastor, porque os cristãos são maioria.

(ii) Mais uma violação do direito à liberdade religiosa constitucionalmente assegurado. Desde quando o proselitismo religioso que privilegia a hegemonia de um seguimento se constitui em um benefício do povo e, por via de consequência, não representa uma ofensa ao Estado laico. Garantia de liberdade religiosa existe em benefício do povo, já a imposição de práticas e doutrinas religiosas em escolas públicas, não. Lamentável se o Ministério Público nada fizer para coibir este tipo de prática nas públicas. Já o governo do estado, aparentemente conivente, nada parece fazer. Um desrespeito aos que professam outras religiões ou que são ateus.

O jogo de ideias a partir de noções como “maioria” (comentário A) e “minorias” (comentário B) é relevante para evidenciar os limites idealizados da laicidade no Brasil, especialmente entre aqueles que reconhecem a hegemonia de determinados grupos religiosos (católicos/evangélicos) e aqueles que se opõem totalmente à presença dessas religiões e de outras nas instituições públicas. Fica evidente que as evocações às normas ou aos marcos regulatórios burocráticos não são suficientes para problematizar a questão, haja vista a ausência dos processos intrínsecos da relação entre as formas religiosas e a sociedade brasileira de modo geral, já apontados pelos pesquisadores (Giumbelli, 2004, 2008; Montero, 2006, 2009).

A evocação do termo “laicidade” por parte do público indicou uma divisão entre

os comentários favoráveis (5) e contrários (6) sobre a atuação de líderes religiosos no cotidiano escolar, mas o que se destaca é o uso do termo “cultura” em comentários prós à organização de tais atividades devocionais em espaços como a escola pública. São eles:

(I) Laicidade do país não tem que apenas valorizar e validar as culturas e religiões africanas.

(II) Confinar o culto não é laicidade. Culto é cultura. Manifestação cultural em local público pode. Logo, o culto em local público é aceitável.

Exemplos como esses corroboram a tese de Montero (2006) de que a separação entre Estado e Igreja posicionou a religião no âmbito da sociedade civil. Se cultura e religião se tornam praticamente sinônimos, não seria excessivo afirmar que, no Brasil, o que se costuma chamar de “religioso” tem como referência o cristianismo (Montero, 2006; Giumbelli, 2008). Essa afirmação permite refletir sobre o poder da gramática instituída na orientação de grande parte das discussões, conforme apontam os pesquisadores. Em uma arena específica, como as redes sociais, isso demandaria estudos mais aprofundados sobre os posicionamentos de católicos/evangélicos, a fim de evidenciar um mecanismo de referência para a publicização das formas assumidas de maneira legítima e sem maiores questionamentos.

O vídeo do UOL apresenta quatro perspectivas distintas sobre a noção de laicidade e a presença da religião em espaços públicos. A reportagem destaca os fluxos descritos pelo promotor de justiça de Pernambuco, Salomão Ismail Filho, responsável pela apuração dos casos em seu setor, e pela advogada constitucionalista Adriana Cecílio, consultada para comentar os casos abordados na matéria. Além disso, a participação do pastor Douglas Borges e do missionário e influencer digital Lucas Teodoro foram incluídas para oferecer um contraponto e expor outras visões sobre o tema. Vejamos os conteúdos narrados pelos interlocutores:

(A) Promotor Salomão Ismail Filho

(A1) Se criou uma guerra ideológica muito grande, um lado contra e um outro lado a favor. Os discursos foram muito assim, alguns muito, exaltados.

(A2) A nossa preocupação somente é que seja garantido o direito à manifestação sem intervalos de natureza religiosa, mas que não haja excesso. Não haja, vamos dizer assim, proselitismo.

(A3) A nossa intenção não é acabar com o intervalo [devocional]. Veja, o aluno no intervalo [da escola] dele, é salutar que ele discuta temas religiosos. Ele pode discutir, pontuar outro tema: filosofia, política, história e também a religião, que também faz parte da, vamos dizer assim, no processo de formação do ser humano, né? O que a gente precisa ver com muito cuidado é a questão da participação dos docentes, né? [E sobre] a questão do uso do som alto, eu tenho direito de ter a minha manifestação religiosa, mas eu não posso impor isso aos outros porque quando eu coloco o som alto eu incomodo outros alunos.

(B) Advogada Adriana Cecilio

(B1) Você cria um ambiente absolutamente confessional, onde a criança está ali sendo, ali, nessa situação sim, doutrinada, a acreditar em uma crença específica, o que é inadequado, absolutamente inadequado.

(B2) Essa é uma realidade [atuação de pastores em instituições públicas]. Agora dentro das escolas públicas é absolutamente inconstitucional, porque a nossa constituição estabelece que o Estado não pode prestigiar um credo, uma religião em detrimento das outras. Esse é o fundamento da laicidade do Estado. Laicidade não significa que o Estado é ateu, que o Estado não acredita em nenhuma religião. Pelo contrário, ele prestigia e respeita todas igualmente.

(B3) [N]o caput do artigo 19 da constituição, ele veda que qualquer entidade ligada aos entes federativos (Estado, União, Distrito Federal e Municípios) que eles subvençionem qualquer ação relacionada a uma religião específica. O que o estado ou o município está fazendo dentro daquela instituição de ensino [citados na matéria], é sim subvencionar a realização de um culto, de uma de uma palestra evangelizadora, e nisso é inconstitucional. Isso não é ..., isso é absolutamente indevido. Escolas não deveriam permitir porque viola a laicidade do Estado e porque viola os direitos das crianças. E isso é o mais grave que cabe aí uma intervenção do Ministério público em relação a isso.

(B4) No texto constitucional, ele fala em liberdade religiosa e proteção à liberdade de culto nos lugares, né? Nos lugares adequados, então, nos lugares de culto, é certo que a constituição protege. O Estado deve proteger a organização de culto, por exemplo, na igreja, dentro de uma assembleia, no terreiro ... no local onde aquele evento religioso ele efetivamente tem que acontecer. Agora em locais públicos, em locais públicos, a depender do público, como é o caso de crianças, aí não é o local adequado para a realização.

(C) Pastor Douglas Borges

(C1) Eu acho que é válido [as atividades de Igrejas nas escolas]. Eu acho que não fere a laicidade do país, porque tudo que é em benefício do povo e serve para ajudar a pessoa de alguma forma é válido.

(C2) Isso de evangelização nas escolas já tem algum tempo, já tem assim algo a mais de 10 anos que isso já reverberam nas escolas. Só que era um pouco escondido. Mas a internet de hoje em dia está muito aguçada, né? Essa geração YZ da internet compartilha tudo, então esses movimentos acabam atraindo outras pessoas através do compartilhamento

(C3) Os pastores, os líderes, estão conversando com seus jovens, estão dizendo assim para eles: durante o intervalo [devocional], faz algum movimento lá; bíblico, cristão, leva o violão, começa a cantar alguns louvores. E aí vai aparecer, né? As pessoas que gostam, as pessoas que são simpatizantes. E o movimento tá crescendo.

(D) Missionário e influencer digital Lucas Teodoro

(D1) Nós respeitamos a laicidade do Estado. Nós não obrigamos ninguém a nada. Simplesmente vai [ao culto nas escolas] quem quer. O Brasil, ele é um país de grande maioria cristã. Então, muitas pessoas no Brasil estão cristãs. Muitos alunos, muitos alunos ali na escola são cristãos. Então, eles identificam, eles querem participar.

Não há dúvidas de que a noção de laicidade é um símbolo multivocal ou polissêmico no Brasil (Mariano, 2011; Miranda, 2013; Camurça, 2017; Giumbelli; Camurça, 2024). Se essa possibilidade pode ser verificada entre os líderes religiosos ouvidos nas reportagens, o mesmo pode ser dito em relação aos agentes que lidam com o Estado. A atitude ambígua do promotor de justiça de Pernambuco reforça o caráter difuso da laicidade no país, especialmente quando o assunto envolve a gramática do cristianismo. Por outro lado, a advogada constitucionalista adota uma postura de laicidade mais rígida – embora ainda distante do modelo francês –, pois, ao mesmo tempo em que defende um pluralismo atuante (buscando uma simetria entre as diferentes formas religiosas diante do Estado), ela também incita e exige a garantia da hegemonia estatal na condução de suas ações de tutela sobre sujeitos considerados vulneráveis, especialmente na defesa dos direitos de crianças e adolescentes.

A presença da religião em espaços públicos, especialmente nas escolas, evidencia a tensão entre a concepção formal da laicidade e sua aplicação na prática. Em primeiro lugar, destaca-se a hegemonia cristã como um fator naturalizado, sugerindo que a predominância dessa tradição religiosa justifica sua maior visibilidade nos ambientes escolares (i e ii). Essa perspectiva reforça a ideia de que, na prática, a laicidade no Brasil opera de maneira assimétrica, permitindo que determinadas expressões religiosas ocupem mais espaço que outras.

Além disso, observa-se uma fusão entre os conceitos de “religião” e “cultura”, uma estratégia discursiva que legitima a presença de práticas cristãs no espaço público ao apresentá-las como manifestações culturais (I e II). A tensão em torno desse tema também se reflete na discussão entre o promotor Salomão Ismail Filho e a advogada Adriana Cecilio. Enquanto o promotor reconhece a relevância do debate religioso na formação dos indivíduos, desde que sem imposição (A2 e A3), a advogada enfatiza a inconstitucionalidade de práticas religiosas promovidas pelo Estado (B2 e B3). Essa divergência exemplifica os diferentes entendimentos da laicidade: para alguns, trata-se de um princípio de neutralidade que permite a livre circulação das religiões, enquanto outros a veem como um mecanismo para garantir uma separação mais rigorosa entre religião e Estado.

A participação de líderes religiosos, como o pastor Douglas Borges e o missionário Lucas Teodoro (C e D), demonstra como agentes religiosos utilizam a linguagem da liberdade de expressão para justificar suas ações. A ênfase na participação voluntária dos alunos (D1) reflete uma concepção de laicidade que não exclui a presença da religião no ambiente escolar, mas a adapta às normas institucionais, reafirmando, assim, a centralidade do cristianismo na cultura brasileira.

A análise dos discursos revela que a laicidade vivida no Brasil não é homogênea, mas sim uma arena de disputas. A noção de laicidade como simples neutralidade estatal se mostra insuficiente para explicar as dinâmicas sociais que perpetuam a hegemonia cristã nos espaços públicos. Em síntese, os três eixos abordados – a fusão entre cultura e religião, a justificativa de práticas religiosas como expressão da maioria e a negociação entre liberdade religiosa e neutralidade do Estado – demonstram que a laicidade brasileira opera de forma ambígua e contestável.

Considerações finais

Reportagens como a do portal Uol permitem refletir sobre a noção de “interesse público¹⁴” ou “interesse do público” (Silva, 2010) – como exemplificado pelo ponto de vista dos leitores – no contexto da laicidade vivida no Brasil. De todo modo, a prática jornalística, sem uma análise mais profunda dos pressupostos que orientam sua atuação profissional – seja por meio do texto escrito/produção audiovisual –, aliada à postura acrítica dos internautas em seus comentários, evidencia o potencial das controvérsias públicas também nos ambientes virtuais, como tem sido observado em redes sociais e plataformas de compartilhamento de informações, como o YouTube.

A laicidade no Brasil é frequentemente interpretada de forma flexível, permitindo que práticas religiosas, especialmente as cristãs, se manifestem em espaços públicos, como nas escolas. Essa flexibilidade é justificada, segundo os interlocutores consultados pelo Uol, pela predominância cultural e demográfica do cristianismo no país, o que torna comum a presença de discursos religiosos nesses ambientes. Além disso, a laicidade costuma ser compreendida como uma garantia de liberdade religiosa, sem necessariamente implicar uma separação rigorosa entre Estado e religião.

Essa interpretação possibilita a realização dos “intervalos” enquanto práticas religiosas em espaços públicos, desde que sejam voluntárias e não impostas. No entanto, essa perspectiva desconsidera o poder simbólico e social das religiões hegemônicas do país, que marginalizam outras expressões religiosas ou aqueles que não possuem crença. A aplicação da laicidade nas instituições públicas evidencia as tensões e contradições do pluralismo, na qual a religião ainda exerce um papel central na formação das identidades e das práticas sociais. Dessa forma, a laicidade não se configura apenas como um princípio jurídico, mas também como um espaço de disputas simbólicas, no qual distintas visões de mundo e projetos de sociedade estão em constante embate.

14 Existiria uma crença amplamente compartilhada sobre a importância da notícia, do jornal e, por conseguinte, do jornalista, que hoje detêm uma autoridade própria, permitindo-lhes participar, à sua maneira, da discussão dos problemas sociais e, ainda mais, da definição de suas prioridades (Silva, 2010).

A reportagem (texto escrito/produção audiovisual) também evidencia a dificuldade do jornalismo em abordar a complexidade que o tema da laicidade exige, a fim de qualificar o debate para sua audiência. Ao reproduzir uma visão acrítica e normativa, tendo como base apenas a ideia da separação entre Estado e Igreja, o portal Uol acaba por reforçar estereótipos e simplificações que não refletem a “configuração” da realidade brasileira. A persistência em um modelo idealizado de laicidade, desconectado das práticas sociais e das relações de poder, limita a compreensão mais profunda dos fenômenos religiosos e de sua interação com o Estado e a sociedade.

Referências

- ALMEIDA, Ronaldo de; TONIOL, Rodrigo. “Introdução”. In: *Conservadorismo, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais*. Campinas: Editora da Unicamp, 2018. p.7-13.
- ALBUQUERQUE, Afonso de. Um Outro “Quarto Poder”: imprensa e compromisso político no Brasil. *Contracampo*, n. 4, 2000, p. 23-57.
- ALMEIDA, Ronaldo de. “Pluralismo religioso e espaço metropolitano”. In: MAFRA, Clara; ALMEIDA, Ronaldo de (orgs.). *Religiões e Cidades*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009. p. 29-50.
- ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos De Campo*, v. 19, n. 19, 2010, p. 263-284.
- ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- BLANCARTE, Roberto. El Estado laico y Occidente. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año LXI, n. 226, 2016, p. 141-158.
- BLANCARTE, Roberto. América Latina: Entre pluri-confesionalidad y laicidad. *Civitas*, v. 11, n. 2, 2011, p. 182-206.
- BIRMAN, Patrícia. *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar, 2003.
- BORTOLETO, Milton. “‘Não cultuais imagens de escultura’: alguns aspectos do debate público acerca da tipificação jurídica da ‘intolerância religiosa’ e da ‘liberdade religiosa’”. In: MONTERO, Paula (org.). *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. Campinas: Unicamp, 2015. p. 127-162.
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 27-78.
- BOURDIEU, Pierre. Introdução a uma sociologia reflexiva. In: BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa/Rio de Janeiro, Difel/Bertrand, 1989. p. 17-58.
- BURITY, Joanildo. Minoritização, religião pública e populismo religioso no Brasil. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, v. 24, n. 1, 2024, p. 11-27.
- BURITY, Joanildo. Minoritização e construção do povo: reflexões sobre o surgimento evangélico na América do Sul. *12º Encontro ABCP*. Democracia e Desenvolvimento, 2020.

BURITY, Joanildo. A cena da religião pública: contingência, dispersão e dinâmica relacional. *Novos Estudos CEBRAP*, n.102, 2015a, p.89-105.

BURITY, Joanildo. Minoritização, Glocalização e Política: para uma pequena teoria da translocalização religiosa. *Cadernos de Estudos Sociais*, v.2, n.30, 2015b, p.41-82.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro; GUSMÃO, Eduardo Henrique Araújo de; MAURICIO JÚNIOR, Cleonardo Gil de Barros. A disputa pela laicidade: Uma análise das interações discursivas entre Jean Wyllys e Silas Malafaia. *Religião & Sociedade*, v. 35, n. 2, 2015, p. 165-188.

CAMURÇA, Marcelo. Religião, política e espaço público no Brasil: perspectiva histórico/sociológica e a conjuntura das eleições presidenciais de 2018. *Estudos de Sociologia*, v. 2. n. 25, 2019, p. 125-159.

CAMURÇA, Marcelo. A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, 2017, p. 855-886.

CAMURÇA, Marcelo.; SILVEIRA, Emerson; ANDRADE JÚNIOR, Pércles. Estado laico e dinâmicas religiosas no Brasil: tensões e dissonâncias. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 18, n. 57, 2020, p. 975-1001.

CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

CIPRIANI, Roberto. A religião no espaço público. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; CIPRIANI, Roberto; GIUMBELLI, Emerson (orgs.). *A religião no espaço público: atores e objetos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 15-27.

CONTINS, Márcia. Espaço, Religião e Etnicidade: um estudo comparativo sobre as representações do Espírito Santo no Catolicismo Popular e no Pentecostalismo. In: BIRMAN, Patrícia (org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar, 2003. p. 221-255.

DULLO, Eduardo. "Política secular e intolerância religiosa na disputa eleitoral". In: MONTERO, Paula (org.). *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. Campinas: Unicamp, 2015. p. 27-48.

FERRAZ, Adriana. Intervalo de louvor: devocional entra na rotina de escolas públicas. Uol, 2025. Disponível em: <https://tab.uol.com.br/noticias/redacao/2025/01/28/intervalos-de-louvor-devocional-entra-na-rotina-das-escolas-publicas.htm#:~:text=Os%20chamados%20devocionais%2C%20momentos%20de,y%C3%ADdeos%20e%20postagens%20na%20internet>. Acesso em 28 de janeiro de 2025

GIUMBELLI, Emerson. Public spaces and religion: an idea to debate, a monument to analyze. *Horizontes Antropológicos*, v. 24, n. 52, 2018, p. 279-309.

GIUMBELLI, Emerson. *Símbolos religiosos em controvérsias*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

GIUMBELLI, Emerson. Para estudar a laicidade, procure o religioso. In: BÉLIVEAU, Verónica Giménez; GIUMBELLI, Emerson (orgs.). *Religión, Cultura e política en las Sociedades del siglo XXI*. Buenos Aires: Biblos, 2013. p. 43-68.

GIUMBELLI, Emerson. "Crucifixos em recintos estatais e monumento do Cristo Redentor: distintas relações entre símbolos religiosos e espaços públicos". In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; CIPRIANI, Roberto; GIUMBELLI, Emerson (orgs.). *A religião no espaço público: atores e objetos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 45-60.

GIUMBELLI, Emerson. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. *Horizontes Antropológicos*, v. 17, n. 35, 2011, p. 327-56.

- GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, 2008, p. 80-101.
- GIUMBELLI, Emerson. Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, 2004, p. 47-62.
- GIUMBELLI, Emerson. Religião e espaço público no caso do Cristo no júri, Rio de Janeiro, 1891. *Acervo* (Revista do Arquivo Nacional), v. 16, n. 2, 2003, p. 19-42.
- GIUMBELLI, Emerson. *O Fim da Religião: Dilemas da Liberdade Religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar/PRONEX, 2002.
- GIUMBELLI, Emerson. "Liberdade religiosa no Brasil contemporâneo: uma discussão a partir do caso da Igreja Universal do Reino de Deus". In: KANT DE LIMA, Roberto (org.). *Antropologia e direitos humanos* (v. 2). Niterói: EdUFF, 2001. p. 75-96.
- GIUMBELLI, Emerson; CAMURÇA, Marcelo. *Transformações da laicidade: estado, religião e sociedade em relação*. Brasília: ABA Publicações, 2024.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed.34, 1994.
- LEITE, Fábio Carvalho. "Liberdade religiosa e objeção de consciência: o problema do respeito aos dias de guarda". In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; CIPRIANI, Roberto; GIUMBELLI, Emerson (orgs.). *A religião no espaço público: atores e objetos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 157-180.
- LOREA, Roberto Arriada. Acesso ao aborto e liberdades laicas. *Horizontes Antropológicos*, v. 12, n. 26, 2006, p. 185-201.
- LOPES, José Rogerio. "Festas religiosas, fluxos identitários e hibridismos na esfera pública". In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; CIPRIANI, Roberto; GIUMBELLI, Emerson (orgs.). *A religião no espaço público: atores e objetos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 139-156.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. Religião, cultura e política. *Religião & Sociedade*, v. 32, n. 2, 2012, p. 29-56.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. *Política e religião: A participação dos evangélicos nas eleições*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. Conflitos religiosos na arena política: o caso do Rio de Janeiro. *Ciências Sociais e Religião*, ano 6, n. 6, 2004, p. 31-49.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. "Existe um estilo evangélico de fazer política?". In: BIRMAN, Patrícia (org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar, 2003. p. 283-307.
- MACHADO, Maria das Dores Campos; BURITY, Joanildo. A Ascensão Política dos Pentecostais no Brasil na Avaliação de Líderes Religiosos. *Dados*, v. 57, n. 3, 2014, p. 601-631.
- MAFRA, Clara; ALMEIDA, Ronaldo de. *Religiões e Cidades*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.
- MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas - Revista De Ciências Sociais*, v. 11, n. 2, 2011, p. 238-258.
- MARIANO, Ricardo; ORO, Ari Pedro. Eleições 2010: Religião e Política no Rio Grande do Sul e no Brasil. *Debates do NER*, v. 2, n. 18, 2010, p. 11-38.
- MARQUES, Delcides. "O culto na rua e a rua do culto: pregadores da fé na praça da sé". In: MAFRA, Clara;

ALMEIDA, Ronaldo de (orgs.). *Religiões e Cidades*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009. p. 195-206.

MIRANDA, Ana Paula Mendes. Entre o privado e o público: considerações sobre a (in)criminação da intolerância religiosa no Rio de Janeiro. *Anuário Antropológico*, v. 35, n. 2, 2010, p. 125-152.

MIRANDA, Julia. Estado laico no Brasil: entre sofismas e ambiguidades. *Revista Cultura & Religión*, v. VII, n. 2, 2013, p. 69-85.

MONTERO, Paula. “Religiões Públicas” ou religiões na Esfera Pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu. *Religião & Sociedade*, v. 36, n. 1, 2016, p. 128-150.

MONTERO, Paula. Introdução. In: MONTERO, Paula (org.). *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. Campinas: Unicamp, 2015. p. 11-26.

MONTERO, Paula. Religion, ethnicity, and the secular world. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, v. 11, n. 2, 2014, p. 294-326.

MONTERO, Paula. Religião, Laicidade e Secularismo. Um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. *Revista Cultura & Religión*, v. VII, n. 2, 2013, p. 13-31.

MONTERO, Paula. “Controvérsias religiosas e Esfera Pública: repensando as religiões como discurso”. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, 2012, p. 167-183.

MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica*, v. 13, n. 1, 2009, p. 7-16

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos Cebrap*, v. 74, 2006, p. 47-65.

MONTERO, Paula. Max Weber e os dilemas da secularização: o lugar da religião no mundo contemporâneo. *Novos Estudos Cebrap*, v. 65, 2003, p. 34-44.

MONTERO, Paula, SILVA, Aramis Luis; SALES, Lilian. Fazer religião em público: encenações religiosas e influência pública. *Horizontes Antropológicos*, v. 24, n. 52, 2018, p. 131-164.

NOVAES, Regina. Errantes do novo milênio: salmos e versículos bíblicos no espaço público. In: BIRMAN, Patrícia (org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar, 2003. p. 25-39.

ORO, Ari. “Liberdade religiosa no Brasil: as percepções dos atores sociais”. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; CIPRIANI, Roberto; GIUMBELLI, Emerson (orgs.). *A religião no espaço público: atores e objetos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 181-194.

ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente. Algumas considerações. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, 2011, p. 221-237.

ORO, Ari Pedro. *Religião e política no Cone Sul: Argentina, Brasil e Uruguai*. São Paulo: Attar, 2006.

ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. O comércio e o consumo de artigos religiosos no espaço público. In: BIRMAN, Patrícia (org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar, 2003. p. 309-332.

ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; CIPRIANI, Roberto; GIUMBELLI, Emerson. *A religião no espaço público: atores e objetos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

PORTIER, Philippe. A regulação estatal da crença nos países da Europa Ocidental. *Religião & Sociedade*, v. 31, n. 2, 2011, p. 11-28.

RANQUETAT JUNIOR, Cesar Albert. “A presença da Bíblia e do crucifixo em espaços públicos no Brasil: religião, cultura e nação”. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; CIPRIANI, Roberto; GIUMBELLI, Emerson

(orgs.). *A religião no espaço público: atores e objetos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 61-80.

SÁ CARNEIRO, Sandra. "Caminho de Santiago de Compostela: percurso, identidade e passagens". In: BIRMAN, Patrícia (org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar, 2003. p. 259-281.

SALLES, Lilian. "A controvérsia em torno da liberação das pesquisas com células-tronco embrionárias no Brasil: justificativas e moralidades". In: MONTERO, Paula (org.). *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. Campinas: Unicamp, 2015. p. 75-96.

SANSI, Roger. "De imagem religiosas a ícones culturais: reflexões sobre as transformações históricas de algumas festas públicas na Bahia". In: BIRMAN, Patrícia (org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar, 2003. p. 149-168.

SILVA, Edilson Márcio Almeida da. *Notícias da "violência urbana": um estudo antropológico*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2010.

SILVA, Edilson Marcio Almeida da; BARTEL, Bruno Ferraz. O homem cordial em tempos de Covid-19: elites, conflitos no espaço público e caráter nacional. *Dilemas*, v. 16, 2023, p. 1-23.

TADVALD, Marcelo. Religião e política no Brasil e as eleições de 2016: algumas tendências. *Debates Do NER*, v. 2, n. 32, 2018, p. 117-133.

TANAKA, Marcela. Secularização, laicidade e espaço público: como pensar a política contemporânea brasileira à luz da religião? *Religião & Sociedade*, v. 40, n. 3, p. 169-188, 2020.

TELLES, José Edilson. "Vasos rebeldes: modos de distinção e autenticidade na constituição de um pastor pentecostal e sua igreja". In: MONTERO, Paula (org.). *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. Campinas: Unicamp, 2015. p. 231-274.

VELHO, Otávio. *Circuitos infinitos: comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*. São Paulo: Attar, 2003.

VELHO, Otávio. Globalização: antropologia e religião. *Mana*, v. 3, n. 1, 1997, p. 133-154.

VITAL DA CUNHA, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite; LUI, Janayna. *Religião e Política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll: Instituto de Estudos da Religião, 2017.

VIDAL DA CUNHA Christina; RAMOS, Mariana; DUARTE, Tatiane dos Santos. *Laicidade e democracia no Brasil: trajetórias e campos de trabalho em foco*. Brasília: ABA Publicações, 2025.

Agradecimento

Este estudo foi financiado pela FAPERJ - Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, Processo SEI-260003/000211/2024.

Sobre o autor

Bruno Ferraz Bartel - Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí (PPGAnt/UFPI). Doutor e Mestre em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Integrante do Instituto Nacional de Ciência

e Tecnologia - Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (INCT-InEAC) e do Núcleo de Estudos do Oriente Médio (NEOM). Pesquisador colaborador do Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA - Universidade NOVA de Lisboa).



Os “abomináveis”: a construção da retórica do “inimigo” por candidatos evangélicos no Ceará

The “abominables”: the construction of the rhetoric of the “enemy” by evangelical candidates in Ceará

Glesdstone Almeida Melo

glesdstone@gmail.com

Prefeitura Municipal de Pacatuba

Francisco Elionardo de Melo Nascimento

elionardo.nascimento@uece.br

Universidade Estadual do Ceará

Luiz Gomes da Silva Neto

luiz.gomes@fied.edu.br

Faculdade Ieducare

Edival Saraiva de Oliveira Neto

edivalsaraiva09@gmail.com

Universidade Estadual do Ceará

Geovani Jacó de Freitas

gil.jaco@uece.br

Universidade Estadual do Ceará

10.52521/opp.v23n1.15145

FLUXO DA SUBMISSÃO

Submissão do trabalho: 10/03/2025

Aprovação do trabalho: 29/05/2025

Publicação do trabalho: 04/07/2025

Resumo

O texto analisa os discursos de um casal de candidatos evangélicos durante a campanha eleitoral de 2022 no Ceará, focando na construção retórica de seus “inimigos” políticos. Trata-se de uma pesquisa documental tomando como material de análise as postagens dos candidatos na rede social Instagram, no pleito eleitoral de 2022. O foco da análise de conteúdo das postagens está nas três categorias que eles identificam como “abomináveis”: a esquerda, Lula e o feminismo. O estudo demonstra como os candidatos empregam uma linguagem carregada de emoção, guerra e demonização para mobilizar seus eleitores, associando seus oponentes a “forças do mal” (Satanás e comunismo) e ameaçadoras da família tradicional. Essa estratégia de construção de identidade e mobilização política explora a tensão entre valores religiosos conservadores e mudanças sociais, e a utilização de narrativas de ameaça e medo para polarizar o eleitorado.

Palavras-chave

Política. Religião. Evangélicos na Política. Abomináveis.

Abstract

This paper analyzes the speeches of an evangelical couple during the 2022 electoral campaign in Ceará, focusing on the rhetorical construction of their political “enemies.” This is a documentary study using the candidates’ posts on the social network Instagram during the 2022 electoral campaign as the material for analysis. The focus of the content analysis of the posts is on the three categories that they identify as “abominable”: the left, Lula, and feminism. The study demonstrates how the candidates use language laden with emotion, war, and demonization to mobilize their voters, associating their opponents with “forces of evil” (Satan and communism) and threatening the traditional family. This strategy of identity construction and political mobilization explores the tension between conservative religious values and social change, and the use of narratives of threat and fear to polarize the electorate.

Keywords

Politics. Religion. Evangelicals in Politics. Abominable.

Introdução

A relação entre política e religião no Brasil está presente desde a chegada dos colonizadores ao país em 1500, com a celebração de uma missa Católica, realizada como a primeira atividade oficial da Coroa Portuguesa ao desembarcar nestas terras, como relatada na carta de Pero Vaz de Caminha enviada ao Rei Dom Manuel I. A Igreja Católica permaneceu como religião oficial até 1890, quando foi declarado o Estado laico. No entanto, de acordo com Camurça (2017), é preciso entender que o tipo de laicidade ao qual o Brasil está vinculado é o modelo norte americano, que permite a participação da pluralidade religiosa dentro do Estado, totalmente diferente do modelo francês, que não permite nenhuma atuação de religiosos no espaço público.

Segundo Freston (1993), o avanço industrial e urbano no Brasil aumentou a concorrência religiosa e sua pluralidade. Neste caso, o aumento dos evangélicos e suas pregações proselitistas foram fundamentais para o desenvolvimento da pluralidade religiosa no País, rompendo com a hegemonia Católica por meio de um sincretismo hierárquico, que era um modelo que combinava uma “relação [de pertença religiosa] não-exclusiva com a aceitação da hegemonia institucional Católica” (Freston, 1993, p. 6), que tolerava as demais religiões.

No Brasil, os estudos acadêmicos relacionados à participação dos evangélicos na política se intensificaram após o processo de redemocratização, com a entrada de 32 Deputados Federais (Lacerda, 2017) evangélicos eleitos em 1986 e que participaram da constituinte de 1988. Embora, inicialmente, em pequena quantidade no Congresso Nacional, os evangélicos foram criando estratégias para se ordenar no jogo político brasileiro como uma “elite política” (Burity, 2018), sendo uma delas a criação do “candidato oficial” da igreja, adotada pela Assembleia de Deus (AD), Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) e Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) (Freston, 1993).

De acordo com Freston (1993), existia uma ideia muito comum nas igrejas de que, com a redemocratização, a Igreja Católica estava se articulando para voltar a ser religião oficial e por isso os evangélicos deveriam reagir e se articular para eleger seus representantes. É neste período que a retórica corrente de que “cristão não se envolve em política” deu lugar à ideia de que “irmão vota em irmão”. A partir dos anos 2000, com o aumento paulatino da quantidade numérica e conseqüentemente da representação política dos evangélicos na cena pública, a preocupação dos estudos era de identificar os efeitos dessa participação e se isso, de alguma forma, afetaria a laicidade no Brasil (Mariano, 2003a).

Na última década, os evangélicos foram aumentando sua capacidade e poder de negociação política e se consolidaram como “novo ator político” (Carranza, 2020) em

nível nacional, com atuação de destaque na cena política nacional quando se trata de temas como aborto, casamento entre pessoas do mesmo sexo e ensino religioso nas escolas (Machado; Burity, 2014). Eles passaram a se organizar em forma de “frente evangélica”, mas são mais conhecidos como “bancada evangélica” que, assim como outros políticos tradicionais, defendem seu grupo de interesse. No Congresso Nacional, unem-se pontualmente com outras bancadas para aprovação de projetos, mesmo que estes contrapunham a sua fé, como no caso da aprovação de projetos armamentistas em conluio com a “bancada da bala” (Guadalupe, 2020).

Para Burity (2018), a “bancada evangélica” conseguiu promover pautas voltadas para a manutenção e fortalecimento do conservadorismo, se colocando como ferida pelos escândalos de corrupção que assolaram o governo de Dilma Rousseff, culminando no seu *impeachment* em agosto de 2016. Neste período, os políticos evangélicos elegeram o Partido dos Trabalhadores (PT) como responsável por todas as mazelas descortinadas e passaram a defender o retorno dos militares ao poder, com mobilizações por meio de marchas, passeatas e danças. A demonização do PT trouxe à tona todo o ressentimento guardado dos setores autoritários representado pelos militares, que ressurgem com força, em um movimento denominado pelos pesquisadores de “onda conservadora” ou “nova guinada à direita” (Burity, 2018) que, entre outras expressões, apresentam o conservadorismo como algo novo.

No pleito eleitoral de 2018, os evangélicos se envolveram massivamente na candidatura de Jair Messias Bolsonaro à presidência da república (Almeida, 2021), sendo um eleitorado decisivo à sua eleição para o mandato de 2019 a 2022. Isso nos ajuda a entender o quanto a religião e o discurso religioso se tornaram importantes na orientação do voto em processos eleitorais no Brasil (Silva; Silveira, 2021; (Silva *et al.*, 2021; Felix, 2023). Nas eleições presidenciais de 2022, a disputa pelo eleitorado evangélico aconteceu nas principais igrejas, com punição aos fiéis que se declaravam de esquerda, quando pastores da maior igreja evangélica brasileira, a Assembleia de Deus, declararam apoio a Jair Bolsonaro (Mello, 2022).

Este estudo entrelaça a política e a religião como temáticas que nos permitem investigar os discursos de candidatos evangélicos em pleito eleitoral. Para tanto, temos como objetivo analisar os discursos da campanha à reeleição de um casal de evangélicos da Assembleia de Deus na rede social *Instagram*, que concorreu no pleito eleitoral de 2022 a deputado federal e estadual do Ceará pelo Partido Liberal (PL). Trata-se de uma pesquisa documental que toma como material analítico as postagens de Dra. Silvana, candidata a deputada estadual, e Dr. Jaziel, candidato a deputado federal, publicadas em sua página no *Instagram*, no período de campanha eleitoral, como objeto de escrutínio inspirados pelas teorias de análise de discurso e de análise de conteúdo

(Bardin, 2011; Orlandi, 2015).

As postagens selecionadas para a análise estão diretamente relacionadas ao tema da campanha – “O cordão de três dobras é mais difícil de quebrar”, que faz menção às palavras de Salomão, que elenca o “cordão de três dobras” como o marido, a esposa e Deus (Bíblia, 2015 [Eclesiástico, 4:12]). Na medida em que vão elegendo e caracterizando seus “inimigos”, os candidatos se apresentam como salvadores das pautas conservadoras e contra o que consideram “os abomináveis” que, no caso analisado, são identificados por três códigos significantes: esquerda, Lula e feminismo.

O texto está organizado em três seções, para além desta breve introdução e das considerações finais. Na primeira, apresentamos os procedimentos metodológicos e analíticos da pesquisa. Em seguida, o contexto e os atores da pesquisa são caracterizados. Por último, na terceira seção, analisamos os discursos dos candidatos a partir da categoria “abomináveis”.

Procedimentos metodológicos

Este estudo é de natureza qualitativa, valendo-se da pesquisa documental como recurso metodológico. O material de análise são as postagens dos candidatos Dra. Silva e Dr. Jaziel na rede social *Instagram*, durante o pleito eleitoral de 2022. No fluxo analítico, nos inspiramos no método da Análise do Discurso de Orlandi (2015) e na Análise de Conteúdo de Bardin (2011), levando em consideração o contexto em que o discurso foi escrito, as condições de sua produção, a formação discursiva e o sujeito que o pronuncia.

De acordo com Figueiredo (2007), a pesquisa documental considera relatórios, reportagens de jornais, revistas, cartas, filmes, gravações, fotografias e outros materiais que não receberam tratamento analítico como objeto de análise, não se limitando, portanto, aos textos escritos e impressos. O autor ressalta que esses materiais são utilizados como fontes de informações, trazendo indicações e esclarecimentos em seu conteúdo para explicar determinadas questões de interesse do pesquisador.

No caso deste estudo, o material de análise são as postagens feitas pelos candidatos com o objetivo de galgar a adesão do eleitorado, no período de 06 de agosto a 02 de outubro de 2022, sejam elas em formato escrito, imagens, áudio ou vídeos. Para a coleta de dados, no primeiro momento, inspirados pela Análise de Conteúdo, lemos, escutamos, visualizamos e examinamos todas as publicações do casal de candidatos durante o período supracitado e identificamos que as postagens versavam sobre temas diversos, tais como momentos em família, na igreja ou específicos da campanha eleitoral. Neste caso, em uma primeira filtragem, selecionamos as 30 postagens diretamente relacionadas à campanha eleitoral, copiamos as mensagens de texto, transcrevemos mensagens

de áudio e vídeo e fizemos *print* das fotografias. Posteriormente, em uma análise mais acurada do material, escolhemos para a composição deste estudo 14 publicações que abordam diretamente a figura do “inimigo”.

Os discursos caracterizando e combatendo a figura do “inimigo” foram mobilizados em pautas que se insinuavam em defesa da família, contra o aborto, contra a legalização das drogas, contra a ideologia de gênero, entre outros. Desta forma, decidimos classificar as denominações de “inimigos” em três códigos significantes que melhor expressariam essa categoria analítica, são eles: Esquerda, Lula e Feminismo.

Para a análise do teor das publicações, nos inspiramos na Análise de Conteúdo de Bardin (2011), levando em conta que a mensagem proferida está direcionada a um indivíduo ou a uma coletividade “com a finalidade de agir (função instrumental da comunicação) ou de se adaptar a ele (ou eles). Por consequência, o estudo da mensagem poderá fornecer informações relativas ao receptor ou ao público” (Bardin, 2011 p. 166).

Como nosso intuito era compreender o que estava por trás da mensagem falada, escrita ou fotografada, tentamos entender quem estava falando e como seu público estava recebendo a mensagem. Por isso a necessidade de buscar o que estava explícito e implícito dentro dos discursos. Seguindo os passos investigativos sinalizados por Bardin (2011), buscamos identificar o elo entre o público receptor e a mensagem publicada, procurando captar como os candidatos mobilizavam seus eleitores. Neste caso, levamos em consideração o fato de os candidatos serem religiosos pertencentes à Igreja Assembleia de Deus e que seus discursos eram proferidos para os fiéis, sendo este um fator determinante.

No tocante à análise do discurso, buscamos a captação de todos os fatores que influenciaram a discursividade dos candidatos. Neste aspecto, destacamos o trabalho simbólico do discurso como base da existência humana, sendo a utilização da linguagem elemento de mediação entre o homem e a realidade social, possibilitando a permanência, a continuidade, o deslocamento ou a transformação do homem e da realidade em que ele vive (Orlandi, 2015).

Com base em Maingueneau (2015), procuramos interpretar os discursos compreendendo que existe um certo tipo de poder dos discursos (falados ou escritos) que é transdisciplinar à Linguística e às Ciências Humanas e Sociais. Na perspectiva de referida autora, a análise do discurso congloba três dimensões: língua (mais amplamente, os recursos semióticos disponíveis em uma sociedade), a atividade comunicacional e o conhecimento (os diversos tipos de saberes, individuais e coletivos, mobilizados na construção do sentido dos enunciados).

Ao analisar os códigos apresentados nos discursos dos candidatos, pretendemos decifrar essa atividade comunicacional com a pretensão de examinar o discurso em

seus aspectos políticos, ideológicos, filosóficos e sociológicos, “refletindo sobre a maneira como a linguagem está materializada na ideologia e como a ideologia se manifesta na língua” (Orlandi, 2015, p. 14-15). Entendemos que a situação de produção de um discurso anda junto com as condições de produção deste, o que implica na relação direta entre a estruturação dos textos/falas aos lugares sociais que os tornam possíveis.

É importante destacar que a linguagem utilizada pelos candidatos expressa a concepção de sociedade que eles acreditam, trazendo um ponto de vista da vida social no qual as pessoas utilizam seu raciocínio e seu poder de simbolização para entender e se adaptar às circunstâncias exercidas pelo meio (Hall, 1987). Deste modo, as práticas de linguagem, em suas interações simbólicas da vida em grupo, dos objetos e da ação humana, constroem a realidade social e suas representações da sociedade (Haguette, 1994). Aqui, a linguagem utilizada por candidatos religiosos é portadora de sentidos no interior de um grupo social específico, sendo associação entre serem evangélicos e servir a Deus destacada como representação política amplamente utilizada para modular pensamentos, sentimentos, vontades, ações e emoções dentro e fora da instituição religiosa.

Ao analisar especificamente o discurso político, Charaudeau (2011) caracteriza-o como o lugar social dos jogos de máscaras, cujas imagens por vezes aparecem disfarçadas e nem sempre são expressas na fala, pois o que não é dito também possui significado, mesmo sem ser percebido. A autora nos chama a atenção para observar que toda palavra dita no campo da política deve ser analisada, ao mesmo tempo, pelo que ela (não) significa. Argumenta que o pesquisador nunca deve tomar a literalidade das palavras do enunciador, mas compreendê-las como produto de uma estratégia cujo falante quase sempre não é soberano. Por outro lado, Orlandi (2015) fala da não subjetividade do sujeito, sinalizando que, embora o sujeito acredite que o discurso que profere é seu, ele é, na verdade, produto de uma ideologia mais ampla que o fundamenta.

Neste estudo, a produção discursiva do “inimigo”, esquadrinhada nos códigos significantes esquerda, Lula e feminismo, ressoa de forma abrangente no contexto da Assembleia de Deus e tem a finalidade de gerar medo no público receptor, para além de mostrar os candidatos evangélicos como únicos salvadores do mal proferido pelo “inimigo”. Passemos então para a caracterização dos atores e do contexto dos discursos analisados.

Contextualizando o cenário e os personagens



Olá, nós somos Dr. Jaziel e Dra. Silvana, candidatos a mais um mandato como Deputado Federal e Deputada Estadual, respectivamente, pelo Estado do Ceará. Somos cristãos, casados, pais, avós e médicos. Lutamos contra a abominação do Marxismo-Comunismo e todos os seus desdobramentos maliciosos, como o Feminismo. Somos contra o aborto, contra a legalização das drogas, contra a ideologia de gênero, contra a agenda globalista. Batalhamos pela proteção da família tradicional, pela preservação dos valores judaico-cristãos na nossa sociedade, pela proteção da vida desde sua concepção e pela proteção e valorização da soberania da nossa pátria. Vamos juntos para mais uma vitória e mais um mandato beneficiando o povo cearense e o Brasil como um todo, com Bolsonaro presidente. Bolsonaro 22, Dr. Jaziel 2277, Dra. Silvana 22777 (Postagem no Instagram em 20/09/2022).

O trecho acima é de uma postagem publicada na rede social Instagram na metade da campanha eleitoral de 2022. A candidata a deputada estadual, Dra. Silvana, publicava em sua página do *Instagram* uma fotografia com a mensagem - “Marque cinco amigos que precisam conhecer a Dra. Silvana e Dr. Jaziel”. Porém, o que chamou a atenção foi o modo como ela se apresenta e apresenta o seu esposo num processo eleitoral

onde pleiteavam um novo mandato – “Somos cristãos, casados, pais, avós e médicos”, mas, sobretudo, deixando claro que pretendiam continuar trabalhando “contra a abominação [que é o] marxismo-comunismo e todos os [seus] desdobramentos maliciosos” (Grifos nossos). A representação feliz e de harmonia familiar expressa pela imagem dá o tom de um modelo tradicional de família que os candidatos pretendem demonstrar e chancelar como legítimo. Esse primeiro contato com o discurso dos candidatos nos fez perceber o modo como religião e política se entrelaçavam nos discursos para adesão do eleitorado no pleito de 2022.

Dentre as nuances discursivas, a utilização do termo “abominação” saltou aos olhos, fazendo-nos perceber que tudo que foge aos preceitos da religião dos candidatos é assim expresso: “abominável”. Ou seja, algo “que é detestável, que provoca repulsa, execrável” (DICIO, página *online*). Neste caso, os “abomináveis” tinham nomes, identificações e formas de agir específicas, restando o seu enfrentamento como bandeira de luta política defendida junto aos eleitores que seguiam os candidatos no Instagram.

A eleição de alguém ou de um grupo como um inimigo abominável é algo recorrente na História. Dentre os muitos casos, a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) pode ser identificada como uma catástrofe (Hobsbawm, 2006) das mais recentes, em que os exércitos alemães nazistas executaram mais de seis milhões de judeus. Na época, os judeus, os ciganos, os negros, os *gays* e vários outros grupos étnicos distintos foram identificados como inimigos de uma chamada raça pura (a raça Ariana) e identificados como a causa do mal e do retrocesso de toda a nação, cuja eliminação deles foi a solução escolhida.

No pleito eleitoral de 2022, a identificação de um inimigo comum foi originada em meio aos religiosos (neo)pentecostais, mobilizados pelo apoio de parte significativa dos líderes de igrejas ao candidato Jair Bolsonaro, oficialmente publicizado na 49ª Assembleia Geral Ordinária da Convenção Fraternal das Assembleias de Deus de São Paulo (Confradesp). Tal apoio também incidiu na punição de expulsão da denominação aos pastores que optassem por apoiar o candidato Luiz Inácio Lula da Silva (Mello, 2022). Em entrevista ao Jornal Poder360, o presidente da Convenção Geral de Assembleias de Deus, José Welington Bezerra, disse que a igreja que se “posicionar de esquerda” estará com uma “cosmovisão contrária ao Evangelho e os preceitos éticos e morais defendidos pela Assembleia de Deus”. O religioso também atribuiu à esquerda as pautas de “Desconstrução da família tradicional”, “Legalização total do aborto”, “erotização das crianças” e promoção da “censura à liberdade religiosa” das igrejas. Ele finaliza sua fala dizendo que Lula seria o “Laço do Diabo” e o PT significa “Partido das Trevas” (PODER360, 2022, *online*). Em uma dimensão mais ampliada do período eleitoral, podemos dizer que Dra. Silvana e Dr. Jaziel reproduziram o discurso que foi tomado como oficial por religiosos

da Assembleia de Deus. Na medida em que os candidatos vão nomeando seus inimigos e caracterizando as ameaças e os danos causados por estes, vão também se autoproclamando o remédio para esse quadro doentio.

A escolha de modalidades de discurso em uma campanha eleitoral está diretamente relacionada ao “tempo da política” (Teixeira; Chaves, 2004), momento em que os eleitores fazem suas escolhas políticas por meio do voto, considerando o que é socialmente relevante pela coletividade em um determinado momento (Palmeira, 2001). Neste caso, as campanhas eleitorais podem ser vistas como um rito de passagem que propiciam manifestações muito específicas: divisão do espaço social em dois lados que irão se opor nesse espaço tempo específico e adesões a um destes lados (Palmeira; Heredia, 1995).

Na perspectiva de Irllys Barreira (1998), o período eleitoral evidencia a política como um “ritual de representação”, cujas campanhas são caracterizadas pelo enfrentamento de candidatos em um jogo de disputas em que cada candidato tenta mostrar o quanto é melhor que o outro. Para a autora, as performances de candidatos fazem uso de sentimentos, crenças, ideais, ações, símbolos e de memórias que vão sendo agregados às campanhas e se transformando em discursos permeados por lágrimas, expressões de tristezas, de alegria ou de agressividade que passam a ter eficácia simbólica, incorporando valores à imagem de candidatos que funcionam como parte dos rituais políticos para garantir adesão junto ao eleitorado.

Neste aspecto, foco dos discursos está na capacidade do candidato de tocar no coração das pessoas com exacerbação da emoção (Miranda, 1999), materializando valores que serão associados a uma imagem de si como um candidato mais capaz do que os outros, gerando “autenticidade, falsidade e credibilidade de sentimentos” (Barreira, 2004 p. 84). Na prática, os sentimentos são trabalhados e representados dentro do campo da política (Bourdieu, 1997), com a finalidade de difundir positivo ou negativamente determinado candidato.

No contexto deste estudo, os sentimentos e as emoções são utilizados nos discursos para demonstrar os valores morais defendidos junto ao eleitorado evangélico, com foco em pautas moralizantes em defesa do controle da sexualidade, da família tradicional, contra a igualdade de gênero e políticas sociais ou em prol do endurecimento das políticas punitivas. Para tanto, os candidatos acionam mecanismos de “pânico moral”¹

1 Uma condição, um episódio, uma pessoa ou um grupo de pessoas passa a ser definido como um perigo para valores e interesses societários; sua natureza é apresentada de uma forma estilizada e estereotipada pela mídia de massa; as barricadas morais são preenchidas por editores, bispos, políticos e outras pessoas de Direita; especialistas socialmente aceitos pronunciam seus diagnósticos e soluções; recorre-se às formas de enfrentamento ou desenvolvem-nas. Então a condição desaparece, submerge ou deteriora e se torna mais visível (Cohen, 1972, p. 9).

em seus discursos para se direcionar aos membros de suas igrejas e aos seus eleitores, cujos efeitos são sentidos na vida cotidiana das minorias.

De acordo com Miskolci (2017), o pânico moral é utilizado como uma estratégia contra as pautas “progressistas” (supostamente subversivas), propostas por partidos de esquerda ligados aos movimentos populares e de minorias, que avançaram em governos ditos de esquerda na América Latina. Neste sentido, o pânico moral é acionado na medida em que os valores da família tradicional, “no modelo como Deus constituiu” (Miskolci, 2019, p. 220), são ameaçados.

O acionamento das chamadas pautas morais (aborto, família, ideologia de gênero, dentre outros) utilizando-se de linguagem religiosa para capitalizar votos entre religiosos foi identificado no estudo de Silva *et al.* (2021)², quando destacam que a união dos elementos religiosos com as pautas ditas conservadoras, alinhadas às pautas do então presidente Jair Bolsonaro, caracterizaram os discursos eleitorais de candidatos religiosos, sendo a imagem dos candidatos associada à imagem do ex-presidente.

Ao analisar as campanhas eleitorais para presidente de 2010 a 2018, Felix (2023) observa um alinhamento dos cristãos evangélicos à corrente política declarada de direita, na qual os temas religiosos vieram rondando as campanhas eleitorais de 2010, 2014 e 2018. O autor aponta que o tema religioso nas campanhas eleitorais surgiu em 2010, ganhou notoriedade em 2014 e consolidou-se em 2018 como inevitável em campanhas presidenciais. Felix chegou à conclusão de que o tema religião foi sendo consolidado ao longo das campanhas presidenciais de 2010 até 2018, tornando-se um importante fator capaz de influenciar o voto em par de igualdade a outros assuntos, tais como a economia e o salário-mínimo.

De acordo com Mourão (2023), a religião ganhou notoriedade em campanhas eleitorais pela disseminação de grupos bolsonaristas no *WhatsApp*, mobilizados na construção da imagem da esquerda como inimigo na campanha presidencial de 2018. O autor destaca que os bolsonaristas construíram uma representação social negativa das minorias sociais, com a intenção de instigar rancor, medo e ódio, sendo a desinformação um dos trunfos dos bolsonaristas que, ao disseminar falsas “verdades”, confortavam as pessoas dos grupos, satisfazendo, por meio de mitos, o desejo de participação da conveniência política dos grupos. Mourão apresenta os grupos bolsonaristas como sofisticado modelo de construção, controle e manipulação da opinião pública.

É importante destacar que, embora a linguagem religiosa apareça como estratégia para a adesão do eleitorado desde a redemocratização no Brasil, os estudos apontam que, a partir de 2018, a associação de evangélicos, católicos e conservadores com o bol-

2 Os autores analisaram os discursos de campanhas à reeleição de dois vereadores da Câmara Municipal de Fortaleza, a evangélica da Assembleia de Deus, Priscila Costa, do Partido Social Cristão (PSC) e o católico carismático, Jorge Pinheiro, do Partido da Social-Democracia Brasileira (PSDB), no pleito municipal de 2020.

sonarismo (Silva *et al.*, 2021; Felix, 2023; Mourão, 2023) incidiu num reformulado entrelaçamento entre religião e política no Brasil. Passemos então a análise dos discursos dos Candidatos.

Os “abomináveis” em três signos

A esquerda

A esquerda é o primeiro código significativo a ser analisado. Iniciamos com uma fala de Dra. Silvana, proferida no palanque do PL em que aparece ao lado de Jair Bolsonaro, colocando a esquerda como o primeiro inimigo da família - “Quem quiser destruir a sua família, passe pro lado esquerdo, porque aqui e do lado direito, no lado do 22 nós defenderemos a família no modelo de Jesus e acabou a história” (Palanque da convenção do PL no Ceará, postagem de 06/08/2022).

Dra. Silvana coloca o espectro político de esquerda como uma ideologia política que tem o intuito de destruir a família tradicional e conservadora, que, para ela, é também o modelo da família de Jesus. Embora essa comparação não seja expressa de forma literal, isso fica subentendido, uma vez que ela é cristã e os papéis do homem e da mulher são bem definidos como uma família heterossexual, exemplificada pelos integrantes José (pai), Maria (mãe) e Jesus (filho). Em seu discurso, essa composição familiar é a única composição verdadeira, excluindo os demais arranjos familiares. Neste caso, a candidata pauta a esquerda como destruidora do arranjo familiar por ela considerado legítimo, deixando de lado outros arranjos, como, por exemplo: pessoas divorciadas, mulheres que se tornam líderes de suas casas e assumem sozinhas a criação dos filhos, crianças que são criadas por avós e/ou tios ou as famílias formadas por pessoas LGBTQIA+.

Esta mesma fala ainda faz uma distinção entre direita e esquerda, separando politicamente os lados, reforçando o extremismo político. Aqui podemos identificar o que Butler (2015) denominou como “enquadramento de guerra”, que seria, na prática, uma generalização das diversidades existentes em cada grupo, antagonizando as posições políticas. Ou seja, os conflitos políticos-culturais que opõem moral religiosa como os novos arranjos familiares vão produzir polarizações e extremismos. Ao valorizar a família do modelo de Jesus, ela demonstra se contrapor aos demais arranjos familiares existentes.

Em outra publicação, os candidatos continuam reproduzindo a ideia de que a esquerda está a todo momento planejando um ataque contra a família.

Chegou a hora, meus irmãos patriotas! A esquerda continua planejando seus ataques para

destruir nossa nação e a família cearense. A nossa luta está longe de terminar e nós estamos com uma disposição ainda maior de lutarmos esse combate em prol de tudo aquilo que é bom.

Não podemos titubear! Vamos à luta em defesa dos valores conservadores que são tão caros ao povo do Ceará: família, vida e liberdade!

Brasil acima de tudo, Deus acima de todos! (Postagem de 10/08/2022).

Nesse trecho, observamos uma carga de emoção para motivar seus eleitores, fazendo uma convocação para uma luta a ser travada, uma espécie de chamado aos “irmãos patriotas”, que não está explicado quem são, mas subentende-se que sejam os membros da igreja dela e os outros apoiadores que são cristãos, além da adjetivação “patriotas”, expressão cunhada aos seguidores de Bolsonaro. No início da campanha, nos perguntamos sobre que luta era essa que a candidata estaria travando, indagação que foi sendo explicitada no decorrer da campanha, uma vez que os ataques aos seus oponentes e adjetivação destes como “inimigos” era sempre acionada para os candidatos se autoproclamarem como salvadores.

Os “valores conservadores” que estão escritos, até esse momento da campanha, não foram explicados, mas fica evidenciado que busca conservar padrões da sociedade expressos em “família, vida e liberdade”. Ou seja, trata-se da conservação dos valores tradicionais ou padrões morais estabelecidos no âmbito familiar. A expressão da vida pode ser entendida pela representação da defesa de pautas antiaborto, que ganhou destaque pelo modo como o aborto incita pânico moral, e a liberdade pode ser entendida por pautas liberais ou pela liberdade de expressar a religião deles. De todo modo, a preservação de valores tradicionais como bandeira de luta e de estratégia de adesão do eleitorado parece apresentar um momento de tensão social entre defesa de valores que, segundo os candidatos, devem ser preservados, e as mudanças sociais, nos relacionamentos e na dinâmica social que impulsionam reconfigurações e reordenamentos sociais, que colocam em questão tais valores, devem ser rechaçados.

Estas questões nos levam a um questionamento, ainda que incidental, aqui, sobre o significado de “ser de esquerda”. Norberto Bobbio (1995) relatou que, desde a Revolução Francesa, categorias direita e esquerda têm sido desenvolvidas em conflitos políticos, muitas vezes, especificamente em relação a determinados conceitos, como de liberdade, um valor que, paradoxalmente, é defendido por ambas as posições (Moreira, 2023). Tais conceitos não têm uma natureza absoluta ou ontológica, mas sim, relacional e posicional, fazendo emergir partidos políticos “que são simultaneamente excludentes e abrangentes em conjunto” (Bobbio, 1995, p. 31).

Assim, a identidade da esquerda reside na oposição à direita e, opostamente, numa dinâmica dialética. No entanto, afirmar que não se assemelham a essências fixas não significa reduzi-las a simples símbolos sem significado. Em contrapartida, enquanto

a direita tradicionalmente defende a liberdade individual e a naturalização de hierarquias sociais, justificadas como inevitáveis ou divinas, a esquerda se define como um campo que busca unir a emancipação política à redistribuição da riqueza material, unindo liberdades formais à democratização de recursos e possibilidades (Moreira, 2023).

Ao serem percebidos como “tipos ideais”, os conceitos de esquerda e direita estão intrinsecamente ligados a determinados contextos históricos. Dito de outro modo, as categorias não são estáticas, mas sim construções dinâmicas cujos contornos se alteram de acordo com as lutas e mudanças sociais. Em termos gerais, a esquerda costuma valorizar a igualdade como princípio estruturante, enquanto a direita frequentemente associa-se a um ceticismo em relação à sua importância central - não necessariamente negando-a totalmente, mas subordinando-a a outros valores, como a liberdade individual ou a tradição (Moreira, 2023).

No contexto histórico brasileiro, só houve um governo tipicamente de esquerda: o período de João Goulart (1961–1964). Já os governos de Lula e Dilma não foram de fato de esquerda. Contudo, foi preciso uma manobra para que se polarizassem direita e esquerda no Brasil, numa perspectiva de guerra. A questão importante a pontuarmos é que esses dois governos, de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2011) e de Dilma Rousseff (2011-2016), foram, no máximo, sociais liberais, mas não de esquerda, haja vista que o Partido dos Trabalhadores (PT) sucumbiu ao dito “lulismo”. Este se configuraria como um modelo inédito de mediação dos conflitos entre capital e trabalho, combinando, em sua base, a atenuação das tensões sociais (diminuindo aos poucos a participação social da população) e, em sua estrutura, a incorporação estratégica de lideranças sindicais aos mecanismos estatais, conforme analisa Oliveira (2010).

Este fenômeno simbolizaria um tipo único de dominação no contexto brasileiro - uma “hegemonia paradoxal” -, vista como um acordo político que, embora tenha permitido progressos sociais restritos, possibilitou a acumulação intensiva de capital em contextos periféricos. Tal dinâmica só seria possível sob uma liderança carismática, apta a combinar discursos do povo com a preservação de estruturas econômicas assimétricas (Moreira, 2023; Oliveira, 2010).

Feito este esclarecimento, voltamos para os discursos dos candidatos objeto desta análise: estes se colocam como os representantes da religião, como a voz que expressa o sentimento religioso. Weber (1979) já havia anunciado que as religiões universalistas, como a dos candidatos, procuram direcionar os sentimentos religiosos de salvação interior, os códigos morais são diferentes dos instituídos, o que, segundo Weber, origina o “cruzado”, que seria esse fervor religioso em busca de uma guerra justa contra os culpados.

Neste caso, a candidata é a voz de um grupo de pessoas que se sente ameaçado

e em crise. Para ela, é como se todos os valores que o grupo acredita estivessem sob ameaça, gerando um sentimento de medo. A ameaça é gerada pelo pânico, como se todos os valores sociais estivessem em jogo e seus defensores tomados pela iminência do ataque. Neste caso, os medos sociais podem ser manipulados no intuito de conter os avanços sociais.

Durkheim (1989) afirma que a tradição se aproveita dos fatos sociais para gerar conforto, ou seja, a Dra. Silvana utiliza-se de um discurso que evoca a manutenção dos valores da tradição aos quais está vinculada para se contrapor aos avanços dos direitos sociais. Ela é pertencente a uma igreja evangélica com papéis sociais bem estabelecidos, onde a identidade social é o cristianismo e este supostamente entra em conflito com as chamadas pautas sociais que, em seu entender, estaria transformando a sociedade, sob a tensão gerada pela religião e a sociedade moderna.

Em outra postagem, ainda na perspectiva de explicitar o que seja à esquerda, Dr. Jaziel apresenta o modo como a esquerda está agindo nas universidades:

As nossas instituições, as universidades, elas foram invadidas por ensinamentos do Marxismo, do marxismo cultural, o marxismo do ensinamento do ensino é o perigo, você não conquista pessoas batendo. A guerra também não dá porque morre gente, morre de um lado e morre do outro. Agora, ensinando, o negócio muda, porque o ensino fica, para o bem ou para o mal. Então foi isso que aconteceu. Eles entraram nas universidades, invadiram as universidades, todo esse povo que influencia hoje o Brasil e América do Sul, principalmente o Brasil, foi um povo que foi instruído na universidade.

Contra Deus

Contra a família

Propagando o feminismo

A favor do aborto

A favor da liberação de drogas

A favor do discurso de ideologia de gênero

Eles podem fazer o que quiserem, mas nós temos a obrigação de reagir, porque isso não pode acontecer, isso a Bíblia condena. Para que nós possamos ser realmente representantes desta igreja, nós não podemos estar de braços cruzados. Deus para eles tem que ser o Estado, mas o Estado não é Deus. Deus é o criador de todas as coisas. O nosso Senhor, o nosso pai, ele é o nosso Deus!! (Postagem de 26/08/2022).

Em sua fala, Dr. Jaziel afirma que só tem gente de esquerda nas universidades e que essas pessoas introduzem uma maneira de pensar de esquerda, denominada por ele, de “marxismo cultural”. Neste caso, as universidades seriam as responsáveis por introduzir a doutrinação dos alunos “contra Deus, contra a família e propagando o feminismo, a favor do aborto, a favor da liberação de drogas, a favor do discurso de ideologia de gênero”. Segundo o candidato, a esquerda estaria manipulando as mentes dos alunos e implantando ideias totalmente contrárias à Bíblia.

Além disso, no discurso de Dr. Jaziel, é possível identificar o que Mariano (2022)

denominou de “novo ativismo político-religioso” que, nesse caso, confirma o direcionamento para uma direita evangélica que tem justamente a intenção de impactar os rumos da democracia na América Latina (Guadalupe, 2018). Este seguimento político-religioso, com inspiração norte americana, acredita na inerrância da Bíblia e, assim como nos Estados Unidos da América, “combateram o aborto, a homossexualidade, o feminismo, a educação sexual entre as décadas de 1920 e 1950, opuseram-se ao *New Deal*, atacaram socialistas e ativistas sindicais e embarcaram na campanha anticomunista do governo” (Mariano, 2022, p. 202). Igualmente, no Ceará, tais grupos também reproduziram parâmetros semelhantes, além de difundir que a esquerda prega o tal “marxismo cultural” nas instituições de ensino, onde se divulga uma ideologia progressista.

Os candidatos, Dra. Silvana e Dr. Jaziel, compreendem que a sociedade está comandada por valores de esquerda, e que por isso eles precisam lutar contra tal dominação por meio da persuasão e pelo consenso. Aqui, o conceito de hegemonia cunhado por Gramsci e readaptado a uma visão conservadora, pode ser utilizado pela luta travada pelos valores. O conceito de hegemonia em Gramsci não contempla simplesmente uma simples coesão, mas também uma direção cultural fruto de um consentimento social consciente, assim como a superação de normas morais e regras de conduta social (Gramsci, 2002). É possível observar essa preocupação dos candidatos em luta por preservação de valores culturais religiosos, na verdade, o avesso do que propunha Gramsci, não de superar normas morais, mas, sim, preservá-las.

A fala é encerrada pelo chamamento à reação, defendendo a necessidade de reagir a tudo que se mostra como progressista. Dentre as pautas, estão os avanços em relação aos direitos sexuais, à igualdade de gênero, à educação sexual nas escolas e aos avanços concernentes à ação do Estado como um empecilho aos valores conservadores. No final da fala, Dr. Jaziel ainda compara o Estado a Deus, dando a ideia de que o que está acontecendo é uma caracterização do Estado como Deus, pelo tamanho de atuação contrária às tradições religiosas.

Em outra postagem, em formato de vídeo, na legenda, os candidatos afirmam a existência de ação da esquerda para dominar as igrejas.

Os comunistas não param com suas artimanhas diabólicas sagazmente elaboradas. O plano escancarado de infiltração nas igrejas é apenas mais uma aplicação da estratégia Gramscista a qual o PT assumiu como versão de marxismo ainda em sua fundação. É o que ocasionou a criação da Teologia da Libertação (Postagem de 01/09/2022).

O trecho é uma crítica à esquerda e ao PT, ao afirmarem que tanto a esquerda quanto o PT conspiram a todo momento, elaborando estratégias maliciosas contra as igrejas. Segundo os candidatos, até as igrejas estão aplicando uma estratégia Gramscista. Essa estratégia é atribuída a Antonio Gramsci, um teórico marxista, que pensou a

revolução partindo de uma conquista da hegemonia cultural. O trecho escrito sugere que o PT adotou essa versão do marxismo desde sua criação e que a forma de penetrar nas igrejas foi por meio da Teologia da Libertação, que se infiltrou dentro da Igreja Católica, ensinando princípios cristãos com análises sócio-políticas inspiradas no marxismo. O texto sugere, ainda, que o PT e os comunistas estão usando a Teologia da Libertação como uma ferramenta para promover suas ideias dentro das igrejas, seguindo a estratégia Gramscista de alcançar influência cultural, e ideologicamente criando planos engenhosos e maliciosos. Os candidatos apontam que essa é uma artimanha do Diabo, depois que o Manifesto Comunista deixou claro o plano para acabar com a igreja.

Na medida em que caracterizam seus inimigos, os candidatos também se auto-proclamam representantes dos cristãos, como destaca Dra. Silvana:

É muito interessante, o movimento LGBT tem seus representantes, os sem-terra também tem seus representantes, movimento feministas tem seus representantes, aí o cristão, quando é pra ser cristão ele é pra ser cristão em qualquer lugar, menos ali na Assembleia Legislativa, então vão procurar a turma deles, porque a nossa turma, a turma de cristãos tem essa representante, eu sei perfeitamente ser cristã na Assembleia Legislativa (Postagem de 20/09/2022).

A fala é expressa em tom de deboche, fazendo certo tipo de reconhecimento das conquistas das minorias, transparecendo a ideia de que elas têm bastante espaço para defender os seus direitos e, justamente por isso, os cristãos também devem ter a sua representação na Assembleia Legislativa. Tal posição enuncia um certo tipo de combate à ideia de que os cristãos não deveriam ter participação porque feririam o princípio da laicidade do Estado.

Referida candidata se coloca como essa pessoa que representará todos os cristãos no âmbito da esfera pública, deixando claro que colocará propostas com viés cristão em sua atuação como deputada estadual. Ela conclui o trecho com a fala – “vão procurar a turma deles”, colocando às claras a divisão entre nós (cristãos) e eles (outros grupos mencionados), indicando uma distinção entre uma identidade cristã, de forma totalmente separada dos outros grupos, sendo ela a única capaz de ser a representante cristã nesse ambiente, ao mesmo tempo em que deixa transparecer que, embora existam outros cristãos na Assembleia, eles não sabem ser cristãos.

Podemos compreender o sentido das falas analisadas como uma mostra da ativação de uma agenda moral, corroborando com o que Vital da Cunha (2017) afirma: que os políticos evangélicos, quando fazem essa ativação, têm o objetivo de agregar maior capital político para poderem eleger-se, manipulando uma agenda que atenda a seus interesses econômicos e a de grupos que pensam de forma semelhante. O que observamos é um comportamento considerado como extremista, caracterizado pela prática de

diversos tipos de violências em decorrência da intolerância dos seus discursos, que culminam na produção de vários conflitos no intuito de barrar o avanço de alguma agenda referente às minorias (LGBT, mulheres, negros, indígenas, quilombolas) (Vital, 2017).

De acordo com a pesquisa do Instituto Datafolha (2020), os católicos representam 50% e evangélicos 31%, respectivamente, da população brasileira, dado que revela a prevalência das religiões cristãs na sociedade brasileira. No entanto, os representantes evangélicos nos poderes legislativos são os mais atuantes, pois têm buscado desenvolver na cultura brasileira um certo tipo de “cultura pentecostal” (Cunha, 2017), diluída na sociedade mediante a aprovação de projetos legislativos com viés religioso. A entonação do discurso de Dra. Silvana é parte do início do ritual de representação (Barreira, 1998), em que ela se coloca como a representante dos cristãos e se autodeclara uma representante legítima desse grupo, encarnada no papel de porta-voz, e que outros não fazem adequadamente a representação dos valores conservadores cristãos. Neste aspecto, ela se insinua como a melhor opção de voto, sinalizando “a magia transferencial da representatividade” (Barreira, 1998, p. 39).

Lula

Antes de enfatizarmos outra visão da tríade, fortemente rejeitada pelo casal evangélico, é crucial ponderarmos sobre algumas questões relacionadas à grande divergência de interpretações sobre o período de governo liderado por Luiz Inácio Lula da Silva, iniciando pela própria categorização do fenômeno. Um segmento da literatura especializada denomina esse período como “lulismo” (Moreira, 2023). Contudo, alguns estudiosos contestam a definição, considerando-a como uma atribuição excessivamente individual a um projeto coletivo, resultante da junção de várias forças sociais e movimentos organizados (Guimarães, 2013). Este debate acerca da terminologia mostra como o conceito em questão está imerso em polarizações. Seria válido questionar: as políticas desenvolvidas nos governos de Lula efetivamente ampliaram direitos e condições justas para a classe trabalhadora, ou se transformaram em um instrumento de acomodação das demandas populares, ajustando-as aos interesses das elites e perpetuando as estruturas de poder? (Moreira, 2023).

Neste artigo, acreditamos na tese que o lulismo, embora fundamentado numa demanda do Partido dos Trabalhadores, perpetuou o que Oliveira (2010) classificou como “Hegemonia às Avessas”. Este fenômeno foi classificado como um projeto político neoliberal, que passou a desmobilizar movimentos sociais, minando resistências populares e favorecendo um *modus operandi* de acumulação capitalista (Oliveira, 2010), inviabilizan-

do, dessa forma, a democratização do País.

Embora esse fenômeno seja delimitado aqui, é importante destacarmos que os partidos de direita no contexto brasileiro, principalmente os da bancada evangélica, como o do casal, o PL, desenvolvem uma polarização, com esteio em um maniqueísmo de bem contra mal, e esse mal seria tudo que gira em torno do demônio: ora PT, ora Lula, ora o comunismo, funcionando como sinônimos de uma mesma causa a ser combatida.

Desta maneira, é reconstruída no cenário das eleições à presidência, em 2022, o outro inimigo: o então candidato Luiz Inácio Lula da Silva, que, pela importância que os candidatos evangélicos deram ao combate, passa a ser atacado, o que resulta na transformação de Lula como um dos maiores inimigos. Em uma postagem, Dra. Silvana e Dr. Jaziel empregam bastante emoção para mobilizar seus eleitores com uma publicação intitulada: “Lula quer acabar com lei da ficha limpa”:



Lula, que foi descondenado pelo STF (não inocentado de seus crimes), quer se eleger presidente para acabar com a Lei da Ficha Limpa, que impede corruptos, como ele, de se elegerem. Ao mesmo tempo, ele quer tornar a vida de narcotraficantes mais fácil. É o candidato

da “facção diabólica”!

Contamos com seu voto para continuar lutando contra essas sucessivas tentativas da esquerda de querer transformar o Brasil numa nova Venezuela.

É ele lá e ela aqui! (Legenda da imagem, Postagem de 19/08/2022).

Os escritos demonstram a utilização de linguagem de guerra em termos de combate, ataques, destruir, lutar, defesa, fazendo os candidatos se apresentarem como aqueles que vão barrar todos os projetos da esquerda em níveis nacional e estadual, sendo “ele lá e ela aqui”, ou seja, o candidato federal luta no Legislativo Federal e a candidata estadual luta no âmbito estadual.

É importante identificar os elementos aqui expostos, com várias acusações a Lula, como “ladrão” ou candidato da “facção diabólica”, aquele que vai transformar o Brasil numa Venezuela. A publicação destaca, ainda, uma opinião negativa do candidato da esquerda, sugerindo que as acusações contra ele foram anuladas e que ele, na verdade, teria muito mais crimes do que os já anulados. Afirma ainda que, ao assumir a Presidência da República, Lula acabaria com a lei que regulamenta candidaturas de pessoas condenadas por crimes e, ainda, insinua que ele facilitaria a vida dos narcotraficantes, dando a entender que Lula teria ligações com o narcotráfico. Ainda no final da postagem, há um chamamento dos eleitores para votarem neles contra Lula e a esquerda para evitar tais complicações, confirmando o plano de poder (Macedo; Oliveira, 2008) e a teologia do domínio (Mariano, 2003).

Aqui é possível identificar a teologia do domínio, quando é utilizada como argumento de afirmação para ‘dominar a terra’, expressadas na luta do “cristão contra o diabo” (Mariano, 2003), este transfigurado em Lula, ao ser demonstrado o quanto ele está possuído e, por este motivo, sendo o candidato da “facção diabólica”. Esta formulação converte-se, assim, em uma chamada ao poder do voto, seguindo as orientações do plano de poder de não perder “a oportunidade de promover mudanças por meio do poder do voto racional, ou seja, consciente” (Macedo; Oliveira, 2008, p. 15).

Destacamos outro discurso proferido dois dias depois ao demonstrado anteriormente, que traz uma fotografia, lado a lado, de Bolsonaro, à direita, e Lula, à esquerda, e abaixo de suas imagens, o seguinte enunciado: “URGENTE! TSE nega pedido de Lula para Bolsonaro excluir postagem em que relaciona PT e PCC”:



O TSE, de maneira correta, negou o pedido de Lula para que o presidente @Bolsonaro excluísse postagem em que citava a relação entre o PT e a facção criminosa Primeiro Comando da Capital (PCC), exposta por Marcos Valério, que dissera em delação premiada que o partido de Lula possuía um relacionamento com a Facção.

A verdade não pode ser suprimida. Parabéns ao TSE por negar o pedido de Lula. Vocês sabem quem não pode voltar a cena do crime (Legenda da imagem, postagem de 21/08/2022).

A ideia que os dois candidatos transmitem no início é de apoio à decisão do Tribunal Superior Eleitoral (TSE) de rejeitar o pedido de Lula para que Bolsonaro removesse uma postagem em que fazia uma associação entre PT e Primeiro Comando da Capital - PCC (facção criminal paulista), com base em delação premiada feita por Marcos Valério, insinuando que Lula seria criminoso. Por outro lado, podemos perceber o quanto os candidatos querem demonstrar aos eleitores a figura de Lula como criminoso, reafirmando os motivos que levaram ao *Impeachment* da ex-presidente Dilma Rousseff, em 2016.

As falas identificando Lula como ladrão, por meio das quais também estabelece associações da sua imagem com o marxismo, além de fazer ilações de associações espúrias com ditadores, se repetem em várias postagens, como nesta em formato de vídeo, em que Dr. Jaziel, ao que parece, dentro de uma igreja, segue atacando Lula:

No Manifesto Comunista, Marx deixou muito claro que o socialismo-comunismo não poderá ser implementado numa nação sem que a religião seja extinta. Na prática, a história prova que os alunos de Marx levaram a cabo em maior ou menor medida as suas orientações. Os países da extinta Cortina de Ferro, a antiga União Soviética; atualmente, a Venezuela e Nicarágua, a China e a Coreia do Norte, todos estes países comunistas perseguiram ou perseguem cristãos e proíbem a fé cristã em algum grau. E o PT se inspira e se alia com esses países. O que esperar com a eventual possível volta de Luladrão? Certamente não negociarei minha fé! Não deixarei de anunciar que Jesus Cristo é Senhor, ainda que isso me custe a própria vida (Postagem do Instagram, 21/09/2022)

No discurso, existe a expressão negativa e acusatória sobre líderes de esquerda e marxistas, acusando-os de fazer perseguição religiosa como uma prática típica de tais lideranças. A postagem é finalizada identificando, pejorativamente, Lula de “Luladrão” e o PT de “Partido das Trevas”. O trecho faz uma associação entre as práticas antirreligiosas à esquerda, trazendo notícias falsas para enriquecer o repertório de que Lula é responsável por vários escândalos de desvios de verba e da desmoralização do Brasil, elegendo-o como culpado para jogar todas as mazelas e acrescentar às suas motivações para uma nova reação (Burity, 2018), com a intenção de desqualificar o oponente.

Dr. Jaziel faz uma sequência de acusações, considerando que o PT segue os princípios do Manifesto comunista no Brasil, relacionando-o à perseguição religiosa. A orientação é de que a religião precisa ser eliminada para se implantar o socialismo, que foi assim em várias partes do mundo e que o PT tem alianças com eles. Já no final, o candidato declara-se com uma firme determinação em manter e proclamar sua fé cristã, mesmo diante de possíveis perseguições. A mensagem apela à defesa da fé cristã contra essas supostas ameaças. Por outro lado, é possível observar o apelo aos sentimentos, desqualificando o opositor, dando credibilidade aos sentimentos cristãos de defesa da fé numa instituição de representação pública, construindo toda a “representação social” do que é o outro e do que são eles, acentuando a disputa e acumulação de capitais tanto político quanto simbólico dentro do campo da política (Bourdieu, 1997).

Os candidatos, para além das acusações a Lula como perseguidor da igreja, disparam também contra os ativistas dos movimentos sociais e artistas militantes, que estariam defendendo um ditador ao reduzir o sentido de democracia à pessoa de Lula:



Isso que é democracia pra eles??

Observe a linguagem de toda a classe de ativistas, mídia e artistas militantes. Para eles, democracia é sinônimo de Lula. Em outras palavras, parece a linguagem das ditaduras pelo mundo que se autoproclamam democracias e devem assim ser aceitas pelo povo escravizado.

A linguagem é típica de revolucionários!! Ainda não percebe o risco que estamos correndo quem não quer (Postagem de 23/09/2022).

A crítica à esquerda se amplia com o destaque dado aos ativistas que apoiam Lula. É interessante salientarmos que a fotografia traz a imagem da professora Debora Diniz que é antropóloga, professora da Universidade de Brasília (UNB), pesquisadora de temas relacionados à ética na ciência e direitos humanos, ou seja, não é uma intelectual desconhecida, mas, sim, uma cientista reconhecida e de renome tanto nacional quanto internacional. Ao ser estabelecida a associação da imagem dela à de Lula, a intenção é passar a ideia subentendida de que a classe de cientistas apoia Lula e o “nós” são contra a ciência.

Além da fotografia, a parte escrita inicia-se questionando a definição de democracia usada pela cientista, associada ao próprio Lula. Segundo os candidatos, isso é algo

característico dos revolucionários, mais uma vez insinuando que existe uma agenda revolucionária por trás de todas as ações da esquerda. No final, os candidatos concluem que se seus eleitores não conseguirem enxergar o risco iminente, estarão fadados à escravidão pela esquerda, sugerindo que essa visão representa um risco revolucionário e autoritário para a verdadeira democracia defendida pelo casal de candidatos.

Outra postagem que consideramos relevante, embora sendo um pequeno trecho, contextualiza o clima no período final da campanha, postada um dia antes da votação. Dra. Silvana finaliza a campanha dizendo que Lula defende a matança de bebês: “Ah, e também não esqueça daqueles que defenderam a matança de bebês no ventre materno (mostra o Lula dizendo que é a favor do aborto)” (Postagem de 01/20/2020).

É possível observar uma escalada de críticas a Lula, acusando-o de apoiador do aborto, tendo como suporte das críticas a utilização de uma linguagem apoiada em um tom sarcástico, quando a candidata mostra um trecho de uma fala em que Lula se posiciona em “defesa do aborto”. Dra. Silvana afirma categoricamente aos seus eleitores que ele defende “a matança de bebês no ventre materno”, valendo-se de uma linguagem emocional e acusatória para expor essa posição de forma negativa. Desse modo, podemos perceber como as acusações foram beirando a radicalização, iniciando de maneira menos incisivas, mas ganhando proporções maiores, alcançado o seu ápice um dia antes da votação, com acusações contra Lula, de apelo moral extremo aos eleitores do campo evangélico, como o tema do aborto.

Feminismo

O feminismo é o terceiro inimigo nomeado pelos candidatos. Embora já tenha sido citado em outros momentos, nesta seção, destacamos os aspectos mais emblemáticos em que o feminismo ecoa como um inimigo, estando diretamente relacionado a algo danoso à família – aquela conforme o modelo preconizado pelos candidatos como legítimo, como destacado neste trecho de uma postagem feita por Dr. Silvana em formato de vídeo: “O feminismo foi criado para destruir a minha e a sua família, mas aqui em casa não tem disso não. Aqui em casa tem a Bíblia Sagrada, tem Pedro que diz ‘semelhantemente vós mulheres sede submissas aos vossos próprios maridos’” (Postagem de 15/09/2022).

A candidata inicia sua postagem afirmando que o feminismo tem como objetivo desestruturar as famílias tradicionais, voltando ao que ela anunciou no início da campanha sobre as ameaças à família. Embora não fique claro como se dará essa destruição do núcleo familiar, Dra. Silvana enfatiza que a ideologia feminista não é aceita na casa dela porque lá tem a Bíblia Sagrada e seus ensinamentos são os seus guias, concluindo com

um trecho bíblico que coloca a esposa em um estado de submissão ao marido, e, sendo este a natureza e o papel da mulher.

Na visão conservadora de Dra. Silvana e dos demais religiosos da Assembleia de Deus, o feminismo é prejudicial à família tradicional (pai, mãe e filho) ao se contrapor ao fato de que a sexualidade é fruto da natureza humana e que a homossexualidade seja lida como ordem natural de ser, repercutindo na existência da orientação sexual e dos papéis socialmente atribuídos para homens e mulheres. Neste sentido, a defesa insistente do modelo nuclear de família por grupos religiosos é destacada em função desse modelo funcionar como matriz organizadora das posições e papéis do gênero masculino e feminino (Mendonça; Moura, 2019). A candidata, portanto, atua como uma empreendedora moral, que aciona seus instrumentos políticos discursivos (Scala, 2010) como uma contraofensiva ao feminismo, uma obsessão não somente da Igreja Católica, mas também de representantes evangélicos, por meio de uma gramática transnacional (Miskolci, 2017).

Assim como os dois outros “inimigos” anteriormente analisados, as feministas são identificadas como inimigas a ser combatidas por meio da lógica do “eles contra nós”. O intuito dos candidatos é construir uma representação simbólica do inimigo para ser transmitida aos seus representados, quando, ao mesmo tempo, se colocam como seus representantes contra qualquer pauta que esteja em desacordo com seus ideais. Neste sentido, destacamos a legenda de uma postagem em formato de vídeo:

Quando revejo este vídeo, lembro pelo que tenho lutado e me encho de forças para continuar lutando contra essa abominação que é o Feminismo. O Feminismo não ajuda as mulheres nem quer ajudar. Consiste apenas em revolução sexual e desconstrução da verdadeira beleza feminina e da família. Peço seu voto para continuar essa batalha em defesa da vida, da família e da liberdade, ajudando Bolsonaro mais uma vez (Postagem de 15/09/2022).

O texto da postagem continua expressando a opinião da candidata fortemente contrária ao feminismo, razão pela qual a motiva a continuar sua luta contra essa “abominação”. Para a Dra. Silvana, o feminismo não traz benefícios e conquistas as mulheres, pelo contrário, para além da destruição da família, a beleza feminina também estaria sendo tirado das mulheres. A mulher, aqui, parece possuir uma essência, uma identidade fixa e imutável a qual o feminismo estaria empenhado em destruir. Embora apareça de maneira tangencial, uma das críticas feitas ao feminismo por setores aqui representados pelos candidatos, é a defesa da vida, o que as feministas seriam contra por defender o aborto. Deste modo, ela aciona o pânico moral como dispositivo que cria proximidade e identificação com seu eleitorado, objetivando a construção de vínculos. Dra. Silvana conclui a postagem conclamando apoio eleitoral para continuar sua luta em defesa de valores que, para ela, estão associados à vida, família e à liberdade. A partir

desta formulação, o casal de candidatos justifica o seu alinhamento e apoio ao então candidato à reeleição para presidente, Jair Bolsonaro.

No discurso dos candidatos, o apelo emocional constantemente é acionado, criando uma sensação de urgência e perigo iminente. Observamos que assim é construída a polarização, dividindo a sociedade entre os “defensores da família” e os “inimigos da família”, “nós e eles”, deixando bem claro a defesa da família pela direita e demonizando o que é de esquerda, com o intuito de fortalecer a identidade evangélica de grupo. Essa estratégia, na verdade, quer criar uma identidade cristã única, unindo evangélicos e católicos em torno de um ideal comum. Por conta disso, em vários momentos, o repertório discursivo do casal utiliza versículos bíblicos, figurações religiosas e símbolos nacionais, tais como a bandeira do Brasil e a criação de um lema (“Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”), para atrair apoiadores e reforçar um ideal de patriotismo por meio do qual criou-se uma batalha moral e ideológica em que sempre são colocados os seus próprios fundamentos morais como inquestionáveis.

Podemos afirmar que “o desejo de controlar os corpos (principalmente os femininos) e a sexualidade pela religião é antiga e não é exclusividade da igreja evangélica” (Dip, 2018, p.134). Entretanto, “os temas morais são o que unem os parlamentares evangélicos independentemente do partido” (Dip, 2018, p. 50). A defesa da vida, a destruição da família e a revolução sexual são temas caros ao feminismo e que são mobilizados pelos atores aqui analisados como instrumento de ataque a tudo aquilo que se coloque contra seus ideais de feminilidade e família e justificam essas ideias com fundamento na sua religião e na Bíblia.

Nesse sentido, percebemos uma convergência de ideias entre o discurso de Jair Bolsonaro, dos candidatos e de outras figuras que ganharam destaque no cenário político brasileiro. Citamos, como exemplo, Michele Bolsonaro, ex-primeira-dama e crítica do feminismo, que em um evento do PL afirmou que “o papel da mulher é ajudar o marido” e ainda propõe “uma política feminina e não feminista” (Carta Capital, 2024, *online*). Além da crítica ao feminismo, vemos uma convergência das falas de Michele Bolsonaro e da Dra. Silvana sobre o papel de submissão feminina. Um outro ator que merece destaque é o deputado Nikolas Ferreira (PL), que afirma enfaticamente que as mulheres estão “perdendo espaço para homens que se sentem mulheres”, se referindo a mulheres trans. Neste caso, a ideia endossada é a de que o feminismo não estaria ajudado mulheres, como prometido, pelo contrário, o movimento estaria tirando espaços da mulher “de verdade”. Além da convergência de discursos, vemos que, tanto Michele como Nikolas utilizam-se de preceitos religiosos como sustentação de suas posições, mostrando a relação entre política e religião e como, apesar da laicidade do Estado, encontra-se presente no cenário político-governamental atual.

Considerações Finais

Ao longo deste texto, percebemos que a análise dos discursos de Dra. Silvana e Dr. Jaziel destaca uma dinâmica totalmente imersa numa intersecção entre religião, política e identidade. Ao apresentar “os abomináveis” - esquerda, Lula e feminismo -, os candidatos não apenas conquistaram o afeto do seu público, como, também, construíram uma narrativa de terror, polarização e guerra. Embora essa artimanha seja eficiente na coleta de votos, ela expõe fraturas sociais que ultrapassam os limites das urnas, afetando o tecido das relações humanas e a ideia de coexistência democrática.

A demonização do “outro”, independentemente de sua posição política, ideológica ou cultural, não se restringe a uma manifestação retórica. Ela ressoa no cotidiano, estigmatizando grupos já marginalizados socialmente, convertendo diferenças em barreiras insuperáveis. Ao vincular pautas progressistas ao demônio, líderes religiosos e políticos não estão apenas lutando por votos, mas também reconfigurando o que é aceitável ou reprovável na sociedade. Isso resulta em consequências objetivas: o silêncio das famílias LGBTQIA+, a criminalização das mulheres por lutar por direitos e comunidades inteiras reduzidas a caricaturas de “ameaças”.

Este trabalho também nos instiga a refletir sobre o dever ético da fé no contexto público. Em seu âmago, a religião possui potências de acolhimento e solidariedade. Contudo, quando manipulada como instrumento partidarista, pode dividir o que deveria unir. A defesa de uma “família tradicional” ou mesmo dos “valores cristãos” necessariamente precisa ser excludente na ótica política-ideológica; haja vista que não existe espaço para uma convivência com o respeito à diversidade que caracteriza uma sociedade democrática.

Enfim, este estudo não se restringe a um diagnóstico de ações eleitorais, mas, também, funciona como um aviso. A retórica do “inimigo” não está restrita ao Ceará ou a 2022; é sinal de uma degradação mundial, em que a intolerância se traveste de convicção, afeto e guerra. Resistir a esse fenômeno vai além da crítica acadêmica; requer diálogo, escuta e a bravura de identificar humanidade até mesmo naqueles que nos opõem. No final das contas, num mundo cada vez mais polarizado entre Deus e Demônio; Capitalismo e Comunismo; Bem e Mal; Lulismo e Bolsonarismo, a verdadeira vitória não reside na demonização, mas na habilidade de reconhecer, além das linhas de frente, rostos, histórias e dignidades comuns.

Referências

- ALMEIDA, Ronaldo de. A religião de Bolsonaro: populismo e neoconservadorismo. In:
- AVRITZER, Leandro; KERCHE, Fábio; MARONA, Marjorie (org.). *Governo Bolsonaro: retrocesso democrático e degradação política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 2011.
- BARREIRA, Irllys. *Chuva de papéis: ritos e símbolos de campanhas eleitorais no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1998.
- BARREIRA, Irllys. A expressão dos sentimentos na política. In: TEIXEIRA, Carla Costa; CHAVES, Christine de Alencar (Org). *Espaços e tempos da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, p. 64-90.
- BÍBLIA. *Bíblia Sagrada*. (Tradução Holy Bible Portuguese). Utah, EUA: A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias Salt Lake City, 2015.
- BOBBIO, Norberto. *Direita e Esquerda razões e significados de uma distinção política*. Unesp, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Papyrus editora, 1997.
- BURITY, Joanildo. A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder. In: ALMEIDA, Ronaldo; TONIOL, Rodrigo. *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais*. Campinas: Editora da Unicamp, 2018, p. 15-66.
- BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?*. Civilização brasileira, 2024.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias. *Horizonte: revista de estudos de teologia e ciências da religião*, v. 15, n. 47, p. 855-886, 2017.
- CARRANZA, Brenda. *Apresentação erosão das democracias latino-americanas: a ascensão política dos cristãos*. Ciencias sociales y religión, v. 22, p. 1-17, 2020.
- CHARAUDEAU, Patrick. *Discurso político*. 2ªed. São Paulo: contexto, 2011.
- COHEN, Stanley. *Folk Devils and Moral Panics London: MacGibbon and Kee. Coloroso, B. (2008). The bully, the bullied, and the bystander: From preschool to high*, 1972.
- CUNHA, Christina Vital. "Televisão para salvar": religião, mídia e democracia no Brasil contemporâneo. *Antropolítica*, v. 42, p. 20-48, 2017.
- DIP, Andrea. *Em nome de quem? A bancada evangélica e seu projeto de poder*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. Paulinas, São Paulo, 1989.
- ELIAS, Nobert.; DUNNING, Eric. *A busca da excitação*. Lisboa: Difel, 1985.
- FELIX, Alexandre Landim. *O Deus das urnas: religião e eleições presidenciais no Brasil*. 2023.
- FIGUEIREDO, Nêbia Maria Almeida (Ed.). *Método e metodologia na pesquisa científica*. Campinas: Yendis, 2008.
- FRESTON, Paul. *Protestantismo e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 1993.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere: Literatura. Folclore. Gramática. Apêndices: índices e variantes*.

Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

GUADALUPE, José Luis Pérez. *Evangélicos y poder en América Latina*. IN: GUADALUPE, José Luis Pérez; GRUNDBERGER, Sebastian (Orgs.). *Evangélicos y poder en América Latina*. Lima: Instituto Konrad Adenauer Stiftung (KAS), 2018.

_____. ‘El hermano no vota al hermano’: la inexistencia del voto confesional y la subrepresentación política de los evangélicos en América Latina. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, v. 22, 2020.

GUIMARÃES, Juarez. *Quem Somos e para Onde Vamos?*. Teoria & Debate, edição 254, 2013. Disponível em: <https://teoriaedebate.org.br/2013/01/15/quem-somos-e-para-onde-vamos-2/> (acesso em 6 de março de 2025).

HAGUETTE, Teresa Maria Frota. Metodologias qualitativas na Sociologia. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, v. 75, n. 179-80-81, 1994.

HALL, Peter M. Presidential address: Interactionism and the study of social organization. *The sociological quarterly*, v. 28, n. 1, p. 1-22, 1987.

HOBSBAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

INÁCIO, Magna; OLIVEIRA, Vanessa Elias de. (Ed.). *Democracia e eleições no Brasil: para onde vamos*, 2022.

LACERDA, Fabio. *Pentecostalismo, eleições e representação política no Brasil contemporâneo*. Tese de Doutorado em Ciência Política, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2017.

MACEDO, Edir; OLIVEIRA, C. *Plano de Poder. Deus, os cristãos os e a política*. Editora Thomas Nelson Brasil, 2008.

MACHADO, Maria das Dores Campos; BURITY, Joanildo. *A ascensão política dos pentecostais no Brasil na avaliação de líderes religiosos*. Dados, v. 57, n. 3, p. 601-631, 2014.

MAINGUENEAU, Dominique. *Discurso e análise do discurso*. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.

MARIANO, Ricardo. Ativismo político de evangélicos conservadores rumo à extrema direita.

MARIANO, Ricardo. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, v. 3, n. 1, p. 111-125, 2003.

MARIANO, Ricardo. Guerra espiritual: o protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais. *Debates do NER*, v. 4, n. 4, p. 21-34, 2003.

MELLO, Bernardo. *Assembleia de Deus apresenta resolução para punir pastores que ‘defendam, pratiquem ou apoiem’ pautas de esquerda....* O Globo, Rio de Janeiro, 2022. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/politica/eleicoes-2022/noticia/2022/10/assembleia-de-deus-apresenta-resolucao-para-punir-pastores-que-defendam-pratiquem-ou-apoiem-pautas-de-esquerda.ghtml>. Acesso em: 03 set. 2023.

MIRANDA, Júlia. *Carisma, sociedade e política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

MISKOLCI, Richard; CAMPANA, Maximiliano. “Ideologia de gênero”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. *Sociedade e Estado*, v. 32, n. 03, p. 725-748, 2017.

MOREIRA, Marcelo Sevaybricker. A Esquerda Dividida: Os Governos Lula e Dilma no Pensamento Político Brasileiro. *Dados: revista de Ciências Sociais*, v. 66, n. 2, p. e20210048, 2023.

OLIVEIRA, Francisco de. O averso do averso. In: OLIVEIRA, Francisco de; BRAGA, Ruy; RIZEK, Cibele Saliba. *Hegemonia às avessas: economia, política e cultura na era da servidão financeira*. São Paulo: Boitempo, 2010.

ORLANDI, Eni P. Análise Automática do Discurso (AAD-1969). In: GADET Françoise; HAK, Tony (Org.). *Por uma Análise Automática do Discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Campinas: Editora Unicamp, 2015.

PALMEIRA, Moacir. Política e tempo: nota explanatória. In: Peirano, Mariza. (org.). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/ NuAP, 2001.

PALMEIRA, Moacir; HEREDIA, Beatriz María Alasia. Os comícios e a política de facções. *Anuário antropológico*, v. 19, n. 1, p. 31-94, 1995.

SCALA, Jorge. La ideología de género: el género como herramienta de poder. In: SCALA, Jorge. *La ideología de género: el género como herramienta de poder*. Rosário: Edições Logo, 2010, p. 6-8.

SIMMEL, Georg et al. *A metrópole e a vida mental*. O fenômeno urbano, v. 2, p. 11-25, 1973.

SILVA, Emanuel Freitas; SILVEIRA, Emerson José Sena. Conflitos entre democracia parlamentar e religião reacionária na Câmara Municipal de Fortaleza. *Plural*, v. 28, n. 1, p. 109-135, 2021.

SILVA, Emanuel Freitas da; OLIVEIRA, Kerolaine Castro de; DAVID, Renan Cairo Moura. Representação política da moral: vereadores religiosos em busca da reeleição. *Conhecer*, v. 11, n. 26, p. 162-197, 2021.

TEIXEIRA, Carla Costa; Chaves, Christine de Alencar. Apresentação. In: _____. *Espaços e tempos da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, p.7-22.

WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. 4.ed. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1979.

Sobre os autores

Gladstone Almeida Melo - Mestre em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade estadual do Ceará e professor da rede municipal de Pacatuba.

Francisco Elionardo de Melo Nascimento - Doutor em Sociologia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE), com estágio pós-doutoral em Sociologia pela Universidade de Brasília (UNB). É professor da Faculdade de Educação e Ciências Integradas do Sertão de Canindé (FECISC/UECE), do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS/UECE) e do Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas (PPGPP/UECE), coordenador do Laboratório de Ensino e Pesquisa sobre Governos e Políticas Subversivas (LEPS/UECE) e pesquisador do Laboratório de Estudos da Conflitualidade e Violência (COVIO/UECE). É pesquisador do projeto Cientista Chefe da Segurança Pública, com bolsa de Inovação Tecnológica da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP).

Luiz Gomes da Silva Neto - Doutorando em Sociologia pela Universidade Estadual do Ceará (PPGS-UECE), professor da Faculdade Ieducare (FIED/ Uninta), pesquisador do Laboratório de Ensino e Pesquisa sobre Governos e Políticas Subversivas (LEPS/UECE) e membro fundador do Descolonize-se: grupo de estudos em Psicologia Social, Decolonialidade e Políticas Públicas (FIED/UNINTA). Tem graduação em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), Especialização em Avaliação Psicológica pelo Programa de Pós-graduação da Faculdade Luciano Feijão (FLF), Mestrado em Saúde da Família pela Universidade Federal do Ceará (UFC).

Edival Saraiva de Oliveira Neto - Doutorando e mestre em sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual do Ceará (PPGS/ UECE) e bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Regional do Cariri (URCA). É pesquisador do Laboratório de Ensino e Pesquisa sobre Governos e Políticas Subversivas (LEPS/UECE) e bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Geovani Jacó de Freitas - Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e professor adjunto da Universidade Estadual do Ceará, nos cursos de Bacharelado e de Licenciatura em Ciências Sociais e do Programa de Pós Graduação em Sociologia (PPGS/UECE). É coordenador do Laboratório de Estudos da Conflitualidade e da Violência - COVIO/UECE) e pesquisador associado do Laboratório de Direitos Humanos, Cidadania e Ética (LABVIDA/UECE). É pesquisador do projeto Cientista Chefe da Segurança Pública, com bolsa de Inovação Tecnológica da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP).



Quando o grafite é sagrado

When graffiti is sacred

Maria Eduarda Antonino Vieira

duda.antonino@gmail.com

Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

10.52521/opp.v23n1.15221

FLUXO DA SUBMISSÃO

Submissão do trabalho: 14/01/2025

Aprovação do trabalho: 07/06/2025

Publicação do trabalho: 04/07/2025

Resumo

Neste artigo, investigamos as intersecções entre arte, cidade e religião a partir da circulação de grafites religiosos no Recife. Em um contexto em que a religião é cada vez mais mediada pelo simbólico e pelas linguagens visuais, a presença de imagens sacralizadas fora dos espaços tradicionais de culto — inscritas nos muros da cidade — revela deslocamentos significativos na experiência do sagrado. Perguntamo-nos, então: de que maneira a religiosidade, mediada pelo grafite, atua como dispositivo de disputa simbólica no espaço urbano? E como essas imagens comunicam moralidades religiosas que tensionam tanto o cristianismo hegemônico quanto o *ethos* secular dominante? Para explorar essas questões, realizamos uma etnografia sensorial ancorada na antropologia visual, com atenção às camadas perceptivas que atravessam a experiência da cidade grafitada. O trabalho de campo envolveu o mapeamento fotográfico de grafites com temática religiosa e a participação em atividades coletivas de criação e ocupação urbana. Ao longo desse percurso, identificamos quatro modalidades predominantes de inscrição do sagrado nos muros recifenses: o cristianismo motivacional, o cristianismo da batalha, cristianismo territorializado e a espiritualidade afro-brasileira.

Palavras-chave

Grafite. Religião. Cidade. Etnografia Sensorial.

Abstract

In this article, we investigate the intersections between art, city, and religion through the circulation of religious graffiti in Recife. In a context where religion is increasingly mediated by symbolic and visual languages, the presence of sacred imagery outside traditional places of worship — inscribed on the city's walls — reveals significant shifts in the experience of the sacred. We ask: in what ways does religiosity, mediated by graffiti, operate as a device of symbolic dispute in urban space? And how do these images convey religious moralities that challenge both hegemonic Christianity and the dominant secular ethos? To explore these questions, we conducted a sensory ethnography grounded in visual anthropology, with close attention to the perceptual layers that traverse the experience of a graffiti-covered city. Fieldwork involved the photographic mapping of religious-themed graffiti and participation in collective activities of urban creation and occupation. Throughout this process, we identified four predominant modes of sacred inscription on Recife's walls: Throughout this analysis, we identify four predominant modalities of sacred inscription on the walls of Recife: motivational christianity, battle christianity, territorialized christianity, and afro-brazilian spirituality.

Keywords

Graffiti. Religion. City. Sensory Ethnography.

Introdução

A arte do grafite se espalha intensamente pelos centros urbanos, transformando a cidade em uma grande galeria a céu aberto, onde qualquer pessoa, munida de uma tinta, pode comunicar suas ideias. Como afirma Maurício Vilaça, “desde a pré-história o homem come, fala, dança e grafita” (Vilaça *apud* Gitahy, 1999, p. 11). As pinturas rupestres, primeiros registros dessa prática, retratavam animais, caçadores e símbolos enigmáticos que ainda hoje desafiam a compreensão dos arqueólogos. Se antes o sangue e os pigmentos naturais eram os materiais usados para grafitar, hoje o *spray* dá forma a ideias e signos que compõem o visual urbano (Ibidem, p. 11). Celso Gitahy reforça que “grafitar significa riscar, documentar, de forma consciente ou não, fatos e situações ao longo do tempo” (1999, p. 13).

Nesse sentido, o grafite dialoga com a cidade de maneira subversiva, espontânea, gratuita e efêmera. Por meio de imagens e mensagens, essa arte urbana transcende a estética, funcionando como uma linguagem que denuncia, questiona e discute os problemas sociais do contexto atual. Assim, o grafite não apenas registra o cotidiano, mas também é registrado por ele, em uma relação dinâmica e recíproca. Ao dizer que o grafite é registrado pelo cotidiano, reconhecemos que ele carrega em si marcas das narrativas urbanas, como desigualdades, resistências e conflitos, que o inspiram e o contextualizam. Ele é, portanto, tanto um produto das interações sociais quanto um agente que intervém nesses mesmos contextos, articulando visões críticas e reflexivas sobre os desafios da sociedade contemporânea.

Nesse panorama, a religiosidade emerge como uma das dimensões mais potentes mobilizadas pelo grafite urbano. Para além dos templos e igrejas que marcam os espaços tradicionais de fé, a religiosidade encontra-se espalhada por toda parte, ocupando o cotidiano, habitando os caminhos, inscrevendo-se nos gestos, nos corpos, nos espaços urbanos. Está nos muros, nas esquinas, entrelaçando-se às paisagens da cidade que tantas vezes cruzamos sem perceber — com representações que vão desde o cristianismo até tradições afro-brasileiras e espiritismo. Essa variedade religiosa reforça a pluralidade do *corpus* e indica o quanto os grafites se tornaram meios visuais de afirmação simbólica, disputa e presença no espaço urbano¹.

1 Existem diferentes grafias da palavra de origem italiana *graffiti*, diante disso, adotamos a grafia do português brasileiro grafite. Embora os termos “grafite” e “pichação” sejam frequentemente diferenciados por aspectos técnicos — sendo a pichação caracterizada pelo uso predominante de palavras e letras como forma de expressão, enquanto o grafite recorre a desenhos, estênceis e pinturas —, optamos por não estabelecer distinções rígidas entre ambos. Afinal, tanto o grafite quanto a pichação compartilham o mesmo suporte, a cidade, e os mesmos materiais, como tintas e sprays, para intervir no espaço público. Ao transcendermos essas categorias, buscamos compreender as inscrições urbanas como parte de um campo ampliado de disputa estética, simbólica e espiritual

Diante desse cenário, esta pesquisa parte da seguinte questão central: de que modo o grafite religioso atua como meio de disputa simbólica por visibilidade no espaço urbano recifense? Ao ocupar muros e fachadas com símbolos, frases e imagens vinculadas a distintas tradições de fé, esses grafites não apenas expressam devoções pessoais, mas também intervêm nos debates públicos sobre pertencimento, moralidade e pluralismo religioso. Interessa-nos compreender como tais inscrições visuais desafiam narrativas hegemônicas — tanto as pautadas pelo cristianismo dominante quanto as ancoradas em um *ethos* secular que tende a restringir a presença religiosa ao espaço privado. Em outras palavras, buscamos analisar como essas manifestações estético-religiosas reconfiguram a relação entre fé, arte e cidade, operando como dispositivos que tornam visíveis modos alternativos de habitar e significar o sagrado na vida urbana.

Com base nesse percurso investigativo, o artigo está organizado em quatro seções principais. A primeira apresenta os caminhos metodológicos da etnografia sensorial, detalhando os procedimentos de campo que possibilitaram o registro e a análise dos grafites religiosos no Recife. Em seguida, introduzimos o marco teórico, articulado em torno de três eixos: a relação entre arte e religião como campos de subjetivação e disputa moral; o debate sobre secularização e visibilidade religiosa no espaço público; e a análise do grafite como dispositivo estético-político. A terceira seção traz as análises empíricas, com exemplos que evidenciam como o sagrado se inscreve nos muros urbanos. Por fim, nas considerações finais, argumentamos que a religiosidade mediada pelo grafite configura um campo de disputa simbólica que transforma a cidade em território de afirmação identitária, resistência e reconfiguração das relações entre fé, arte e espaço público.

1 A pesquisa e sua execução

A pesquisa foi conduzida a partir de uma etnografia sensorial ancorada nos pressupostos da antropologia visual, entendendo o espaço urbano como um campo de significações sensíveis, onde as imagens grafitadas ativam experiências religiosas, estéticas e políticas. Inspiradas nos trabalhos de Sarah Pink (2013) e Marcus Banks (2001), às práticas metodológicas adotadas valorizaram a imersão corporal e perceptiva da pesquisadora nas dinâmicas do espaço, priorizando a escuta do ambiente, a observação atenta dos signos visuais e o engajamento com os elementos simbólicos que estruturam a paisagem grafitada.

Nessa direção, subvertemos a primazia acadêmica tradicional do texto escrito e nos aproximamos da produção de imagens como forma legítima de elaboração te-

que ressignifica o espaço coletivo.

órica. Em vez de ilustrarem argumentos, as fotografias aqui compõem o próprio corpo do texto: são documentos a serem lidos, analisados e interpretados em sua densidade simbólica. Optamos, assim, por um caminho inverso ao modelo convencional — em que a imagem acompanha o verbo —, colocando a visualidade no centro da construção analítica. Mais do que um método auxiliar, a etnografia sensorial integra o que Barbosa e Menezes (2016) denominam de *ficcionalidade antropológica*, uma abordagem metodológica que compreende o campo como um espaço de criação e memória, gerado na interação entre pesquisador e interlocutores. A fotografia captada nesse contexto não é apenas um registro estático, mas o resultado de uma rede complexa de relações — entre pesquisador, sujeitos do campo, o ambiente, o maquinário e as inúmeras conexões, muitas vezes invisíveis, que permeiam esse encontro.

Propor uma etnografia sensorial implica reconhecer que a produção de conhecimento etnográfico não se limita à descrição verbal ou textual da realidade, mas envolve múltiplas formas de percepção e experiência incorporadas pelo pesquisador em campo. Como defende Sarah Pink (2009, p. 1), “a etnografia sensorial busca compreender como as pessoas experienciam o mundo através dos sentidos, e como essas experiências sensoriais são culturalmente constituídas e socialmente compartilhadas”. Essa abordagem convida os pesquisadores a pensar com e a partir dos interlocutores, abrindo espaço para um tipo de escuta expandida — visual, tátil, espacial, olfativa — que atravessa os corpos, os afetos e os ambientes. Marcus Banks (2001) reforça que a antropologia visual não deve ser compreendida apenas como um recurso ilustrativo, mas como uma forma analítica própria, capaz de gerar sentidos e tensionar estruturas de poder visíveis nas imagens. A imagem, portanto, deixa de ser um suplemento da palavra para se constituir como dado etnográfico em si.

Nesse sentido, a etnografia aqui realizada se aproxima da lógica dos próprios grafites que ocupam os muros da cidade: efêmeros, pulsantes, carregados de camadas simbólicas que só se revelam na fluidez do tempo e do contexto. Em vez de buscar verdades fixas ou categorias fechadas, trata-se de reconhecer — como sugere Pink — que a realidade etnográfica é feita de “momentos encarnados, vividos e percebidos” (Pink, 2009, p. 25), sempre atravessados por relações situadas. Assim como o grafite religioso se inscreve como intervenção urbana e política, as imagens captadas durante a pesquisa também operam como dispositivos críticos. Elas testemunham, denunciam, revelam tensões sociais e disputas morais que atravessam o cotidiano das cidades.

Martins (2021) sustenta que toda imagem é, por definição, política: ela jamais é neutra, pois participa de disputas de sentido, atua como vetor de afetos e produz visibilidades seletivas. A imagem carrega intencionalidades — explícitas ou implícitas — que atravessam questões de poder, representação e reconhecimento. Nessa perspecti-

va, Barbosa e Menezes (2016) aprofundam a análise ao mostrar como a imagem opera como lente ampliadora das desigualdades territoriais, tornando visível o que frequentemente é silenciado na paisagem urbana: a precarização, a exclusão e também as formas insurgentes de habitar e narrar a cidade.

É a partir dessas premissas que compreendemos o grafite religioso não apenas como representação, mas como intervenção. Ele atua, simultaneamente, como espelho e como fissura: espelho porque reflete as tramas morais, espirituais e territoriais que conformam a vida urbana; fissura porque desestabiliza essas tramas, reconfigurando os contornos do sagrado, do pertencimento e da resistência no espaço público. Ao inscrever o sagrado nos muros da cidade, essas imagens tensionam os limites entre o visível e o invisível, o permitido e o proibido, o hegemônico e o dissidente.

Segundo Guran (2002), a experiência fotográfica etnográfica ocorre em dois momentos distintos. O primeiro é a fotografia “para descobrir”, que se dá no início da pesquisa de campo, quando o pesquisador observa e se familiariza com seu objeto de estudo, formulando as primeiras questões práticas. O segundo momento é a fotografia “para contar”, em que o pesquisador, já tendo compreendido e dominado seu objeto, utiliza a fotografia para destacar aspectos marcantes da cultura estudada e apoiar suas reflexões com evidências visuais. No entanto, Guran adverte que essa classificação didática não deve ser vista de forma rígida, já que as duas dimensões frequentemente se entrelaçam e se contaminam ao longo do trabalho de campo.

Nesta etnografia sensorial, a fase inicial de incursão no campo — correspondente à etapa da fotografia “para descobrir”, como propõe Guran (2002) — foi realizada de forma intermitente ao longo de 2022. A entrada no campo se deu por meio de um mapeamento sistemático de grafites religiosos distribuídos ao longo de vias de grande circulação na Região Metropolitana do Recife. Foram priorizados tanto bairros centrais quanto periféricos, com atenção especial a áreas próximas das igrejas de grande porte localizadas em eixos de circulação urbana e a territórios marcados pela presença de coletivos culturais e práticas autônomas de intervenção urbana. A escolha desses circuitos visava captar a diversidade das inscrições do sagrado no espaço público, compreendendo a cidade como um território de circulação e disputa de moralidades religiosas, que se expressam em diferentes escalas — do centro às margens.

Os critérios de seleção dos grafites incluíram a presença de símbolos religiosos, textos e ícones vinculados a práticas espirituais, além do caráter público, acessível e não institucionalizado das obras. A lógica da circulação e da visibilidade orientou o percurso etnográfico, que abrangeu bairros das zonas norte, sul e central do Recife, tais como Água Fria, Peixinhos, Arruda, Campo Grande, Casa Amarela (Morro da Conceição), Madalena, Macaxeira, Centro da Cidade, Ibura, Piedade e Jaboatão dos Guararapes. No total, foram percorridos mais de 100 quilômetros de ruas, avenidas, praças, pontes, parques e

entornos de espaços religiosos, compondo um trajeto sensível ao cotidiano urbano e aos modos como a religiosidade se inscreve, resiste e se faz ver nos muros da cidade.

A etapa da fotografia “para contar” ganhou corpo à medida que aprofundamos nossa inserção na cena do grafite, participando de mutirões e ações coletivas. Foi nesse contexto que realizamos entrevistas em profundidade com três grafiteiros atuantes na cidade — um evangélico, uma ligada às religiões de matriz africana e um espírita — que resultaram no documentário *Fé na Cidade* (2022), dirigido em parceria pelo realizador de audiovisual João Lucas e viabilizado pelo Edital de Formação e Pesquisa LAB PE (2021). A transição para o formato audiovisual surgiu da necessidade de construir, em colaboração com os interlocutores, uma narrativa sensível e multifacetada que refletisse a complexidade de suas trajetórias, práticas e experiências urbanas. O vídeo etnográfico permitiu captar não apenas os grafites em si, mas também os contextos de criação, os mutirões, as ações coletivas e as histórias pessoais que atravessam essas expressões visuais².

Esse processo de aproximação com os artistas revelou que compreender uma obra exige mais do que captar sua aparência visual; é preciso considerar o percurso de quem a produz, suas vivências, influências e modos de se relacionar com o território urbano. Como afirma Sausset (2003), o entendimento pleno de uma obra está diretamente vinculado ao conhecimento do artista e de seu contexto de produção. A fotografia, nesse sentido, não atua apenas como registro, mas como prolongamento da escuta e da atenção sensível que atravessaram todo o processo etnográfico — uma forma de narrar que se constrói a partir do envolvimento situado com as pessoas, os lugares e os símbolos que habitam a cidade.

Apesar da proximidade construída com alguns artistas ao longo das filmagens do documentário, a maior parte dos grafites religiosos registrados durante a pesquisa não apresentava autoria identificada, o que inviabilizou a realização de entrevistas diretas com seus autores para fins desta análise. Essa característica é recorrente na cena do grafite urbano, especialmente quando se trata de manifestações de caráter religioso ou político, em que o anonimato opera como estratégia de proteção, mas também como gesto coletivo de inscrição simbólica no espaço público. Trata-se, portanto, de uma et-

2 O produto audiovisual propõe um diálogo sobre as tramas políticas e religiosas que atravessam essas produções, investigando as singularidades culturais, simbólicas e sociais que configuram os grafites como expressões de resistência, espiritualidade e transformação urbana. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=L434Li-lVx8>>. Acesso dia 20 de maio de 2025. Como o projeto foi realizado por uma pesquisadora e um realizador de audiovisual, houve uma intensa troca de conhecimentos, envolvendo tanto técnicas videográficas quanto referenciais metodológicos. Essa colaboração permitiu que ambos ocupassem e desenvolvessem um duplo lugar: de pesquisador(a) e fotógrafo(a), ampliando as possibilidades de capturar e compreender o objeto de estudo. O uso da câmera se destacou como uma ferramenta de descoberta, proporcionando uma aproximação única tanto com os grafiteiros — suas rotinas de trabalho, práticas e discursos — quanto com os objetos e símbolos representados nos muros da cidade.

nografia sensorial que, mesmo sem recorrer a testemunhos individuais para cada obra, busca escutar o que as imagens dizem, mobilizam e fazem ver.

Entretanto, captar as imagens que se espalham pelos muros da cidade requer mais do que uma “disciplina do olhar”, nos termos clássicos de Malinowski. Foi necessário tratar os grafites religiosos não apenas como expressões artísticas ou manifestações isoladas de fé, mas como dispositivos estético-políticos que atuam na (re)configuração do espaço urbano, inscrevendo moralidades, afetos e disputas simbólicas sobre o sagrado. Para sustentar essa abordagem, a análise combinou contribuições da Sociologia da Religião, da Antropologia Urbana e dos Estudos Visuais, articuladas em três eixos teóricos interdependentes.

O primeiro eixo, centrado na relação entre arte e religião como campos de produção de subjetividades e disputas morais, permitiu compreender como as imagens grafitadas não apenas comunicam doutrinas religiosas, mas também operam como instrumentos pedagógicos, afetivos e identitários, atravessando fronteiras entre o estético e o espiritual, o individual e o coletivo (Pereira et al, 2018). É nesse âmbito que se inserem os conceitos de *cristianismo motivacional* e *cristianismo da batalha* propostos por Christina Vital da Cunha (2014), que serviram de chave analítica para classificar e interpretar as diferentes gramáticas teológicas e afetivas presentes nos murais observados.

O segundo eixo teórico abordou criticamente o debate sobre secularização e visibilidade religiosa, adotando o conceito de *ethos* secularizante (Asad, 2003; Montero, 2009; Burity, 2021) para refletir sobre as disputas contemporâneas em torno do que é considerado aceitável ou excessivo no espaço público. A pesquisa parte do pressuposto de que, no contexto latino-americano, especialmente no Brasil, a religião nunca foi plenamente retirada da esfera pública. Ao contrário, ela ocupa os muros, as ruas e os corpos, disputando legitimidade por meio de imagens, símbolos e afetos que desafiam tanto a laicidade normativa quanto o monopólio do cristianismo hegemônico.

Por fim, o terceiro eixo teórico permitiu pensar o grafite religioso como forma de mediação e intervenção urbana, inspirando-se na perspectiva de Bruno Latour (2004), segundo a qual as imagens religiosas não são meras representações, mas mediadoras que atualizam a presença do sagrado. Nessa chave, os grafites analisados funcionam como atos performativos que interpelam os transeuntes, mobilizam sentidos e transformam a paisagem urbana em território de disputa simbólica. Assim, o marco teórico não foi apenas uma referência externa, mas uma lente interpretativa em constante diálogo com o campo, moldando a forma como as imagens foram observadas, compreendidas e narradas ao longo da pesquisa.

2 O sagrado nas ruas: arte urbana, disputas simbólicas e presença religiosa no espaço público

2.1 Arte e religião como campos de subjetivação e moralidade

A aproximação entre arte e religião tem se consolidado como uma chave analítica potente nas ciências sociais contemporâneas, sobretudo na medida em que ambas as esferas operam como campos de produção de subjetividades e moralidades públicas. Segundo Pereira et al. (2018), arte e religião compartilham a capacidade de elaborar “noções de pessoa” que articulam dimensões estéticas, éticas, políticas e espirituais — tensionando fronteiras entre o individual e o coletivo, o imanente e o transcendente, o político e o devocional. Essa interseção desafia classificações rígidas e aponta para formas híbridas de expressão que, como no caso dos grafites religiosos urbanos, conjugam fé, estética e intervenção social.

No campo da teoria da arte, Arthur Danto (2003) argumenta que a arte moderna assume uma função equivalente à da religião, operando como um “sistema simbólico de sentido” que organiza visões de mundo. Alfred Gell (2005), por sua vez, sugere que a arte se tornou, na modernidade, uma forma de culto secular: “nós sacralizamos a arte; a arte realmente é nossa religião” (Gell, 2005, p. 44). Esses autores oferecem aportes importantes para compreender o grafite não apenas como manifestação estética ou ação transgressora, mas como um dispositivo simbólico-religioso que reorganiza o espaço urbano e interpele seus transeuntes por meio de linguagens visuais profundamente morais e afetivas.

Nesse processo de ressignificação do grafite, a noção de “artificação” proposta por Nathalie Heinich e Roberta Shapiro (2012) é fundamental. O termo designa o conjunto de processos sociais, culturais e institucionais que transformam práticas antes vistas como marginais, utilitárias ou ilegítimas em formas reconhecidas de “arte”. No caso do grafite, esse movimento implica sua passagem da clandestinidade para os circuitos institucionais de valorização simbólica — incluindo exposições, festivais e políticas públicas urbanas. Tal legitimação não elimina os conflitos, mas os desloca: o grafite religioso, ao ocupar os muros da cidade, torna-se um meio visual de disputa por pertencimento, visibilidade e reconhecimento no espaço público.

No Recife, essas dinâmicas se materializam em múltiplas frentes: de um lado, iniciativas de cidadania estética promovidas por coletivos culturais que visam revitalizar territórios urbanos por meio da arte mural; de outro, a ação direta de grupos religiosos — especialmente jovens evangélicos e de religiões de matriz africana — que utilizam o

grafite como meio de evangelização, afirmação cosmológica ou resistência simbólica. A emergência do grafite religioso, nesse contexto, pode ser lida como uma forma de mediação moral e espiritual da cidade, onde diferentes grupos inscrevem suas doutrinas, afetos e visões de mundo em superfícies visíveis e acessíveis, operando com e contra o imaginário urbano dominante.

2.2. Disputas por visibilidade religiosa e ethos secularizante

No contexto latino-americano — e particularmente no Brasil — o debate sobre a secularização exige deslocamentos teóricos que deem conta da pluralidade religiosa e das tensões entre o sagrado e o espaço público. Em vez de entendê-la como um processo histórico linear de “desencantamento do mundo” ou desaparecimento da religião — narrativa fortemente ancorada na experiência europeia e norte-americana — optamos por mobilizar a noção de *ethos* secularizante (Asad, 2003; Mahmood, 2015; Burity, 2021), ou seja, um regime normativo e discursivo que estabelece o que é considerado religiosamente aceitável, legítimo ou excessivo no espaço público. Tal enfoque é especialmente frutífero em sociedades como a brasileira, onde a modernidade não implicou a exclusão da religião, mas a intensificação das disputas por visibilidade, moralidade e autoridade simbólica em territórios urbanos crescentemente plurais.

Como argumentam Talal Asad (2003) e Saba Mahmood (2015), o secularismo não é simplesmente a ausência de religião, mas uma construção histórica e política que emerge em constante interação com ela. Religião e secularismo, nessa perspectiva, são categorias interdependentes e mutuamente configuradoras: o secular não antecede a religião, tampouco subsiste como um “substrato neutro” após sua suposta retirada da esfera pública. Pelo contrário, ele opera como um *regime de verdade* (Mahmood, 2015, p. 3), produzindo classificações, afetos e exclusões. Assim, as disputas contemporâneas sobre o que é “religioso demais” ou “aceitável” no espaço urbano são também disputas sobre os próprios limites do secular. Se, como aponta Burity (2020), o campo cristão é atravessado por disputas internas entre diferentes moralidades, esse mesmo campo alimenta tensões dentro do próprio secularismo, que se revela como um campo de batalha simbólico e político.

Autores como José Casanova (1994) e Charles Taylor (2010) oferecem contribuições cruciais para repensar criticamente os limites do paradigma da secularização, especialmente quando confrontado com a diversidade histórica e cultural de contextos como o latino-americano. Casanova propõe uma distinção analítica entre três dimensões do conceito: (1) a diferenciação funcional dos sistemas sociais — como a separação entre religião e Estado, ou entre Igreja e educação; (2) o declínio da fé e da prática

religiosa nas sociedades modernas; e (3) a privatização da religião, entendida como sua retirada da esfera pública. Casanova sustenta que apenas a primeira dessas dimensões apresenta validade empírica universal. As demais são altamente dependentes de contextos específicos e, no caso de muitas sociedades contemporâneas — inclusive o Brasil —, não se sustentam.

É nesse cenário que os grafites religiosos se tornam altamente significativos. Eles não apenas resistem à privatização da fé, mas a reinscrevem nas paredes da cidade, mobilizando sentidos, doutrinas e pertencimentos. Ao fazerem isso, interpelam diretamente os transeuntes e tensionam as fronteiras entre o público e o privado, o laico e o religioso. Como destaca Giumbelli (2010), trata-se de uma luta por visibilidade religiosa, na qual os grupos não apenas reivindicam espaço, mas também disputam os termos da própria presença legítima no espaço urbano. Nesse processo, a obra de Christina Vital da Cunha (2014; 2017; 2021) é central para compreender como diferentes formas de cristianismo ocupam os muros com mensagens divergentes. Em seus estudos sobre periferias urbanas, Vital propõe duas chaves interpretativas: o *cristianismo da batalha* e o *cristianismo motivacional*.

O *cristianismo da batalha* refere-se ao que os pentecostais entendem como “independente da sua vontade, todos os seres humanos estão imersos em uma jornada agonística, na Batalha Espiritual” (Mafra, 2009, p. 83). Já o *cristianismo motivacional* poderia ser caracterizado preliminarmente como a afirmação do cristianismo “pela via do apelo e pelo recurso a mecanismos e técnicas de ação para a promoção de bem estar, de estímulo a estados de espírito positivos como de amor, de paz e de confiança” (Vital da Cunha, 2014, p.15). No caso dos grafites religiosos, “além do tom, as cores emergem como um elemento central na produção do efeito de aproximação e de colocação no presente que a comunicação religiosa intenta” (p. 16). Nessa direção, nas palavras da autora:

O amor, como categoria fundamental que emerge nos grafites evangélicos que predominam na cidade, é afirmado como meio de aproximação com o receptor, mas pode ser visto também, no interior do campo evangélico, como um contraponto à comunicação propriamente neopentecostal que dá ênfase ao medo, ao sofrimento, aos demônios. Nesse sentido, os grafites que anunciam “Só Jesus expulsa os demônios” são criticados por *writers* evangélicos. Muitos deles, conforme identifiquei, vinculados a denominações históricas. Essa é uma boa pista para pensar sobre embates e novos meios de tematização e publicização das disputas entre esses atores. E no centro da discussão nas redes sociais emerge o amor como forma de aproximar e o medo e a perseguição, de afastar. Sugiro que isso conforma uma oposição entre um “cristianismo da batalha” e um “cristianismo motivacional” (2014, p.17).

Como observa a autora, o amor é uma categoria fundamental nesses murais, especialmente nos grafites motivacionais, operando como um convite ao engajamento emocional, ao acolhimento e à regeneração subjetiva. Em contraste, os grafites da ba-

talha evocam guerra espiritual, exorcismos e condenações, propondo uma cartografia moral do “bem” e do “mal”. Essas estéticas divergentes não apenas sinalizam orientações teológicas, mas marcam territórios, disputam afetos e instituem diferentes moralidades cristãs no ambiente urbano.

Nesse sentido, se, por um lado, os grafites cristãos evidenciam as disputas internas por moralidade, linguagem e afeto no campo religioso, por outro, a presença de grafites afro-religiosos frequentemente desperta reações violentas, sendo vistos como algo a ser apagado, vandalizado ou silenciado. Nesses casos, o espaço urbano não é apenas um território de visibilidade, mas também de confronto direto, onde a inscrição do sagrado negro é percebida como ameaça. A materialidade dessas imagens — seus símbolos, rostos, deuses e cores — torna-se alvo de ataques que vão além da intolerância religiosa: configuram gestos concretos de racismo religioso, operando no nível simbólico e territorial.

Um exemplo emblemático da violência simbólica dirigida às expressões religiosas afro-brasileiras no espaço urbano é o ataque ao mural *Do Orun ao Aiyê: Afrika Elemental*, produzido por Nathê Ferreira, Adelson Boris e Emerson Crazy em 2021, no Túnel da Abolição, em Recife. A obra, que homenageava ancestralidades negras e divindades do candomblé, tornou-se alvo de um violento discurso nas redes sociais, protagonizado pelo pastor Aijalon Heleno Berto Florêncio, do Ministério Dúnamis, em Igarassu/PE. Em vídeos publicados nas redes sociais, com mais de 18 mil visualizações, o pastor afirmava que:

Esse painel, na verdade, representa um ponto de contato com forças místicas intrinsecamente ligadas à feitiçaria, entidades reverenciadas nos terreiros, no Candomblé. (...) É uma reverência a entidades malignas, satânicas, espíritos das trevas, à luz da palavra de Deus. (...) Essa palavra bonita “retorno à ancestralidade” é, nada mais, nada menos, do que uma redescoberta dos poderes místicos das trevas que energizam o Candomblé, a umbanda e as religiões de matrizes afro (Cosme, 2021).

O episódio sintetiza o que Sidnei Nogueira (2020) conceitua como racismo religioso — a prática de deslegitimar e criminalizar as expressões religiosas negras, não apenas pela intolerância, mas por meio de um processo de racialização do sagrado. Para Giumbelli (2014), essa desigualdade se ancora na forma como o Estado brasileiro aplica a laicidade: tolerante com a presença cristã, mas seletivo e excludente com cosmologias afro-brasileiras. Já Vital da Cunha (2016) observa que o avanço da cultura pentecostal no país contribui para uma moral pública cristocêntrica, que transforma o “combate ao mal” em justificativa para a eliminação simbólica de tudo o que escapa ao repertório religioso dominante. Mais do que intolerância, trata-se de uma disputa por hegemonia no campo religioso, onde a demonização da ancestralidade negra atua como tecnologia de

exclusão racial, espiritual e territorial nas cidades brasileiras.

Figura 1 - Grafite no túnel no bairro da Madalena da artista: @natheferreira__.



Foto: Maria Eduarda Antonino.

A presença de grafites ligados às religiões afro-brasileiras em muros e fachadas urbanas deve ser compreendida como uma inscrição insurgente do sagrado negro em territórios onde essas cosmologias vêm sendo sistematicamente apagadas. Christina Vital da Cunha (2008), ao analisar a transformação simbólica de favelas cariocas como a do Acarí, mostra que práticas e imagens associadas aos orixás e aos terreiros, antes visíveis e respeitadas até por lideranças do tráfico, passaram a ser eliminadas com o avanço de uma moralidade evangélica que demoniza tais expressões. Segundo a autora, “a presença da cultura evangélica nas favelas tem promovido a retirada de imagens e práticas associadas às religiões afro-brasileiras” e esse processo implica o desaparecimento de elementos visuais e litúrgicos que antes compunham o cotidiano desses territórios (Vital da Cunha, 2008, p. 130). Trata-se, como ela aponta, de um reordenamento moral e estético das periferias, em que a hegemonia cristã se impõe não apenas no plano das crenças, mas na própria configuração sensível do espaço urbano.

Esse movimento de apagamento também é analisado por Costa e Freitas (2018), que observam como símbolos afro-brasileiros — quando presentes em espaços públicos — são constantemente alvos de tentativas de desqualificação estética, criminaliza-

ção simbólica ou conversão em “folclore”. Os autores destacam que há uma assimetria de legitimidade religiosa que favorece os signos cristãos, tratados como universais ou neutros, enquanto os de matriz africana são racializados e enquadrados como ameaças à ordem ou à moral pública. Nesse contexto, o grafite afro-religioso atua como gesto de resistência: ele reinscreve no espaço público um corpo cosmológico negado, reencanta a cidade com símbolos ancestrais e confronta diretamente o monopólio cristão sobre o imaginário urbano. Sua presença não é apenas decorativa, mas profundamente política e espiritual, desestabilizando os regimes visuais e morais da cidade.

2.3 O grafite como mediação estética do sagrado

Segundo Bruno Latour, em seu texto *“What is Iconoclasm? Or is there a world beyond the image wars?”* (2004), as imagens religiosas — como ícones, grafites sagrados, pinturas devocionais — não são apenas representações passivas de uma doutrina ou crença, mas atores no mundo social e sensível. Ou seja, elas não apenas “mostram” o sagrado, elas o fazem presente, produzem efeitos espirituais, afetivos, políticos e materiais. Essa é a noção de mediação ativa: a imagem não é uma simples ilustração de algo transcendente, mas uma forma de tornar o transcendente acessível, perceptível e operativo no mundo. Assim, um grafite com orixás ou com versículos bíblicos não é apenas decorativo — ele mobiliza afetos, convoca sentidos, organiza territorialidades, propõe moralidades.

No cristianismo tradicional, segundo Latour, esse princípio se expressava pela lógica da *dulia* — a veneração das imagens como ponte com o divino, sem que houvesse idolatria. Ou seja, as imagens de santos e mártires são mediadoras da fé, não ídolos. Elas ajudam o fiel a se conectar com o sagrado, sem substituir Deus. Essa lógica reconhece o papel sensível, estético e devocional das imagens como ponte entre mundos. O problema emerge quando a mediação operada pelas imagens religiosas é mal compreendida, sobretudo por perspectivas iconoclastas modernas — tanto em certos segmentos protestantes quanto em leituras seculares da arte religiosa. Nessas visões, a imagem é tomada como um obstáculo à fé ou ao pensamento autêntico, um elemento enganador ou superficial. Essa concepção, no entanto, desconsidera o que Latour (2004) identifica como a potência relacional, sensível e material da imagem: sua capacidade de atuar como ponte entre mundos, de ativar a presença do sagrado no cotidiano. Para o iconoclasta, a imagem desvia; para uma perspectiva mediadora, ela veicula, atualiza e faz habitar o sagrado no plano do visível.

Entretanto, como defende Latour (2004, p. 359), a imagem religiosa busca constantemente “redirecionar a atenção”, combatendo a indiferença, o tédio e a banalização.

Trata-se de uma política da presença: manter o sagrado vivo, visível, atuante. Essa lógica encontra ressonância nos grafites religiosos da Região Metropolitana do Recife, que atuam como dispositivos estético-devocionais voltados à interpelação dos transeuntes, à mobilização dos sentidos e à produção de experiências urbanas afetivas e religiosas. Nessa chave, “original não é o que a pessoa diz, mas o movimento que renova a presença através de antigos dizeres” (Latour, 2004, p. 367). Ou seja, esses grafites são originais não porque trazem algo inédito, mas porque atualizam e performam o sagrado no presente, convocando antigos símbolos e narrativas para habitar e reorganizar o espaço urbano como lugar de fé, memória e pertencimento.

Para aprofundar a compreensão da mediação estética do sagrado no grafite religioso, é fundamental incorporar a perspectiva de Birgit Meyer (2009, p.5) sobre “religião como prática sensorial”. A autora argumenta que a religião deve ser entendida como uma prática de mediação na qual formas sensoriais — imagens, sons, objetos e performances — são centrais para a construção de subjetividades religiosas, geração de experiências religiosas e evocação do divino, apelando aos sentidos e ao corpo de maneiras específicas às tradições religiosas. Essa abordagem destaca que o sagrado não é apenas representado, mas é performado e incorporado por meio de experiências estéticas que tornam o transcendente presente e tangível.

O grafite, nesse sentido, não deve ser compreendido apenas como uma forma de representar o religioso, mas como um meio que encarna e atualiza o sagrado no espaço urbano. Ele não apenas mostra: faz sentir, ativa sentidos como a visão, o tato (na textura do muro), até o cheiro da tinta fresca, envolvendo o transeunte numa experiência simultaneamente estética, afetiva e espiritual. Como propõe Birgit Meyer (2009), a religião não se sustenta apenas em doutrinas ou crenças abstratas, mas opera como uma prática material e sensorial que depende de suportes visuais, sonoros e corporais para tornar o transcendental presente no mundo cotidiano. Isso significa que o sagrado se manifesta por meio de imagens, sons, gestos, cores e atmosferas que tocam o corpo e os afetos — e não apenas a razão.

Aplicada ao contexto urbano brasileiro, essa abordagem permite compreender os grafites religiosos como mais do que inscrições simbólicas ou afirmações identitárias. Eles produzem atmosferas religiosas, reencantam o cotidiano, orientam condutas (como mensagens de exortação moral ou consolo espiritual), e modelam afetos coletivos — medo, esperança, acolhimento, luta. São, portanto, formas visuais de espiritualidade encarnada que instituem modos específicos de habitar o sagrado na cidade, transformando o espaço público em território devocional, sensível e disputado.

3 Inscrições do Sagrado: religiosidades grafitadas na paisagem urbana do Recife

A partir dos marcos discutidos — subjetivação e moralidade pública, *ethos* secularizante e práticas sensoriais do sagrado —, esta seção analisa empiricamente as inscrições religiosas nos muros da cidade do Recife como formas de mediação simbólica, produção de afetos e disputa por legitimidade no espaço urbano. Entendido como uma tecnologia de visibilidade e interpelação moral (Pereira et al., 2018), o grafite religioso atua simultaneamente como expressão estética, performance devocional e ação política, reorganizando simbolicamente o cotidiano urbano ao elaborar noções de pessoa, pertencimento e espiritualidade.

O mapeamento visual realizado revela uma paisagem plural, composta por grafites de diferentes estilos, tamanhos e estados de conservação, com conteúdos que vão desde versículos e frases cristãs até símbolos associados a religiões de matriz africana — além de raras referências ao budismo, espiritismo e hinduísmo. Predominam os grafites cristãos, sobretudo os de caráter textual, mas observa-se também a persistência de imagens afro-religiosas, especialmente em bairros periféricos, onde a arte mural se articula a formas de resistência cultural e litúrgica.

Essa coexistência, no entanto, não implica harmonia. Como argumenta Christina Vital da Cunha (2014), o crescimento do campo evangélico e o avanço do racismo religioso têm pressionado a diversidade religiosa nas paisagens periféricas, transformando a presença pública de expressões não hegemônicas em um ato político de afirmação. Os muros tornam-se, assim, palco de uma disputa simbólica em que diferentes sistemas religiosos concorrem por atenção, reconhecimento e afeto no tecido urbano.

Ao longo das subseções que seguem, serão exploradas quatro modalidades recorrentes de religiosidade grafitada no Recife: o *cristianismo motivacional* e o *cristianismo da batalha*, categorias já identificadas por Christina Vital da Cunha (2014) na análise da presença evangélica nas periferias urbanas; e, como contribuições analíticas próprias deste artigo, o *cristianismo territorializado* — aqui entendido como formas de religiosidade ligadas à territorialidade, à memória coletiva e à vizinhança —, e a *espiritualidade afro-brasileira*, categoria que abarca grafites vinculados às cosmologias afro-brasileiras e suas expressões estético-devocionais no espaço urbano.

2.1 Cristianismo Motivacional: esperança e superação em cores vibrantes

Entre os diversos estilos de religiosidade grafitada observados na paisagem ur-

baiana recifense, destaca-se com frequência uma estética que conjuga fé, superação e positividade — aquilo que Christina Vital da Cunha (2014) nomeia como cristianismo motivacional. Nessa gramática religiosa, as imagens e frases não se voltam tanto à doutrina ou à ortodoxia teológica, mas sim à mobilização de afetos, à regeneração subjetiva e à exortação moral positiva. Trata-se de uma religiosidade centrada no indivíduo, mas também profundamente relacional, que apela ao encorajamento emocional como forma de resistência cotidiana.

Figura 3 - Grafite em muro no bairro de Piedade do artista: @hopeartbr.



Foto: Maria Eduarda Antonino.

Nos muros do Recife, essa forma de expressão se materializa em grafites que integram linguagem da autoajuda, estética pop e referências cristãs, muitas vezes por meio de frases de impacto como “Não desista, você é capaz!”, “Deus é por nós” ou “Já deu certo!” (Figura 2). A obra assinada por @hopeart.br exemplifica essa tendência: em meio a corações, estrelas e palavras como “fé”, “coragem” e “incrível”, o muro se transforma em um espaço devocional de acolhimento e interpelação, ao mesmo tempo em que

evoca a estética digital das redes sociais. A escolha cromática (dourado, rosa, branco e azul-marinho) reforça a atmosfera vibrante e otimista, enquanto a tipografia amigável e expressiva aproxima a mensagem de uma linguagem afetiva e informal. Aqui, a moralidade pública é acionada por meio do estímulo à resiliência, à força interior e à crença no poder divino que habita o sujeito, consolidando uma ética cristã voltada à autoestima e ao autocuidado.

Essa lógica de interpelação sensível reaparece em grafites como o que mostra uma figura caricatural abraçando um coração com a inscrição “Deus é amor, te amo!” (Figura 3). O traço infantilizado, os tons pastéis e a economia visual contribuem para uma atmosfera de ternura, aproximando a fé do gesto amoroso cotidiano. Trata-se de uma religiosidade leve, quase doméstica, que desloca o sagrado para o plano das afeições urbanas, onde se cruzam amizade, acolhimento e devoção. Como lembra Birgit Meyer (2009), a religião se realiza por meio de práticas materiais e sensoriais que tornam o transcendente presente — e é justamente esse jogo entre visualidade, linguagem e afeto que transforma o grafite em prática devocional sensível, e não apenas em enfeite urbano.

Figura 3 - Grafite em viaduto no bairro de Peixinhos do artista: @veio_art.



Foto: Maria Eduarda Antonino.

Outro exemplo emblemático é o grafite que representa uma figura negra de braços abertos, vestindo uma camisa de futebol com a palavra “Fé” e o número 10 do artista Márcio Felipe. Com fundo composto por prédios coloridos e um sol dourado ao fundo, a imagem sugere uma fusão entre espiritualidade, juventude periférica e orgulho de pertencimento. A posição cruciforme do corpo e o destaque à palavra “fé” evocam, sem reproduzir diretamente, a iconografia cristã clássica. Ao mesmo tempo, deslocam o centro da sacralidade para o corpo atlético, negro e urbano, tornando-o veículo da presença divina no espaço público. A cidade aparece não como pano de fundo, mas como cenário teológico e espaço de enunciação do sagrado. Aqui, o *ethos* secularizante é tensionado por uma fé que não se esconde nos templos, mas se projeta nos muros, propondo um cristianismo de rua, acessível e presente.

Figura 4 - Grafite em muro no centro do Recife do artista: @marciano.



Foto: Maria Eduarda Antonino.

Por fim, o grafite em que a palavra “PAX” (Figura 5) aparece sob a imagem de uma figura divina de barba branca e anjos caricatos ilustra uma outra faceta desse cristianismo motivacional: a da leveza e do humor. A composição remete imediatamente

à iconografia cristã ocidental — mais especificamente à figura de Deus-Pai, sentado sobre as nuvens, emoldurado por glória celeste — mas essa referência é tensionada por uma escolha estética que subverte o tom solene e sacralizado do modelo tradicional. O desenho adota traços que se aproximam do grafismo dos quadrinhos e das animações populares: contornos grossos, formas arredondadas, expressões caricaturais e um uso vibrante das cores (roxo, amarelo, laranja, branco).

Esse tratamento estilístico insere o sagrado em uma chave lúdica e pop, em que a figura divina aparece relaxada, sorridente e levemente deslocada de seu trono celestial para algo mais cotidiano, quase afetuosos. A nuvem sob a qual se lê “PAX” funciona como suporte semântico e compositivo: é ao mesmo tempo uma nuvem de quadrinho (como quem diz “fala de Deus”) e uma referência à paz como promessa espiritual, emoção pública e afeto desejado. Aqui, o grafite não apenas representa o sagrado, mas o reinventa sensorial e moralmente, promovendo um reencantamento visual da fé que atua no campo da leveza, da descontração e da familiaridade — sem abrir mão de seu potencial devocional.

Figura 5 - Grafite em muro no centro do Recife. Sem identificação.



Foto: Maria Eduarda Antonino.

2.2 Cristianismo da Batalha: moralidade e vigilância no espaço urbano

Entre os estilos de religiosidade grafitada na paisagem recifense, há um conjunto de inscrições que se distancia da estética afetiva e acolhedora do cristianismo motivacional, e adota uma gramática moralista e confrontacional. Christina Vital da Cunha (2014) descreve essa vertente como cristianismo da batalha, marcado pela linguagem da guerra espiritual, da vigilância moral e da confrontação com o “mal” nas esferas pública e privada. Nos muros da cidade, esse estilo se manifesta por meio de advertências, mandamentos e *slogans* que interpelam os transeuntes não como sujeitos do amor, mas como alvos potenciais do juízo. Aqui, a cidade é reconfigurada como campo de batalha espiritual, onde se travam disputas pela alma, pela família e pelo controle dos corpos.

Na primeira imagem analisada, a inscrição “Jesus é o dono do lugar” (Figura 6) aparece em destaque, com tipografia cursiva que contrasta com a inscrição em caixa alta dourada “G.R.C.E.S UNIDOS DO ESCALARE”. A justaposição entre o nome de um grupo cultural e a afirmação da soberania de Jesus sobre o território revela uma tentativa de reordenamento moral e espiritual do espaço urbano. Trata-se de uma forma de demarcação simbólica: ao declarar Jesus “dono do lugar”, o grafite institui uma hierarquia religiosa sobre o território, deslocando outras formas de pertencimento local — culturais, populares, seculares — e reconfigurando a paisagem como espaço cristão consagrado.

Figura 6 - Grafite em muro no bairro do Arruda.



Foto: Maria Eduarda Antonino.

Figura 7 - Grafite em muro no bairro de Piedade. Sem identificação.



Foto: Maria Eduarda Antonino.

Já na segunda imagem, a inscrição direta “Deus vê tudo!” (Figura 7) surge como um enunciado de vigilância espiritual, grafado em branco sobre o cinza do muro. A frase se destaca não apenas pela cor, mas pela pontuação e pelo uso de letras maiúsculas com traços retos e incisivos. Diferentemente de mensagens que convidam ao cuidado ou à fé, aqui o olhar divino é apresentado como mecanismo de controle, como se Deus ocupasse o lugar do policial, da câmera de segurança, do juiz oculto. A inscrição converte o espaço público em espaço de disciplina moral, atualizando o que Foucault chamaria de tecnologia de vigilância — mas aqui mobilizada pela fé. Essa imagem explicita o debate sobre a visibilidade religiosa e os limites do *ethos* secularizante. Em vez de permanecer no plano íntimo da crença, o cristianismo da batalha projeta suas injunções sobre os corpos em trânsito. Ao dizer que “Deus vê tudo”, o grafite desloca a soberania jurídica e estatal, afirmando uma soberania espiritual onisciente, que vigia não apenas o comportamento, mas as intenções. A frase transforma a calçada em um corredor devocional, onde o caminhar é observado por um olhar que transcende o humano. No campo da

subjetivação, essa inscrição produz um sujeito crente moldado pela culpa e pelo temor — não o fiel do amor divino, mas o vigiado do juízo final.

Figura 8 - Grafite em muro no bairro de Casa Amarela. Sem identificação.



Foto: Maria Eduarda Antonino.

Na terceira imagem, a presença de um homem vestido formalmente, com microfone em punho, acompanhado da frase “Desligue a televisão e ensine teus filhos a orar” (Figura 8), materializa a lógica pedagógica autoritária do cristianismo da batalha. A figura masculina, aparentemente um pastor ou pregador, é desenhada com feições duras e uma expressão séria, mirando frontalmente o observador. A composição cromática é sóbria — tons escuros, fundo azul acinzentado — e o contraste com os grafites coloridos vizinhos reforça a gravidade da mensagem. O enunciado assume um tom imperativo, associando os meios de comunicação a uma ameaça moral e apresentando a oração como ferramenta de defesa e educação. A imagem opera como instrumento de formação moral e disciplinar da família, centralizando o discurso cristão na figura masculina como guia espiritual.

No âmbito da mediação sensorial, o corpo do pregador, ampliado e frontal, atua

como ícone de autoridade. Ele não apenas representa o sagrado: ele incorpora a performance da vigilância moral, produzindo um tipo específico de presença do sagrado — não etérea, mas corporal, confrontacional e doutrinária. Em termos de disputa simbólica no espaço urbano, essa imagem expulsa o entretenimento secular do centro da vida cotidiana e reintroduz a oração como prática fundadora da moral pública. Ela cristaliza a tensão entre diferentes pedagogias urbanas — a da televisão e a do púlpito, a da diversão e a da fé — e apresenta a cidade como campo de escolha entre “mundanismo” e salvação.

Em conjunto, essas imagens revelam como o cristianismo da batalha não apenas comunica ideias religiosas, mas transforma o espaço urbano em campo de batalha moral e sensorial, onde as subjetividades são moldadas pelo medo, pela vigilância e pela promessa de redenção. Mais do que catequese visual, esses grafites são atos performativos que disputam o corpo da cidade, convocando seus habitantes a um regime de controle espiritual que redefine a relação entre fé, política e estética na vida urbana.

2.3 Cristianismo enraizado: entre o popular e o híbrido no espaço urbano

Entre as modalidades de grafite religioso observadas na Região Metropolitana do Recife, destacam-se aquelas que inscrevem o sagrado no espaço urbano a partir de uma gramática devocional enraizada na experiência cotidiana dos territórios populares. Trata-se de imagens e frases que não operam sob uma lógica institucional ou pastoral, mas que emergem de práticas religiosas ligadas à vizinhança, à memória local e à agência dos próprios moradores. Essas expressões, aqui compreendidas como formas de *cristianismo territorializado*, não apenas afirmam a presença do sagrado nos muros e fachadas, mas também reconfiguram o espaço urbano como lugar de cuidado espiritual, vigilância comunitária e recomposição moral.

Inspirada na tradição dos estudos sobre cristianismo popular, essa categoria analítica busca dar conta de práticas que, embora vinculadas a referências cristãs (sejam elas evangélicas ou católicas), atuam de forma relativamente autônoma em relação às instituições religiosas, manifestando-se por meio de ex-votos, promessas visuais, versículos pintados, agradecimentos, frases de alerta e imagens de proteção. Aqui, o “popular” não é concebido como o “folclórico” ou o “tradicional”, mas como um campo de invenção simbólica que articula fé e território, doutrina e experiência, religiosidade e pertencimento. Essas inscrições territoriais da fé também se constroem em chave híbrida, no sentido proposto por Néstor García Canclini (2000), para quem a hibridização cultural não é uma simples fusão de elementos distintos, mas um processo ativo e desigual de recombinação simbólica em contextos marcados por circulação, desigualdade

e conflito. Diferentemente do sincretismo, que tende a estabilizar a mistura religiosa, o híbrido urbano é fluido, poroso e instável: uma imagem de Jesus pode aparecer ao lado de signos nordestinos, mensagens de advertência moral podem ser grafitadas com estética de pichação, e símbolos de proteção podem emergir de formas coletivas de religiosidade cotidiana que desafiam o dualismo entre o sagrado e o profano.

A categoria cristianismo territorializado, portanto, permite observar como determinadas práticas devocionais se espacializam nos muros e becos da cidade, configurando uma espiritualidade de vizinhança que interage com o ambiente urbano, molda formas de subjetivação e produz disputas simbólicas em torno da moral, da autoridade e da pertença. A análise dessas inscrições à luz dos três eixos teóricos da pesquisa — a articulação entre arte e religião como campos de subjetivação moral, o debate sobre *ethos* secularizante e a concepção das imagens religiosas como mediações sensoriais — possibilita compreender de que modo tais grafites funcionam como tecnologias visuais de fé vivida e partilhada nos interstícios do urbano.

Figura 9 - Grafite no portão de uma residência no bairro de Peixinhos. Sem identificação.



Foto: Maria Eduarda Antonino.

Na primeira imagem analisada, vemos um portão grafitado com a frase “O Senhor é o meu pastor, nada me faltará” (Figura 9), acompanhada da referência bíblica ao Salmo 23 e da representação de um livro aberto. A escolha do versículo não é aleatória: ele figura entre os mais conhecidos e recitados do cristianismo popular, frequentemente mobilizado em momentos de provação material e emocional. Ao ser pintado diretamente sobre a fachada de uma casa ou estabelecimento, esse versículo não apenas decora, mas consagra o território — atribui-lhe uma condição espiritual de proteção, fartura e amparo, como se a rua fosse extensão do lar e da oração. A inscrição interpela não apenas o morador que a produziu, mas também os transeuntes, propondo uma ética comunitária da confiança em Deus e da partilha simbólica da fé. Esse tipo de prática tensiona o *ethos* secularizante ao mostrar que, em contextos periféricos, o espaço público raramente é neutro ou laico. A inscrição de versículos em muros e portões não obedece a mediações institucionais ou restrições formais, mas responde a uma necessidade de presença e de pertencimento espiritual. O grafite, aqui, não é evangelização, mas expressão de uma espiritualidade cotidiana e situada. No plano da mediação sensorial, a materialidade da tinta no ferro, a caligrafia informal e a paleta de cores quentes contribuem para transformar uma superfície funcional em ícone devocional urbano, em que o sagrado se torna visível e tátil, habitando o cotidiano de forma orgânica.

Figura 10 - Grafite no muro do centro do Recife. Sem identificação.



Foto: Maria Eduarda Antonino.

A segunda imagem amplia essa lógica, apresentando uma composição mural que reúne diversas figuras femininas sagradas, entre elas Iemanjá, Nossa Senhora Aparecida e Maria. Dispostas lado a lado, as imagens constroem um panteão popular feminino que atravessa diferentes tradições religiosas — afro-brasileiras, católicas e sincréticas. Essa justaposição, longe de indicar uma doutrina coerente, evidencia um processo de hibridização cultural, no sentido atribuído por García Canclini (2000): a convivência tensa e criativa entre códigos distintos que se articulam no espaço urbano sem necessariamente se fundirem num sistema estável. O mural, nesse caso, atua como cartografia espiritual plural, onde o sagrado feminino emerge como força moral, estética e protetora. Não se trata de sincretismo no sentido clássico, mas de uma montagem visual e simbólica que responde a uma lógica do cotidiano: orar para quem protege, representar quem cuida, sem rigidez dogmática.

A presença desse mural em um prédio público intensifica ainda mais sua potência simbólica: ele não apenas tensiona a laicidade normativa, ao inscrever imagens devocionais em um espaço estatal, como também desafia o monopólio das representações cristãs hegemônicas na paisagem urbana. Ao reunir figuras sagradas de diferentes tradições, especialmente expressões afro-brasileiras e católicas populares, o mural propõe uma outra forma de presença religiosa — não universalista, nem catequética, mas plural, periférica e visualmente generosa. No terceiro eixo analítico, revela-se como uma potente mediação sensorial: cores vivas, personagens estilizadas, elementos marinhos e astrais organizam uma atmosfera de encantamento cotidiano. A fé, aqui, não se impõe por doutrina, mas se insinua como força estética que reencanta o urbano, transformando o prédio público em espaço devocional partilhado e símbolo de resistência visual à homogeneização religiosa.

Figura 11 - Grafite no muro do centro do Recife. Sem identificação.



Foto: Maria Eduarda Antonino.

Na terceira imagem, vemos o detalhamento de uma cena extraída do mesmo mural: uma figura feminina de manto azul, semelhante à Maria ou Aparecida, sendo carregada nos ombros por um grupo de homens — imagem comum em procissões e festas religiosas populares. Ao lado, a lua crescente e estrelas reforçam a ligação entre fé, natureza e espiritualidade cíclica. Essa imagem sintetiza de modo potente os elementos centrais do cristianismo territorializado: a mistura entre o religioso e o comunitário, a reinterpretação gráfica das festas populares e o papel da fé como linguagem de coesão

afetiva e moral. Do ponto de vista da subjetivação, essa cena visualiza a devoção coletiva como gesto material — carregar o sagrado nos ombros é também carregar a memória, a responsabilidade e o sentido de comunidade. No plano do ethos secularizante, vemos mais uma vez a fé extrapolando os limites do templo e ocupando o muro como território de sacralização popular. E no campo da mediação sensorial, a imagem incorpora o ritmo visual do cordel, o traço geométrico da xilogravura, o contraste cromático do figurativo popular — traduzindo uma espiritualidade profundamente brasileira, mestiça, relacional e urbana.

2.4 Espiritualidade afro-brasileira: presença insurgente e sensorialidade do sagrado negro no urbano

A categoria analítica *espiritualidade afro-brasileira*, tal como empregada nesta pesquisa, busca dar conta de um conjunto de práticas estético-devocionais que articulam sagrado, ancestralidade e presença negra nos espaços urbanos. Diferentemente da religiosidade institucionalizada, trata-se aqui de uma espiritualidade encarnada, territorializada e sensorial, que se manifesta por meio de grafites, frases e imagens vinculadas às cosmologias afro-brasileiras e à sua ética de cuidado, resistência e pertencimento.

Inspirada na abordagem de Birgit Meyer (2009), entende-se que essas inscrições não apenas representam o sagrado, mas o tornam sensível, presente e vibrátil no cotidiano da cidade, acionando os sentidos e as emoções como vetores de mediação espiritual. Em diálogo com Sidnei Nogueira (2020) reconhece-se que essas expressões enfrentam o racismo religioso e o apagamento histórico das cosmologias negras, propondo uma política de presença e reencantamento urbano. Nesse sentido, os grafites analisados não são manifestações culturais isoladas, mas atos visuais insurgentes, que constroem um corpo-território espiritual e descolonial em meio ao concreto da cidade.

Na Figura 12 visualiza-se uma representação feminina de pele negra, turbante roxo e colares que se projeta sobre um fundo colorido, empunhando uma concha em gesto de força e entrega. A inscrição “O mar é soberano, mas é do mangue que viemos” reconecta o sagrado afro-brasileiro a um território ancestral — o mangue — que simboliza origem, fertilidade e resistência. Essa figura, possivelmente uma reinterpretação de Iemanjá, não aparece como entidade passiva ou idealizada, mas como corpo insurgente, que ocupa o muro com gesto de autoridade. A imagem tensiona múltiplas fronteiras ao inscrever, sobre um tapume de obra pública, uma figura negra de traços marcantes envolta por elementos visuais que remetem ao mangue, à lama e ao encantado. Mais do que ornamentar, o grafite reivindica o mangue como matriz espiritual, política e estética, reposicionando a periferia não como carência, mas como território de potência

simbólica. A inscrição em uma superfície provisória — o tapume — amplifica a força efêmera e insurgente do gesto: é ali, no lugar transitório, que a espiritualidade negra se faz presente, sem pedir autorização, sem institucionalização, sem mediação formal.

Figura 12 - Grafite no tapume de obras públicas no centro do Recife da artista: @natheferreira__.



Foto: Maria Eduarda Antonino.

A Figura 13 reforça essa lógica com ainda mais intensidade simbólica. Nela, um corpo com múltiplos braços se inscreve com palavras que compõem um léxico afro-religioso: “ancestral”, “Exu”, “obatalá”, “axé”, “amor”. A própria pele torna-se suporte litúrgico, superfície de grafia espiritual. Birgit Meyer (2009) propõe que o sagrado, em vez de ser abstração doutrinária, é ativado por meio de práticas sensoriais e objetos intermediários — e aqui, o corpo é o próprio meio de revelação. Trata-se de uma espiritualidade feita carne, que transforma o muro em extensão da corporeidade ritual. No plano da subjetivação, esse corpo fabulado reescreve uma ética que conecta identidade, memória e religiosidade como um só circuito afetivo e visual. Trata-se de um corpo negro e sagrado, legível e expansivo, que se opõe frontalmente à lógica do apagamento que marca o racismo religioso no Brasil.

Figura 12. Grafite no tapume de obras públicas no centro do Recife da artista: @natheferreira__



Foto: Maria Eduarda Antonino.

Figura 13. Grafite no tapume de obras públicas no centro do Recife da artista: @natheferreira__.



Foto: Maria Eduarda Antonino.

A Figura 13, por sua vez, traz a inscrição “Da lama viemos, para o mangue retornamos”, ao lado de uma mão negra adornada com pulseiras e segurando o que parece ser um instrumento ritual — talvez um xexerê ou um feixe de búzios. O grafite atualiza uma cosmologia afrocentrada em que a lama, longe de ser signo de sujeira ou desordem, é matriz de vida e de poder. A imagem funciona como um contraponto direto ao *ethos* higienista da modernidade cristã: aquilo que o cristianismo hegemônico buscou purificar ou silenciar é aqui reivindicado como origem sagrada. A estética da mão firme,

o contraste entre o fundo amarelo e azul e a composição frontal indicam um gesto que é, ao mesmo tempo, oferta e resistência.

Sem contar que a imagem desafia a ideia de que o espaço público deve ser neutro ou impermeável ao sagrado. O grafite não apenas insere uma referência religiosa no cenário urbano — ele projeta uma cosmologia inteira que colide com os fundamentos da racionalidade moderna, universalista e eurocentrada. A presença de signos afro-religiosos, corporificados em uma figura negra adornada com elementos rituais, não se limita à representação cultural: trata-se da afirmação de um sistema de mundo que não separa natureza e espírito, corpo e transcendência, arte e ritual. Assim, o espaço público torna-se campo de choque entre ontologias: de um lado, a urbanidade estatal, planejada, branca e laica; de outro, um imaginário que sacraliza o mangue, reencanta o corpo negro e reinventa o urbano como território espiritual.

Figura 14. Grafite no tapume de obras públicas no bairro da Madalena. Sem identificação.



Foto: Maria Eduarda Antonino.

A Figura 14 sintetiza essas camadas ao apresentar uma mulher negra de cabelos loiros trançados, que sopra uma substância cor-de-rosa que se expande ao longo da parede metálica. Pintado sobre uma cerca que delimita um prédio de arquitetura colonial no centro histórico do Recife, o grafite atualiza uma poderosa operação de contra-me-

mória visual: inscreve o corpo feminino negro e sua potência espiritual em um cenário marcado por heranças escravistas e estética branca hegemônica. O gesto ritual do sopro — profundamente simbólico nas cosmologias afro-brasileiras — e a propagação da fumaça em tons de rosa e lilás evocam não apenas purificação, mas também transmissão de axé, encantamento e abertura de caminhos.

Essa ação performativa reposiciona a mulher negra não como objeto da história ou da paisagem, mas como sujeito ritual, devota e feiticeira, que reencanta o urbano com a força de sua presença espiritual. No plano da subjetivação, essa imagem encarna a potência das mulheres negras como portadoras de saberes ancestrais e força litúrgica — dimensão central nos estudos de Sueli Carneiro, para quem a ancestralidade feminina negra é também uma forma de agência política e epistemológica. No eixo do *ethos* secularizante, o grafite inscreve no coração do Recife histórico uma espiritualidade que foi historicamente expulsa dos centros de poder e prestígio, desafiando tanto a laicidade oficial quanto a hegemonia cristã. Do ponto de vista da mediação sensorial, o contraste entre o ferro ondulado da cerca, o fluxo rosado da fumaça e o corpo sagrado em ação gera uma cena de intensa vibração visual: um sopro ancestral que atravessa a cidade, redesenhando seus contornos simbólicos.

Em conjunto, os grafites analisados nesta subseção não apenas revelam uma presença afro-religiosa na cidade, mas reconfiguram o espaço urbano como território devocional afro-diaspórico. Eles operam como gramáticas visuais da ancestralidade, em que cada linha, gesto ou palavra afirma um corpo-cosmologia que resiste à invisibilização. À luz dos marcos teóricos do presente trabalho, essas inscrições funcionam como dispositivos de subjetivação racializada, práticas sensoriais de mediação do sagrado e formas de enfrentamento ao *ethos* secularizante, constituindo, assim, um campo estético-teológico em disputa nas bordas da cidade.

Conclusões

O estudo dos grafites religiosos na Região Metropolitana do Recife evidenciou que tais inscrições visuais não são apenas intervenções estéticas na paisagem urbana, mas formas de mediação simbólica, pedagógica e sensorial do sagrado, profundamente imbricadas em disputas por legitimidade moral, visibilidade pública e pertença comunitária. Analisados à luz de três eixos teóricos — a produção de subjetividades e moralidades, os limites do *ethos* secularizante e a mediação sensorial do sagrado —, os grafites emergem como dispositivos plurais de subjetivação religiosa, que conjugam estética, afeto e política.

Identificaram-se quatro vertentes predominantes: o *cristianismo motivacional*

opera como gramática de regeneração individual, acionando uma teologia da autoestima, da superação e da positividade, em sintonia com os imperativos neoliberais de performance emocional e autogestão. O *cristianismo da batalha*, por sua vez, mobiliza imagens e frases como dispositivos de vigilância e confronto, instituindo um campo de guerra espiritual em que o espaço urbano é reordenado moralmente sob a lógica do “inimigo” e da “doutrina verdadeira”. Já o *cristianismo territorializado* emerge de práticas devocionais populares que hibridizam tradição e vida cotidiana, inscrevendo o sagrado nos muros como extensão da vizinhança, da memória afetiva e das festividades populares, com traços visuais inspirados na estética do cordel, da xilogravura e das procissões. Por fim, as manifestações da *espiritualidade afro-brasileira* reivindicam a presença de cosmologias negras no espaço urbano, ativando visualidades e narrativas ancestrais que confrontam tanto o racismo religioso quanto a invisibilidade histórica das práticas afro-diaspóricas na cidade.

Essas quatro modalidades, longe de representarem estilos isolados, revelam a multiplicidade de regimes religiosos em circulação no Recife e o modo como o grafite se constitui como campo dinâmico de disputa simbólica, reorganização sensível da paisagem e produção de sentidos coletivos. Os muros, longe de serem superfícies neutras ou meramente decorativas, tornam-se territórios morais e espirituais, onde diferentes visões de mundo se entrecruzam, disputam afetos, orientam condutas e propõem modos alternativos de habitar a cidade.

Em síntese, o grafite religioso, quando analisado como prática estética, discursiva e sensorial, permite compreender o urbano não como cenário, mas como espaço de imanência do sagrado e arena de confrontos epistemológicos e políticos. A cidade do Recife, tal como observada nesta pesquisa, não é apenas mosaico de credos, mas palimpsesto de conflitos, devocionais e estéticos, que revelam o quanto a religião — em sua pluralidade — segue sendo elemento estruturante da vida pública brasileira.

Referências

ASAD, Talal. **Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity**. Stanford: Stanford University Press, 2003.

BARBOSA, Andréa; MENEZES, José Maurício Domingues; SILVA, Paulo Fernando da (Orgs.). **A Experiência da Imagem na Etnografia**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2016.

BANKS, Marcus. **Visual Methods in Social Research**. Londres: SAGE Publications Ltd, 2001.

BURITY, Joanildo. Secularização e laicidade no Brasil: paradoxos, ambiguidades e dilemas. **Novos Estudos CEBRAP**, v. 40, n. 1, p. 13–36, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/FV44zNnSZC6Yd9xP-5gHLr9r/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 20 jan. 2025.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Edusp, 2008.

CASANOVA, José. **Public Religions in the Modern World**. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

COSME, Jorge. MP investiga pastor por demonizar arte sobre religião afro. **Leia Já**, 6 ago. 2021. Disponível em: <https://www.leiaja.com/noticias/2021/08/06/mp-investiga-pastor-por-demonizar-arte-sobre-religiao-afro/>. Acesso em: 9 maio. 2025.

COSTA, Hercilene Maria e Silva; FREITAS, Maria do Carmo Soares de. (2018). Ocupar é (r)existir: práticas artísticas como tática de resistência. In: Adad, Shara Jane Holanda Costa; Costa, Hercilene Maria e Silva (Orgs.). **Entrelugares: Tecidos Sociopoéticos em Revista**. Fortaleza: EdUECE, p. 273, 2018.

DANTO, Arthur. **The Abuse of Beauty: Aesthetics and the Concept of Art**. Chicago: Open Court, 2003.

GELL, Alfred. A tecnologia do encanto e o encanto da tecnologia. **Concinnitas**, v. 8, n. 1, p. 40-63, 2005.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião & Sociedade**, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. Presença na recusa: a África dos pioneiros umbandistas. **Esboços: Histórias em Contextos Globais**, v. 17, n. 23, p. 107-118, 2010.

GIUMBELLI, Emerson. **Símbolos Religiosos em Controvérsia**. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

GITAHY, Celso. **O que é grafite**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

GURAN, Milton. **Antropologia e Fotografia: Olhares Cruzados**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

LATOUR, Bruno. **Iconoclash: Beyond the Image Wars in Science, Religion, and Art**. Cambridge: The MIT Press, 2004.

MAHMOOD, Saba. **Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report**. Princeton: Princeton University Press, 2015.

MELO, João Lucas; VIEIRA, Maria Eduarda Antonino. Fé na cidade [documentário]. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=L434Li-IVx8>. Acesso em: 30 jun. 2025.

MEYER, Birgit. Mediação e imediatismo: formas sensoriais, ideologias semióticas e a questão do meio. **Campos**, v. 16, n. 2, p. 145-164, 2015.

MEYER, Birgit. Material Approaches to Religion Meet New Materialism: Resonances and Dissonances. **Journal for the Study of Religion, Nature, and Culture**, v. 13, n. 4, p. 428-448, 2019.

PEREIRA, Edilson; SANZI, Roger; GIUMBELLI, Emerson; MACHADO, Carly. Editorial: Religião, Arte e Cultura. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 38, n. 3, set./dez. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-85872018v38n3editorial>. Acesso em: 15 jan. 2025.

PINK, Sarah. **Doing Visual Ethnography: Images, Media and Representation in Research**. Londres: SAGE Publications Ltd, 2013.

SAUSSET, Damien. Art critique. In: Francblin, Catherine; Sausset, Damien; Leydier, Richard. **L'ABCdaire de l'art contemporain**. Paris: Flammarion, p. 26-2, 2003.

SHAPIRO, Roberta; HEINICH, Nathalie. When is artification? **Contemporary Aesthetics**, Special Volume 4, 2012.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. Tradução de Nélio Schneider e Luiza Corrêa de Araújo. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.

VITAL DA CUNHA, Christina. Religião, grafite e projetos de cidade: embates entre “cristianismo da batalha” e “cristianismo motivacional” na arte efêmera urbana. **Religiões e Cidades**, 2014.

VITAL DA CUNHA, Christina. Paisagens Motivacionais no Rio 2016: Interfaces entre política, arte e religião. **Revista de Estudos Urbanos**, 2019.

VITAL DA CUNHA, Christina. **Religião e Grafite no Brasil Contemporâneo**: Dinâmicas Urbanas e Transformações Simbólicas. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

Sobre a autora

Maria Eduarda Antonino Vieira - Doutora em Sociologia e mestre em Ciência Política, com ênfase em Relações Internacionais, pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). É pesquisadora do Laboratório de Estudos sobre Religião e Política (Laberp), com atuação nas áreas de gênero, religião e política.



Populismo e Religião: Governo Bolsonaro e a sua relação com os evangélicos (2019-2022)

Populism and Religion: Bolsonaro's Government and Its Relationship with Evangelicals (2019-2022)

Edson Lugatti Silva Bissati

edsonbissati@iesp.uerj.br

Instituto de Estudos Sociais e Políticos - IESP-UERJ

Fabrício Roberto Costa Oliveira

fabriciooliveira@ufv.br

Universidade Federal de Viçosa - UFV

10.52521/opp.v23n1.15073

FLUXO DA SUBMISSÃO

Submissão do trabalho: 26/02/2025

Aprovação do trabalho: 06/06/2025

Publicação do trabalho: 04/07/2025

Resumo

Com foco no populismo religioso, objetiva-se analisar práticas e discursos de Jair Bolsonaro durante o mandato presidencial no Brasil (2019-2022). A investigação abordou relações institucionais entre líderes religiosos e o governo federal. Neste sentido, o trabalho analisa nomeações de líderes evangélicos, bem como decretos e leis que tangenciam os interesses compartilhados entre esses atores. Realizou-se também uma análise dos discursos proferidos por figuras políticas do campo evangélico, destacando-se particularmente as declarações de Bolsonaro. Constatou-se uma pauta discursiva embasada numa luta de “bem” contra o “mal” e no “nós” contra “eles”; numa espécie de guerra santa contra a esquerda, que, supostamente, atentaria contra a família e os ideais do cristianismo conservador.

Palavras-chave

Populismo. Religião. Evangélicos. Bolsonaro.

Abstract

Focusing on religious populism, this study aims to analyze the practices and discourses of Jair Bolsonaro during his presidential term in Brazil (2019–2022). The investigation examines institutional relationships between religious leaders and the federal government. In this regard, the study analyzes the appointment of evangelical leaders, as well as decrees and laws that align with the shared interests of these actors. Additionally, it includes an analysis of speeches delivered by political figures from the evangelical field, with particular emphasis on Bolsonaro's statements. The findings reveal a discursive agenda based on a struggle between “good” and “evil” and a “we” versus “them” dynamic—framing a sort of holy war against the left, which is purportedly seen as a threat to the family and the ideals of conservative Christianity.

Keywords

Populism. Religion. Evangelicals. Bolsonaro.

Introdução

A ascensão de líderes populistas de extrema-direita, em diversos países pelo mundo, estimulou a realização de estudos de diferentes perspectivas na tentativa de compreender causas e configurações do populismo global. A eleição de Donald Trump nos EUA, o fortalecimento de Marine Le Pen na França, a escalada antiliberal de Viktor Orbán na Hungria e a vitória de Jair Bolsonaro no Brasil, incitaram análises sobre como se constituíram as bases de apoio, motivações e os potenciais riscos para a democracia-liberal (Tormey, 2019). Em comum, tais líderes alegam serem representantes do povo esquecido e utilizam a ideia de maioria para justificar suas narrativas, o que revigora o debate sobre o populismo.

Seja de esquerda ou direita, para Rosanvallon (2020), a concepção populista de democracia simplifica e ameaça as estruturas institucionais que garantem o equilíbrio do poder. Já Müller (2017) vê o populismo como contrário ao pluralismo democrático, promovendo uma visão moralista e idealizada de um povo supostamente unido. Tormey (2019) o descreve como um estilo político que antagoniza “o povo” e as “elites”, incitando crises para desafiar o *establishment* e oferecer soluções redentoras, capitaneado por líderes carismáticos que usam uma linguagem direta e franca para alcançar as massas.

Eatwell e Goodwin (2020), por outro lado, apontam quatro principais influências para o avanço do fenômeno: desconfiança no sistema democrático; temores em relação à imigração e a perda da identidade nacional; aumento das desigualdades sociais devido à globalização; e, enfraquecimento dos vínculos entre eleitores e partidos tradicionais. Esses fatores contribuem para o surgimento de movimentos populistas e nacionalistas que questionam as democracias liberais modernas.

Na esteira desses acontecimentos, o avanço do cristianismo conservador e reacionário¹ na estrutura política de países como o Brasil e os Estados Unidos têm influenciado decisivamente na plataforma política de líderes como os já citados, Trump e Bolsonaro. Os evangélicos brancos conservadores, em sua ampla maioria, votaram em Donald Trump, fornecendo a ele 81% dos votos desse segmento em 2016, e também foram uma base fiel de apoio durante seu mandato. Ele ainda encontrou votação mais expressiva em 2024, quando foi o candidato eleito para o retorno à Casa Branca. No Brasil, de acordo com o Instituto Datafolha, em uma pesquisa realizada em 25 de outubro de 2018, o segmento evangélico² votou em peso em Bolsonaro no pleito eleitoral daquele ano,

1 Apesar do amplo debate em torno dos usos destes conceitos e a falta de consenso na teoria política, em suma os conservadores enfatizam a tradição e rejeitam a noção progressista de mudança, optando por uma perspectiva gradual de transformações sociais, enquanto os reacionários buscam transformações radicais para recriar um passado perdido (Lynch, 2018; Mannheim, 1959).

2 É importante salientar que os termos “protestante” e “evangélico” são utilizados para se referir à

totalizando cerca de 20,5 milhões de votos válidos, em contraste com Fernando Haddad (PT), que obteve 9,5 milhões desses eleitores (Souza, 2018; Almeida, 2019). Importantes lideranças evangélicas brasileiras, como Silas Malafaia, Edir Macedo e Marco Feliciano (PL), tornaram-se apoiadores do agora, ex-presidente. Diante disso, não podemos desconsiderar a influência deste grupo que vem se notabilizando por difundir uma linguagem contrária aos preceitos progressistas de organização da vida social.

No cenário político de 2018, Bolsonaro capitalizou eleitoralmente os evangélicos, usando a linguagem do “nós” para se conectar ao grupo, retratando os oponentes como “eles”, rotulados como “esquerdistas” e “comunistas” (Bissiat, 2022). Esta aliança se fortaleceu durante seu mandato, com a nomeação de líderes protestantes para altos cargos no governo, encontros frequentes com a bancada e pastores evangélicos e aprovação de leis alinhadas aos seus interesses.

Os discursos de Bolsonaro foram (e ainda são) saturados de referências a elementos da simbologia cristã, especialmente associadas ao pentecostalismo. Sendo estes permeados por menções ao “povo de Deus” e ataques direcionados aos opositores. Tendo em vista todo esse contexto, nosso objetivo é investigar como a retórica populista religiosa de natureza cristã desempenhou um papel crucial na estratégia política de Jair Bolsonaro durante seu mandato presidencial, ao mesmo tempo em que consolidou sua relação com um dos maiores grupos sócio religiosos e políticos na sociedade brasileira.

Dessa maneira, tomamos como questão central desse artigo o modo como se balizou a estratégia político-discursiva de Bolsonaro no que se refere ao universo religioso cristão conservador e reacionário, com destaque para o segmento evangélico. Diante disso, partimos do pressuposto de que parte dos discursos do então Presidente, durante seu mandato, exploravam uma lógica maniqueísta do nós (cristãos)³ *versus* eles (petistas/comunistas).

Neste sentido, com o intuito de alcançar tais respostas, o presente trabalho está dividido em oito seções. Nas duas primeiras, realizamos uma breve discussão histórica e revisamos a literatura sobre a relação entre cristianismo e política no Brasil, além de apresentar a metodologia adotada. Nas cinco seções subsequentes, discutimos os discursos populistas de viés religioso de Bolsonaro e de algumas lideranças do grupo. Por fim, concluímos com um balanço reflexivo sobre a problemática do artigo.

esfera religiosa formada por denominações cristãs originárias da Reforma Protestante do século XVI, tanto no contexto latino-americano, quanto no Brasil. Logo, tais terminologias abrangem as denominações protestantes históricas, bem como as pentecostais e neopentecostais, que compõem um quadro religioso complexo e plural (Mariano, 2014).

3 Vale dizer que o “nós” aqui abordado, diz respeito a uma identidade religiosa que perpassa o campo evangélico, abrangendo outras vertentes do cristianismo, em especial o catolicismo.

Cristianismo e política no Brasil: uma breve discussão

A relação entre política e religião no Brasil não é recente. Estudos de Sérgio Miceli (2009) indicam uma relação entre elites católicas e o poder estatal nos séculos XIX e XX, demonstrando a permanência do catolicismo no espaço público após a proclamação da República em 1889⁴. Já Gedeon Alencar (2018) destaca a inserção evangélica no Brasil desde o século XVIII, com a chegada dos luteranos, culminando no pentecostalismo que se consolidou como a principal força religiosa evangélica no início do século XX.

A importância do cristianismo no tecido sociopolítico nacional continuou sendo objeto de estudo nas Ciências Humanas. Pesquisas sobre o pensamento político católico examinaram como clérigos e leigos se aliaram a ideologias diversas, como o conservadorismo, reacionarismo, fascismo, socialismo, comunismo e o liberalismo, entre outras (Pinheiro Filho, 2007; Jalles de Paula, 2012; Libanio, 2012; Bertonha, 2013; Cassimiro, 2018; Godoy, 2020). Grande parte dessas investigações se concentrou no período do getulismo e da ditadura militar, focando mais em intelectuais do que em políticos diretamente.

Em relação aos estudos sobre os evangélicos, o número de trabalhos nas humanidades é menor em comparação com os dedicados ao catolicismo, especialmente até meados da década de 1970. No entanto, pesquisas como as de Benjamin Cowan (2014) apontam que membros do protestantismo estiveram envolvidos em questões políticas no Brasil até mesmo antes da instauração do Regime Militar (1964-1985), embora com um peso político significativamente menor. Porém, é com a redemocratização brasileira iniciada nos anos de 1980 que ocorre um notável crescimento de trabalhos dedicados aos evangélicos na política, sobretudo pela maneira como a noção de que “crente não se mete em política” é substituída pelo jargão “irmão vota em irmão” (Freston, 2022).

Na literatura que se debruçou sobre esse fenômeno em ascensão, há um campo consolidado de estudos referentes aos desdobramentos empíricos do capital eleitoral e institucional dessa esfera religiosa, cujo destaque é o do protagonismo dos pentecostais, não só no número de parlamentares eleitos, mas também no controle da chamada Bancada Evangélica (Boas, 2013; Smith, 2019). Por outro lado, ancoradas em perspectivas de cunho sociológico e antropológico consolidou-se também uma gama de análises que se destinaram a compreender a crescente capilaridade sociocultural e demográfica das denominações pentecostais e neopentecostais no Brasil e no continente latino-americano (Mariano, 2014; Machado e Burity, 2014; Guadalupe, 2020).

Parte significativa dessas reflexões já captava, desde a Constituinte, a simbiose entre algumas lideranças políticas evangélicas e os valores característicos do campo

4 O catolicismo fincou raízes no Brasil desde que Portugal colonizou o território, permanecendo a religião oficial até o século XIX.

conservador (Sydney Júnior, 2021). Nesse contexto, de confluência ideológica entre uma parcela evangélica e ideias de direita, também é importante destacar o papel desempenhado por católicos conservadores, que intensificaram no debate público temas como a oposição ao aborto, a resistência ao reconhecimento da diversidade sexual e a defesa de um ensino cristão na rede educacional brasileira (Rocha, 2020). Isso revela a complexidade do campo religioso brasileiro, ao evidenciar que a chamada “onda” conservadora no cristianismo não está restrita às fileiras evangélicas.

Por outro lado, a ascensão de igrejas e lideranças evangélicas no cenário político, especialmente as vinculadas ao movimento pentecostal, continua a ocupar um lugar de destaque na democracia brasileira. Tais denominações passaram a exercer influência no Congresso, especialmente em pautas moralistas e conservadoras. Projetos de lei como o Estatuto do Nascituro e a CPI da Exploração Sexual de Crianças e Adolescentes são exemplos das iniciativas da Frente Parlamentar Evangélica. Embora posicionamentos e lideranças conservadoras predominem no grupo, dada a vasta expansão do campo, evangélicos progressistas também se destacam no debate público.

A articulação político-religiosa moralizante levou o grupo a se aproximar de lideranças situadas no espectro oposto à esquerda, representada principalmente pelo PT. Estudos como o de Ronaldo Almeida (2019) demonstram como a direita se uniu em torno de pautas cristãs conservadoras, promovendo uma retórica que defende valores familiares e ataca o comunismo e a diversidade de gênero. Isso fortaleceu a união entre Bolsonaro e as principais forças evangélicas.

Nesse contexto, a “moralização da política” tem sido um elemento central no populismo brasileiro e global, caracterizando-se pela rejeição à pluralidade social e pelos ataques a minorias étnicas, sexuais e religiosas (Finchelstein, 2020). Além do conceito de populismo em sua acepção mais comum, vem ganhando força no debate acadêmico a noção de *populismo religioso* (Zúquete, 2017). Na Europa e em certa medida no já mencionado governo Trump nos Estados Unidos, o termo descreve, sobretudo, discursos e ações de lideranças da extrema-direita, que acusam a população islâmica e/ou imigrantes presente no continente, bem como políticos de viés cosmopolita, de subjugar a cultura ocidental e exporem a população aos supostos perigos que a imigração acarretaria à suas identidades (De Hanas e Shterin, 2018).

Por fim, vimos que estudos recentes investigam o comportamento político de parlamentares evangélicos e as dinâmicas culturais entre os protestantes. E que apesar da literatura sobre populismo religioso focar principalmente na Europa e nos Estados Unidos, este artigo busca contribuir ao explorar o caso brasileiro, em que Bolsonaro e o campo evangélico são cruciais para entender os fenômenos que moldam a política contemporânea no Brasil. No tópico seguinte fazemos uma breve apresentação da maneira como coletamos os dados empíricos que embasam nossa argumentação.

Materiais e Métodos

A metodologia do trabalho é de abordagem qualitativa, utilizando-se de uma análise discursiva de pronunciamentos do ex-presidente Jair Bolsonaro e de figuras públicas do campo evangélico durante o mandato (2019-2022), com ênfase na temática religiosa de matriz cristã. A abordagem teórico-metodológica baseia-se nas proposições do historiador do pensamento político John Pocock, um dos fundadores do contextualismo linguístico. Pocock define que “quando falamos em linguagens (*languages*), queremos significar sobretudo sublinguagens: idiomas, retóricas, maneiras de falar sobre política, jogos de linguagem distinguíveis, cada qual podendo ter seu vocabulário, regras, condições, implicações, tom e estilo” (2003, p. 65).

A coleta dos discursos foi realizada em 2022 a partir de fontes oficiais, como o site da Biblioteca da Presidência da República, e reportagens publicadas, com destaque para o jornal *Folha de São Paulo*⁵. Para garantir precisão na obtenção dos dados, utilizamos termos de busca como “Deus”, “Povo”, “Cristãos”, “Inimigos” e “Nação”. Posteriormente, selecionamos aqueles em que a temática político-religiosa se apresentava como central. A seguir, os dados foram analisados e os principais trechos foram recortados para discussão no presente trabalho.

O primeiro ano do Governo Bolsonaro

Em 1º de janeiro de 2019, Bolsonaro tomou posse como presidente. Teve início um governo que se caracteriza pela confluência de três vetores ideológicos que compõem sua linguagem política: o saudosismo militar, especificamente, com o período ditatorial (1964-1985); o neoliberalismo, capitaneado na pessoa de Paulo Guedes; e, o moralismo religioso de raízes cristãs (Goldstein, 2019). Figuras filiadas a cada uma dessas correntes ganharam lugar de destaque no alto escalão da administração federal⁶. Posto que nosso foco é a relação de Bolsonaro com os cristãos evangélicos⁷, vamos analisar a relação com os agentes específicos desse grupo religioso.

- 5 Apesar do foco do artigo ser a análise e compreensão dos discursos, como aporte secundário na construção do argumento, foram realizados levantamentos sobre as nomeações de líderes evangélicos em cargos governamentais, bem como decretos e leis relacionados aos interesses mútuos desses atores.
- 6 Os ministros evangélicos nomeados em 2019, foram: Pastor presbiteriano André Mendonça, Damascos Alves (Republicanos), pastora da Igreja Batista da Lagoinha, Onyx Lorenzoni (PL), membro da Igreja Luterana; Marcelo Alvares Antônio (PL), membro da Igreja Maranata; General Luiz Eduardo Ramos (sem partido), membro da Igreja Batista.
- 7 Só em 2019 foram cerca de 40 encontros oficiais de Jair Bolsonaro com integrantes do campo protestante segundo o jornal Extra. A reportagem pode ser acessada pelo seguinte link: <https://extra.globo.com/noticias/brasil/bolsonaro-teve-40-compromissos-oficiais-com-evangelicos-so-em-2019-24251823.html>.

Em meados de 2019, o agora ex-presidente e sua esposa Michelle Bolsonaro (PL) participaram de um evento do segmento em Brasília/DF denominado Celebração Internacional 2019: “Conquistando pelos olhos da Fé”, sendo organizado pelo Bispo neopentecostal Robson Rodovalho. Nesta celebração, o então mandatário proferiu um discurso tomado por um linguajar religioso, afirmando que:

O que eu posso falar de mim já que muitas semanas se passaram, acredito que essa solidão do poder, ela venha por dois motivos: o primeiro pelo descompromisso da lealdade ao povo brasileiro e o segundo pelo afastamento do nosso criador. Os problemas existem, mas a vontade de acertar, o fato de ter amigos ao seu lado, dentro e fora do palácio, ter uma família - que é a base para aqueles que queiram fazer qualquer coisa de bom -, é o que nos alimenta. Assim sendo eu agradeço a Deus por estar vivo e pela missão e a grande parte do povo brasileiro, entre eles, vocês aqui, por ter confiado essa difícil missão, mas Deus sabe o que faz, capacita os escolhidos e tendo a verdade acima de tudo, nós temos certeza de que a missão será cumprida. [...] (Brasil, 2019).

Bolsonaro procura demarcar sua diferença em relação aos outros chefes do Executivo Federal que o antecederam a partir da ênfase em sua “lealdade” ao povo e de sua proximidade com Deus, sugerindo uma prática oposta à dos demais presidentes. Além disso, o aspecto moralizante se apresenta ao mencionar a importância da família como base do bem e ao considerar-se escolhido pelo Criador para cumprir a missão de governar o Brasil. Muito do que foi dito encontra eco em um *modus operandi* político reacionário e conservador de exaltação do povo autenticamente cristão, cultivador da família e das tradições, além de se amparar na ideia de um país ancorado na precedência da autoridade religiosa (Lynch; Cassimiro, 2021).

Em outro evento, em dezembro de 2019, organizado pelo próprio Bolsonaro, diversas lideranças políticas e religiosas da seara evangélica estiveram presentes. Os atos seguiram fortes em relação às pautas defendidas pelo grupo, principalmente o desejo de trocar a embaixada brasileira em Israel de Tel Aviv para Jerusalém⁸. No aspecto simbólico, destacou-se novamente o fato da construção de sua legitimidade política ter como norte sua fidelidade a Deus.

Inauguramos nosso escritório de negócios em Jerusalém. Venho conversando com líderes do mundo árabe. Estamos trabalhando para atingir nosso objetivo (...). Não basta compromisso apenas de campanha. Devemos fazê-lo de modo que todos entendam seu real objetivo. O meu é lealdade a Deus. (Estadão, 2019).

Para além dessa narrativa criada por Bolsonaro em torno da noção de ser um Presidente leal e “ungido” por Deus e de enfatizar uma luta do “bem” contra o “mal”,

8 A pretendida troca é reivindicação antiga dos evangélicos no Brasil, embora contestada pela diplomacia nacional e internacional, tendo em vista os conflitos entre Árabes e Judeus em torno da cidade de Jerusalém.

com menções a Deus e ao cristianismo como elementos basilares, a relação com o campo evangélico se intensificou ainda mais em 2019, tendo sido o primeiro Presidente a comparecer naquele que é considerado o maior evento evangélico do Brasil, a conhecida Marcha para Jesus⁹ (Balloussier; Tavares, 2019).

No evento, o então Presidente afirmou que o Brasil “tem um problema seríssimo de moral, ética e economia”. Disse também, em referência a Deus, que “Foi Ele quem nos deu a Presidência” e que governava “um Estado que é laico, mas ele é cristão”. Afirmou ainda que os evangélicos “foram decisivos para mudar o país” e que, se era Deus acima de todos, logo depois vinha “a família respeitada e tradicional acima de tudo”.

O apóstolo Cezar Augusto, da Igreja Apostólica Fonte da Vida, fez uma oração para o mandatário e disse que, com Bolsonaro no poder, “as mudanças já começaram” e ainda ressaltou: “Tenho certeza que o senhor vai fazer a marcha por mais oito anos. O senhor é um homem de Deus. Com coragem de declarar Deus acima de todos” (Balloussier; Tavares, 2019).

Em todos os eventos mencionados, o ex-mandatário se refere ao povo e ao campo cristão, sobretudo os evangélicos, como protagonistas de sua vitória e da “mudança” de que o país precisava, alegando que faltava no Palácio do Planalto a presença de Deus. Na perspectiva de Bolsonaro e dessas lideranças, o espaço público nacional deve, por excelência, conter a linguagem religiosa por eles professada, tendo em vista nossas supostas “raízes judaico-cristãs”. Trata-se da mobilização de um repertório discursivo composto por linguagens e sublinguagens próprias da política, tal como analisado por Pocock (2003), que entende o discurso político como formado por vocabulários historicamente situados e carregados de significados normativos. Essa gramática discursiva tem boa recepção junto a um eleitorado que valoriza a presença da religião na vida social. Assim, as linguagens da fé ganham espaço no campo político e, em contrapartida, o discurso político passa a ressoar no interior das práticas e sensibilidades religiosas.

O segundo ano de Governo Bolsonaro

O ano de 2020 também foi marcado por consideráveis acenos de Bolsonaro aos evangélicos, principalmente às denominações do gradiente pentecostal. O foco em ocupar espaços no governo com o intuito de barrar políticas progressistas continuou sendo uma tônica. A chegada da pandemia da Covid-19 no Brasil e os seus impactos na sociedade também foram combustível político para o estreitamento dessa relação, permitin-

9 Idealizado em 1993 pela igreja do pastor Hernandes Dias Lopes, a Renascer em Cristo, o evento tem um grande peso simbólico para os evangélicos e, ano após ano, vem arregimentando milhares de pessoas em diversas capitais do país, principalmente dos setores pentecostais e pentecostalizados do protestantismo nacional.

do uma confluência de discursos e ações políticas entre Bolsonaro e os evangélicos, que marcou não só o histórico dessa relação, mas a imagem do mandatário no mundo.

No âmbito da ocupação de cargos, em janeiro de 2020 o governo nomeou o professor Benedito Guimarães Aguiar Neto para a presidência da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)¹⁰. A nomeação foi comemorada por evangélicos membros do governo e por pastores, pois, além de ser evangélico, Benedito se notabilizou por ser um defensor do criacionismo¹¹ e ensiná-lo nas escolas de educação básica e no ensino superior. Como se sabe, tal teoria não encontra respaldo na comunidade científica nacional e internacional, do mesmo modo que seu ensino nos mais variados níveis de aprendizado é considerado um retrocesso educacional.

Dando seguimento às nomeações no âmbito da educação, em julho do mesmo ano, para substituir Carlos Alberto Decotelli no comando do Ministério da Educação (MEC), Bolsonaro nomeou o pastor Milton Ribeiro¹². Sua nomeação contou com a influência da Frente Parlamentar Evangélica (FPE); afinal, ter um dos seus na chefia do MEC representava um fortalecimento do *front* ideológico cristão conservador perante a “doutrinação” de esquerda supostamente “entranhada” no ministério.

Contudo, nesse ano específico, o ápice de todo esse nexos entre Jair Bolsonaro – com seus acenos – e as lideranças evangélicas, deram-se no âmbito dos acontecimentos políticos, epidêmicos e sociais decorrentes da pandemia de SARS-CoV-2 que acometeu o Brasil e o mundo. Diante do alto grau de proliferação do vírus e das mortes causadas pela Covid-19, ainda em março de 2020, a Organização Mundial da Saúde (OMS) já recomendava e afirmava que o isolamento social era a medida mais eficaz e necessária no combate à pandemia. Porém, o governo de Bolsonaro, contando com o apoio das lideranças religiosas, amparou-se no discurso religioso e economicista para sabotar essas medidas de contenção do patógeno. Nesse ensejo, o então mandatário passou a expressar sua oposição ao *lockdown* e a defender o retorno imediato das atividades econômicas. Segundo ele, era supostamente para salvar a economia e o trabalho das pessoas, além de garantir o livre exercício da crença e dos cultos religiosos, desconsiderando o fato de que as aglomerações são um dos principais vetores de circulação do vírus.

Bolsonaro, junto a parlamentares da FPE, atuaram politicamente para garantir o funcionamento das igrejas durante o período pandêmico. Trabalharam contra a implementação do Projeto de Lei nº 1.179/2020 (Brasil, 2020a), que, entre outras medidas, impediria a abertura dos templos religiosos até a data de 30 de outubro de 2020. Mas

10 Em abril de 2021 Benedito foi exonerado do comando da CAPES pelo então Ministro Milton Ribeiro.

11 O criacionismo, em um sentido mais amplo, é a crença de que o homem, a vida em geral, o planeta Terra e o universo foram criados por um ente sobrenatural. No caso dos cristãos, o criador de tudo é Deus.

12 Sobre a nomeação, cf. Ribeiro (2020).

foi mesmo na emissão do Decreto nº 10.282/2020 (Brasil, 2020b) – que, em linhas gerais, permitiu a classificação das atividades religiosas como essenciais no período da pandemia – que o mandatário selou sua intenção de brandir contra as recomendações das autoridades sanitárias e seguir dando afagos a grupos evangélicos.

No dia 26 de março, a FPE fez uma publicação em sua página oficial no *Facebook*, em que comemorava a criação do decreto que liberava o funcionamento das igrejas (Frente Parlamentar Evangélica, 2020). O decreto, que foi tido como símbolo da luta pela liberdade religiosa no meio evangélico, causou diferentes posicionamentos em estados e municípios, conforme decisão do Supremo Tribunal Federal (STF) no mês de abril (STF Reconhece..., 2020). No Rio de Janeiro, por exemplo, o então prefeito, e bispo da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Marcelo Crivella, anunciou que os templos religiosos poderiam seguir abertos no município com o uso obrigatório de máscaras e mantida a distância mínima de dois metros entre os fiéis, além de outras medidas recomendadas pelo Ministério da Saúde (Coelho, 2020).

Além das articulações da FPE, próximo ao período da Páscoa, foi construído um vídeo divulgado no canal do YouTube da Igreja Batista Getsêmani com o título “Clamor e jejum pelo Brasil - 05 de abril - convocação do presidente Jair Messias Bolsonaro”, objetivando convocar a população para o *#JejumPeloBrasil*, marcado para 5 de abril de 2020 (Clamor e Jejum..., 2020). O vídeo apresenta uma série de lideranças evangélicas, como Edir Macedo (IURD), Silas Malafaia (ADVEC), André Valadão (IBL), R. R. Soares (Igreja Internacional da Graça de Deus), Apóstolo Valdemiro Santiago (Igreja Mundial do Poder de Deus) dentre outros que apoiaram o apelo econômico neoliberal no discurso de Bolsonaro, que defendia a quarentena vertical¹³ diante da emergência sanitária.

O pastor Silas Malafaia foi uma das principais figuras que apoiaram as políticas de saúde do presidente. Sua proximidade com Bolsonaro é notória, já que o então presidente frequentou sua igreja e até celebrou nela seu casamento com Michelle em 2013. Malafaia também foi um dos primeiros a visitar Bolsonaro no hospital após o atentado à faca durante as eleições de 2018 e recebeu-o para uma oração de celebração após a vitória eleitoral (Py; Shiota; Possmozer, 2020). Durante a pandemia, o pastor ampliou seu apoio, especialmente por meio de vídeos no *YouTube*. Em um desses vídeos, intitulado “Concordo com Bolsonaro! O que é pior: Coronavírus ou caos social?”, gravado em 25 de março de 2020, o pastor defendeu vigorosamente a quarentena vertical. Sua argumentação baseou-se em estatísticas pouco rigorosas, mencionando o baixo número de mortes em pessoas com menos de 50 anos na Itália até aquele momento, enfatizando que o referido país tem uma população idosa significativa e por isso os casos de morte

13 Esse tipo de quarentena, que é amplamente criticada pela OMS, presume que somente os grupos vulneráveis fiquem em isolamento, sendo permitida a circulação de pessoas saudáveis mesmo durante os picos de contaminação do vírus.

estavam altos por lá (Pr. Silas..., 2020).

Dessa forma, pode-se perceber que ampla parte das lideranças evangélicas de renome nacional foram as principais bases de sustentação política do governo naquele ano, assim como a mais enfática na defesa da narrativa sobre os meios nada ortodoxos de lidar com a propagação do vírus defendida por Bolsonaro ao longo de todo o período da pandemia. Ancorados em uma visão regressiva, fatalista e fantasiosa, em 2020 esses atores acentuaram um nexos político fortemente orientado pela criação de falsas narrativas e da ameaça de supostos “inimigos”.

O terceiro ano de Governo Bolsonaro

O terceiro ano de governo de Bolsonaro continuou sendo recheado de acenos discursivos e políticos ao segmento evangélico. Nomes conhecidos do campo pentecostal buscaram expressar ainda mais a sua força junto a Bolsonaro, dessa vez apoiando fortemente a indicação de um evangélico para o STF. Era objetivo, tanto do presidente como das alas mais ideológicas do governo, povoar os mais variados espaços do Estado brasileiro com nomes “conservadores”. Desse modo, o nome de André Mendonça, então ministro da Advocacia Geral da União (AGU), ganhou destaque como o possível indicado. Pastores como Silas Malafaia, Estevam Hernandes (Igreja Apostólica Renascer em Cristo) e César Augusto (Igreja Apostólica Fonte da Vida), que estiveram ao lado do presidente Bolsonaro em um evento com conotações golpistas no dia 7 de setembro, uniram-se para apoiar essa indicação.

Eles afirmaram que não considerariam outro candidato além de Mendonça, citando seu alinhamento com o governo. Nesse período, Bolsonaro buscou reiterar sua intenção de nomear alguém do segmento para a Suprema Corte. “Se sair o André, no meu compromisso que fiz junto aos evangélicos, será outro evangélico. Eu acho que o André vai dar certo” e seguiu dizendo “o melhor nome dentro daquele compromisso que eu fiz de indicar o terrivelmente evangélico” (Vargas, 2021).

Como sabido, a intenção de nomear o seu ex-ministro, vinculado ao campo religioso e conservador, servia a um propósito ideológico. Em um outro encontro com evangélicos, ao se referir a André Mendonça, Bolsonaro disse: “Não queremos perseguir ninguém. Queremos é levar paz lá para dentro, o equilíbrio que essas pautas sobre conservadorismo que estão o tempo todo dentro daquela Casa” (Pitombo; Vieira, 2021). O nome de André Mendonça foi aprovado no Senado e, posteriormente, tomou posse como ministro no STF. Em ambas as ocasiões, o pastor, e agora ministro da Suprema Corte brasileira, participou de comemorações com diversas lideranças evangélicas e com o presidente Bolsonaro.

Na esfera dos pronunciamentos e discursos, assim como fez em 2019, Bolsonaro repetiu a dose, proferindo famosos jargões ligados à temática da corrupção, do perigo do socialismo e na recuperação de um país fundamentados nos preceitos conservadores e reacionários.

Estamos há dois anos e oito meses sem qualquer caso concreto de corrupção. O Brasil tem um presidente que acredita em Deus, respeita a Constituição, valoriza a família e deve lealdade a seu povo. Isso é muito, é uma sólida base, se levarmos em conta que estávamos à beira do socialismo (Leia..., 2021).

O mandatário retomou um determinado sentido de povo e atrelou sua liderança como alguém crente em Deus, além de se colocar como a figura que estava “livrando” o Brasil do socialismo. Nesse caso, os elementos de esquerda são colocados por ele como “inimigos” da moral tradicional, sobretudo, a cristã (Lynch; Cassimiro, 2021).

Nessa mesma direção, em um dos muitos encontros com evangélicos, ele seguiu atacando a esquerda e o PT. Referindo-se às mudanças e conquistas ideológicas no campo da educação de seu governo, Bolsonaro disse: “Olha, aquele partido [PT] que esteve com o MEC [Ministério da Educação] entregue por 12 anos a uma pessoa [Fernando Haddad], que ficou para trás comigo no segundo turno. E hoje nós temos um pastor no MEC” (Coletta, 2021). Isso demonstrou a obsessão pela pauta moral e ideológica, tanto de Bolsonaro, como dos evangélicos que o apoiaram, nessa e em outras áreas da administração federal.

Neste sentido, ele se utiliza de preceitos característicos do populismo, ao destacar uma visão moralista que supõe um povo supostamente unido (Müller, 2017) — neste caso, unido em torno de uma proposta conservadora que celebra ter um pastor à frente do Ministério da Educação e outro ocupando uma cadeira no Supremo Tribunal Federal. A mobilização de lideranças religiosas para garantir espaços estratégicos no aparato estatal, como o STF e o MEC, não apenas evidencia o fortalecimento da aliança entre Bolsonaro e o campo evangélico, como também revela uma lógica política típica do populismo contemporâneo. Ao afirmar que a presença de pastores nessas instituições representa o povo e os valores da nação, o presidente busca construir uma identidade simbólica entre os seus aliados e “o verdadeiro Brasil” — contrapondo-os à elite política, à esquerda e a qualquer ator identificado como inimigo dos princípios morais tradicionais. Nessa construção, o populismo se manifesta como uma operação discursiva que não apenas nomeia um inimigo comum, mas também delimita quem pertence ou não ao corpo moral da nação (Müller, 2017; Eatwell e Goodwin, 2020).

Assim, o discurso de Bolsonaro opera como uma forma de religiosidade política que se ancora em afetos morais e visões apocalípticas sobre o destino do país. Ao evocar constantemente a corrupção passada, o avanço do socialismo e a suposta decadência

dos costumes, ele estabelece uma retórica de salvação nacional centrada em sua figura — aquele que “crê em Deus”, “valoriza a família” e “respeita a Constituição”. Portanto, o terceiro ano de governo esboçou a continuidade da potente sinergia política e ideológica entre os principais líderes do universo evangélico e Jair Bolsonaro.

O quarto ano de Governo Bolsonaro

O último ano de mandato foi também ano eleitoral. As relações entre Bolsonaro e os evangélicos foram intensificadas pelos encontros, pronunciamentos e visitas do ainda presidente a templos e eventos evangélicos. Seus discursos seguiram permeados de alusões a Deus, família, fé e o “nós” contra “eles”, remetendo a esquerda ao espectro nocivo da política nacional. Por exemplo, na Marcha para Jesus realizada em Curitiba, em maio de 2022, foi recebido por pastores e discursou para milhares de pessoas que ali estavam presentes. Seguindo a mesma linha de tantos outros pronunciamentos, ele disse:

O Brasil é uma referência para o globo todo. [...]. Nós juntos, com fé atingiremos os nossos objetivos. É uma missão que eu tenho e só Deus me tira daquela cadeira”, [...]. “A nossa fé é inabalável”, [...]. Não há diferença entre nós. O nosso currículo no dia do ponto [sic] final será aquilo que fizemos nessa breve passagem pelo planeta Terra (Luc; Pamplona, 2022).

Em um claro afronte aos seus adversários políticos e às instituições da República, Bolsonaro coloca Deus como o único capaz de retirá-lo da presidência, além de falar em “nossa fé”, para se inserir como parte do público evangélico, discursivamente identificado por ele como “nós”. A mobilização de toda uma narrativa moralizante que, como sabido, é amplamente bem aceita pelo segmento, também se repetiu em seu discurso em um outro evento, o Esperança Rio, ocorrido em junho, na praia de Copacabana, no Rio de Janeiro. Após se referir à questão econômica, disparou: “Temos um outro problema, este espiritual que o Brasil não está ausente, que é a luta do bem contra o mal”. E, sobre aplausos do público presente, concluiu, [...]. “Defendo a família e a liberdade como bem maior, a incluir a liberdade religiosa” (Rocha, 2022).

Já na maior edição da Marcha para Jesus, ocorrida em São Paulo, em julho, o então presidente seguiu a mesma toada: “Temos uma posição aqui: somos contra o aborto, contra a ideologia de gênero, contra a liberação das drogas e somos defensores da família brasileira” (Balloussier; Oliveira; Pescarini, 2022). Em seguida, a bispa Sônia convidou a plateia a abençoar o presidente, remetendo sua fala também ao tema da família. Como disse a religiosa, “Eu quero orar representando todas as mães do Brasil. Não quero filhos drogados, não quero que a malignidade entre na nossa terra. Então, levanta a tua mão porque aqui tem um homem de família. E nós precisamos que ele continue”

(Spyer, 2022). A alusão à “luta do bem contra o mal”, marca do populismo reacionário de direita (Lynch; Cassimiro, 2021), passa a ser uma tônica ainda mais efusiva na performance discursiva desses atores, numa clara ofensiva política que visava ampliar o apoio da população evangélica à candidatura presidencial de Bolsonaro, de modo que a agenda do mandatário esboçou uma verdadeira peregrinação político-religiosa pelo Brasil em busca do voto cristão.

Em eventos da Igreja Assembleia de Deus no estado do Maranhão e em Minas Gerais, falando sobre o processo eleitoral, o ainda presidente seguiu associando sua figura e a disputa política ao imaginário cristão. Em Juiz de Fora (MG), falou da responsabilidade política e religiosa que tinham os evangélicos, sobretudo em apoiá-lo, pois, “Muitas vezes você pode fazer alguma coisa e lavar as mãos. Está na Bíblia o que aconteceu com Jesus”, e comparou, “Por vezes, no Brasil, nós passamos por momentos em que as mãos de todos nós decidem o futuro de uma pátria, se vocês querem que esse povo continue livre ou não” (Boghossian, 2022).

A ideia de “liberdade” também é recorrentemente utilizada por Bolsonaro em seus mais variados pronunciamentos, não só, mas principalmente, naqueles voltados para o campo religioso cristão. Promovendo, assim, uma espécie de pânico e/ou *cruzada moral* no imaginário dessas pessoas, em que a liberdade de existência dos preceitos do tradicionalismo cristão estaria supostamente correndo o risco de ser cerceada com uma eventual vitória do comunismo e da dita “ideologia de gênero”, capitaneadas pelas lideranças de esquerda (Miskolci, 2018).

A maratona político-eleitoral de Bolsonaro junto aos evangélicos, contou com diversas reuniões junto a pastores no Palácio do Planalto para reforçarem o mútuo apoio. Em um desses encontros, disse: “[...]. como eu acredito em Deus, se fosse para estar do outro lado, nós não seríamos escolhidos. Eu falo ‘nós’ porque a responsabilidade é de todos nós. Eu dirijo a nação para o lado que os senhores assim o desejarem” (Coletta; Holanda, 2022). Tais afirmações refletem – mesmo que discursivamente – o peso político que o evangelicalismo teve para Bolsonaro, além de demonstrar uma negação do caráter laico do Estado e da pluralidade religiosa inerente à sociedade brasileira, haja visto o manifesto de sua intenção em direcionar o país para onde um determinado grupo religioso deseja.

Dentre o repertório bélico de palavras mobilizadas tanto por Bolsonaro quanto por parte das lideranças evangélicas que o apoiam – principalmente as do campo pentecostal –, a noção de guerra foi fortemente difundida também por eles nesse evento. O pastor Agenor Duque, da Igreja Plenitude do Trono de Deus, fez a seguinte afirmação: “Estamos travando uma guerra tão grande como esta que está acontecendo agora”. E, endossando a noção da oposição/esquerda como “inimigo” – que deve ser eliminado –, acrescentou, “Não é simplesmente a esquerda contra a direita, é o céu contra o inferno. Não vamos negociar nossa fé, aquilo que cremos” (Coletta; Holanda, 2022).

Outros pastores também fizeram pronunciamentos nesse sentido. Silas Malafaia falou que “O que está em jogo neste país não é paixão política. O que está em jogo é nossa nação. Querem entregar o Brasil para a China” (Coletta; Holanda, 2022), retomando o “perigo” do comunismo e creditando a Bolsonaro o único nome capaz de evitar isso. E, numa clara demonstração de afinidade ideológica com o espectro conservador e reacionário, o bispo J. B. Carvalho, da agremiação religiosa Comunidade das Nações, relatou:

Há décadas nós oramos pelo Brasil. Eu acabei de chegar dos Estados Unidos e meus amigos americanos perguntam se Donald Trump era a resposta à oração deles. Agora eles sabem que Trump é a resposta à oração deles. Eu espero que, antes que seja tarde, nós saibamos que Jair Bolsonaro é a resposta às orações da igreja [...] (Coletta; Holanda., 2022).

Ao comparar Bolsonaro a Trump, o pastor equipara ambas as figuras como verdadeiros paladinos políticos da direita no continente, além de pretensos “messias” – no sentido bíblico do termo – do campo evangélico na cena política de seus respectivos países. Isso nos remete ao que Finchelstein (2020) chama de uma *teologia política*, praticada por líderes e movimentos caracterizados como populistas ao longo da história, mas, principalmente, na atualidade.

Tanto o grupo evangélico de apoio ao governo como o próprio governo sofreram um expressivo baque político em 2022 com o estouro do escândalo de corrupção envolvendo o então ministro da educação, o pastor Milton Ribeiro, e pastores aliados dele e de Bolsonaro. Milton foi acusado de ter favorecido pastores ao negociar verbas do Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE) com prefeitos em troca de propina. Além disso, foi divulgado por vários jornais o fato de que Bolsonaro havia intercedido junto ao ministro em favor dos pastores (Saldaña, 2022).

O desenrolar de toda essa polêmica culminou na exoneração do pastor do MEC, mas não impediu que Bolsonaro seguisse acenando ao segmento evangélico e acusando seus adversários – ou melhor, a esquerda – de serem eles os verdadeiros corruptos da política nacional. Em um evento com grupos evangélicos, ele discursou afirmando que “O nosso inimigo não é externo, é interno. Não é luta da esquerda contra a direita, é do bem contra o mal. E nós vamos vencer essa luta, porque estarei sempre na frente de vocês” (Holanda; marques, 2022).

O período eleitoral de 2022: a peregrinação de Bolsonaro pelo voto evangélico.

Visando a reeleição, Jair Bolsonaro iniciou sua pré-campanha e, posteriormente,

a campanha eleitoral adotando lemas e investindo na simbologia bíblica cristã. Em um evento do Partido Liberal (PL) ocorrido no período anterior ao início oficial da campanha, repetiu por algumas vezes em sua fala a frase “Nada temeis [temais], nem mesmo a morte, a não ser a morte eterna”, e se orgulhou em dizer que era referência a uma passagem bíblica, informação confirmada pelo pastor e deputado Marco Feliciano: “Creio que o presidente cita Mateus 10:28, bem como Lucas 12:4-5”. No mesmo pronunciamento, Bolsonaro seguiu com seus afagos de cunho religioso, afirmando também que “Não pretendo substituir nem o padre nem o pastor, mas é muito bom estar entre aqueles que têm Deus no coração” (Balloussier, 2022).

Além disso, em uma entrevista concedida à TV Aratu, afiliada do SBT na Bahia, o então presidente buscou atrelar a figura de Lula (PT) à defesa do aborto, tema caro ao campo religioso cristão:

Vamos supor que o Lula não consiga aprovar o aborto dentro do Parlamento. Acho difícil. Ele vai aprovar onde? Dentro do Supremo Tribunal Federal. Então, hoje, tem cinco ou seis ministros do Supremo que já são favoráveis ao aborto. Se o Lula voltar, bota mais dois [ministros] em 2023. Está na cara que vai botar abortista lá também [...] (Balloussier, 2022).

Ao acusar seu principal oponente de ser um defensor do aborto – embora Lula negue tal afirmação –, Bolsonaro o coloca como o extremo oposto da visão de mundo de parcela significativa da população cristã no Brasil, como também se utiliza de uma tática política amplamente praticada pela extrema-direita mundo a fora, que é a de manipular e falsear informações para alcançar algum fim político (Da Empoli, 2019).

Dito isso, ao observarmos essa expressiva conexão da figura de Bolsonaro com o setor evangélico, é possível sugerir que dentro do campo religioso nacional, essa foi a parcela que o mandatário mais se dedicou a angariar voto no período que antecedeu as eleições, sobretudo pelo elo político-ideológico de raízes populistas construído por eles ao longo de todo o mandato. Um levantamento feito pelo portal de notícias Poder360¹⁴, ainda durante a pré-campanha bolsonarista, demonstra tal afinidade política. Dos quarenta compromissos de Bolsonaro com setores religiosos, a maioria foi dedicada ao campo evangélico, contabilizando trinta e quatro, ao passo que somente seis compromissos se deram junto à esfera do catolicismo (Brasil..., 2022). É importante notar que não houve nenhuma agenda do então presidente dedicada a outras religiosidades que constituem o campo religioso brasileiro.

A maratona eleitoral em busca do voto evangélico foi constante na campanha bolsonarista. Seus pronunciamentos tomados por menções a Deus e o simbolismo re-

14 Disponível em: <https://www.poder360.com.br/eleicoes/bolsonaro-prioriza-agendas-com-evangelicos-na-pre-campanha/>.

ligioso permaneceram intensos. Em discurso proferido na Convenção das Assembleias de Deus do Ministério Madureira, em Goiânia (GO), o candidato creditou a fé em Deus como um dos caminhos para superar o aumento do preço de diversos produtos no Brasil, principalmente o do combustível, dizendo que:

Temos dificuldades sim, mas qual é a solução para isso? É ter fé, é ter coragem, é acreditar. Por muitas vezes, dobrar os joelhos, e pedir uma alternativa. Nós sabemos que temos que fazer a nossa parte, mas deixar as coisas impossíveis nas mãos de Deus (Bolsonaro..., 2022).

Todo esse investimento em articulação e discurso possivelmente foi surtindo efeito eleitoral. Levantamentos feitos no primeiro turno pelo Instituto Datafolha captaram a liderança de Bolsonaro sobre os outros candidatos na preferência do eleitorado evangélico (Barbon, 2022a). Além disso, tanto no primeiro como no segundo turno, Bolsonaro, ciente de sua baixa capilaridade política no eleitorado feminino, ampliou o protagonismo de sua esposa Michelle Bolsonaro nesse período, sendo ela muito conhecida no meio evangélico. A presença de Michelle reforçou a intenção de dar ênfase ao tema da família tradicional e da “valorização” da mulher cristã. Entretanto, a linguagem usada por ela seguiu a mesma linha da de seu marido, expressando um estilo político marcado por uma retórica própria e intencional. Trata-se, como sugere Pocock (2003), de uma forma particular de atuação política que se constrói por meio de um vocabulário específico, em que o discurso não apenas comunica, mas constitui a própria prática política.

Evocando a habitual dicotomia populista do “bem contra o mal”, além de mobilizar símbolos religiosos, Michelle viajou ao Brasil participando de atos de campanha e eventos religiosos em que proferiu diversos discursos. Em um culto evangélico na cidade de Belo Horizonte, ela afirmou, em referência ao pleito eleitoral, que:

É uma briga, uma guerra do bem contra o mal. Mas eu creio que nós vamos vencer, porque Jesus já venceu na cruz do calvário. [...] Eu vou continuar louvando nosso Deus. Vou continuar orando [...], porque por muitos anos, por muito tempo, aquele lugar foi consagrado a demônios, cozinha consagrada a demônios, Planalto consagrado a demônios. E, hoje, consagrado ao Senhor Jesus (Augusto; Barbon, 2022).

O tom dos pronunciamentos da, à época primeira-dama, foi coberto de visões reacionárias. A afirmação feita atribuiu aos adversários na cena política o rótulo de “demônios” e inimigos não só de seu grupo político, mas também dos cristãos evangélicos de modo geral, atrelando ao planalto, sob o comando de Bolsonaro, a figura do Deus cristão.

Assim, no segundo turno as pesquisas do Datafolha demonstraram entre o pú-

blico evangélico a vantagem de Bolsonaro sobre Lula. Na pesquisa realizada próxima ao dia da votação, entre os dias 25 e 27 de outubro de 2022, Bolsonaro tinha 62% das intenções de voto entre os protestantes e o petista 32% (Barbon, 2022b), reforçando o resultado eleitoralmente positivo das investidas feitas por Bolsonaro junto a esse grupo religioso durante toda a campanha presidencial. Além disso, esses dados esboçaram também o fato de que a ala mais hegemônica do campo evangélico se tornou, em suas mais variadas frentes (pastores, fiéis, parlamentares), uma das maiores – se não a principal – base política e social de Bolsonaro ou do dito “bolsonarismo” na configuração atual da política brasileira¹⁵.

Considerações Finais

Ao longo deste trabalho analisamos a maneira com que se configurou um dos principais vetores da narrativa política populista de Bolsonaro durante seu mandato, que foi a de, pretensamente, apresentar-se como líder político do povo cristão nacional, sobretudo do segmento evangélico. Houve forte conexão política com os evangélicos, o que moldou significativamente a atuação de Bolsonaro frente ao governo.

O texto demonstra que, durante todo o mandato, os pronunciamentos e discursos de lideranças evangélicas e, especialmente, de Bolsonaro, estavam permeados por símbolos e alusões de fundo religioso cristão. Essa plataforma discursiva pautou-se em reivindicar o povo e a Nação de Deus, as raízes judaico-cristãs e a família tradicional brasileira, a fim de aludir a uma espécie de “guerra santa contra a esquerda” que, supostamente, atenta contra os ideais do cristianismo conservador. Vale ainda destacar o período eleitoral de 2022 e a intensa ofensiva de Bolsonaro para angariar mais apoio junto ao eleitorado evangélico. Esse período ficou marcado, especialmente, por discursos efusivos cujo apelo era a luta pela “alma do país”. Embora derrotado eleitoralmente por Lula (PT) por uma margem estreita, o agora ex-presidente obteve expressivo apoio quantitativo desse segmento nas urnas.

Por fim, cabe refletir que durante os seus anos de Presidência, a religiosidade evangélica de matriz conservadora e reacionária serviu de amparo político e discursivo para que Bolsonaro promovesse uma política populista, pautada por um discurso conservador que tinha como um de seus principais agentes de legitimação pastores e políticos evangélicos. Estes se valeram de suas posições para ocupar o Estado brasileiro,

15 Em um estudo publicado no site do Instituto Humanitas da Unisinos, o demógrafo José Eustáquio Diniz aponta, com base nos resultados eleitorais divulgados pelo TSE após o segundo turno e na última pesquisa antes do pleito feita pelo Datafolha, que Bolsonaro obteve cerca de 69% dos votos válidos entre os evangélicos, ultrapassando a marca dos 26 milhões de votos recebidos pelo segmento (O Eleitorado..., 2022).

num claro objetivo de tensionar as bases institucionais que garantem as liberdades civis, sob um pretenso argumento belicoso e fundamentalista de luta do “nós” (extrema direita) contra “eles” (esquerda), do “bem” contra o “mal”.

Referências

- ALENCAR, Gedeon Freire. **Protestantismo Tupiniquim: hipótese sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira**/ Gedeon Freire de Alencar. 2º ed. São Paulo: Editora Recriar, 2018.
- ALMEIDA, Ronaldo. Bolsonaro Presidente, conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 185-213, jan./abr. 2019.
- AS INTENÇÕES de voto entre católicos e evangélicos a 3 dias da eleição, segundo o Datafolha. **Carta Capital**, 27 out. 2022. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/cartaexpressa/as-intencoes-de-voto-entre-catolicos-e-evangelicos-a-3-dias-da-eleicao-segundo-o-datafolha/>. Acesso em: 07 mar. 2024.
- AUGUSTO, Leonardo; BARBON, Júlia. Michelle comanda culto ao lado de Bolsonaro e diz que Planalto antes era ‘consagrado a demônios’. **Folha de São Paulo**, 7 ago. 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/08/michelle-comanda-culto-ao-lado-de-bolsonaro-em-bh-na-busca-por-eleitoras.shtml>. Acesso em: 08 ago. 2022.
- BALLOUSSIER, Anna Virginia. Bolsonaro adota novo lema religioso de olho em eleitor cristão. **Folha de São Paulo**, 13 abr. 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/04/bolsonaro-adota-novo-lema-religioso-de-olho-em-eleitor-cristao.shtml>. Acesso em: 14 abr. 2022.
- BALLOUSSIER, Anna Virginia; OLIVEIRA, Roberto de; PESCARINI, Fábio. Bolsonaro evoca ‘guerra do bem contra o mal’ em discurso na Marcha para Jesus. **Folha de São Paulo**, 9 jul. 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2022/07/bolsonaro-evoca-guerra-do-bem-contr-o-mal-em-discurso-na-marcha-para-jesus.shtml>. Acesso em: 10 jul. 2022.
- BALLOUSSIER, Anna Virginia; TAVARES, Joelmir. Bolsonaro é ovacionado em Marcha para Jesus e fala em problemas de ética, moral e economia. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 20 jun. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/06/bolsonaro-e-ovacionado-em-marcha-para-jesus-e-fala-em-problemas-de-etica-moral-e-economia.shtml>. Acesso em: 20 jun. 2021.
- BARBON, Júlia. Datafolha: Cai vantagem de Bolsonaro entre evangélicos; Lula perde fôlego entre os de maior renda. **Folha de São Paulo**, 27 out. 2022b. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/10/datafolha-cai-vantagem-de-bolsonaro-entre-evangelicos-lula-perde-folego-entre-os-de-maior-renda.shtml>. Acesso em: 12 dez. 2022.
- BARBON, Júlia. Datafolha: Lula amplia vantagem entre católicos e Bolsonaro segue líder entre evangélicos. **Folha de São Paulo**, 30 set. 2022a. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/09/datafolha-lula-amplia-vantagem-entre-catolicos-e-bolsonaro-segue-lider-entre-evangelicos.shtml>. Acesso em: 05 dez. 2022.
- BERTONHA, JF (2013). O pensamento corporativo em Miguel Reale: leituras do fascismo italiano no integralismo brasileiro. **Revista Brasileira de História**, 33 (66) · dez, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/rbha/a/rzSZBhbC6ZLCLFGDcX63v3M/?format=html&lang=pt#Moda>. Acesso em: 16 de fev. 2024.
- BISSIATI, Edson L.S. Religião e Política no Brasil: o populismo religioso de direita em Jair Bolsonaro. **Revista Neiba, Cadernos Argentina-Brasil**, Rio de Janeiro, v. 11, 2022. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/neiba/article/view/68096>. Acesso em: 22 de dez. 2023.
- BOAS, T. C. Serving God and man: evangelical christianity and electoral politics in Latin America. In: **Annual Meeting of the American Political Science Association**, Chicago, Aug.-Sept., p. 1-40, 2013. Disponível em: https://people.bu.edu/tboas/serving_god_man.pdf. Acesso em: 10 de jul. 2023.
- BOGHOSSIAN, Bruno. Bolsonaro transforma voto evangélico em batalha pela alma do eleitor. **Folha de**

São Paulo, 16 jul. 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/bruno-boghossian/2022/07/bolsonaro-transforma-voto-evangelico-em-batalha-pela-alma-do-eleitor.shtml>. Acesso em: 17 jul. 2022.

BOLSONARO diz que solução para economia está nas mãos de Deus. **Poder 360**, 28 mai. 2022. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/governo/bolsonaro-diz-que-solucao-para-economia-esta-nas-maos-de-deus/>. Acesso em: 09 mar. 2024.

BRASIL. Decreto nº 10.282, de 20 de março de 2020b. Regulamenta a Lei nº 13.979, de 6 de fevereiro de 2020, para definir os serviços públicos e as atividades essenciais. **Planalto.gov**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/decreto/D10282.htm. Acesso em: 2 jun. 2022.

BRASIL. Discurso do Presidente da República Jair Bolsonaro, durante a Celebração Internacional 2019: “Conquistando pelos olhos da Fé”, Brasília/DF. **Biblioteca da Presidência da República**, Brasília, 21 jul. 2019. Disponível em: <http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/presidencia/ex-presidentes/bolsonaro/discursos/discurso-do-presidente-da-republica-jair-bolsonaro-durante-a-celebracao-internacional-2019-2019conquistando-pelos-olhos-da-fe2019d-brasilia-df#acontent>. Acesso em: 13 abr. 2024.

BRASIL tem recorde de candidatos com denominações evangélicas. **Poder360**, Brasil, 15 de agosto de 2022. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/eleicoes/brasil-tem-recorde-de-candidatos-com-denominacoes-evangelicas/>. Acessado em: 15 de dez. 2022.

BRASIL. Projeto de Lei nº 1.179, de 2020a. Dispõe sobre o Regime Jurídico Emergencial e Transitório das relações jurídicas de Direito Privado (RJET) no período da pandemia do Coronavírus (Covid-19). **Câmara.leg**. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2247564>. Acesso em: 07 mar. 2024.

CASSIMIRO, Paulo Henrique Paschoeto. A Revolução Conservadora no Brasil. Nacionalismo, Autoritarismo e Fascismo no pensamento político brasileiro dos anos 30. **Revista Política Hoje** - Volume 27, Edição Especial, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/politicahoje/article/view/231710>. Acesso em: 25 de nov. 2023.

CLAMOR E JEJUM pelo Brasil - 05 abril – Convocação do presidente Jair Messias Bolsonaro. [S. l.: s. n.], 2021. Publicado pelo canal **TV GET** | Igreja Batista Getsêmani. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MV7vR1ZX19Q>. Acesso em: 06 maio 2022.

COELHO, Henrique. Crivella mantém medidas de isolamento no Rio, mas garante abertura de templos. **G1**, Rio de Janeiro, 25 maio 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/03/25/crivella-mantem-medidas-de-isolamento-no-rio-mas-garante-abertura-de-templos.ghtml>. Acesso em: 10 mar. 2024.

COWAN, Benjamin Arthur. “Nosso Terreno” crise moral, política evangélica e a formação da ‘Nova Direita’ brasileira. **Varia História**, Belo Horizonte, vol. 30, no 52, p.101-125, jan/abr 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/vh/a/PXDGNYTGfBcVrRs7z46k35rm/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 29 de nov. 2022.

COLETTA, Ricardo Della. Bolsonaro diz que chora sozinho no banheiro de casa e que Michelle nunca viu. **Folha de São Paulo**, 14 out. 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2021/10/bolsonaro-diz-que-chora-sozinho-no-banheiro-de-casa-e-que-michelle-nunca-viu.shtml>. Acesso em: 05 mar. 2024.

COLETTA, Ricardo Della; HOLANDA, Marianna. Bolsonaro diz a evangélicos que dirige o país para o lado que eles quiserem. **Folha de São Paulo**, 8 mar. 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/03/dirijo-a-nacao-para-o-lado-que-os-senhores-desejarem-diz-bolsonaro-a-pastores-evangelicos.shtml>. Acesso em: 09 mar. 2022.

DA EMPOLI, Giuliano. **Os engenheiros do caos**. São Paulo: Vestígio, 2019.

DE HANAS, Daniel Nilsson; SHTERIN, Marat. Religion and the rise of populism. **Religion, State & Society**, 46:3, 177-185, 2018. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09637494.2018.1502911>. Acesso em 28 de set. 2024.

EATWELL, Roger; GOODWIN, Matthew. **Nacional-populismo: a revolta contra a democracia liberal**. Tradução de Alessandra Bonruquer. Rio de Janeiro: Record, 2020.

ESTADÃO. Bolsonaro reúne lideranças evangélicas em culto no planalto. **O Estado de S. Paulo**, São Paulo, 17 de dez. 2019. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2019/12/17/interna_politica,1108990/bolsonaro-reune-liderancas-evangelicas-em-culto-no-planalto.shtml. Acesso em: 12 abr. 2024.

FINCHELSTEIN, Federico. **Do fascismo ao populismo na história**. Tradução Jaime Araújo. São Paulo: Almedina, 2019.

FRENTE PARLAMENTAR EVANGÉLICA. Restrição aos cultos até 30 de outubro é derrubada após articulação da Frente. **Facebook**, 2 abr. 2020. Disponível em: <https://www.facebook.com/fparlamentarevangelica>. Acesso em: 15 maio 2020.

FRESTON, P. C. **Religião e política, sim. Igreja e estado, não: os evangélicos e a participação política**. Editora Ultimato, 2022.

GODOY, José Artigas. Dom Helder Câmara e Louis-Joseph Lebret: Desenvolvimentismo e Práxis Progressista Católica nas Décadas de 1950 e 1960. **Dados** rev. ciênc. sociais 63 (1), 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/dados/a/S4XzBcdtmjrkMFFYZQSfHBf/?lang=pt#>. Acesso em: 30 de abr. 2024.

GOLDSTEIN, Ariel. **Bolsonaro: La democracia de Brasil en peligro**. Buenos Aires: Marea Editorial, 2019.

GUADALUPE, José Luiz Pérez. Brasil e os novos atores religiosos da política latino-americana. **Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI** / [organização José Luis Pérez Guadalupe e Brenda Carranza]. — Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020.

HOLANDA, Marianna; MARQUES, José. Bolsonaro discursa em clima de comício e diz que eleição é luta 'do bem contra o mal'. **Folha de São Paulo**, 27 mar. 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/03/bolsonaro-diz-que-eleicao-e-luta-do-bem-contra-o-mal-em-discurso-com-clima-de-comicio.shtml>. Acesso em: 28 mar. 2022.

LEIA a íntegra do discurso de Bolsonaro na cerimônia de posse no congresso. **Folha de São Paulo**, 1 jan. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/01/leia-a-integra-do-discurso-de-bolsonaro-na-cerimonia-de-posse-no-congresso.shtml>. Acesso em: 11 jun. 2021.

LIBANIO, J. B. Teologia da libertação: esquerda católica e inserção – Considerações em torno dos temas centrais / Liberation theology: Catholic left and insertion – Considerations around the central themes. **PLURA**, Revista De Estudos De Religião, Journal for the Study of Religion, 3(1, Jan-Jun), 4–25, 2012. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/349>. Acesso em: 14 de fev. 2024.

LUC, Mauren; PAMPLONA, Nicola. Em Marcha para Jesus, Bolsonaro repete a evangélicos que só Deus o tira do Planalto. **Folha de São Paulo**, 21 maio 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/05/em-marcha-para-jesus-bolsonaro-repete-a-evangelicos-que-so-deus-o-tira-do-planalto.shtml>. Acesso em: 22 maio 2022.

LYNCH, Christian Edward Cyril. A utopia reacionária do governo Bolsonaro (2018-2020). **Insight Inteligência**, n. 89. Disponível em: <https://insightinteligencia.com.br/a-utopia-reacionaria-do-governo-bolsonaro-2018-2020/>. Acesso em: 12 ago. 2022.

LYNCH, Christian Edward Cyril; CASSIMIRO, Paulo Henrique. O populismo reacionário no poder: uma radiografia ideológica da presidência Bolsonaro (2018– 2021). **Aisthesis**, n. 70, p. 223-249, dez. 2021.

MACHADO, MDC; BURITY, J. A ascensão política dos pentecostais no Brasil na avaliação de líderes religiosos. **Dados** 57 (3), Jul-Sep, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/dados/a/9RpfDdGjSSGgtPHjG-W97rPQ/>. Acesso em: 25 de dez. 2023.

MANNHEIM, Karl. Conservative Thought. In: MANNHEIM, Karl. **Essays on Sociology and Social Psychology**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1959. p. 1-288.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

MELO JÚNIOR, Sydnei Ulysses de. **Religiosos e conservadores: o pensamento político da bancada evangélica na assembleia nacional constituinte (1987-1988)**. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas -Campinas, SP, 2021. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/1236130>. Acesso em: 05 de jan. 2024.

MICELI, Sergio. **A elite eclesiástica brasileira: 1890–1930**. São Paulo. Ed: Companhia das Letras, 2009.

MISKOLCI, Richard. Exorcizando um fantasma: os interesses por trás do combate à “ideologia de gênero”. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 53, n. p., jun. 2018.

MOTORYN, Paulo. Silas Malafaia cita Bolsonaro 57 vezes, e Deus apenas 10 durante o 2º turno. **Brasil de Fato**, 20 out. 2022. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/10/20/silas-malafaia-cita-bolsonaro-57-vezes-e-deus-apenas-10-durante-o-2-turno>. Acesso em: 23 out. 2022.

MÜLLER, Jan-Werner. **What is populism?** Londres: Penguin, 2017.

O ELEITORADO sem religião foi o fiel da balança da vitória de Lula. Artigo de José Eustáquio Diniz Alves. **Instituto Humanitas da Unisinos**, 1 nov. 2022. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/623503-o-eleitorado-sem-religiao-foi-o-fiel-da-balanca-da-vitoria-de-lula-artigo-de-jose-eustaquio-diniz-alves>. Acesso em: 15 dez. 2022.

PAULA, C. J. de. Gustavo Corsão, apóstolo da linha dura. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v.32, n.63, 2012, p.171-194. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/BRhYn9jWNvCcWFFQXq7Vbs/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 02 de fev. 2024.

PINHEIRO FILHO, Fernando Antonio. A invenção da ordem: intelectuais católicos no Brasil, **Tempo Social** – revista do Departamento de Sociologia da USP, v.19, n.1, São Paulo, 2007, p.34-51. Disponível 37 em: <https://www.scielo.br/j/ts/a/rxDWxHmbYzBps6WKBb7SkFp/>. Acesso em: 12 de mar. 2024.

PITOMBO, João Pedro; VIEIRA, Vanessa. Bolsonaro diz a evangélicos que Mendonça levará paz e equilíbrio aos STF. **Folha de São Paulo**, 26 out. 2021 Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2021/10/bolsonaro-diz-a-evangelicos-que-mendonca-levara-paz-e-equilibrio-ao-stf.shtml>. Acesso em: 02 nov. 2022.

POCOCK, John G. A. **Linguagens do Ideário Político** / POCOCK, John G. A; MICELI, Sergio (org.); tradução Fábio Fernandez. - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

PR. SILAS Malafaia - Concordo com Bolsonaro! O que é pior: coronavírus ou caos social? [S. l.: s. n.], 2020. Publicado pelo canal Silas Malafaia Oficial. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OLVWRO-EqGRs>. Acesso em: 20 maio 2022.

PY, Fábio; SHIOTA, Ricardo, POSSMOZER, Michelli. Evangélicos e governo Bolsonaro: aliança nos tempos de Covid-19. **Confluências**, Niterói/RJ, v. 22, n. 2, p. 384-406, ago./dez. 2020. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/confluencias/article/download/43024/25360/149477>. Acesso em 20 de dez. 2023.

QUADROS, Marcos Paulo dos Reis; MADEIRA, Rafael Machado. Fim da direita envergonhada? Atuação da bancada evangélica e da bancada da bala e os caminhos da representação do conservadorismo no Brasil. **Opinião Pública**, Campinas, v. 24, n. 3, p. 486-522, set./dez. 2018.

RIBEIRO, Victor. Milton Ribeiro é nomeado ministro da Educação em edição extra do DOU. **Agência Brasil**, 10 jul. 2020. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/it/node/1385576>. Acesso em: 08 mar. 2024.

ROCHA, Camila. Cristianismo ou conservadorismo? O caso do movimento anti-aborto no Brasil. **Revista TOMO**, 2020. periodicos.ufs.br, Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/tomo/article/view/12777>. Acesso em 25 de set. 2024.

ROCHA, Matheus. Bolsonaro diz, durante evento evangélico, que Brasil enfrenta problema espiritual. **Folha de São Paulo**, 11 jun. 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/06/bolsonaro-diz-durante-evento-evangelico-que-brasil-enfrenta-problema-espiritual.shtml>. Acesso em: 12 jun. 2022.

ROSANVALLON, Pierre. **El siglo del populismo**. Historia, teoría, crítica. Buenos Aires: Manantial, 2020.

SALDAÑA, Paulo. Ministro da Educação diz priorizar amigos de pastor a pedido de Bolsonaro; ouça áudio. **Folha de São Paulo**, 21 mar. 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/03/ministro-da-educacao-diz-priorizar-amigos-de-pastor-a-pedido-de-bolsonaro-ouca-audio.shtml>. Acesso em: 23 mar. 2022.

SOUZA, Marco Aurelio Dias. A eleição de Donald Trump e a reconfiguração da direita religiosa estadunidense. **Mundo e desenvolvimento**, v. 1, n. 1, p. 6-38, 2018.

SMITH, Amy Erica. **Religion and Brazilian Democracy: mobilizing the people of God**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

SPYER, Juliano. O que ninguém viu na Marcha para Jesus. **Folha de São Paulo**, 20 jul. 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/juliano-spyer/2022/07/o-que-ninguem-viu-na-marcha-para-je>

sus.shtml. Acesso em: 21 jul. 2022.

STF RECONHECE competência concorrente de estados, DF, municípios e União no combate à Covid-19. **Supremo Tribunal Federal**, Brasília, 15 abr. 2020. Disponível em: <http://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticia-Detalhe.asp?idConteudo=441447&ori=1>. Acesso em: 1 jun. 2022.

TORMEY, Simon. **Populismo**: uma breve introdução. Tradução de Mário Molina. São Paulo: Cultrix, 2019.

VARGAS, Mateus. Bolsonaro diz que indicará outro evangélico se Senado recusar Mendonça ao STF. **Folha de São Paulo**, 27 set. 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2021/09/bolsonaro-diz-que-indicara-outro-evangelico-se-senado-recusar-andre-mendonca-ao-stf.shtml>. Acesso em: 25 set. 2022.

ZÚQUETE, José Pedro. Populism and Religion. IN: _____. **The Oxford Handbook of Populism**. Published in the United States of America by Oxford University Press 198 Madison Avenue, New York, NY 10016, United States of America. 2017. p. 565–590.

Sobre os autores

Edson Lugatti Silva Bissiat - Mestre em Ciências Sociais (UFJF) e doutorando em Ciência Política no Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP-UERJ). Desenvolve pesquisa na área de ciência política, com ênfase nos estudos acerca da relação entre conservadorismo e reacionarismo religioso no Brasil.

Fabrício Roberto Costa Oliveira - Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Viçosa (UFV). Doutor em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA/UFRRJ - 2012), com estágio sanduíche no Centro de Estudos Sociais (CES), da Universidade de Coimbra. Mestre em Extensão Rural pela Universidade Federal de Viçosa (2005). Bacharel e licenciado em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (2003). Tem experiências de pesquisas nas Ciências Sociais, atua principalmente nos seguintes temas: religião e política, história das religiões, ensino de sociologia, movimentos sociais e história oral.



A Igreja Católica como agência moral: reflexões a partir de *Amoris Laetitia* e *Fiducia Supplicans*

The Catholic Church as a moral agency: Reflections based on Amoris Laetitia and Fiducia Supplicans

Carlos Eduardo Sell 

carlos.sell@ufsc.br

Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

 10.52521/opp.v23n1.15757

FLUXO DA SUBMISSÃO

Submissão do trabalho: 20/06/2025

Aprovação do trabalho: 30/06/2025

Publicação do trabalho: 04/07/2025

Resumo

O artigo investiga a Igreja Católica como uma “agência moral”, articulando fundamentos teóricos e empíricos para compreender seu funcionamento enquanto instituição geradora de comportamentos prescritivos. Com base em Ernst Troeltsch, destaca-se o papel da doutrina do direito natural como suporte de uma moralidade universal que legitima a autoridade moral da Igreja em relação positiva com o mundo. A partir de Max Weber, demonstra-se que essa moral não é unitária nem elitista, mas estratificada, ajustando-se à diversidade dos fiéis. As reformas promovidas pelo Papa Francisco, especialmente *Amoris Laetitia* e *Fiducia Supplicans*, são analisadas como momentos de tensão que, longe de romper com a tradição, reafirmam a lógica adaptativa da moral católica. Mesmo introduzindo elementos inovadores, essas reformas mantêm intacta a estrutura tomista, revelando a plasticidade da ética católica diante da modernidade. O estudo contribui para a sociologia da moralidade ao oferecer uma chave interpretativa para compreender o ethos institucional da Igreja Católica.

Palavras-chave

Igreja Católica. Sociologia da Moral. Moral Católica. *Amoris Laetitia*. *Fiducia Supplicans*. Papa Francisco.

Abstract

The article investigates the Catholic Church as a “moral agency,” combining theoretical and empirical foundations to understand its functioning as an institution that generates prescriptive behaviors. Drawing on Ernst Troeltsch, it highlights the role of the doctrine of natural law as the basis of a universal morality that legitimizes the Church’s moral authority in positive relation to the world. Based on Max Weber, it shows that this morality is neither unitary nor elitist, but stratified, adapting to the diversity of the faithful. The reforms promoted by Pope Francis—especially *Amoris Laetitia* and *Fiducia Supplicans*—are analyzed as moments of tension that, far from breaking with tradition, reaffirm the adaptive logic of Catholic morality. Even while introducing innovative elements, these reforms preserve the Thomistic structure, revealing the plasticity of Catholic ethics in the face of modernity. The study contributes to the sociology of morality by offering an interpretive framework for understanding the institutional ethos of the Catholic Church.

Keywords

Catholic Church. Sociology of Morality. Catholic Morality. *Amoris Laetitia*. *Fiducia Supplicans*. Pope Francis.

Introdução

A sociologia da moral tem adquirido renovado protagonismo no cenário das ciências sociais brasileiras (Weiss, 2015). É nesse horizonte analítico que se insere o presente estudo, cujo propósito consiste em examinar a lógica de agenciamento moral da Igreja Católica enquanto instituição geradora de comportamentos normativos. A proposta consiste em interpretar a Igreja Católica como uma agência moral, ou seja, como uma portadora histórica de valores e ordens morais, que contribui para a estabilização e a transmissão de concepções éticas centrais (Joas, 2016). Nesse enquadramento, o objetivo específico da investigação é identificar a lógica sociológica subjacente ao modo como a Igreja Católica estrutura suas prescrições morais e define os limites do que considera admissível no plano da conduta.

Para alcançar tal objetivo, o estudo toma como objeto empírico privilegiado as recentes tentativas de reconfiguração do campo moral promovidas pelo pontificado de Francisco. Em particular, serão analisadas as iniciativas referentes ao acesso dos divorciados recasados à Eucaristia — tematizadas na exortação apostólica *Amoris Laetitia* — e a concessão de bênçãos a casais do mesmo sexo — conforme previsto na declaração *Fiducia Supplicans*. A questão que orienta a análise é a seguinte: em que medida tais iniciativas revelam a lógica moral-prescritiva que estrutura a ação institucional da Igreja Católica e suas estratégias de governo das condutas?

Do ponto de vista teórico-metodológico, o artigo inspira-se na perspectiva na contribuição de Harold Garfinkel. Conforme demonstrou Garfinkel (2018), situações de crise, ruptura ou suspensão da ordem normativa estabilizada são particularmente heurísticas para a análise sociológica, uma vez que tornam explícitos os esquemas tácitos, rotinas e mecanismos de produção de sentido que, em condições ordinárias, permanecem invisíveis ou naturalizados. As iniciativas do pontificado de Francisco são aqui interpretadas como momentos liminares que expõem, de forma aguda, as tensões constitutivas do agenciamento moral católico, permitindo a observação dos mecanismos institucionais de negociação, acomodação e resistência diante da necessidade de redefinir a gramática moral da Igreja.

O artigo estrutura-se em quatro partes principais. A primeira parte apresenta um panorama das contribuições clássicas e contemporâneas da sociologia da moral, com ênfase nas formulações da tradição alemã — em especial de Weber e Troeltsch — acerca dos regimes de moralidade e suas articulações institucionais no catolicismo. A segunda parte examina a trajetória histórica das reformas morais promovidas pelo Papa Francisco ao longo de seu pontificado, analisando seu conteúdo, sua recepção e suas repercussões para o regime de moralidade católico. A terceira parte, inspirada na reflexão de

Troeltsch, indaga em que medida essa política de reforma moral logrou afetar os fundamentos filosóficos da moral católica, ancorados na tradição do direito natural. Por fim, a quarta parte, partindo de Weber, aborda a questão sob um viés prático: avalia em que medida a lógica moral proposta por Francisco configura uma inovação ou uma ruptura em relação ao modelo tradicional da Igreja Católica enquanto agência moral.

Por tratar-se de um campo de investigação ainda em consolidação, que prolonga e amplia reflexões anteriormente ensaiadas (Sell, 2025), o presente estudo propõe-se como uma contribuição ainda preliminar ao debate. Os resultados apresentados são, por isso, tentativos e provisórios, representando passos iniciais na construção de uma análise sociológica sistemática sobre a lógica institucional da moralidade católica e sobre os embates contemporâneos em torno de sua preservação ou de sua transformação. Ao trazer à tona os mecanismos institucionais de agenciamento moral e as lutas simbólicas que atravessam o campo católico, o artigo busca oferecer subsídios para um entendimento mais amplo das dinâmicas de moralização que caracterizam o catolicismo no contexto da modernidade globalizada.

1 O tema da moral como problema sociológico: da sociologia geral à sociologia especializada

Desde as formulações clássicas da sociologia, a moralidade sempre desempenhou um papel central na análise da vida social (Lüschen, 2013). Para os fundadores da disciplina, a moral não se configura como um domínio periférico, mas como um elemento constitutivo da própria estrutura da sociedade e condição indispensável para sua coesão e reprodução. Como ressaltam os especialistas, o enfoque durkheimiano e weberiano constituem, ainda hoje, a referência no que tange à sociologia da moralidade (Liebig, 2007).

Émile Durkheim atribuiu à moralidade um papel central enquanto fundamento do vínculo social (Weiss, 2011). Para ele, a coesão da sociedade repousa sobre um consenso em torno de valores morais elementares, corporificados na consciência coletiva. Com o advento da modernidade e o aprofundamento da divisão do trabalho, essas formas tradicionais de solidariedade cederiam lugar a formas mais complexas de integração social, marcadas pelo risco da anomia — a ausência de normas compartilhadas capazes de orientar a ação. Para enfrentar esse risco, torna-se necessário instituir novos fundamentos morais que garantam a continuidade do convívio social (Karsenti, 2013). Em sua fase mais madura, Durkheim reforça o nexo entre moralidade e religião, concebendo esta última como expressão simbólica e normativa dos vínculos que estruturam a vida coletiva

e conferem sentido à existência social. Em síntese, a ordem social é uma ordem moral.

Max Weber, por sua vez, também sublinhou a centralidade da moralidade na constituição da modernidade (Fabris, 2011). Sua análise do *ethos* do capitalismo destaca como a emergência do capitalismo moderno foi precedida por uma reconfiguração dos valores, na qual o trabalho adquiriu um sentido moral que favoreceu a disciplina, a parcimônia e a dedicação sistemática (Weber, 2004). Weber investigou o processo de institucionalização dos valores e sua sedimentação nas práticas sociais, mostrando como estes contribuem para a constituição de ordens sociais diferenciadas. Ao analisar as diversas esferas da vida moderna — religião, política, economia, arte, ciência e direito —, ele identificou nelas campos relativamente autônomos de valoração que moldam o sentido da ação social e a configuração das estruturas sociais (Weber, 2020).

Nas últimas décadas do século XX, a sociologia da moral transforma-se em campo especializado da sociologia (Lembo, 2023; Hitlin e Vaisey, 2013; Hitlin, 2025; Abend, 2008; Byokov, 2019, Byokov e Nastina, 2024). Nesse novo contexto, passou a combinar abordagens metodológicas diversas visando mapear as múltiplas formas de operação dos valores morais, das interações cotidianas às instituições e sistemas culturais. Esse movimento de renovação teórica e metodológica encontrou expressão na sistematização do campo em obras como *Handbook of the Sociology of Morality* (Hitlin & Vaisey, 2010), que propõem uma agenda de pesquisa unificada. Desse modo, a sociologia da moralidade se afirma como um domínio especializado, dotado de objetos, métodos e debates próprios, em diálogo com outras áreas da sociologia — como cultura, política, religião e direito — sem, contudo, se reduzir a elas.

É nesse horizonte da renovação da sociologia da moralidade que se insere a presente reflexão, dedicada ao exame da gestão da moralidade pela Igreja Católica enquanto organização religiosa. Seguindo a sugestão de Hans Joas (2016), tomaremos a Igreja como uma “agência moral”, ou seja, como uma instituição que formula, legitima e regula códigos morais em nome de um princípio de ordem e sentido para a vida coletiva. Para orientar essa análise, recorreremos a dois autores fundamentais da sociologia alemã em sua fase formativa: Ernst Troeltsch e Max Weber.

Troeltsch, em sua vasta investigação sobre a evolução social da doutrina cristã, propôs uma tipologia das formas de organização religiosa — Igreja, Seita e Mística — e traçou a gênese histórica da moral tomista, fundada no direito natural. Trata-se de uma ampla reflexão sócio-histórica sobre esse tema, após esta apresentação, nos ajudará a entender os fundamentos teóricos de *Amoris Laetitia*. Em *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Troeltsch, 1919), propõe uma análise histórica e sociológica da evolução do direito natural no seio do cristianismo, destacando a articulação entre transformações doutrinárias e estruturas sociais. Segundo Troeltsch, o cristianismo pri-

mitivo, marcado por uma orientação escatológica e por um ideal comunitário fraterno, caracteriza-se por sua indiferença, ou mesmo desconfiança, em relação às construções jurídicas oriundas da filosofia greco-romana. A comunidade cristã das origens não busca fundar uma ordem jurídica terrena: ela aguarda a vinda do Reino de Deus e privilegia a caridade como princípio regulador das relações sociais.

É apenas com o reconhecimento da Igreja pelo Império e sua integração progressiva na ordem política que o direito natural é reinterpretado à luz dos ensinamentos cristãos. O pensamento medieval, sobretudo no tomismo, realiza uma síntese entre a lei natural dos filósofos antigos, a lei mosaica e o Evangelho. O direito natural torna-se então expressão da vontade divina inscrita na ordem da criação, servindo para justificar uma sociedade orgânica e hierarquizada. A filosofia social do tomismo assenta-se sobre dois pilares fundamentais. O primeiro é o seu caráter organicista, ou seja, a concepção de que a Igreja constitui um *Corpus Mysticum*, no interior do qual os diferentes estratos sociais — monges, clero e leigos — se complementam para formar uma comunidade fundada no amor. Essa comunidade organiza-se segundo uma lógica patriarcal, entendida como um regime de moralidade inspirado no ideal da sociedade enquanto grande família, na qual a Igreja desempenha um papel protetor e orientador. Ao fundir a lei mosaica com a lei natural, a Igreja Católica logrou forjar uma visão positiva do mundo, capaz de estabelecer as bases de uma ética cristã adaptada ao mundo e às suas realidades seculares.

Weber (2004), em estreito diálogo com as análises de Troeltsch, aprofundou a compreensão das formas de moralidade no interior do catolicismo, destacando especialmente a distinção entre os regimes morais próprios das seitas e das igrejas. Nas seitas, prevalece um princípio seletivo: a comunidade é formada por indivíduos escolhidos e moralmente qualificados, o que explica a prática do batismo apenas de adultos, entendidos como capazes de assumir conscientemente os compromissos éticos da fé. Já as igrejas se estruturam segundo um princípio inclusivo, acolhendo todos os indivíduos, independentemente de qualquer pré-requisito moral, o que justifica o batismo de infantes como sinal de pertencimento desde o nascimento.

Essas diferentes formas sociais dão origem a dois regimes distintos de moralidade. Nas igrejas, e particularmente no catolicismo, a frequência ritual aos sacramentos constitui o principal caminho para a obtenção da graça divina, enquanto nas seitas os sacramentos tendem a ser desencantados e perdem centralidade, restando à prática moral — entendida como conduta de vida ética e coerente — o papel de mediação fundamental para a salvação. Assim, nas seitas, a moralidade torna-se o eixo estruturador da vida religiosa, sistematizando a ação social em princípios claros e ordenados. No catolicismo, ao contrário, a moralidade permanece subordinada ao princípio sacramental; essa subordinação e a consequente ambiguidade dificultam a constituição de um regime moral tão rigoroso e sistemático quanto aquele observado no universo sectário.

Max Weber descreve ainda uma tensão fundamental no interior da Igreja Católica entre os ideais morais dos monges e a prática cotidiana dos leigos. Para Weber, o monge representa o portador de um estilo de vida ascético e rigoroso, marcado pela autonegação, pela disciplina e pelo afastamento do mundo, em busca de um ideal superior de perfeição religiosa. Já os leigos são inseridos em um regime moral diferente, mais compatível com a vida no mundo, onde o cumprimento dos deveres religiosos passa principalmente pela participação nos sacramentos e pela observância de mandamentos ajustados às exigências da vida cotidiana. A Igreja legitima e institucionaliza essa cisão, reconhecendo dois níveis de perfeição moral: um mais elevado, reservado aos monges e ao clero, e outro mais ordinário, destinado aos leigos. Como afirma Weber (1994, p.110): “o indivíduo que *par excellence* levava uma vida metódica no sentido religioso continuava sendo única e exclusivamente o monge”. Já o leigo normal da Idade Média vivia, do ponto de vista ético, vivia da mão para a boca” (idem, p.105). Essa dupla moralidade possibilitou à Igreja integrar e administrar tanto a exigência da ascese quanto a aceitação da vida mundana no seio de sua estrutura.

2 A política de reformas morais do Papa Francisco

O pontificado de Francisco (2013-2025) constitui, sob diversos aspectos, um dos momentos mais relevantes na história recente da Igreja Católica, sobretudo no período pós-Concílio Vaticano II. Após o longo ciclo de estabilização e reafirmação doutrinária conduzido por João Paulo II e Bento XVI (1978-2013), Francisco inaugurou uma fase caracterizada por iniciativas voltadas à renovação eclesial, forte ênfase no magistério social, na promoção de uma governança eclesial participativa (sinodalidade) e na tentativa de atualização da moral católica diante dos desafios contemporâneos (Sell, 2025).

O presente texto examina duas medidas paradigmáticas das reformas morais do período: (1) a abertura, em determinadas circunstâncias, do acesso dos fiéis recasados no civil à Eucaristia, no contexto da exortação apostólica *Amoris Laetitia* (2016), e (2) a autorização da bênção pastoral a casais homoafetivos, por meio da declaração *Fiducia Supplicans* (2023). Tais medidas, sob a lente da teoria sociológica de Harold Garfinkel (2018), podem ser interpretadas como autênticos “experimentos de ruptura” institucional: momentos em que a gramática normativa usual, frequentemente invisível ou naturalizada, se torna objeto de visibilidade e contestação, revelando os mecanismos de produção e gestão da moralidade católica.

2.1. *Amoris Laetitia* e o princípio da misericórdia como categoria pastoral

A noção de misericórdia constituiu, desde o início do pontificado, uma categoria

central da proposta reformadora de Francisco, como se evidenciou na instituição do *Ano da Misericórdia* (2015), inspirado por contribuições teológicas de figuras como o cardeal Walter Kasper (2015). A misericórdia operou, nesse contexto, como categoria pastoral e hermenêutica voltada à superação do hiato entre os dispositivos normativos tradicionais e as práticas efetivas dos fiéis. Sua função era oferecer à Igreja uma imagem mais acolhedora, atenuando percepções de rigidez e exclusão.

O tema encontrou expressão institucional nas duas sessões do Sínodo dos Bispos sobre a Família (2014-2015), convocadas para discutir as grandes questões da moral familiar e sexual à luz dos novos contextos culturais. A exortação *Amoris Laetitia* refletiu esse processo, propondo, de forma prudente e indireta — notadamente em notas de rodapé —, a possibilidade de que casais recasados civilmente pudessem, mediante discernimento pastoral e em determinadas condições, ser readmitidos à comunhão eucarística. A medida não alterou formalmente a doutrina da indissolubilidade matrimonial, mas implicou uma forma de acomodação institucional diante da crescente desconexão entre a norma e a experiência dos fiéis.

Esse movimento, porém, desencadeou forte reação de setores eclesiais conservadores. A apresentação dos *dubia* por quatro cardeais tornou pública a interpelação ao papa acerca da ortodoxia do documento, insinuando, em termos implícitos, a suspeita de heresia e, conseqüentemente, um questionamento da legitimidade do exercício magisterial (IHU, 2016). O episódio sinalizou as dificuldades de implementação das reformas morais em um cenário eclesial marcado por profundas tensões entre tradição e *aggiornamento*. Vale destacar que, até o falecimento de Bento XVI (2021), as tentativas de Francisco de avançar em reformas adicionais — como a possibilidade de ordenação de diáconos casados no Sínodo da Amazônia (2019) — foram significativamente bloqueadas.

2. 2 Fiducia Supplicans e a reconfiguração do olhar pastoral sobre as uniões homoafetivas

A nomeação do cardeal Victor Manuel Fernández, em 2022, para a chefia do Dicastério para a Doutrina da Fé representou um marco simbólico da retomada da agenda moral reformista. Sob sua liderança, o dicastério publicou, em 2023, a declaração *Fiducia Supplicans*, que autorizava a concessão de bênçãos pastorais a casais homoafetivos fora do contexto do matrimônio sacramental. Embora se trate de um documento de orientação normativa e não de natureza doutrinal propriamente dita, seu impacto simbólico e pastoral foi expressivo.

A medida implicou, no plano institucional, o reconhecimento de que as uniões

homoafetivas constituem uma realidade pastoral a ser considerada no âmbito da ação eclesial, deslocando parcialmente o foco da condenação moral para a acolhida e o acompanhamento. Ainda que tais uniões continuassem a ser compreendidas como situações “irregulares” no regime normativo da Igreja, o gesto representou a legitimação de demandas até então excluídas da gramática institucional.

A declaração conferiu forma normativa à postura expressa na emblemática frase do papa — “Quem sou eu para julgar?” — proferida em 2013 e que sintetizou, para muitos, o *ethos* pastoral de seu pontificado (IHU, 2013). Como era previsível, a medida encontrou resistência significativa, especialmente no episcopado africano, que se recusou a implementá-la em seus territórios, configurando um raro e explícito ato de desobediência episcopal no período contemporâneo. A reação levou o papa a recalibrar a interpretação do documento, esclarecendo, em entrevista, que as bênçãos seriam concedidas a indivíduos e não ao vínculo conjugal enquanto tal.

As reformas morais impulsionadas por Francisco não se limitaram a alterações normativas pontuais, mas revelaram os dilemas constitutivos da tentativa de atualização da moral católica em um contexto de pluralização cultural e crescente complexidade social. Elas ilustram o embate entre diferentes visões de Igreja e a dificuldade de articular, de forma estável, as dimensões doutrinária e pastoral. A análise de tais medidas exige, assim, um olhar atento tanto para seus impactos nos fundamentos teológico-doutrinários do catolicismo (dimensão teórica), quanto para seus efeitos nas práticas de gestão moral e no governo da instituição eclesial (dimensão prática). Esses serão nossos temas seguintes.

3 A redefinição teórica da moral católica: inflexão kantiana ou resiliência tomista?

De modo predominante, os estudos especializados têm interpretado a política moral do Papa Francisco não como uma modificação do conteúdo normativo da doutrina católica, mas como uma alteração relevante no foco pastoral. Em lugar de enfatizar prioritariamente a ortodoxia — entendida como a adesão ao pensamento correto —, o pontificado de Francisco destacou a ortopraxia, ou seja, a centralidade da prática correta. Essa reorientação não implicou uma mudança imediata das normas morais, mas antes visou à transformação das abordagens práticas, permitindo que, a longo prazo, as normas teóricas fossem tensionadas e, eventualmente, ajustadas ao novo regime pastoral centrado na misericórdia. Tal dinâmica evidencia a presença de uma política moral que, sob aparente continuidade normativa, busca modificar os fundamentos teóricos da moral católica.

Compreender essa inflexão exige entender, ainda que minimamente, o campo teológico da moral fundamental (Pinckaers, 2007). Após a síntese sistemática elaborada por Tomás de Aquino na segunda parte de sua *Suma Teológica*, a tradição moral católica conheceu, ao longo dos séculos, um processo de cristalização em torno de uma moral legal-casuística (Keenan, 2022). Essa leitura reducionista da moral tomista resultou na dissociação entre o estudo dos atos humanos e das virtudes e a base antropológico-teleológica que lhes era própria, e que sublinhava a natural inclinação do ser humano ao bem e à comunhão com Deus. A reação da Igreja à Reforma protestante contribuiu para a fixação dessa visão em manuais amplamente difundidos no período pós-tridentino, consolidando um modelo moral fundado em diretrizes fixas, ênfase nos casos de consciência e primazia de um juízo externo da razão especulativa sobre a consciência individual. Com isso, a moral tornou-se excessivamente normativista, relegando o sujeito moral a um papel secundário.

Esse contexto de estagnação começou a ser superado a partir do Concílio Vaticano II, marco que inaugurou tentativas de renovação do pensamento moral, alicerçadas em novas correntes filosóficas, como o personalismo, e em propostas como a denominada “moral de situação”. Não obstante, a *Gaudium et Spes* reafirmou o primado do direito natural na moral católica. A Encíclica *Humanae Vitae* (1968), de Paulo VI, ao retomar a concepção tomista da lei natural (Lintner, 2018), contribuiu para manter o vínculo com essa tradição. Contudo, ao mesmo tempo, fortaleceu-se uma corrente que buscava reconfigurar os fundamentos da moralidade com base no sujeito racional, inaugurando o debate em torno da chamada “moral autônoma”. Esta propunha superar a concepção extrínseca da lei natural em favor do reconhecimento do papel constitutivo da consciência, de modo que a moral cristã não seria definida por um conteúdo normativo específico, mas pela motivação adicional que ela confere ao agir moralmente de acordo com os princípios descobertos pela razão humana autônoma.

A partir desse cenário, João Paulo II buscou reafirmar os fundamentos tradicionais da moral católica. Suas catequeses sobre a teologia do corpo, a Exortação *Familiaris Consortio* (1981) e, especialmente, a Encíclica *Veritatis Splendor* (1993) representam momentos decisivos desse esforço. No documento de 1993, o pontífice reabilitou os conceitos tomistas de lei natural e razão prática, fundamentando a moral católica no princípio da “teonomia participada”, segundo o qual a lei moral provém de Deus e é acessível à razão natural. A consciência, nesse contexto, não figura como fonte da norma, mas como instância responsável por aplicá-la ao caso concreto, mantendo-se a norma moral como universal e imutável.

A Exortação Apostólica *Amoris Laetitia* (2016), apesar de não se apresentar com o objetivo explícito de substituir a *Veritatis Splendor*, acaba por apontar para uma nova

fundamentação teórica para a moral católica. Por isso certos teólogos vislumbraram no documento um “ponto de inversão” (Goertz; Witting, 2016) ou um “caminho sem retorno” (Le Roi, 2017) ou mesmo como um indicativo de “mudança de paradigma” Vidal (2020). Esse debate decorre, sobretudo, do fato de que *Amoris Laetitia* parece deslocar o eixo da moralidade do plano objetivo das normas para o plano subjetivo da consciência. Ao reconhecer que determinadas formas de união realizam o ideal matrimonial apenas de modo parcial e analógico (AL, n. 292), Francisco convoca o recurso ao discernimento — conceito característico da tradição jesuítica (Fumagalli, 2017) — e valoriza o papel do *foro interno* (AL, n. 304), entendido como espaço de formação de um juízo moral pessoal.

Mas apesar de *Amoris Laetitia* promover uma revalorização do polo subjetivo da consciência no discernimento moral (Granados; Kampowski; Pérez-Soba, 2016), nem por isso ele ficou desprovida dos fundamentos tomistas, ou seja, de alicerces ancorados no direito natural. Por esse motivo, o próprio Papa Francisco, quando questionado pelos seus críticos, ofereceu uma leitura alternativa do documento, mostrando que ele também se adequa à prescrição tomista de aplicação ao caso concreto (IHU, 2017).

Como explicar tal resiliência? Na verdade, longe de qualquer rigidez, a análise de Troeltsch já demonstrava que a filosofia social do catolicismo, alicerçada no direito natural, possui suficiente plasticidade para se ajustar às condições da modernidade — seja frente às orientações democrático-individualistas, seja diante das correntes socialistas e comunistas. Além disso, o direito natural não constitui um obstáculo ao reconhecimento da dignidade da pessoa humana, como se observa, aliás, no próprio campo da filosofia política de matriz jusnaturalista.

Foi esta elasticidade e plasticidade do tomismo que permitiu a Francisco reenquadrar o deslocamento paradigmático de *Amoris Laetitia* em seu horizonte. Nesse exercício de *reframing*, o potencial disruptivo da Exortação passa a ser desmobilizado, ainda que seus potenciais de transformação permaneçam latentes. Nesse sentido o reposicionamento teórico da moral católica promovido por Francisco acabou ficando incompleto.

4 A redefinição prática da moral católica: ruptura ou continuidade com a lógica institucional católica?

No âmbito das reflexões sobre a moral católica contemporânea, torna-se fundamental analisar a questão sob o ponto de vista prático, isto é, considerar como a moralidade incide na maneira pela qual a instituição católica, enquanto agência normativa e pastoral, prescreve, orienta e regula a conduta dos fiéis no cotidiano. A moral, nesse contexto, não pode ser entendida apenas como um sistema abstrato de normas, mas como

um conjunto de práticas institucionalizadas que informam, sustentam e delimitam os modos de vida dos sujeitos católicos, articulando o ideal normativo com os desafios concretos da existência (Turner; Forlenza, 2016). O exame da prática moral implica, assim, atentar para os dispositivos através dos quais a Igreja procura exercer sua autoridade no campo das condutas, estabelecendo mediações entre o horizonte doutrinal e a realidade vivida.

De modo mais preciso, o que está em questão é compreender como a Igreja Católica constrói mecanismos de orientação e direção da conduta de seus membros em situações moralmente ambíguas ou complexas. Esse esforço envolve não apenas a elaboração e manutenção de um corpo normativo, mas também a produção de interpretações, estratégias pastorais e práticas de aconselhamento que tornem viável a aplicação das normas no contexto da pluralidade de situações concretas enfrentadas pelos fiéis. A moral católica, nesse sentido, se realiza no cruzamento entre o nível universal dos princípios e o nível particular das biografias individuais, exigindo constante articulação entre lei e discernimento.

Sob essa perspectiva, a análise de Michael Ebertz (2018) oferece uma contribuição relevante ao demonstrar como a recepção da *Amoris Laetitia* (AL) expôs um “conflito básico” que atravessa as representações e imagens concorrentes da Igreja em seu interior. Esse conflito revela-se nas dificuldades da instituição em ajustar suas práticas normativas e seus discursos morais às exigências da modernidade secular, marcada pela centralidade da subjetividade, pela pluralidade ética e pela contestação de modelos normativos unívocos. A tensão entre tradição e adaptação manifesta-se, assim, no modo como a Igreja lida com situações como as novas configurações familiares, a sexualidade e os dilemas morais que delas decorrem.

Para esclarecer essa tensão, Ebertz retoma a conhecida distinção proposta por Max Weber (2004) entre *Igreja* e *Seita*, categorias que permitem pensar, no plano sociológico, os modos de constituição e legitimação das organizações religiosas. Como já enfatizamos, a *Igreja* caracteriza-se por um universalismo inclusivo, voltado à integração do maior número possível de fiéis, enquanto a *Seita* adota um perfil particularista e exclusivo, exigindo adesão a padrões rigorosos e homogêneos de conduta. Podemos dizer também que enquanto a moral protestante é *unitária*, na medida em que seus princípios se aplicam de modo uniforme a todos os indivíduos e estratos sociais, a moral católica, com seu fundo tomista, é *estratificada*, ou seja, estabelece condições morais válidas adaptadas às situações existenciais, sociais e culturais de indivíduos concretamente situados.

No entendimento de Ebertz, as elevadas exigências prescritivas da moral católica seriam de tipo sectário, pois somente indivíduos excepcionais poderiam realizá-la na

prática. Portanto, a única forma de a Igreja evitar sua transformação em uma entidade de tipo sectário seria promover uma flexibilização da moral, capaz de preservar sua vocação inclusiva e sua abertura pastoral frente às complexidades do mundo contemporâneo.

Embora essa análise seja pertinente ao captar o cerne do dilema envolvido no debate suscitado por *Amoris Laetitia* e *Fiduccia Suplicans*, sua aplicação da tipologia weberiana de modo esquemático e linear termina por obscurecer a riqueza e a complexidade do fenômeno. O próprio Weber (2004, p. 107) observa, a lógica cultural da Igreja Católica enquanto agência moral não se define pela sistematização homogênea da moral, como ocorre nas seitas, mas por uma plasticidade que permite integrar tensões e ambiguidades em sua prática pastoral. Assim, é justamente a duplicidade do dispositivo moral institucional católico, que evita a homogeneização dos indivíduos, que impede que ela se transforme em uma seita de indivíduos. Nesse duplo regime a formulação teórica da norma não é flexibilizada ou adaptada às condições seculares. O que se adapta é o grau de exigência com a qual a norma é vivida concretamente, para o qual a Igreja Católica, com seu aparato sacramental-penitencial, tem especial sensibilidade.

Minha interpretação, neste ponto, propõe uma utilização diversa da dicotomia Igreja/Seita daquela feita por Ebertz. Considero que o hiato entre os princípios doutrinários e a realidade concreta do comportamento dos fiéis não constitui um problema recente ou um desvio a ser corrigido, mas antes um elemento constitutivo da moral católica, que reconhece a imperfeição do ser humano e a necessidade permanente da mediação e do auxílio da Igreja enquanto *Gnadenanstalt* (instituição dispensadora da graça). Trata-se, portanto, de um traço estrutural de sua identidade moral: a coexistência entre normas claras e a acolhida pastoral da fragilidade humana. O debate contemporâneo não gira, pois, em torno de eliminar esse hiato, mas de definir os modos pelos quais ele deve ser administrado na prática eclesial.

Nesse sentido, as disputas atuais configuram-se em torno de dois grandes eixos interpretativos. Para um primeiro grupo, a solução estaria em revisar as normas e suas fundamentações teóricas, a fim de promover um ajuste entre os preceitos da moral oficial e a prática moral efetiva dos católicos. A proposta aqui é atualizar o ensino moral para torná-lo mais aderente às condições reais em que os fiéis vivem, reduzindo o fosso entre norma e experiência. Para um segundo grupo, contudo, a questão não reside na modificação das normas em si, mas na revisão da lógica institucional e pastoral com a qual a Igreja acompanha os fiéis em suas trajetórias singulares. O foco desloca-se, assim, do nível normativo ao nível do discernimento e da prática pastoral, na tentativa de conjugar fidelidade doutrinal e atenção à diversidade das situações humanas.

É nessa segunda estratégia — a aceitação prática da discrepância entre moral

prescrita e moral vivida — que repousa o fundamento da Igreja Católica enquanto agência moral. Desde a Antiguidade cristã, e com particular nitidez a partir da sistematização medieval, o catolicismo constituiu-se como uma instituição que, ao mesmo tempo em que fixa normas morais universais e absolutas, desenvolve mecanismos pastorais e jurídicos para gerir a inevitável distância entre tais normas e as condutas concretas dos fiéis.

Essa dialética entre ideal e realidade não representa um enfraquecimento da autoridade moral da Igreja, mas, ao contrário, reforça seu papel como mediadora entre a lei divina e a condição imperfeita do ser humano. É precisamente nesse espaço de mediação — que se expressa na teologia do foro interno, na prática da confissão, no discernimento pastoral e nas dispensas canônicas — que a Igreja exerce sua função de agência moral: ela não apenas prescreve o bem, mas administra a tensão entre o bem ideal e a prática possível. É exatamente esse mecanismo prático que as regras para a benção de casais do mesmo sexo (*Fiduccia Supplicans*) mobilizam.

As reformas morais promovidas pelo Papa Francisco, ao privilegiarem uma abordagem pastoral centrada na misericórdia e no discernimento das consciências, não rompem com a lógica milenar própria do tipo social “Igreja”; ao contrário, reproduzem-na e, em muitos aspectos, a consolidam. O deslocamento do foco da norma abstrata para o acompanhamento concreto das situações não representa uma subversão da estrutura moral católica, mas sim uma atualização das estratégias tradicionais que visam integrar os fiéis à comunidade eclesial. Ao afirmar a pastoralidade como princípio ordenador da moral, Francisco retoma e aprofunda a função mediadora da Igreja, reforçando sua vocação de administrar, com prudência e plasticidade, a tensão constitutiva entre o ideal normativo e as limitações da existência concreta. Nos termos de Max Weber, Francisco não procurou deslocar o catolicismo de uma lógica eclesial para uma lógica sectária, como sugeriria Ebertz; ao contrário, ao reafirmar a moral estratificada, ele reforça o papel da Igreja Católica como agência moral capaz de articular princípios universais e soluções práticas adaptadas às condições reais da vida dos fiéis.

4 Considerações finais

O presente artigo teve como objetivo compreender o que significa conceber sociologicamente a Igreja Católica como uma “agência moral”. Para responder a essa questão, o estudo adotou uma abordagem tanto teórica quanto empírica.

Do ponto de vista teórico, recorre-se à sociologia da religião de Ernst Troeltsch para elucidar o significado da doutrina católica do direito natural. Sua abordagem destaca que essa doutrina, que articula a lei mosaica com a lei natural, permite à Igreja estabelecer uma relação positiva com o mundo, legitimando uma autoridade moral que

se pretende universal.

Ainda sob o viés teórico, a análise mobilizou a perspectiva de Max Weber para demonstrar que a Igreja Católica não adota, como no modelo sectário, uma ética elitista e unificada. Ao contrário, fiel ao princípio da inclusão, ela desenvolveu historicamente uma ética estratificada, que se adapta às distintas condições existenciais, sociais e culturais dos fiéis. A moral católica, nesse sentido, é constitutivamente estratificada e pressupõe diferentes capacidades de realização normativa.

As reformas morais promovidas pelo Papa Francisco oferecem um campo privilegiado para observar o funcionamento dessa lógica institucional. Elas se configuram como momentos de ruptura que, paradoxalmente, revelam o funcionamento normal da moralidade católica enquanto estrutura adaptativa. A análise mostrou que, em *Amoris Laetitia*, a suposta mudança paradigmática nos fundamentos morais permaneceu em estado latente. Embora o documento contenha elementos de uma moral deontológica de tipo kantiano, centrada na consciência, seus fundamentos tomistas permitiram uma releitura em chave tradicional, inclusive pelo próprio pontífice. Esse dado confirma a plasticidade do direito natural, conforme o argumento de Troeltsch, e sua capacidade de absorver as tensões éticas impostas pela modernidade.

O tratamento pastoral conferido aos casais do mesmo sexo, como expresso na declaração *Fiducia Supplicans*, tampouco representa uma ruptura com a lógica da agência moral da Igreja. Pelo contrário, condizente com a hipótese de Weber, ao reafirmar a moral estratificada e a distinção entre plano enunciativo e pastoral, a Igreja reforça seu papel como agência moral capaz de articular princípios universais com soluções práticas ajustadas às condições concretas da vida dos fiéis.

Isso não significa que a radicalidade da política institucional-moral de Francisco deva ser negada e nem que o alcance disruptivo de suas propostas deva ser minimizado. Mas é importante perceber que, para que tais mudanças possam viabilizadas, o pontífice argentino precisou recorrer a lógica de agenciamento moral inscrita na institucionalidade eclesial. Portanto, mesmo reformas de tipo progressista, conforme protagonizadas por Francisco, desvelam os mecanismos sociais profundos que movem a Igreja Católica enquanto agência moral e que, até agora, se mantém inabaladas. Espera-se assim, que essas conclusões, ainda que preliminares, possam contribuir com a sociologia da moralidade, ao mesmo tempo em que oferecem uma chave interpretativa para compreender o *modus operandi* da Igreja Católica enquanto agência moral.

Referências

ABEND, Gabriel. Two main problems in the sociology of morality. *Theory and Society*, v. 37, p. 87-125, 2008.

BYKOV, Andrey. **Rediscovering the moral:** The 'old' and 'new' sociology of morality in the context of the behavioural sciences. *Sociology*, v. 53, n. 1, p. 192-207, 2019.

BYKOV, Andrey; NASTINA, Ekaterina. Sociology of values or sociology of morality?. *Current Sociology*, p. 00113921241307959, 2024.

DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE. Déclaration Fiducia supplicans sur la signification pastorale des bénédictions. **Vatican.va**, 2023. Disponível em: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2023/12/18/0901/01963.html#fr>.

EBERTZ, Michael N. The fight for the church—in the roman catholic church: a sociological view on the debate about “Amoris laetitia”. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*, v. 2, p. 09-26, 2018. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s41682-018-0018-x> Acesso em: 25 jun. 2025

FABRIS, Carlos Augusto Silva. Max Weber como sociólogo da moral: possibilidades analíticas da sociologia compreensiva. *Em Tese*, v. 18, n. 1, p. 457-481, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/article/view/73746> Acesso em: 25 jun. 2025.

FRANCISCO, Papa. Amoris Laetitia, 2016. **Vatican.va**. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 21 mar. 2023.

FRANCISCO, Papa. Encontro-entrevista com 65 jesuítas, em Cartagena de Indias, em 10 set 2017. **Instituto Humanitas Unisinos**. 28 set. 2017. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/186-noticias-2017/572163-francisco-escuto-muitos-comentarios-respeitaveis-mas-equivocados-sobre-amoris-laetitia>. Acesso em: 25 jun. 2025.

FUMAGALLI, Aristide. Il discernimento in Amoris laetitia. *Credere Oggi*, v. 37, n. 5, p. 129-142, 2017. Disponível em: <https://www.arcidiocesitrani.it/wp-content/uploads/sites/2/2018/02/37.Discernimento-in-Amoris-laetitia-Fumagalli.pdf> Acesso em 25 jun. 2025.

GARFINKEL, Harold. *Estudos de etnometodologia*. Editora Vozes Limitada, 2018.

GOERTZ, Stephan; WITTING, Caroline. *Wendepunkt für die Moraltheologie?: Kontext, Rezeption und Hermeneutik von Amoris laetitia*. Wien: Herder, 2016.

GRANADOS, José; KAMPOWSKI, Stephan; PÉREZ-SOBA, Juan José. *Acompañar, discernir, integrar: Vademécum para una nueva pastoral familiar a partir de la exhortación Amoris Laetitia*. Valência: Monte Carmelo, 2016.

HITLIN, Steven; VAISEY, Stephen (Org.). *Handbook of the Sociology of Morality*. New York: Springer, 2010.

HITLIN, Steven. Os contornos e o entorno da Nova Sociologia da Moral. *Sociologias*, v. 17, p. 26-58, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/soc/a/ywQB48bZ3LbvznDSWCbQjYs/?format=html&lang=pt> Acesso em: 25 jun. 2025.

HITLIN, Steven; VAISEY, Stephen. The new sociology of morality. *Annual Review of Sociology*, v. 39, n. 1, p. 51-68, 2013. Disponível em: <https://www.annualreviews.org/content/journals/10.1146/annurev-soc-071312-145628> Acesso em: 25 jun. 2025.

IHU – Instituto Humanitas Unisinos. As “dúvidas” dos quatro cardeais são uma bofetada na cara do Papa. **IHU – Instituto Humanitas Unisinos**, 2016. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/563042-as-duvidas-dos-quatro-cardeais-sao-uma-bofetada-na-cara-do-papa>. Acesso em: 25 jun. 2025

IHU – Instituto Humanitas Unisinos. Francisco: escuto muitos comentários respeitáveis, mas equivocados sobre Amoris Laetitia. **IHU – Instituto Humanitas Unisinos**. 28 set. 2017. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/186-noticias-2017/572163-francisco-escuto-muitos-comentarios-respeit>

aveis-mas-equivocados-sobre-amoris-laetitia. Acesso em: 25 jun. 2025.

IHU – Instituto Humanitas Unisinos. “Quem sou eu para julgar os gays”: entrevista com o Papa Francisco. **IHU – Instituto Humanitas Unisinos.** 30 jul. 2013. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/noticias/522300-quem-sou-eu-para-julgar-os-gays-entrevista-com-o-papa-francisco> Acesso em: 25 jun. 2025

JOAS, Hans. **Kirche als Moralagentur?** München: Kösel-Verlag, 2016.

KARSENTI, Bruno. Das ‘Durkheimsche Dilemma’ in der Soziologie der Moral. **Trivium: Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales-Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes-und Sozialwissenschaften**, n. 13, 2013. Disponível em: <https://journals.openedition.org/trivium/4447> Acesso em: 25 jun. 2025.

KASPER, Walter. **Pope Francis’ Revolution of Tenderness and Love: Theological and Pastoral Perspectives.** New York: Paulist Press, 2015.

KEENAN, James F. Regarding *Amoris Laetitia*: its Language, its Reception, some Challenges, and Agnosticism of some of the Hierarchy. **Perspectiva Teológica**, v. 53, p. 41-60, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pteo/a/DmZfRvGVPmTQ9jvdmSJ3tDv/> Acesso em: 25 jun. 2025.

KEENAN, James F. et al. **History of Catholic Theological Ethics.** New Jersey: A. Paulist Press, 2022.

LE ROI, T.K.-P. (Ed.). **A Point of No Return?: Amoris Laetitia on Marriage, Divorce and Remarriage.** Münster: LIT Verlag, 2017.

LEMBO, Alessandra; MA, Xiangyu; MARTIN, John Levi. New directions in the sociology of morality. In: **Handbook of the Sociology of Morality, Volume 2.** Cham: Springer International Publishing, 2023. p. 3-24.

LIEBIG, Stefan. Theoretische Grundlagen und methodische Zugänge einer erklärenden Soziologie der Moral. **Duisburger Beiträge zur soziologischen Forschung**, 6/2007. Duisburg: Universität Duisburg-Essen Campus Duisburg, 2007. Disponível em: <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-110741> Acesso em 25 jun. 2025.

LINTNER, Martin M. **Von Humanae vitae bis Amoris laetitia: die Geschichte einer umstrittenen Lehre.** Innsbruck: Tyrolia, 2018.

LUCIANI, Rafael. La opción teológico-pastoral del papa Francisco. **Perspectiva Teológica**, v. 48, n. 1, p. 81-115, 2016. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3480> Acesso em: 25 jun. 2025.

LÜSCHEN, Günther. Entwicklung und Programm einer Soziologie der Moral. In: **Das Moralische in der Soziologie**, p. 9-36, 1998.

LÜSCHEN, Günther (Ed.). **Das Moralische in der Soziologie.** Springer-Verlag, 2013.

MALLIMACI, Fortunato. El catolicismo argentino de Bergoglio y o papado de Francisco: uma primeira aproximação desde a Argentina. **Sociedad y religión**, v. 23, n. 40, p. 211-244, 2013. Disponível em: https://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1853-70812013000200010&script=sci_arttext Acesso em 25 jun. 2025.

MISSIER, Giovanni Del. *Amoris laetitia* y el cambio de paradigma. **Perspectiva Teológica**, v. 53, n. 1, p. 61-78, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pteo/a/WwZT73Zvw3yNthmp4tJSvhB/?lang=es&format=html> Acesso em: 25 jun. 2025.

PARSONS, Talcott. **The social system.** Routledge, 2013.

PINCKAERS, Steven. **Les sources de la morale chrétienne: sa méthode, son contenu, son histoire.** Paris: Cerf, 2007.

SAYER, Andrew. **Why Things Matter to People: Social Science, Values and Ethical Life**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

SCHILLING, Astrid. Book Review: *Von Humanae vitae bis Amoris laetitia. Die Geschichte einer umstrittenen Lehre*. 2019. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0021140019830020> Acesso em: 25 jun. 2025.

SCHLOESSER, Stephen. Dancing on the Edge of the Volcano: biopolitics and what happened After Vatican II. In: CROWLEY, Paul. **From Vatican II to Pope Francis: Charting a Catholic Future**. New York: Orbis Books, 2014. p. 3-26.

SELL, Carlos Eduardo. **Para onde vai a Igreja Católica?: Uma análise sociológica**. Editora Vozes, 2025.

SUTTER, Tilmann. Jenseits des Normativismus: Zur Strategie einer soziologischen Konstitutionstheorie der Moral. In: ENDREß, Martin; ROUGHLEY, Neil. (Hg.). **Anthropologie und Moral. Philosophische und soziologische Perspektiven**. Würzburg, p. 167-208, 2000. Disponível em: <https://pub.uni-bielefeld.de/record/2462967> Acesso em: 25 jun. 2025.

TROELTSCH, Ernst. **Die soziallehren der christlichen kirchen und gruppen**. Jcb Mohr, 1919.

TURNER, Bryan S.; FORLENZA, Rosario. The Last Frontier: the struggle over sex and marriage under Pope Francis. **Rassegna Italiana di Sociologia**, v. 57, n. 4, p. 689-710, 2016. Disponível em: <https://www.rivisteweb.it/doi/10.1423/85542> Acesso em: 25 jun. 2025.

VIDAL, Marciano. El cambio de paradigma en Teología Moral y las opciones morales del papa Francisco. **Moralia**, v. 43, n. 168, p. 343-382, 2020.

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

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**, vol. 1. Brasília: Editora UnB, 1994.

WEBER, Max. Uma consideração intermediária: teoria dos estágios e direções da rejeição religiosa do mundo. In: WEBER, Max. **Ética econômica das religiões mundiais I: confucionismo e taoísmo**. Petrópolis: Vozes, 2016.

WEISS, Raquel. Apresentação do dossiê: Sociologia e Moral. **Sociologias**, v. 17, p. 16-24, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/soc/a/MwbD4YLPM4MBtgb8mgCNt7x/?format=html&lang=pt> Acesso em: 25 jun. 2025.

WEISS, Raquel. **Émile Durkheim e a fundamentação social da moralidade**. 2011. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-29062011-124920/>. Acesso em: 25 jun. 2025.

Sobre o autor

Carlos Eduardo Sell - Professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Doutor em Sociologia Política pela UFSC e Bolsista de Produtividade do CNPq nível 1D.



A política de controle das polícias no Brasil e a especificidade de um modelo de controle “híbrido”: o caso do Ceará

The police control policy in Brazil and the specificity of a “hybrid” control model: The case of Ceará

Emanuel Bruno Lopes*

ebrlopes@gmail.com

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia
Afro-Brasileira - Unilab

Maria Glaucéria Mota Brasil

maria.brasil@uece.br

Universidade Estadual do Ceará - UECE

Lara Abreu Cruz

labreucruz@gmail.com

Universidade Estadual do Ceará - UECE

10.52521/opp.v23n1.14863

FLUXO DA SUBMISSÃO

Submissão do trabalho: 31/01/2025

Aprovação do trabalho: 27/05/2025

Publicação do trabalho: 04/07/2025

Resumo

O artigo busca descrever, compreender e analisar as políticas de controle das forças de segurança pública no Ceará e, de modo mais específico, a criação de um novo modelo de controle das atividades policiais pós-redemocratização. Trabalha-se com dados colhidos por meio de uma pesquisa de natureza qualitativa, realizada por meio de levantamento bibliográfico, de documentos oficiais, além de entrevistas e conversas informais realizadas durante o período de 2011 a 2013 com policiais controladores, ex-corregedores e gestores. Observou-se que as crises na segurança pública são impulsionadoras de mudanças nas políticas de controle da atividade policial e, não por acaso, ganharam destaque nacional e local como foi o caso dos Governos Tasso Jereissati e Cid Gomes nas últimas décadas. O primeiro com a criação de um modelo único, inovador, que tinha na sua base a unificação dos processos de correções das polícias no mesmo órgão e fora das instituições policiais e do corpo de bombeiros militar denominado por Corregedoria Geral dos Órgãos de Segurança Pública e Defesa Social (CGOSPDS). O segundo responsável pela transformação da CGOSPDS na Controladoria Geral de Disciplina dos Órgãos de Segurança Pública e do Sistema Penitenciário (CGD), incorporando os policiais penais. A partir deste estudo classificamos tanto a CGOSPDS quanto a CGD como modelos estaduais híbridos de controle da atividade policial.

Palavras-chave

Controle das polícias. Agenda governamental. Políticas públicas de segurança.

* À memória de Emanuel Bruno Lopes de Sousa ou “Bruno”, como o chamávamos carinhosamente no LabVida – Laboratório de Direitos Humanos da UECE, desde sua graduação, quando tinha 20 anos. Por todos esses anos de convivência tecidos por estudos, pesquisas, leituras, músicas, amizades e afetos, demasiados humanos, muitas vezes, intermediados pela arte de mulheres inspiradoras! A interpretação musical de Maria Bethânia... “Sonhar mais um sonho impossível, lutar quando é fácil ceder, vencer o inimigo invencível, negar quando a regra é vender” ... “tocar o inacessível chão.” A escrita emblemática de Clarice Lispector, em Água Viva – “Eu sou antes, eu sou quase, eu sou nunca”. Ou ainda ouvir Maria Callas, “A Divina”, e ler sua biografia. Eram, ainda, conversas em barzinhos, cafés, almoços, muitos risos e histórias nos finais de semana com amigos e familiares. Mais do que recordar, somos gratas por ter partilhado conosco sonhos, utopias, perdas e horizontes de esperança e fé na vida! Siga em paz e com muita luz!

Abstract

The article aims to describe, understand, and analyze the control policies of public security forces in Ceará and, more specifically, the creation of a new model for controlling police activities in the post-democratization period. The research is based on qualitative data collected through a literature review, official documents, as well as interviews and informal conversations conducted between 2011 and 2013 with police oversight officers, former internal affairs officers, and managers. It was observed that public security crises are drivers of changes in police oversight policies and, not coincidentally, have gained national and local prominence, as seen during the administrations of Tasso Jereissati and Cid Gomes in recent decades. The former was responsible for creating a unique, innovative model based on the unification of police internal affairs processes under a single body, separate from the police and military fire departments, known as the Corregedoria Geral dos Órgãos de Segurança Pública e Defesa Social (CGOSPDS). The latter transformed the CGOSPDS into the Controladoria Geral de Disciplina dos Órgãos de Segurança Pública e do Sistema Penitenciário (CGD), incorporating correctional officers. Based on this study, we classify both CGOSPDS and CGD as hybrid state models of police activity control.

Keywords

Police control. Government agenda. Public security policies.

Introdução

A partir do início de 2023, observou-se um aumento significativo nas discussões em torno do uso de câmeras corporais por agentes das forças de segurança estaduais no Brasil. Entre as justificativas mais recorrentes para o uso das câmeras corporais estão a violência praticada por policiais e as condutas autoritárias de agentes durante o exercício de suas funções. Esses dispositivos, fixados geralmente nos coletes balísticos dos policiais, têm a função de registrar em áudio e vídeo as interações realizadas durante o serviço, promovendo maior transparência nas abordagens e contribuindo para a responsabilização em casos de abusos.

Atualmente, sete estados brasileiros utilizam câmeras corporais em suas polícias militares, a saber: São Paulo, Rio de Janeiro, Santa Catarina, Minas Gerais, Pará, Rio Grande do Norte e Roraima¹. Em 2022, um levantamento realizado pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP) juntamente com o Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF) constatou uma redução de 80,1% na mortalidade de adolescentes em intervenções policiais no Estado de São Paulo entre os batalhões da Polícia Militar do Estado de São Paulo que incorporaram o uso das câmeras operacionais portáteis (COP)². Não à

1 Informações obtidas através das seguintes reportagens: “PMs de 5 estados do Brasil usam câmeras nos uniformes; outras 10 UFs devem adotar a prática em breve”. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/pms-de-cinco-estados-do-brasil-usam-cameras-nos-uniformes-outras-10-ufs-devem-adotar-pratica-em-breve/>. Acesso em: 16/05/2025; “Só 9% dos PMs usam câmera corporal; 3 estados concentram 92% das máquinas”. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2024/02/26/estados-policiais-cameras-corporais.html>. Acesso em: 16/05/2025.

2 “SP teve o menor nº de mortes por PMs em serviço na história em 2022 após câmeras, com queda de 80% entre adolescentes”. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2023/05/16/sp-teve-o-menor-no-de-mortes-por-pms-em-servico-na-historia-em-2022-apos-cameras-com-queda-de-80percent-entre-adolescentes.ghtml>. Acesso em: 16/05/2025.

toa, o tema apareceu entre as propostas para a área da segurança pública dos municípios durante as eleições de 2024 em 7 capitais brasileiras: Aracaju (SE), Cuiabá (MT), Curitiba (PR), Porto Alegre (RS), Salvador (BA), São Paulo (SP) e Vitória (ES)³.

Como podemos ver o tema tem se inserido de forma cada vez mais presente na cobertura da mídia e nas pautas políticas nacionais, refletindo uma preocupação crescente com os rumos da segurança pública. Trata-se de um debate da ordem do dia, como sinalizaram Costa e Porto (2011) ao afirmar que no Brasil pouco se avançou na compreensão dos mecanismos de controle da atividade policial, considerando as dificuldades políticas, culturais e estruturais para implantação destes.

No caso do Estado do Ceará, apesar do seu trabalho pioneiro na inserção de câmeras corporais dentro do sistema penitenciário⁴, o seu uso ainda é discutido na Polícia Militar, como estratégia de controle externo da atividade. Contudo, a política de controle interno da atividade policial no Ceará já caminha desde o final da década de 1990 com a criação das corregedorias de polícia⁵ no Governo Tasso Jereissati.

Segundo Brasil (2000), no Ceará, no ano de 1997, em decorrência de crises vivenciadas pelas instituições da área da segurança pública (envolvimento de policiais civis e militares em crimes de corrupção, estelionato, roubos e tráfico de drogas dentre outros), o então Governo Tasso Jereissati (1995-1998) extinguiu as corregedorias criadas dentro das polícias civil, militar e do corpo de bombeiros e criou uma corregedoria única, externa às forças estaduais de segurança pública com o objetivo de garantir a autonomia das atividades de controle interno das policiais estaduais e do corpo de bombeiros militar, sendo nomeada por meio da Lei nº 12.691, de 16 de maio de 1997 de **Corregedoria Geral dos Órgãos de Segurança Pública e Defesa da Cidadania (CGOSPDC)**. Posteriormente, passou a chamar-se **Corregedoria Geral dos Órgãos de Segurança Pública e Defesa Social (CGOSPDS)** acompanhando a mudança na nomenclatura da Secretaria de Segurança Pública e Defesa Social (SSPDS), através da Lei Complementar n.98, de 13 de junho de 2011.

As reformas na área do controle policial (sejam mecanismos de controle interno ou externo) tornam-se merecedoras de atenção, sobretudo, do ponto de vista acadêmico-científico e das práticas do *accountability*, assim como das discussões acerca destas

3 “Candidatos das capitais prometem ampliar guarda, e minoria cita câmera corporal, mostram planos de governo”. Disponível em: < <https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2024/noticia/2024/09/29/candidatos-das-capitais-prometem-ampliar-guarda-e-minoria-cita-camera-corporal-mostram-planos-de-governo.ghtml>>. Acesso em: 16/05/2025

4 <https://www.ceara.gov.br/2023/09/13/ceara-apresenta-experiencia-pioneira-no-pais-no-uso-de-cameras-corporais-dentro-do-sistema-penitenciario/>

5 No Brasil, as Corregedorias de Polícia criadas dentro das polícias são definidas teórica e empiricamente como dispositivos de controle interno da atividade policial (MESQUITA NETO, 1999; LEMGRUBER, MUSUMECI, CANO, 2003; COSTA, PORTO, 2011).

tanto no passado recente como no atual contexto das políticas de segurança pública, sem que sejam ignorados os esforços políticos apresentados, como resultados efetivos ou não para a área, frente às práticas violentas e desastrosas que tem caracterizado as intervenções e abordagens das polícias brasileiras⁶, comumente, violadoras de direitos humanos e, reveladoras da ausência de profissionalização no cotidiano de suas funções.

Compreender os mecanismos de controle das polícias no Brasil, de modo geral, é um exercício desafiador para as análises e reflexões acerca de questões atravessadas por interesses corporativos e institucionais que exigem posições e definições políticas que estejam relacionadas com os valores democráticos e republicanos. É, sobretudo, não desconsiderar as condições de possibilidades que se abrem para novas orientações na relação entre polícia e cidadãos no século XXI.

Portanto, este artigo tem como base um conjunto de reflexões desenvolvidas originalmente na tese de doutorado de Sousa (2014), intitulada “Controle das Polícias: agendas, reformas e (novas) práticas”. Na referida tese, o autor analisa os mecanismos de controle das instituições policiais no Brasil, explorando como diferentes agendas políticas e institucionais influenciam reformas e mudanças nas práticas dessas corporações. Para este artigo nos concentraremos em compreender como a política de controle da atividade policial no Ceará, conduzida pela Corregedoria Geral, tornou-se prioridade na agenda política do Governo Cid Gomes (2011-2014). Ao retomar essas reflexões, o artigo busca contribuir para o debate sobre a segurança pública, especialmente no que diz respeito à transparência, à responsabilização e à legitimidade da ação policial.

Os dados aqui apresentados foram colhidos por meio de uma pesquisa de natureza qualitativa, através de levantamento bibliográfico e de documentos oficiais (artigos, livros, textos científicos, leis, planos, decretos dentre outros), levantamento de informações e dados secundários sobre a temática e temas transversais no banco de dados do LabVida⁷ e nos principais jornais de circulação local (O Povo e Diário), assim como entrevistas e conversas informais durante o período de 2011 a 2013 quando da tessitura da tese de doutorado. Participaram da pesquisa dois policiais controladores, dois policiais ex-corregedores auxiliares e ex-gestores que ocuparam cargos na gestão dos mecanismos de controle policial do Ceará, no período de 2003 a 2013. A escolha dos interlocutores

6 De acordo com dados da 17ª edição do Anuário Brasileiro de Segurança Pública, embora tendo caído o número de pessoas mortas por intervenção policial, os números continuam altos; uma vez que 6430 pessoas foram mortas por agentes do estado, durante suas intervenções no ano de 2022, principalmente em via pública. Foi uma média de 17,6 pessoas por dia. Os números foram 1% menor do que em 2021, quando ocorreram 6.524 mortes por intervenção das polícias. (Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2023/07/mortes-causadas-por-policiais-caem-1-no-brasil-rj-e-ba-concentram-43-dos-casos.shtml>)

7 O Laboratório de Direitos Humanos, Cidadania e Ética da Universidade Estadual do Ceará, vinculado ao Curso de Graduação em Serviço Social e ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas e Sociedade desta universidade, realiza desde sua criação (2000) levantamento de matérias locais e nacionais, com informações e assuntos que estejam relacionados as suas linhas de pesquisas.

ocorreu com base nas aproximações do pesquisador com contato pessoais, assim como indicações que lhe foram feitas. As entrevistas ocorreram no prédio do órgão de controle da polícia, outros nas residências e/ou locais de trabalho dos interlocutores. Algumas entrevistas foram gravadas, mas outras não foram autorizadas - apenas registradas em diário de pesquisa.

O artigo contextualiza o tema com base em alguns autores que estudam os mecanismos de controle das polícias e definem as organizações policiais como instituições do sistema de justiça criminal do Brasil⁸. Na sequência, é dado destaque para aspectos empíricos, documentais e dos noticiários de jornais locais que nos permitiram aproximações iniciais com o nosso objeto de pesquisa, seguidas das entrevistas e conversas informais realizadas com ex-corregedores e outros profissionais responsáveis pelas atividades de correção da então Corregedoria Geral dos Órgãos de Segurança Pública e Defesa Social do Estado do Ceará (CGOSPDS) e controladores e investigadores da Controladoria Geral de Disciplina dos Órgãos de Segurança Pública e do Sistema Penitenciário (CGD), criada para substituir a CGOSPDS.

Os tipos de controle da atividade policial no Brasil

Na presente discussão faz-se necessário conceituar os tipos de controle da atividade policial existentes no Brasil; assim como o que tem caracterizado a atuação destes mecanismos no contexto democrático. Autores, como Mesquita Neto (1999, p. 141), apontam existir diferentes mecanismos de controle das polícias que apresentam estratégias variadas em suas modalidades de atuação. Os mecanismos de controle podem ser tipificados como: **externo e formal** (ex. ministério público e ouvidorias); **externo e informal** (ex: imprensa, organizações de direitos humanos e outros), **interno e formal** (ex. corregedorias de polícia); e, por último, mecanismos de **controle interno informal** como a profissionalização das polícias. Estes mecanismos, em suas atuações, “estão sujeitos a graves limitações que dizem respeito não apenas à sua existência e funcionamento, mas também e principalmente à sua efetividade”.

No Brasil, segundo Mesquita Neto (1999), ao **controle interno e formal** das polícias cabe realizar as investigações sobre os desvios de conduta dos policiais e apuração das denúncias recebidas. Esse controle é feito pelas próprias instituições de segurança pública, como Polícia Civil e Militar, de modo geral pelas corregedorias desses órgãos. Na Polícia Militar, o controle interno é também realizado por meio da constituição dos seus Conselhos de Disciplina e de Justificação⁹ destinados, respectivamente, às praças e aos

8 No Brasil, o sistema de justiça criminal é formado pelas seguintes instituições: Polícia Federal, Polícia Rodoviária Federal, Polícia Militar, Polícia Civil; Ministério Público, Defensoria Pública, Judiciário e unidades prisionais.

9 Conselho de Justificação das Polícias Militares no Brasil tem a função de investigar a responsabilidade de oficiais

oficiais. Ainda, no caso das Polícias Militares, cabe à Justiça Militar atuar na revisão do ato administrativo disciplinar no sentido de apurar possíveis nulidades, “quando provocada” de acordo com a lei militar.

O **controle externo** das instituições policiais, de acordo com estudos internacionais é condição para que as polícias passem a fazer o seu *accountability* ou a prestar contas dos resultados de suas atividades, dos problemas identificados pela comunidade e dos desvios de conduta de seus efetivos (BAYLEY, 2001).

No Brasil, o **controle externo** da atividade policial é realizado pelo Ministério Público¹⁰, por meio das suas Promotorias de Controle Externo da Atividade Policial e também pelas Ouvidorias de Polícia e os Conselhos de Segurança Pública¹¹. Para Soares (2000), a criação e expansão das ouvidorias são fundamentais para melhoria de atuação das polícias. Contudo, enfatiza a importância das suas denúncias serem apuradas e os resultados divulgados para que suas atuações sejam efetivadas e tenham impacto multiplicador na participação da comunidade.

O importante sobre a atuação desses mecanismos de controle da atividade policial, na sociedade brasileira, é perceber o alcance da qualidade nas ações realizadas, uma vez que a discussão hoje “não é mais se os vigias devem ser vigiados, mas qual é a forma mais adequada [ou seja, o como] para exercer esta vigilância” (COMPARATO, 2005, p. 28). O estudo realizado por Comparato (2005), sobre a criação das ouvidorias de polícia no Brasil, revela tendência à instalação das ouvidorias no início dos governos. Quanto à nomeação dos ouvidores há um intervalo entre a publicação da lei ou do decreto que

militares ou bombeiros por prática de atos que afetem a honra ou decoro da corporação a que pertencem. Os componentes, nomeados pelo governador, têm de ser oficiais hierarquicamente superiores aos oficiais submetidos ao Conselho. Não havendo oficial em tal condição na ativa, são convocados os da reserva. Em caso de comprovação das irregularidades e/ou ilicitudes, os acusados podem ser expulsos da corporação, mesmo os da reserva. O Conselho Disciplinar tem a mesma função com relação a investigação da responsabilidade de praças nas práticas de atos que afetem a honra ou decoro da corporação a que pertencem e, seus componentes são oficiais nomeados por ato do comandante-geral das PMs (BRASIL, 2000).

10 Em todo Brasil, o Ministério Público é responsável pelo controle externo das atividades policiais. O relatório “O bom policial tem medo: os custos da violência policial no Rio de Janeiro” documenta 64 casos de execução extrajudicial do Rio e analisa estatísticas sobre oito mil pessoas mortas pela polícia entre 2005 e 2015, a entidade de defesa de direitos humanos Human Rights Watch responsabiliza, especificamente no caso do Rio de Janeiro, o Ministério Público por impunidade nas execuções policiais. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/rio/documento-responsabiliza-ministerio-publico-por-impunidade-nas-execucoes-policiais-19661726#ixzz4EgJP0aZ3>> Acessado em: 17 de jul. 2016.

11 O Conselho Estadual de Segurança Pública do Ceará (CONSESP) criado em 1993, no governo Ciro Gomes (1991-1994), pela Lei Estadual de número 12.120/93 prevista na Constituição Estadual de 1989, no artigo 180 desta Carta, com o objetivo de propor, discutir e fiscalizar a política de Segurança Pública do Estado, só chegou a “funcionar” por um ano, durante a gestão Ciro Gomes, e de maneira precária, e, a partir do segundo governo de Tasso Jereissati (1995-1999), foi totalmente inviabilizado. (BRASIL, 2000). O mesmo foi reativado em 2007, no primeiro governo Cid Gomes (2007-2010) Contudo, tanto no governo Cid Gomes como nos governos que o sucederam, a atuação do CONSESP tem se realizado muito timidamente quer na elaboração e gestão como na fiscalização da política estadual de segurança pública.

deu origem ao mecanismo e a sua instalação só ocorre com a nomeação do ouvidor; o que pode demorar alguns meses e até mesmo anos.

Ainda de acordo com Comparato (2005), as ouvidorias de polícia no Brasil foram criadas em 1995, sendo a do Estado de São Paulo a primeira a ser criada e instalada e tendo como ouvidor o sociólogo Benedito Domingos Mariano, com mandato de dois anos, com recondução única. Em 2001, no Ceará, o governo criou o cargo de ouvidor da Secretaria de Segurança Pública e Defesa Social do Ceará (SSPDS), ligado à Secretaria da Ouvidoria-Geral e do Meio Ambiente¹² e teve como seu primeiro ouvidor um oficial do Corpo de Bombeiros Militar, com formação em direito e sociologia, o tenente-coronel da PM Franklin de Freitas Lopes.

Como mecanismos de **controle externo**, as ouvidorias de polícia¹³ apresentam dificuldades em lidar com as ineficiências das instituições policiais, como ressaltam Lemgruber, Musumeci, Cano (2003), pois estas atuam com limitações, uma vez que apenas recebem e encaminham as denúncias feitas contra policiais aos órgãos de **controle interno** das atividades policiais (as corregedorias), responsáveis pela apuração das denúncias feitas contra os membros da corporação. Uma dessas dificuldades é a fiscalização dos desvios de conduta policial, frente ao pouco ou nenhum diálogo com as Corregedorias, responsáveis pelo controle interno das polícias no Brasil.

Outros trabalhos de pesquisa, como a Nota Técnica- Panorama das ouvidorias estaduais de Segurança Pública e Defesa Social, do Fórum Brasileiro de Segurança Pública (BRASIL, 2013), também constata que as ouvidorias de polícia no Brasil enfrentam muitas dificuldades para se constituírem, dentre as quais a formação das equipes de trabalho, algumas pouco qualificadas e desmotivadas para atuação. Em sua maioria, a indicação dos funcionários é objeto de interferências políticas, não ocorrendo por meio de seleção com base na competência técnica e trajetória profissional. As equipes são formadas muitas vezes por pessoas com as mais variadas formações, algumas sem conhecimento e familiaridade com o trabalho a ser desenvolvido. Assim, as deficiências nas condições de infraestrutura e a rotatividade de pessoal ocasionam dificuldades e

12 O Estado do Ceará, no terceiro Governo Tasso Jereissati (1999-2002), adotou a política de criação de uma Secretaria Estadual de Ouvidoria-Geral para coordenar as atividades dos ouvidores nomeados pelos demais órgãos estatais e estes ouvidores nomeados se reportavam ao ouvidor-geral do Estado. Os ouvidores formavam uma espécie de Conselho coordenado pelo ouvidor-geral do Estado. Os cargos de ouvidores na Polícia Civil, Militar e no Corpo de Bombeiros Militar eram cargos mais próximos às atividades de relações públicas desses órgãos do que de ouvidores (BRASIL, 2000).

13 As ouvidorias estaduais de polícia surgiram, nos anos 1990, como instituições com poderes muito mais restritos, mas que deveriam trazer uma importante contribuição ao controle externo das polícias, por meio da participação da sociedade civil na defesa da cidadania, quando ameaçada pelo comportamento irregular ou ilegal de policiais. Passados quase vinte anos do seu surgimento, porém, essas instituições permaneceram engessadas por uma legislação que restringe excessivamente a independência e a autonomia dos ouvidores, comprometendo sobremaneira o caráter externo do controle que eles deveriam exercer (BRASIL, 2013).

falta de sistematicidade em suas ações (LEMBRUBER, MUSUMECI, CANO, 2003; COMPARATO, 2005; CUBAS; 2010).

Problemas como esses, pelo que se observa, impõem sérias limitações ao trabalho do controle externo das polícias. Não há um trabalho integrado e articulado, o que existe são disputas e tensões entre os diferentes tipos de controle policial. Logo se observa como sinaliza Zaverucha (2008, pp. 225-226),

(...) o tipo de arranjo institucional a ser adotado pode tanto fortalecer, quanto fragilizar a legitimidade da democracia em um país. (...) Ouvidoria não se faz **contra** as instituições policiais e os policiais, mas **com** as polícias e os policiais. Assim, os policiais são capazes de perceber a Ouvidoria como uma aliada quando a percebem empenhada não apenas em condenar, mas em compreender e trabalhar junto com eles para a solução dos problemas (grifos do autor).

Nas corregedorias o controle interno das polícias é um dispositivo que possui características específicas e algumas limitações. Lemgruber, Musumeci e Cano (2003) lembram que, no Brasil, o funcionamento e as investigações adotadas nas corregedorias seguem variações e arranjos institucionais bastantes diferenciados e, como exemplo, podemos citar a dependência dos trabalhos de correição dos comandos hierárquicos das corporações policiais nos procedimentos internos adotados; a influência desses comandos nas investigações, formas e critérios de condução das investigações, e nos encaminhamentos e nas dinâmicas de funcionamento.

No Ceará, o denominado “Governo das Mudanças”¹⁴, em 1997, criou um modelo autônomo de corregedoria geral, unificado e fora das instituições policiais e do corpo de bombeiros militar. O que lhe rendeu elogios do Ministério da Justiça pelo seu pioneirismo. A criação desse modelo pioneiro foi considerada uma proposta ousada e moderna em termos de controle da atividade policial; uma vez que buscava enfrentar a impunidade nas corporações policiais por meio de atividades profissionais integradas de correição. O corpo de corregedores e investigadores da Corregedoria Geral era formado por policiais civis (delegados), policiais militares e do corpo de bombeiros (oficiais) que procediam as correções em conjunto. (BRASIL, 2000).

Com efeito, a Corregedoria Geral dos Órgãos de Segurança Pública e Defesa da Cidadania do Ceará (CGOSPDC), criada pela Lei nº 12.691, de 16 de maio de 1997, ficou responsável pelo exercício dos serviços de correição em caráter ordinário e extraordinário, cujas funções eram de fiscalização, disciplina e orientação administrativa desenvolvidas pelos órgãos e seus agentes, na Polícia Civil e Militar e no Corpo de Bombeiros. O cargo do titular era de livre nomeação e exoneração pelo governador do Estado, dentre cida-

14 O governo instalado no Ceará pelo empresário Tasso Ribeiro Jereissati (1987-1990) (1995-1998) (1999-2002) denominou-se de “Governo das Mudanças”, inicialmente, em oposição ao governo dos coronéis, que durante décadas dominou a política nacional e, de modo específico, à política nordestina (BRASIL, 2000).

dãos maiores de 30 anos, de notável saber jurídico e reputação ilibada.

Contudo, ao modelo da Corregedoria Geral não foi delegada a função de punir os policiais civis, militares e bombeiros militar mas apenas realizar os “serviços de correição” que estariam voltados para a ênfase no acompanhamento, recomendações e sugestões com base nos procedimentos investigativos realizados, bem como o acompanhamento da apuração dos ilícitos penais, aqueles de natureza penal atribuídos aos policiais, como se pode ver nas atribuições especificadas da sua Lei de criação.

Nesse contexto, a Corregedoria Geral exercia funções de fiscalização, controle, acompanhamento e orientação disciplinar das atividades desenvolvidas pelos policiais civis de carreira e militares estaduais, com a instauração de sindicâncias para apurar e investigar as transgressões praticadas por policiais. **Possuía, portanto, um caráter mais indicativo e recomendatório e fiscalizador na realização dos “serviços correcionais” do que punitivo.**

Com as ações implantadas pela corregedoria geral, por seu caráter unificado, esta passou a receber e apurar denúncias contra policiais civis, policiais militares e bombeiros militar¹⁵. Por não haver um quadro próprio de corregedores, muitos dos policiais civis, militares e bombeiros militares designados para a Corregedoria vieram das corregedorias extintas e passaram a apurar e realizar investigações contra policiais militares e vice-versa, visando coibir o espírito de corpo. O que caracterizava, de certa maneira, a proposta de unificação e/ou integração das atividades da corregedoria geral.

A Corregedoria apresentava uma atuação com caráter recomendatório, ou seja, ao receber as denúncias, instaurava os procedimentos investigativos necessários e, ao concluí-los, sugeria a aplicação das sanções/punições cabíveis e encaminhava para outros órgãos competentes, que poderiam ser instituições policiais, Secretária de Segurança Pública, Procuradoria Geral do Estado, por exemplo. As recomendações feitas com base nas investigações poderiam ou não ser acatadas. Essa era uma questão colocada como dilemática para os “policiais corregedores” ou os responsáveis pelo serviço da corregedoria geral que entrevistamos e que realizavam as investigações, pois em muitos casos não havia retorno das decisões tomadas pelos comandos das corporações, era como se esses “processos” fossem ignorados ou engavetados¹⁶.

A ideia, com suporte na lógica das investigações unificadas da corregedoria geral, era que uma vez responsável em termos de atribuições legais para realizar uma parte do ciclo das investigações, uma nova racionalidade se inserisse e possibilitasse resultados mais efetivos nas práticas de controle interno das polícias no Ceará. Isso acabou

15 Em alguns estados brasileiros como o Ceará, o Corpo de Bombeiros é militar.

16 Segundo depoimentos de ex-corregedores da CGOSPDS, os comandos não informavam à corregedoria geral os procedimentos adotados e nem esta solicitava essas informações, enfim não havia *feedback* entre essas instituições.

sendo inviabilizado pela não garantia de condições políticos-institucionais para execução de suas atividades de correição, o que levou a então corregedoria única a atuações pontuais, limitadas e marcadas por fragilidades institucionais. Dentre elas, a inexistência de um quadro de investigadores próprios, os baixos índices de apuração das denúncias, tendo como consequência o acúmulo de processos sem resolubilidade e os elevados índices de impunidade dos denunciados. Dentro e fora da polícia, diante das suas precárias condições de atuação e da sua “falta de autonomia”, a Corregedoria, antes tida como modelo a ser seguido no Brasil, passou a ser vista como um “espaço para acobertar maus feitos” de policiais, revelando seus limites, como declarado a seguir:

A Corregedoria tem que melhorar, porque a falta de autonomia faz com que a gente perca mais a capacidade de gerir. Por mais que você enxugue (o número de processos contra PMs, civis e bombeiros), não tem condições...vai acumular, porque a demanda é grande demais. A função da Corregedoria está, na minha opinião, diluída. E esta pulverização é maléfica à proficiência. Se tenho autonomia, a correição de desvios de conduta vai com mais força (Entrevista com o Ex-Corregedor Geral José Armando da Costa, Jornal O Povo, 10/12/2010).

Eram evidentes as dificuldades e os limites institucionais na atuação da Corregedoria que, segundo interlocutores, desde sua criação já enfrentava problemas com a falta de condições estruturais para fiscalizar o trabalho policial, receber as denúncias, instaurar e fazer as investigações no campo empírico, os “serviços de correição”. A “função de moralizar” as polícias, acabava por não ser cumprida, tornando-se uma atividade sem resultados objetivos. Corroboravam para essa situação os frágeis mecanismos de investigação e, para alguns interlocutores, a falta de pessoas qualificadas para realizar os procedimentos investigativos. Para outros, as limitações estavam relacionadas à falta real de autonomia institucional, além de questões de natureza política.

Essas questões eram reveladoras das condições precárias de funcionamento da então Corregedoria, ou seja; dos problemas de natureza político-estrutural que levaram ao colapso desse modelo. Uma situação que acabou tencionando interesses governamentais e corporativos no campo do controle da atividade policial durante o segundo Governo Cid Gomes (2011-2014). Essa mesma realidade favoreceu as condições de possibilidades para a realização de propostas de reformas para o setor, constituindo-se no que se denominou oficialmente de um “novo modelo disciplinar”, levando a extinção da Corregedoria Geral dos Órgãos de Segurança Pública e Defesa Social (CGOSPDS) e a criação da Controladoria Geral de Disciplina dos Órgãos de Segurança Pública e do Sistema Penitenciário (CGD).

Assim, a Lei Complementar nº 98, de 13 de junho de 2011, vai alterar a estrutura organizacional da então CGOSPDS para CGD e a Controladoria terá atribuição de exercer as funções de orientação, controle, acompanhamento, investigação, auditoria, processa-

mento e, punição disciplinares das atividades desenvolvidas pelos servidores integrantes do grupo de atividade de polícia judiciária, policiais militares, bombeiros militares e agentes penitenciários¹⁷, sem prejuízo das atribuições institucionais destes órgãos, atendendo em até 30 dias as denúncias recebidas. A Controladoria é dirigida por um controlador titular que ocupa o cargo em comissão e este corresponde ao cargo de secretário de Estado, de livre nomeação e exoneração pelo governador, escolhido dentre profissionais bacharéis em Direito, de conduta ilibada, sem vínculo funcional com os órgãos que compõem a Secretaria da Segurança Pública e Defesa Social (SPDS) e a Secretaria de Justiça e Cidadania (SEJUS).

Diante desse contexto inicial, nos interessa não só descrever, mas compreender e analisar como a questão do controle da atividade policial orientada por políticas de segurança pública no Estado brasileiro inseriu-se na agenda governamental do Ceará, pós-redemocratização. Como a criação de órgãos do poder executivo local, como a Corregedoria única em 1997 e a Controladoria geral em 2011, criados fora das instituições policiais, foram nominadas e identificados como órgãos de controle externo das atividades policiais.

Uma agenda para o controle da atividade policial

Podemos iniciar a discussão compreendendo como um determinado processo de construção e definição de agendas envolve o estreitamento de um conjunto de componentes que passam a ser um problema de natureza política, assumindo o foco da atenção dos governos, como aponta Kingdon (2011). Nesse contexto, interessa saber qual o problema que ganha prioridade na sua resolução? Uma vez, que é preciso identificar e reconhecer este como existente.

Na discussão proposta por Kingdon, expõem-se as condições para que uma questão passe a ser reconhecida como um problema e passa a ocupar espaço na agenda dos governos (*problem streams*). Pode ser por razões de mudanças em indicadores, caráter de urgência como crises e *feedback* às ações do governo.

A temática dos mecanismos de controle das polícias, nos departamentos de polícia dos EUA, entrou com maior força nas agendas dos governos americanos na segunda

¹⁷ Com a criação da Controladoria, os agentes penitenciários, servidores da Secretaria de Justiça do Ceará, foram incluídos no mecanismo de controle que passou a ser operacionalizado pela referida instituição. Ressalte-se que estes servidores não tinham corregedoria específica, mas uma comissão permanente interna de “correição”. E, logo em seguida, os agentes penitenciários são transformados em policiais penais (PL 3408/2020 Inteiro teor. Projeto de Lei Institui a Lei Geral da Polícia Penal e dá outras providências. Dados Complementares: Altera as Leis nº 10.826 de 2003 e 13.675 de 2018. Criação, Lei Geral da Polícia Penal, Princípios, competência, Estrutura organizacional, Carreira profissional, polícia penal, diretrizes. (Até 2023, a lei que regulamenta a profissão ainda não havia sido aprovada).

metade do século XX, quando estes ousaram implementar novos mecanismos e estratégias para lidar com problemas antigos, relacionados ao controle da atividade policial. Nas análises de Walker (2005), três episódios parecem ter sido fundamentais no percurso para inserção desta questão na agenda política do governo americano, capazes de impulsionar um conjunto de reformas orientado em outras abordagens. São eles:

1) Problemas no *Los Angeles Sheriff Department (LASD)* sobre o uso desregulado da força letal - Uma investigação realizada pelo promotor Merrick Bobb descobriu que os resultados do uso descontrolado da força letal eram problemas de gestão e não falhas de policiais individuais. Merrick Bobb como Conselheiro Especial do *LASD* implementou novas práticas, como mecanismos de controles externos permanentes orientados para supervisionar a aplicação da lei;

2) Práticas de discriminação racial no *New Jersey State Police* - Processada pela *Civil Rights Division of the U.S Department of Justice* por práticas de discriminação racial em batidas de trânsito, a Polícia do Estado de Nova Jersey entrou em um acordo judicial determinando um conjunto de reformas de gestão. Foi exigido que os policiais deveriam estar sujeitos a regras de condutas escritas e um relatório a cada vez que fosse usado sua autoridade, incluindo o uso legítimo da força letal;

3) *Systematic performance review in a Large Police Department* - A partir das recorrências do uso da força e quantidade de prisões pelos policiais, por exemplo, passou a se dedicar atenção aos padrões de desempenho policial, sendo necessário uma avaliação sistemática a partir de mecanismos que identifiquem, acompanhem e registrem informações sobre o trabalho policial, de modo a prevenir que os policiais cometam algum desvio de conduta. Implementou-se uma nova estratégia de gestão para identificar problemas relacionados ao desempenho dos policiais.

A partir dos três episódios descritos acima, o autor mostra exemplos do *new police accountability* e das estratégias para lidar com problemas antigos relacionados ao controle e conduta policial. O objetivo básico das ações implementadas era orientar mudanças organizacionais das polícias, nos procedimentos políticos e administrativos. Para Walker (2005), isto representou uma mudança significativa frente às reformas tradicionais na história das polícias. No entanto, o autor deixa bem claro que não tem sido uma tarefa, tão simples, implementar tais estratégias, além de ser mais difícil mantê-las a longo prazo, uma vez que os resultados esperados não são imediatos.

O interessante nessas discussões, orientadas por uma nova concepção, é o que se observa a partir das ações realizadas e o que elas apontam. Mesmo com tais mudanças não há evidências convincentes de que os desvios de conduta policial serão impedidos ou que haja mais confiança do público na polícia. O fato é que ao olhar para as reformas feitas na história das polícias, sejam elas reformas tradicionais (que bem ou mal serviram

de lições para avançar, mesmo que de modo tímido nas reformas em anos mais recentes), ainda não se desenvolveu procedimentos institucionalizados para manutenção das reformas a longo prazo. Dessa forma, perguntamos: a quem interessa a manutenção de mecanismos de controle policial com as limitações que conhecemos?

Conforme Walker (2005), as reformas adotadas assumiram caráter fragmentado e no caso da realidade brasileira, acrescentaríamos que as reformas não têm sido orientadas por estratégias articuladas com outros setores da própria polícia, como comandos policiais e academias de polícia. Sobre as reformas adotadas pelo controle policial, nos termos do autor,

(...) past reform efforts never developed institutionalized procedures for sustaining reform over time. There were no procedures for monitoring reforms that were instituted and for ensuring that they are implemented and that the reform process continues over time (ibidem, p. 39).

Há, portanto, o reconhecimento das principais dificuldades e dos limites que estão postos para os programas e ações de reformas para as atividades de controle das polícias tanto nos EUA como no Brasil, sem ignorarmos as especificidades dos dois países, o que tem chamado a atenção para a necessidade de construção e definição de novas agendas nas políticas voltadas para o campo da segurança pública. No Brasil, os problemas da violência letal das polícias, das suas abordagens discriminadoras com jovens negros e pobres moradores das periferias, com as populações LGBT e, os desvios de condutas desses policiais são problemas de décadas, embora as agendas governamentais¹⁸ reconheçam o problema e tenham proposto mudanças na racionalidade das políticas de segurança pública e nas atividades de controle das polícias.

Então, podemos dizer que os problemas e dificuldades vivenciadas pelas polícias americanas e brasileiras, reservadas as dimensões, especificidades e diferenças existentes entre os dois sistemas policiais, assemelham-se ao consideramos os problemas enunciados acima. A questão é o como enfrentar os problemas postos? E como nos lembram os estudos realizados por Bayley e Skolnick (2002, p. 223-4) sobre as inovações propostas para as estruturas de poder das polícias em alguns países, os maiores obstáculos são aqueles encontrados dentro das organizações policiais, uma vez que “toda e qualquer organização resiste às mudanças, mas é difícil imaginar uma mais resistente do que a polícia”. E essas resistências são maiores com relação à efetivação institucional

18 Os governos brasileiros iniciaram pós-redemocratização, de modo mais específico, a partir dos anos 2000 com os Plano Nacional de Segurança Pública (2001), o Projeto Nacional de Segurança Pública para o Brasil (2003) e do Programa Nacional de Segurança Pública com Cidadania (2007) (http://www.uece.br/labvida/dmdocuments/uma_reflexao_comparativa_da_seguranca_publica.pdf) e, os seus três Programas de Direitos Humanos (<http://www.sdh.gov.br/assuntos/direito-para-todos/programas/programa-nacional-de-direitos-humanos-pndh-3>) uma série de ações e propostas de mudanças voltadas para modernização e democratização das estruturas de poder do seu sistema de justiça criminal.

do controle das polícias sem distinção de países como nos tem mostrado a literatura sobre o tema.

A partir desse contexto, a pesquisa empírica que subsidia o presente artigo identifica o fato do controle da atividade policial no Estado do Ceará ter ganhado espaço na agenda política, quando anunciado pelo Governo Cid Gomes (2011-2014) que estavam sendo estudadas reformas para a Corregedoria Geral em decorrência dos elevados índices de impunidade de policiais denunciados à Corregedoria. A proposta compreendia a criação de uma Controladoria Geral de Disciplina dos Órgãos de Segurança Pública e Sistema Penitenciário do Ceará (CGD) em substituição à Corregedoria Única, com um formato e atuação independente dos quadros do sistema de segurança pública do Ceará, dotada de uma nova posição, denominada por alguns policiais, gestores e pelo governo como um “novo modelo disciplinar”, um “modelo mais autônomo” com atribuições institucionais direcionadas a realizar serviços e acompanhar correições e punições disciplinares. Ou seja, buscava-se com esse novo modelo superar o caráter recomendatório da então Corregedoria e realizar o ciclo completo da investigação.

Controladoria Geral de Disciplina dos Órgãos de Segurança Pública e Sistema Penitenciário do Ceará (CGD)

Pode-se afirmar que a inserção do controle das polícias na agenda do então Governo Cid Gomes (2011-2014) foi impulsionada pela letargia na apuração e “tolerância” frente às denúncias de desvios de conduta dos policiais. Assim como a denúncia, publicada na imprensa local, da existência de pilhas de processos disciplinares contra policiais sem investigação, com uma década de atraso (Jornal O Povo, 13/07/2009, p.08). Esse fato denunciava não só a impunidade nas corporações policiais estaduais como o esgotamento de um modelo de controle interno, inaugurado no final dos anos 1990 e que representou, naquele momento, significativo avanço ao se constituir fora das instituições policiais e de maneira unificado.

Além disso, outro fato que pode ter contribuído para abalar e desgastar moralmente a credibilidade do governo Cid Gomes, na área da segurança pública, foi o envolvimento de policiais do Batalhão de Policiamento Comunitário da Polícia Militar do Ceará (BPCoM-PM), integrantes do Programa Ronda do Quarteirão¹⁹ em denúncias re-

19 O Programa Ronda do Quarteirão foi criado no primeiro Governo Cid Gomes (2003-2006) com a denominação de “polícia da boa vizinhança”, orientado pela filosofia do policiamento comunitário ou policiamento de proximidade com a comunidade, tinha como proposta privilegiar o diálogo entre policiais e população e fazer uso de estratégias de resolução de conflitos. O Programa foi o carro-chefe da campanha eleitoral do candidato Cid Gomes nas eleições de 2002. O mesmo era visto como modelo inovador de enfrentamento da criminalidade e da violência na área da segurança pública e, foi bem recebido pela população.

lacionadas ao uso abusivo da força. Estes policiais atuavam somente há um ano e oito meses nas ruas e foi constatado que estavam envolvidos em casos de abusos de autoridade e agressões físicas. Dentre as denúncias envolvendo os policiais, a irritação maior do governador foi quando soube de policiais em serviço fazendo sexo oral com garotas dentro das viaturas. Os policiais denunciados se afastavam de suas rotas de patrulhamento para uma área com menor movimentação de pessoas sob a cobertura de outros policiais. Há ainda, algumas questões desgastantes relativas à atuação da Corregedoria, como pontuado no depoimento a seguir:

Uma coisa que ele [o governador] ficou revoltadíssimo foi com aquele assunto do pessoal que usou a viatura como motel. 'Estavam fazendo isso dentro da viatura... Cadê... Quero botar na rua' ele achou a coisa muito emperrada. E é verdade. Tanto é que tenho guardado aqui uma resenha (com seleção de matérias e notas sobre a SSPDS nos jornais locais). E botei o nome 'só' (para identificar o documento). No O Povo, na coluna vertical, do dia 25 de julho de 2008, saiu uma nota nominada de 'Só': No período de abril a junho deste ano, a Corregedoria Geral dos Órgãos de Segurança Pública avaliou cerca de 400 processos envolvendo policiais militares, civis e bombeiros acusados de infrações. Deste total só pediu punição em dois casos (...). Então guardei isso e de vez em quando lembro do 'só'. Como o doutor José Armando Costa (então corregedor), diz, como sistema de Corregedoria não é exemplo para ninguém. Essa ideia da nova Corregedoria surgiu mais ou menos em maio [de 2011], então a gente procurou dar a ela uma outra conotação. Ali surgiu a ideia de criar uma delegacia de crimes funcionais. A gente estava querendo mudar a Corregedoria (Entrevista com o delegado Roberto Monteiro, ex-secretário estadual de segurança pública do Ceará (2007-2010), Jornal O Povo, 04/01/2011).

Diante desse fato, o comando da PMCE expulsou os três policiais-rondantes flagrados no caso exposto acima, depois de submetidos a Processo Administrativo Disciplinar (PAD), era preciso repensar o controle policial, uma vez que estava posto na ordem do dia como problema a ser enfrentada em mais uma crise vivenciada pela segurança pública.

Havia ainda uma “enxurrada de denúncias”, apresentadas em 2010, envolvendo cerca de 210 policiais vinculados ao BPCOM-PM na Corregedoria, de um efetivo de 1500 policiais pertencentes ao Ronda do Quarteirão. Esse fato causou, o que os jornalistas chamaram de uma “saia justa” ao órgão responsável pela apuração das denúncias, quando seu representante foi chamado pelo primeiro escalão do governo para prestar esclarecimentos e foi constatado que não se tinha conhecimento das referidas denúncias. Estas faziam parte de um “dossiê de irregularidades” apresentado ao Governador como parte de uma estratégia para avaliar o desempenho dos policiais do Ronda do Quarteirão (RQ).

Algumas das denúncias apontadas não eram de conhecimento dos policiais-corregedores que integravam, na ocasião, a Corregedoria Geral. Com isso há que se considerar que nem todas as transgressões disciplinares de policiais militares eram apuradas

no órgão. Existiam competências extramuros que era da Corregedoria, e intramuros de competência da Polícia Militar. A primeira é quando a ocorrência afeta o patrimônio de terceiros ou a integridade física. Se afetar só o patrimônio da PM, não vai para Corregedoria, exemplo: o mal uso de viaturas, quebra de equipamentos etc.

O governador Cid Gomes anunciou publicamente que estava estudando uma mudança na Corregedoria e que a pretensão era transformá-la em secretaria independente com mais autonomia como podemos contatar em seu fala:

(...) a organização de hoje da SSPDS faz com a corregedoria tenha dificuldades de exercer, a contento, suas funções de fiscalizar, controlar e orientar disciplinarmente as atividades de policiais civis, militares e bombeiros. Isto porque sempre depende da opinião dos oficiais integrantes dos conselhos de disciplina instituídos pela PM para apurar desvios de conduta e, a partir daí, indicar qual deve ser a punição comprovadamente aos culpados. O mesmo acontece com o Processo Administrativo Disciplinar (PAD), gerido pela Procuradoria Geral do Estado (PGE) para quem está há menos de dez anos nas corporações (Entrevista do governador Cid Gomes para Rádio O Povo/CBN, programa Debates especiais grandes, 08/12/2010).

Assim, o governador preocupado com o modo como as investigações estavam sendo conduzidas na Corregedoria, assumiu uma posição política de mudar a mesma. Nesse contexto, chamou atenção o fato da inserção do tema do controle das polícias, na agenda do segundo Governo Cid Gomes (2011-2014), ter se dado sem grandes debates e discussões com entidades da sociedade civil e mais como decisão de um pequeno grupo - ligado à cúpula do governo e possuidor de um alto grau de concentração do capital político - que de forma centralizada e unilateral pensou e encaminhou as mudanças tidas como urgentes naquele momento para o exercício da governança estadual.

Esse exercício de governança, voltado mais especificamente para o controle das polícias estaduais na política de segurança pública não pode se fazer sem as condições de sustentabilidade necessárias para o governo “tanto no campo político-parlamentar como no da sua legitimidade em termos mais amplos.”

Em outros termos, as condições de governabilidade dependem tanto de recursos de poder situados no interior do sistema político como de algum grau de aceitação – ou de ausência de oposição – por parte dos diferentes atores sociais (LESSA, 2015, p.418).

No caso específico dos recursos de poder do governo Cid Gomes, no interior do sistema político estadual, constatamos, no caso do poder legislativo do Ceará, que este pouco se posicionou diante das questões do controle policial, até porque com acordos e articulações políticas feitas pelo então governo entre os partidos políticos, as possibilidades de críticas e resistências à situação política se tornaram diminutas num cenário de quase unanimidade da necessidade de mudança na política estadual local. No caso da legitimidade em termos mais amplos, a urgência frente à situação de impunidade das forças policiais lhe garantiu essa legitimidade político-administrativa no mundo social,

apesar das suas muitas limitações. Contudo, ao associarmos a governança “à capacidade mais alargada de gestão das políticas de governo e do controle sobre seus efeitos ...” não podemos ignorar o fato que o conceito de governança alargada “... inclui aspectos tais como o formato político-institucional dos processos decisórios, o tratamento das interações entre setores público e privado, (...) e o impacto e alcance dos mesmos” (MELO, 1995 apud LESSA, 2015, p.419).

De modo geral, acreditamos “que a *governabilidade* diz respeito às condições de sustentabilidade política e social dos governos, base para a operação regular de seus mecanismos de *governança*.” (LESSA, 2015, p.419). Assim como nos parece correto afirmar, em termos gerais, que o governo Cid Gomes garantiu certa sustentabilidade política e social à sua gestão para operar mudanças no sistema de controle interno das polícias estaduais.

Se por um lado a extinção da Corregedoria Geral acabou por revelar a crise do “modelo pioneiro”, implantado em 1997 no Ceará; por outro lado, ela também é reveladora de que a governança estadual não pode estar restrita apenas a questões gerenciais e burocráticas como nos quer fazer crer o ex-corregedor, Armando Costa, ao afirmar que o fato de “não se ter mais agilidade e eficiência, não era culpa da Corregedoria, mas da cultura burocrática e morosa que existe em todo governo” (Jornal O Povo, 16/07/2009). E tampouco, a governança pode estar restrita ao funcionamento eficaz dos dispositivos de Estado.

Podemos destacar, a partir das observações realizadas, alguns fatos que de maneira direta e indireta contribuíram e, de certa forma, reverberaram para a criação da Controladoria em substituição à Corregedoria: 1) As denúncias do uso descontrolado da força legal envolvendo policiais do RQ e, a divulgação pública de imagens gravadas desses policiais, em serviço, fazendo sexo com garotas dentro das viaturas, atingindo a credibilidade do programa junto à opinião pública; 2) As pressões dos meios de comunicação por meio de matérias /edições especiais discutindo e denunciando policiais do RQ, evidenciando suas fragilidades, dentre elas o envolvimento de seus policiais em denúncias graves e sob investigação. Isso colocou em descrédito o Programa Ronda do Quarteirão e a necessidade de se ter uma resposta diante das denúncias apresentados e, o silêncio não era uma boa saída naquele momento para o governo. O problema posto não podia mais ser ignorado pelo governo e o colocava diante de situações que exigiam respostas concretas: apuração e punição dos policiais envolvidos em condutas ilícitas; 3) Havia ainda indicadores que apontavam limites sobre a atuação da Corregedoria e o seu papel nas investigações das denúncias, assim como a perda de credibilidade desta, sobretudo, seu esgotamento como dispositivo de controle interno das atividades policiais.

E, em decorrência da situação posta, o Governo do Estado do Ceará foi atingido politicamente

(...) por uma **força dupla, de desgaste e de desqualificação**, (...) colocou essa questão na prioridade da sua mesa e teve que pensar na criação de um novo órgão, que não vai mudar absolutamente nada. Já é uma ideia que nasce morta. Quem são essas pessoas que vão fazer as investigações? Como elas serão feitas? Se quisesse realmente fazer algo sério, transparente, você primeiro estaria preocupado com a formação das equipes de investigação e não colocaria só policiais de confiança para investigar, apesar de se ter policiais muito bons, comprometidos. Colocaria também para integrar, uma equipe composta por pessoas de fora das polícias para acompanhar, fiscalizar e supervisionar. Equipes mistas que funcionariam como apoio e que influenciaria nos encaminhamentos. A ouvidoria de polícia, por exemplo, seria fundamental, está sendo totalmente ignorada, parece que estão tratando de duas questões completamente diferentes e na verdade se trata da mesma questão. (Depoimento concedido por um policial-corregedor). (grifos nossos).

O depoimento acima é revelador dos muitos limites nas reformas adotadas. São, sobretudo, interrogações sobre “quem”, “como”, “com quem” e “para quem” se direciona o controle da atividade policial. Não desconhecemos que toda e qualquer proposta de mudanças direcionadas às forças policiais sempre sofrerão resistências; sejam elas de natureza política, institucional e cultural. Acrescentamos ao fato as dificuldades do então governo Cid Gomes em construir diálogos com movimentos sociais, setores opositores e representativos da sociedade civil. É, sobretudo, uma realidade que evidencia questões conflituosas e desafiadoras se pensarmos na valorização dos espaços públicos como espaço de construção e reconhecimento dos interesses coletivos marcados por tensões, negociações e disputas.

Diante da problemática apresentada pelos mecanismos de controle da atividade policial na política estadual de segurança pública, o governo Cid Gomes (2011-2014) reconheceu o problema e o colocou em lugar de destaque na agenda política da segurança pública. Contudo, não foi capaz de discutir amplamente o problema com outros atores políticos da sociedade civil; a solução ficou restrita ao núcleo palaciano e de acordo com o depoimento abaixo pode acarretar prejuízos e tornar-se

(...) uma mudança somente nas aparências porque de fato não muda muita coisa em relação ao que existia. Você continua tendo uma resistência de colocar gente que não é da polícia lá dentro. Quando foi criada a corregedoria, ela tinha uma **estrutura de vanguarda**, foi um avanço. Você não tinha um governador com rabo preso [o governador Tasso Jereissati], você tinha uma **polícia desmoralizada** que eles não foram capazes de resistir ao modelo adotado. O que este governo atual está fazendo com o controle da polícia no Ceará é o que o irmão dele [Ciro Gomes] fez com o Conselho Estadual de Segurança Pública, que foi morto por inanição. Quando você esquecer que existe corregedoria, vai voltar o modelo anterior, corporativista. Estou dizendo isso porque quando você tem um governador refém dessa polícia e que não tem apreço com seus indicados para ocupar cargos de segurança pública

não se pode avançar e esperar muito. Agora o maior risco desse governo está envolvido e de se deixar cooptar por esses grupos criminosos da polícia, porque eles passam a ser dominados por eles e não podem fazer nada porque senão vai sobrar para reputação política deles [dos Ferreira Gomes]. (Depoimento concedido em entrevista por ex-corregedor da CGOSPDS). (Grifos nossos).

Em termos de atribuições institucionais, conforme projeto de Lei Complementar que criou a CGD, há uma ampliação das suas competências e possíveis parcerias, como por exemplo, com a Academia Estadual de Segurança Pública (AESP) que carecem ser mais visibilizadas e detalhadas. As atribuições são extensas e complexas, dessa forma impõem dificuldades e desafios ao novo modelo em lidar com essas atribuições estabelecidas e as condições para que sejam realizadas. A novidade é que passa a realizar como atribuição a aplicação e acompanhamento de punições disciplinares. Podemos dizer que aqui, o poder de controlar se uni ao poder de punir ou fazer punir.

Nesse contexto de reformas, chamou atenção, sobretudo, o fato do não envolvimento e a não participação dos próprios policiais-corregedores e investigadores, pertencentes aos quadros da então Corregedoria, em todo esse processo. Muitos sabiam que haveria reformas na então Corregedoria Geral, mas não sabiam como estas se realizariam. Estes profissionais sequer foram convidados para opinar, propor e discutir a partir de suas experiências, pelo contrário, foram completamente ignorados. Não ganhou força a “asserção de referencialidade” que Scott (1998, p.301) aponta capaz de colocar a experiência como “evidencia incontestável e como um ponto originário de explicação – como um fundamento sobre o qual a análise se baseia”. Como se pode observar na fala a seguir de um dos interlocutores entrevistados:

A mudança que o governo está pensando em fazer ninguém sabe. Está sendo tudo muito incerto ainda. Só se sabe que alguns vão sair e outros vão ficar. Só disseram que vão acontecer mudanças, quando e quais são, ainda não especificaram. Não fomos convidados a participar dessas mudanças, está tudo ainda pouco claro e nada definido ou se está, ainda não fomos informados de nada. As expectativas são grandes porque mexe diretamente com nosso trabalho aqui e se espera que mudem para melhor (Depoimento concedido em entrevista por policial corregedor da CGOSPDS).

Dessa maneira, foi ignorada também, a atuação destes profissionais cuja experiência se constituiu por meio de saberes, posições, interações e práticas. Experiência esta, como afirma Scott (1998), que pode confirmar o que já se conhece quanto perturba o que está posto como óbvio. Paradoxalmente, parte desses profissionais foi depois convidada a integrar os quadros da Controladoria, alguns aceitaram outros não.

Em países como nos EUA, por volta dos anos 1940, a questão do controle das polícias se tornou um problema na agenda política de seus governos pelo fato de existirem atores e grupos sociais articulados e pressionando, como o Movimento Negro em defesa

das liberdades individuais; uma vez que a violência policial e as denúncias registradas contra policiais envolviam discriminação racial e abuso de autoridade. No Brasil, embora seja uma preocupação trazida pela redemocratização, não é muito diferente, apesar das especificidades e da demora histórica, o controle das polícias entrou na agenda dos governos democráticos como uma preocupação derivada de escândalos envolvendo práticas policiais abusivas e violentas como mencionado antes. De modo específico, quando casos graves de violações de direitos humanos envolvendo policiais, passaram a assumir grande destaque e repercussão na sociedade e chamaram atenção das entidades nacionais e internacionais de direitos humanos.

Desse modo, não houve um movimento intramuros espontâneo das polícias brasileiras ou dos seus gestores, ou seja, um interesse institucional revelado como necessidade de operar mudanças em determinada área. Há pelo que se observam crises evidenciadas em decorrência de atuações policiais fora do padrão, o que acabou por impulsionar reformas, que muitas vezes podem não acarretar nas mudanças esperadas, dependendo, portanto, dos interesses e relações constituídas ou das condições de possibilidades da realidade vivenciada no campo das políticas de segurança pública.

No Ceará, durante todos os governos democráticos, instalados pós-ditadura militar, a principal força de influência no processo de construção de uma agenda política sobre o controle da polícia surge em decorrências de denúncias/acontecimentos que instauram crises envolvendo o funcionamento do aparelho policial e nesse cenário as decisões ficaram restritas aos grupos palacianos e ao chefe do executivo estadual e, este tem sempre a última palavra. O fato é que as reformas implementadas na área não ocorreram como “um ato desinteressado” (BOURDIEU, 1996). Uma vez que os governantes, na sua relação com os governados

(...) não agem de maneira disparatada, que eles não são loucos, que eles não fazem coisas sem sentido. O que não significa supor que eles sejam racionais, que eles tenham razão em agir como agem ou mesmo, de maneira mais simples, que eles tenham razão em agir, que suas ações sejam dirigidas, guiadas ou orientadas por essas razões. Eles podem ter condutas razoáveis sem serem racionais; podem ter condutas às quais podemos dar razão, como dizem os clássicos, a partir da hipótese de racionalidade, sem que essas condutas tenham tido a razão como princípio. Eles podem se conduzir de tal maneira que, em uma avaliação racional das probabilidades de sucesso, pareça que eles tinham razão em fazer o que fizeram, sem que tenhamos razão ao dizer que o cálculo racional das probabilidades tenha sido o princípio das escolhas que fizeram. (Ibidem, p.138).

Assim, as mudanças realizadas no controle da atividade policial no Ceará não surgiram como uma prioridade da política estadual de segurança pública, mas pelo acúmulo residual dos problemas não solucionados na área da segurança pública por meio da antiga Corregedoria (e antes dessa, das corregedorias criadas dentro das corporações

policiais) em consequência da falta de estrutura e autonomia desta para fazê-lo. É nesse contexto que o controle da atividade policial ganha destaque na agenda política da segurança pública e do governo estadual. Assim, essa decisão política atende às suas próprias urgências de gestão no campo da segurança pública, ou seja; às necessidades de governança do governo estadual em dar respostas concretas a uma dada situação-problema envolvendo a atuação policial e que exigia urgência política, frente às denúncias publicizadas pelos meios de comunicação de massa e mídias sociais.

Para Kingdon (2011), existem duas categorias de fatores que podem afetar a definição das agendas políticas e a especificação de alternativas: os participantes e os processos pelos quais os itens/alternativas da agenda ganham destaques.

A inserção do controle policial na agenda da política de segurança pública dos governos no Ceará, especificamente, no governo Cid Gomes, ao final do seu primeiro mandato (2007-2010) e início do seu segundo (2011-2014), embora impulsionada por acontecimentos externos, acabou sendo orientada pela vontade política de um pequeno grupo, que teve de fato o poder de decidir as estratégias e os meios para tornar as mudanças reais, limitando, assim, as participações nos processos de direção, formulação e desenvolvimento de ações políticas e programas. Prevaleceu uma perspectiva de construção da agenda que pouco reconheceu os interesses e influências de participantes externos como atores legítimos, destinando e limitando a compreensão da participação aos processos e períodos eleitorais, muito embora tenha reconhecido que o problema estava posto, mas isso parece não ser suficiente do ponto de vista de uma mudança mais consistente numa política de governança voltada para o campo da segurança pública que se pense e se opere como controle das atividades dos policiais civis, penais, militares e dos bombeiros militares.

Sem levar em consideração a influência de diferentes atores sociais na construção de suas agendas políticas, o Governo do Ceará (passado e presente) constituiu, no que diz respeito ao controle de suas forças de segurança, agendas fragmentadas e incompletas em que as condições de possibilidades de mudanças ou o que sugere, pouco se abre para novas configurações e quando o faz é movido por crises no funcionamento dos seus dispositivos policiais. Por outro lado, a criação da Controladoria e de todo o seu arcabouço legal e legislação de apoio²⁰ que foi e vem sendo constituído/reconstituído na dinamicidade das suas atividades de controle é classificada como um avanço na

20 Esse arcabouço legal compreende a Constituição Brasileira e Estadual, Emenda Constitucional n. 70, de 18/01/2011, DOE 23/02/2011, a Lei Complementar n.98, de 13/06/2011, DOE 20/06/2011 e todas as Instruções Normativas criadas pela Controladoria Geral de Disciplina dos Órgãos de Segurança Pública e Sistema Penitenciário do Ceará (CGD), a sistematização e padronização das normas relativas às sindicâncias disciplinares para aplicá-las aos servidores civis e militares, considerando as seguintes fontes: Estatuto dos Servidores Civis Estaduais (Lei n. 9.826, de 14/05/1997); Código Disciplinar dos Militares Estaduais (Lei n.13407, de 21/11/2003) e Estatuto de Carreira da Polícia Civil (Lei n.12.124, de 06/07/1993) com suas alterações.

gestão da política estadual de segurança. Contudo, para que a Controladoria cumpra os fins para os quais foi criada; não se pode esquecer que os meios e os mecanismos para o funcionamento adequado e autônomo da Controladoria são condições *sine qua non* para que a mesma atinja seus fins e não fracasse como a Corregedoria Geral.

Considerações Finais

Por fim, destacamos que as decisões políticas locais para melhorar a governança na área da segurança pública, que propuseram um novo modelo de controle das atividades das polícias no Ceará, na última década, se caracterizam em **três** aspectos. O **primeiro**, tanto a criação da Controladoria Geral de Disciplina, quanto da antiga Corregedoria Geral voltada para área da segurança pública tinham como objetivo a gestão autônoma de modelos de controle das atividades dos órgãos de segurança pública no Ceará. O **segundo**, a ausência de um arcabouço legal mais amplo que garantisse a autonomia institucional da Corregedoria Geral para investigar, disciplinar e punir (fazer o ciclo completo de correição e punição) foi um dos motivos da sua extinção e criação da Controladoria Geral de Disciplina.

Por fim, ao considerarmos os estudos acerca dos dispositivos de controle interno e externo da atividade policial, podemos afirmar que tanto a Corregedoria Geral como a Controladoria Geral de Disciplina são modelos com especificidades que os diferenciam dos demais modelos nacionais de controle das atividades policiais. Assim, os classificamos como modelos híbridos de controle da atividade policial. Modelos que podem ser definidos como controle interno porque fazem uso de legislação corporativa estatutária, regimental e regida por códigos normativos sob orientação constitucional e por pares das corporações (policiais civis, militares, bombeiros militares e policiais penais). E, ao mesmo tempo, essas atividades de controle assumem características de controle externo porque tanto a Corregedoria Geral como a Controladoria Geral de Disciplina foram nominadas como órgãos autônomos e externos às corporações do sistema de segurança pública e penitenciário²¹. No caso da Corregedoria Geral embora esta fosse um órgão externo às corporações do sistema de segurança pública, estava “inserida na estrutura organizacional” da Secretaria Estadual de Segurança Pública e Defesa Social e, diferentemente da Controladoria Geral de Disciplina, não tinha o status de Secretaria de Estado e sua autonomia era quase inexistente.

Na atual conjuntura brasileira, podemos afirmar, de modo geral, que a dinâmica

21 No caso da então Corregedoria-Geral dos Órgãos de Segurança Pública e Defesa Social, os servidores do sistema penitenciário (antes denominados de agentes penitenciários e depois policiais penais) não estavam incluídos, mas passam a ser incluídos com a criação da Controladoria Geral de Disciplina dos Órgãos de Segurança Pública e Sistema Penitenciário do Ceará (CGD).

de funcionamento dos mecanismos de controle interno (e, em alguns casos, externo) das polícias e das suas atividades meio vivenciam muitas obstáculos para que ocorram mudanças nas estruturas de poder dessas instituições que são resistentes a qualquer tipo de mudanças no gerenciamento do seu modelo tradicional de pensar e fazer polícia. Contudo, de modo específico, o modelo de controle da Controladoria Geral de Disciplina do Ceará é uma possibilidade concreta de alterar as dinâmicas de controle interno, inserindo nestas estratégias do controle externo das atividades dos dispositivos de segurança pública.

No nosso entendimento o Executivo Estadual ao criar uma Corregedoria Geral e depois uma Controladoria Geral de Disciplina (inicialmente variantes de um mesmo conceito de controle interno dos órgãos de segurança pública e do sistema penitenciário) fora das corporações, as quais devem fazer o controle interno de suas atividades, nada mais faz do que criar um hibridismo de controle interno-externo pelo fato de fazer uso de estratégias identificadas com as atividades do controle externo, sem necessariamente abdicar de fazer uso de atividades do controle interno como pode ser observado na legislação ordinária e complementar que vão garantir a construção desse hibridismo.

Não podemos negar que a introdução desses dispositivos na estrutura organizacional do poder executivo para execução do controle das atividades dos servidores dos órgãos de segurança e do sistema penitenciário significam avanços na gestão desses órgãos. Enfim, a questão que colocamos é como garantir essas mudanças como avanço político institucional? É uma discussão que nos remete às condições de possibilidades da governança estadual ou às condições de sustentabilidade política e social para que seus mecanismos de governança se operacionalizem regularmente. É, portando algo que ultrapassa governos porque diz respeito a gestão de controle de instituições estatais responsáveis pelas políticas de segurança pública e penitenciária numa dada sociedade.

No Brasil, o agravante em todo esse processo é que a falência dos atuais modelos policiais e prisionais está diretamente relacionada às velhas estruturas de poder, herdadas do regime militar que perdurou vinte longos anos e, ainda, continua assombrando a vida democrática com os restos desse entulho autoritário. Trata-se de um debate que se inscreve como contribuição à temática ao considerarmos a importância que esta assume na ordem do dia com a aprovação pelo Senado Federal das novas leis orgânicas das Polícias Cíveis, Militares e Bombeiros Militares. A aprovação dessas leis significa, segundo estudiosos, um grande retrocesso, principalmente, nos estados que implementaram órgãos de correição e ouvidorias fora das instituições policiais.

É, portanto, uma realidade (im)posta às agendas políticas dos atuais governos estaduais e federal pelos interesses político-corporativos das instituições policiais. São acontecimentos que nos falam das urgências de manter os avançar com mudanças nos

mecanismos de controle das atividades policiais (civil, militar, penal) e do corpo de bombeiros militar e nem estamos falando no controle do judiciário. Garantir hoje as mudanças já realizadas é o desafio posto aos governos democráticos no século XXI em seus exercícios de governança.

Referências

BAYLEY, David. **Padrões de policiamento: uma análise internacional comparativa**. São Paulo: EdUSP, 2001.

BAYLEY, David Herbert.; SKOLNICK, Jerome Herbert. **Nova Polícia**. 2. ed. São Paulo: EdUSP (Polícia e Sociedade, n. 2), 2002.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas (São Paulo): Papius, 1996.

BRASIL, Maria Glaucíria Mota. **A segurança pública no “Governo das Mudanças”: moralização, modernização e participação**. São Paulo, 2000. 325p. Tese Doutorado em Serviço Social (Programa de Estudos Pós-Graduados em Serviço Social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2000. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/17894>

BRASIL. Ministério da Justiça, Secretaria Nacional de Segurança Pública. Gestão de disseminação de dados da Política Nacional de Segurança Pública. **Nota Técnica- Panorama das ouvidorias estaduais de Segurança Pública e Defesa Social do Fórum Brasileiro de Segurança Pública**. Brasília: MJ/SENASP/FBSP, 2013. Fonte: <http://www.forumseguranca.org.br/>

CEARÁ. Ministério Público Estadual. **Legislação estadual sobre Segurança Pública**. Disponível em: <https://www.mpce.mp.br/institucional/centros-de-apoio-operacionais/caocrim/atos-normativos/legislacao-estadual-sobre-seguranca-publica/>

CEARÁ. Assembleia Legislativa. **Consolidação Estatutária e Disciplinar da controladoria Geral de Disciplina dos Órgãos de Segurança Pública e Sistema Penitenciário do Estado do Ceará - CGD** / Fábio Lessandro Sena Lima ... [et al.]. – 3.ed., rev. e ampl. – Fortaleza: INESP, 2018. 406p.

CEARÁ. Assembleia Legislativa. **Lei complementar nº 258, de 26 de novembro de 2021**. Dispõe sobre o regime disciplinar dos policiais penais e demais servidores públicos do quadro permanente da secretaria da administração penitenciária do estado – SAP. Disponível em: <https://bela.ce.gov.br/index.php/legislacao-do-ceara/organizacao-tematica/defesa-social/item/8137-lei-complementar-n-258-de-26-de-novembro-de-2021>

CEARÁ. LEI COMPLEMENTAR Nº 98, DE 13.06.11 (D.O. DE 20.06.11). Dispõe sobre a criação da controladoria geral de disciplina dos órgãos de segurança pública e sistema penitenciário, acrescenta dispositivo à lei nº 13.875, de 7 de fevereiro de 2007 e dá outras providências. Disponível em: <https://bela.ce.gov.br/index.php/legislacao-do-ceara/organizacao-tematica/trabalho-administracao-e-servico-publico/item/6142-lei-complementar-n-98-de-13-06-11-d-o-de-20-06-11>

COMPARATO, Bruno Konder. **As ouvidorias de polícia no Brasil: controle e participação**. São Paulo, 2005. 221p. Tese de Doutorado em Ciência Política (Programa de Pós-Graduação em Ciência Política). Universidade de São Paulo, 2005.

COSTA, Artur Trindade Maranhão.; PORTO, Maria Stela Grossi. Controlando a atividade policial: uma análise comparada dos códigos de conduta no Brasil e Canadá. **Sociologias**, v.1(13), pp. 343-381, 2011.

Entrevista com Roberto Monteiro. Fortaleza(CE): **Jornal O Povo** (Caderno Páginas Azuis), pp.12-13, 2011.

Entrevista com governador Cid Gomes. Fortaleza(CE): **Rádio O Povo/CBN** (Programa Grandes Debates - Especiais). 08.12.2010.

KINGDON, Jonh. **Agenda, alternatives and public policies**. Boston: Little/Brow, 2011.

LEMGRUBER, Julita; MUSUMECI, Leonarda; CANO, Inácio. **Quem vigia os vigias? - um estudo sobre o controle externo da polícia no Brasil**. Rio de Janeiro, Record, 2003.

LESSA, Renato. **A invenção republicana: Campos Sales, as bases e a decadência da Primeira República Brasileira**. 2. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2015.

SOUSA, Emanuel Bruno Lopes. **Controle das polícias: agendas, reformas e (novas) práticas**. Rio de Janeiro, 2014. 236p. Tese de Doutorado em Política Social (Programa de Estudos Pós-Graduados em Política Social). Universidade Federal Fluminense, 2014.

MESQUITA NETO, Paulo. Violência policial no Brasil: abordagens teóricas e práticas de controle, In: Dulce Pandolfi et al.(orgs). **Cidadania, justiça e violência**. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, pp.130-148, 1999.

SOARES, Luiz Eduardo. **Meu casaco de general**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

TÚLIO, Demitri e RIBEIRO, Cláudio. Ronda Sob investigação – exclusivo. Fortaleza (CE): **Jornal O Povo** (Caderno Especial), p.08, 13.07.2000.

TÚLIO, Demitri e RIBEIRO, Cláudio. Ronda sob investigação. Fortaleza (CE): **Jornal O POVO** (Caderno Especial), p. 10, 15.07.2009.

TÚLIO, Demitri e RIBEIRO, Cláudio. Ronda sob investigação - acusações. Fortaleza (CE): **Jornal O POVO** (Caderno Especial), p. 08, 16.07.2009.

WALKER, Samuel (2005). **The new world police accountability**. London/New Delhi: SAGE.

ZAVERUCHA, Jorge (2008). O Papel da ouvidoria de polícia. **Sociologias**, v.1(20), pp. 224-235.

Sobre os autores

Emanuel Bruno Lopes de Sousa - Doutor em Política Social pela Universidade Federal Fluminense (2014) área de concentração avaliação de políticas e programas sociais, Mestrado em Sociologia (pela Universidade Estadual do Ceará-UECE (2008) e Graduado em Serviço Social (2005) pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Assistente Social da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab) atuando nas áreas: Políticas Sociais, Ações Afirmativas, educação em direitos humanos, permanência estudantil, democratização do ensino superior, Direitos Sociais e Direitos Humanos.

Maria Glaucéria Mota Brasil - Graduada em Serviço Social pela Universidade Estadual do Ceará (1981), especialização em Criminologia e Direito Penitenciário pela Universidade Federal do Ceará (1985), mestrado em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (1989), doutorado em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2000) e fez estágio de pós-doutorado em Sociologia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2014). Desde dezembro de 2017 é professora Emérita da Universidade Estadual do Ceará, onde integra o Mestrado Acadêmico em Serviço Social, Trabalho e Questão Social, o Programa de Pós-Graduação em Sociologia (antigo Políticas Públicas e Sociedade) do qual foi coordenadora (2011-2013) e o Programa Profissional de Pós-Graduação em Políticas Públicas e Planejamento da UECE. Desde 2002, coordena o Laboratório de Estudos e Pesquisas em Direitos Humanos, Cidadania e Ética- LABVIDA.

Lara Abreu Cruz - Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual do Ceará (PPGS/UECE). Mestra em Políticas Públicas e Sociedade (2013) e Bacharel em Serviço Social (2010) pela mesma universidade. Pesquisadora no Laboratório de Direitos Humanos, Cidadania e Ética (Labvida/UECE) e do grupo de pesquisa vinculado ao CNPq Direitos Humanos e Políticas de Segurança Pública e Penitenciária. E, bolsista do Projeto Cientista Chefe: Políticas de Segurança Pública no Ceará: estratégias, inovações e metodologias de avaliação (FUNCAP/SSPDS/UFC/UECE).



A reforma da previdência de 2019 e seus impactos sociais regressivos

The 2019 social security reform and its regressive social impacts

Mauri Antonio Silva

mauri.silva19@gmail.com

Universidade Estadual do Ceará - UECE

10.52521/opp.v23n1.10984

FLUXO DA SUBMISSÃO

Submissão do trabalho: 06/07/2023

Aprovação do trabalho: 09/05/2025

Publicação do trabalho: 15/05/2025

Resumo

O artigo é resultado de uma pesquisa teórico-bibliográfica e documental. O objetivo é analisar as mudanças na previdência social ocorridas durante o governo Bolsonaro. No Brasil, os direitos previdenciários foram resultado de lutas da classe trabalhadora brasileira em busca de uma seguridade social que proteja os cidadãos durante a vida laboral e após a sua aposentadoria. A reforma previdenciária do governo Bolsonaro foi realizada para atender aos interesses do capital financeiro rebaixando as condições de vida da classe trabalhadora brasileira e dificultando o acesso a uma aposentadoria digna. O estudo evidencia que houve regressão nos direitos que foram conquistados em 1988 na Constituição da República Federativa do Brasil e postula a necessidade de uma revisão da reforma previdenciária que possibilite a anulação dos pontos negativos aos trabalhadores.

Palavras-chave

Direitos. Previdência social. Reforma.

Abstract

The article is a theoretical-bibliographic and documental research. The objective is to analyze the changes in social security that occurred during the Bolsonaro government. In Brazil, pension rights were the result of struggles by the Brazilian working class in search of a social security that protects citizens during their working lives and after their retirement. The Bolsonaro government's social security reform was carried out to serve the interests of financial capital by lowering the living conditions of the Brazilian working class and making access to a dignified retirement more difficult. The study shows that there was a regression in the rights that have been earned in 1988 in the Constitution of the Federative Republic of Brazil and postulates the need for a review of the social security reform that will enable the annulment of the negative points for workers.

Keywords

Rights. Social security. Reform.

Introdução

Com a Constituição Federal de 1988 tivemos a perspectiva de construção de um padrão público universal de proteção social por meio da conquista da seguridade social e de avanços nos direitos sociais como a educação, a saúde, o trabalho, a moradia, o lazer, a habitação, a previdência social, a saúde pública e a assistência social (BEHRING; BOSCHETTI, 2011). Contudo, desde os anos 1990 a previdência social vem sendo alvo de

sucessivas reformas neoliberais que reduziram o acesso aos benefícios previdenciários instituídos pelos constituintes de 1988, que se inspiravam no constitucionalismo social inaugurado pela revolução mexicana de 1917, e asseguraram o dever do Estado em garantir a implementação dos direitos sociais e a seguridade social.

Em 2018, após a eleição do presidente Jair Bolsonaro, estavam abertas as portas para a tramitação de uma reforma previdenciária nos moldes propostos pela PEC 287, que o governo Michel Temer apresentou ao Congresso no final de 2016, incluindo ainda a possibilidade de introdução do regime de capitalização individual que já se mostrou fracassado em vários países, especialmente, o Chile, na América Latina, face a depressão do valor dos benefícios e a insegurança social que acarretou para amplos contingentes da população.

Diante das questões introduzidas, o objetivo deste artigo é analisar os impactos sociais regressivos da reforma da previdência de 2019. Este estudo baseia-se em uma abordagem teórico-bibliográfica e documental, conforme preconizado por Qui-vy e Campenhoudt (1992). A seleção das fontes foi realizada a partir de critérios de relevância teórica e empírica, priorizando obras clássicas e contemporâneas sobre políticas públicas, neoliberalismo e seguridade social, além de documentos oficiais e relatórios de instituições como DIEESE e ANFIP. A análise dos dados seguiu uma perspectiva crítico-dialética, buscando relacionar os impactos da reforma previdenciária com a lógica estrutural das políticas neoliberais no Brasil. Além disso, foram considerados elementos históricos e comparativos, situando a reforma de 2019 dentro do processo mais amplo de desmonte dos direitos previdenciários desde os anos 1990.

O artigo está dividido em duas seções, para além dessa breve introdução e das considerações finais. A primeira, aborda a trajetória da ofensiva neoliberal contra os direitos sociais; e a segunda seção foca na reforma da previdência de 2019 e seus impactos sociais.

A ofensiva neoliberal contra os direitos sociais

As lutas dos trabalhadores ajudaram na criação e expansão dos direitos sociais desde o século XIX, sendo impulsionados pela Revolução Russa de 1917 e o Tratado de Versalhes, de 1919 (BONAVIDES, 2006).

A construção do estado de bem-estar social após o final da Segunda Guerra Mundial estava vinculada a perspectiva keynesiana que articulava um pacto entre estado, empresários e trabalhadores para garantir o desenvolvimento capitalista, bem como se constituir em alternativa segura contra o socialismo. Para Keynes (1984, p. 125-6).

Sabidamente administrado, o capitalismo provavelmente pode se tornar mais eficiente para atingir objetivos econômicos do que qualquer sistema econômico alternativo conhecido, mas que, em si, ele é, de muitas maneiras, sujeito a inúmeras objeções. Nosso problema é criar uma organização social tão eficiente quanto possível, sem ofender nossas noções de um modo satisfatório de vida.

As reformas neoliberais fazem parte das respostas dos capitalistas a um momento de profunda crise do capitalismo que ocorre no início dos anos 1970, que as levou a atacar a expansão dos direitos sociais e do estado de bem-estar social que ocorrera após o final da 2ª Guerra Mundial, como causadores da crise fiscal do Estado e do capitalismo (ANDERSON, 1996).

Ao contrário dos liberais, o pensador O'Connor registra que "a causa básica da crise fiscal é a própria contradição da produção capitalista", a produção já se tornou social exigindo cada vez maior número de trabalhadores, enquanto os meios de produção são propriedade privada e exigem cada vez mais a socialização dos custos do capital pelo Estado. Ou seja, exige do Estado investimentos na produção capitalista, mas os lucros do capitalista não são socializados, pois eles comprimem os salários para aumentar sua lucratividade (O'CONNOR, 1973, p. 51).

Tratamos aqui da crise explodida entre 1974-1975, a primeira recessão generalizada desde o final da Segunda Guerra Mundial, sendo a única, até então a golpear todos os países imperialistas simultaneamente, sendo assim analisada por Mandel:

A recessão generalizada expressa, portanto, de modo sintético, o esgotamento de uma 'onda longa expansiva' (que começou nos Estados Unidos em 1940, na Europa Ocidental e no Japão em 1948, e durou até o final dos anos 1960). Nós tínhamos previsto esse esgotamento desde 1964 e lhe consagramos nosso livro *O Capitalismo Tardio*. A nova 'onda longa' se caracteriza por uma taxa de crescimento média a longo prazo sem dúvida inferior à metade daquela dos anos 50 e 60. Não se encontrará antes de muito tempo a febre expansiva desses dois decênios. Sobretudo, o que aparece na superfície, simbolizado pelo Maio de 68 na França, pelo Maio 'rastejante' na Itália, pelo processo revolucionário português de 1974/75, pelo crescimento espetacular das lutas operárias na Grã-Bretanha e na Espanha – fenômenos que se estenderão cedo ou tarde à RFA, ao Japão e aos Estados Unidos –, é uma crise social do conjunto da sociedade burguesa, uma crise das relações de produção capitalistas, que se imbrica com a diminuição durável do crescimento econômico capitalista, acentua e agrava os efeitos das flutuações conjunturais da economia, e recebe por sua vez novos estímulos destas flutuações (MANDEL, 1990, p. 13).

Uma saída dessa situação, que preserve os interesses de lucratividade dos empresários, envolve novas estratégias do capitalismo entre as quais se situam a abertura de novas frentes de expansão do capital, a conquista de novos mercados e a mercantilização de direitos sociais por meio das políticas denominadas neoliberais fomentadas por autores liberais como Milton Friedman e Hayek (ANDERSON, 1996).

Os neoliberais defendem uma programática em que o Estado deve se retirar da regulação do comércio e dos mercados financeiros, pois consideram que o livre movimento empresarial vai garantir maior eficiência econômica e social, além de defenderem a contenção dos gastos sociais e “a manutenção de uma taxa ‘natural’ de desemprego” (BEHRING; BOSCHETTI, 2011, p. 126).

Segundo Harvey (2005), vem ocorrendo uma espoliação dos direitos sociais como forma de o capital sair da crise em que se encontra. O autor afirma que a crise do sistema capitalista se deve ao subconsumo, falta de demanda efetiva, e que como os capitalistas não querem resolver isso internamente, pois passa pela distribuição de parte dos seus lucros para os trabalhadores, eles exportam a contradição, ou seja, vão aplicar seus capitais em mercados emergentes com força de trabalho mais barata, e também quando ocorre superacumulação de capitais que não é consumida, o capitalismo entra em crise, e novamente a saída é a busca de novos espaços de valorização do capital, que pode se dar pela mercantilização dos direitos sociais e dos recursos naturais como água, minérios e terras.

Ilustrando a busca dessa nova fonte de lucros, especialmente na esfera de serviços que cresceu muito nas últimas décadas, o sociólogo Ricardo Antunes (2018) frisa que há uma expansão do setor de serviços em relação a indústria, mas combinada com a centralidade da produção de mais valor. Na medida em que o trabalho é coletivo, todos os trabalhadores dentro de uma empresa produzem mais-valor, inclusive o(a) assistente social, que também sofre com o retrocesso dos direitos previdenciários que atinge a classe trabalhadora. O exemplo da escola privada representa muito bem os múltiplos ramos de trabalhos no neoliberalismo que podem produzir mais valia, por isso, vivencia-se a expansão do ensino superior privado em todos os níveis de ensino.

O mito do fim do Estado apregoado pelas teses neoliberais da década de 1980 em diante não resiste a sérias análises. Para Borón (1994) se tratam de teses profundamente equivocadas as que apregoam o fim do Estado, pois ele continua existindo, tendo forte intervenção na vida social e econômica, apenas mudaram as formas em que se dá esta intervenção, ora aumentando o poder do mercado por intervenção estatal via privatizações subsidiadas pelo Estado com dinheiro público, ora aumentando as desigualdades sociais pela redução dos gastos públicos com as necessidades sociais.

Conforme Borón (1994), na contramão dos discursos em defesa do neoliberalismo, os estudos estatísticos demonstram que mesmo sob vigência do pensamento neoliberal - apregoado pelos países do capitalismo central para os periféricos - na esmagadora maioria das democracias industrializadas os gastos públicos até subiram, e as comparações entre os gastos públicos dos países latino-americanos com os países mais desenvolvidos mostram um estado raquítico em face daqueles. Por exemplo, a mídia brasileira e os políticos conservadores dizem que a máquina pública está inchada. Vejamos que, nos EUA a proporção de empregados públicos sobre a população é de 7,2%;

na Alemanha 8,3%; no Reino Unido 8,5% e na França 9,7%. No Brasil é de apenas 3,5%, na Argentina e no Chile é 2,8%, conforme dados antes do desmantelamento estatal dos anos 1990 (BORÓN, online, s.p).

Em um continente no qual crescem as desigualdades sociais e no qual quase metade da população carece de fornecimento de água potável, eletricidade e rede de esgoto adequada e onde os hospitais e escolas públicas são claramente insuficientes, com trabalhadores e profissionais mal-remunerados e pouco motivados, os publicistas do neoliberalismo não cessam em pregar que o problema da América Latina é que existe demasiado estatismo, que a máquina estatal é excessivamente grande, que há um número exagerado de funcionários públicos e que a única maneira de resolver esta crise é desmantelar o serviço público (BORÓN, online, s.p).

Em resumo, dos anos 1990 em diante a propaganda neoliberal, alcançando consenso social e hegemonia política, ampliou o controle do mercado sobre os Estados latino-americanos. A lógica das classes capitalistas que dominam o mercado capturou o Estado e dirigiu sua política em direção a maior aporte de recursos estatais para o capital rentista e para os monopólios comerciais, industriais e agrícolas, fortalecendo o capital imperialista (SODRÉ, 1999; PETRAS, 2002; BORÓN, 1994).

Segundo Petras (2000, p. 26), na América Latina esta política visa recuperar um espaço perdido para os regimes nacional-populistas que existiu nesta região a partir da década de 1920 e que adotou como padrão de acumulação, a industrialização baseada na substituição de importações. Para Cano (2000, p. 13), “o período 1929-79 constitui para uma parte dos países da América Latina, um longo e excepcional grau de soberania nacional no exercício e no manejo da política econômica do desenvolvimento”.

Neste período que precedeu a fase de hegemonia estadunidense, os chamados regimes populistas melhoraram consideravelmente a distribuição de renda e a legislação social e trabalhista.

No caso do Chile, sob o regime socialista de Allende, o trabalho recebia cerca de 60% da renda resultante da produção social, que foi logo revertido pelo regime de Pinochet que veio a seguir e criou condições que por volta de 1989, após 17 anos de políticas neoliberais, reduziram a participação do trabalho na renda nacional para 19%, uma das menores do mundo (PETRAS, 2000, p. 26).

Como uma consequência destas políticas registra-se o agravamento das desigualdades sociais entre as classes sociais que fazem parte da economia capitalista. No mundo do trabalho aumentou a precarização e o desemprego, gerando uma exclusão de setores antes “incluídos”. Desse modo, o resultado foi o desmonte da sociedade salarial – entendida como binômio trabalho-proteção social instituído no pós-guerra através do Estado de Bem-Estar Social, mesmo que de forma ainda incipiente em relação aos países desenvolvidos (SOARES, 2003, p. 23).

Neste contexto as políticas sociais foram alvos de reformas regressivas em toda a América Latina, como é o caso da previdência social no Brasil, visando o desmonte da perspectiva de construção de um Estado social no Brasil (BONAVIDES, 2006).

A reforma da previdência de 2019: da origem à aprovação

Oficialmente a previdência brasileira nasce com a Lei Eloy Chaves (1923), quando empresas ferroviárias tiveram a obrigação de instituir caixas de aposentadorias e pensões para os seus funcionários. Em seguida foram criadas as caixas de aposentadorias e pensões em outras categorias e após a revolução de 1930, liderada por Getúlio Vargas, se expandiu os Institutos de Aposentadorias e Pensões (IAPs), que eram de abrangência nacional, por categoria profissional; e passam a incorporar as CAPs para fortalecer a arrecadação e estender a garantia para um número maior de trabalhadores (FAZIO, 2020). Os IAPs funcionaram até os anos 1960, quando foram unificados no Instituto Nacional da Previdência Social.

Fazio (2020) ensina que na Constituição Federal de 1988 foram assegurados direitos previdenciários aos indígenas, aos quilombolas, aos garimpeiros, aos agricultores e aos pescadores em regime de economia familiar, aos trabalhadores urbanos e rurais, entre outros; sendo expandido na primeira década deste século com alcance efetivo para os autônomos e empregadas domésticas, por meio da cobrança de alíquotas menores do que as pagas pelos trabalhadores com carteira assinada. Contudo:

A rigor, no Brasil, a previdência social não é um direito universal, pois isso significaria a concessão de benefícios apenas em razão da necessidade do trabalhador, enquanto é também condicionada à prévia realização de contribuições, como disposto na Constituição Federal. Os avanços quanto ao número e às categorias de trabalhadores protegidos por essa política pública caracterizam, portanto, a ampliação da cobertura previdenciária e não exatamente a sua universalização (FAZIO, 2020, p. 17).

Para Behring e Boschetti (2011, p. 148), entramos numa era de avassaladora campanha pelas reformas neoliberais, inicialmente pontuadas pelo governo Collor e depois aceleradas pelo governo de Fernando Henrique Cardoso que promoveu a reforma do Estado, cujo principal documento orientador é o “Plano Diretor da Reforma do Estado (PDRE/MARE, 1995), amplamente afinado com as formulações de Bresser Pereira, então a frente do Ministério da Reforma do Estado”.

Em sintonia com o pensamento neoliberal deu-se centralidade à reforma do Estado e da oferta das políticas sociais pois estas eram apontadas como causa central da crise econômica que o país passou nos anos 1990. Com as reformas, a oferta das políticas

sociais passa a se orientar por mecanismos de seletividade e privatização na contramão da universalidade e da estatização (BEHRING; BOSCHETTI, 2011).

Assim, os direitos previdenciários que foram conquistados pelas lutas sociais do proletariado brasileiro sofreram ofensivas legislativas articuladas pelos empresários com o nome de reformas previdenciárias, que buscam reduzir os direitos sociais assegurados pelo Estado para aumentar a sua taxa de lucros (SILVA, 2017, 2018; MATTOS, 2009; BEHRING; BOSCHETTI, 2011).

Frente a voracidade dos capitalistas em destruir os direitos sociais ocorreu o *impeachment* de Dilma Rousseff, e o país passou a ser governado por Michel Temer, que prometia por meio do seu partido, o PMDB, em um documento intitulado “Uma ponte para o futuro”, a austeridade fiscal e enxugamento de direitos sociais que eram na prática uma irrestrita obediência a cartilha neoliberal implementada sob a supervisão do Fundo Monetário Internacional e Banco Mundial (GOMES, 2018; SILVA, 2018). Temer buscava aprovar com celeridade a destruição de direitos da seguridade social e do trabalho, sendo exitoso na aprovação da reforma trabalhista destruidora de direitos, porém, não obtendo o mesmo sucesso na aprovação da reforma da previdência (SILVA, 2018).

Durante a campanha eleitoral de 2018, Bolsonaro se comprometeu em seu plano de governo com a defesa do liberalismo econômico e da propriedade privada. Anunciou também a intenção de realizar a reforma previdenciária, que ao mesmo tempo que aperfeiçoaria o modelo de repartição simples, introduziria um novo modelo com a introdução das contas individuais de capitalização seguindo o modelo chileno. “Novos participantes terão a possibilidade de optar entre os sistemas novo e velho. E aqueles que optarem pela capitalização merecerão o benefício da redução dos encargos trabalhistas”, informava o candidato. (BOLSONARO, 2018, p. 57).

A proposição foi elaborada no Ministério da Economia, que utilizou como matéria prima parte da PEC 287/2016 – reforma previdenciária proposta no governo Temer - que havia sido arquivada na Câmara dos Deputados e informações colhidas do documento “*Transição de governo 2018-2019 – informações estratégicas*”, elaborado pelo Ministério do Planejamento, Desenvolvimento e Gestão, que em seguida, seria incorporado ao Ministério da Economia, na reforma administrativa do governo do presidente Jair Messias Bolsonaro (MARTINEZ, 2020).

De posse do projeto de Proposta de Emenda Constitucional nº 6/2019, o presidente da República, Jair Messias Bolsonaro o entregou pessoalmente aos presidentes da Câmara dos Deputados, Rodrigo Maia (DEM-RJ) e do Senado Federal, David Alcolumbre (DEM-AP) em 20 de fevereiro de 2019.

O referido documento apontava a existência de déficit nas contas primárias da União e receitava propostas de revisão das despesas obrigatórias, nas quais incluía a Reforma da Previdência, que deveria ser feita com urgência, a partir de 15 de janeiro de

2019 (MARTINEZ, 2020, p. 19).

O foco principal do governo federal continuava sendo o suposto desequilíbrio do regime previdenciário que a seu parecer impactava negativamente no orçamento da União. O ministro da Economia Paulo Guedes argumentava nas justificativas do projeto de emenda Constitucional enviado pelo presidente da República por meio da mensagem presidencial nº 55, de 20 de fevereiro de 2019, à Câmara dos Deputados, de que em 2018, o déficit do RGPS foi de R\$ 195,2 bilhões (BRASIL, 2019). Argumentava, ainda, que com as alterações propostas, a nova previdência trazia uma estimativa de diminuição de despesas da ordem de R\$ 1.072.400.000,00, em dez anos (BRASIL, 2019b, p. 66).

Em contrapartida, na análise do Dieese (2019a), ao se considerar as fontes de custeio da Seguridade Social (assistência, previdência e saúde) a realidade é diferente.

Entre 2000 e 2015, pelo menos, esse sistema se mostrou superavitário e contribuiu positivamente para a formação do resultado primário das contas do governo central. Em 2009, por exemplo, as receitas das fontes da Seguridade superaram as despesas em R\$ 34 bilhões, e, em 2012, em R\$ 83,9 bilhões. Mesmo em 2015, quando se iniciou o ciclo recessivo, esse resultado foi positivo, correspondendo a R\$ 13,4 bilhões. Nos dois anos seguintes (2016 e 2017), porém, registraram-se resultados negativos - em R\$ 54,5 e 56,9 bilhões, respectivamente. Nesses números, são considerados receitas da Seguridade todos os recursos arrecadados nas fontes previstas na CF, incluindo aqueles sujeitos à DRU (Desvinculação de Receitas da União), mas não são computadas as renúncias fiscais, que foram estimadas em R\$ 141 bilhões para 2017 (DIEESE, 2019a, p. 3-4).

Observa-se, portanto, a diminuição substancial do déficit, quando se considera o conceito de seguridade social e o orçamento em sua totalidade. Se há algum resultado negativo mais recente, no momento da apresentação da reforma, este se deve fundamentalmente à diminuição da base de arrecadação previdenciária em função do aumento extraordinário das taxas de desemprego e da recessão da economia, bem como das renúncias fiscais. Os dados atuais mostram altas taxas de desemprego que são um dos fatores da corrosão da arrecadação da previdência junto com a sonegação previdenciária.

Em 30 de junho de 2022, os dados da ocupação divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) registram uma recuperação continuada do mercado de trabalho, porém mostra ainda, por meio da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (Pnad Contínua) uma taxa de desocupação alta de 9,8% no trimestre móvel encerrado em maio, com o registro de 10,6 milhões de pessoas desocupadas (AGÊNCIA BRASIL, 2022).

A proposta do governo federal foi enviada ao Congresso Nacional, com mais de 60 artigos que alteravam o teto constitucional, prevendo como principais mudanças: estabelecimento de idade de aposentadoria de 62 anos para as mulheres e de 65 para os homens no RGPS e RPPS - salvo situações diferenciadas de algumas categorias profis-

sionais e de pessoas com deficiência (PCD) ; aumento da idade para aposentadoria das trabalhadoras rurais de 55 para 60 anos; aprovação do fim da aposentadoria por tempo de contribuição; elevação de 15 para 20 anos do tempo mínimo de contribuição exigido para a aposentadoria do Instituto Nacional de Seguridade Social (INSS); tempo mínimo de 25 anos de contribuição para aposentadoria no serviço público; alteração do BPC para estabelecer a garantia de renda mínima de um salário-mínimo ao mês para a pessoa com setenta anos de idade ou mais que comprove estar em condição de miserabilidade, que poderá ser em valor menor para a pessoa com menos de 70 anos; alteração do abono que os empregados recebem do Programa de Integração Social - PIS ou para o Programa de Formação do Patrimônio do Servidor Público – Pasep, para que o mesmo fique restrito aos trabalhadores que ganham até um salário-mínimo de remuneração mensal; autorização para os funcionários públicos terem previdência complementar privada; a criação do regime de previdência baseado na capitalização como alternativa concorrencial ao RGPS e ao RPPS (BRASIL, 2019b).

Quanto à adoção do modelo chileno, de acordo com o Dieese (2019a, p. 6), o resultado do regime de capitalização “só será observado em prazo muito longo, como no Chile, que adotou a capitalização em contas individuais em 1981 e foi obrigado a reformá-la em 2008”, considerando-se que, “nesse país, a implantação da capitalização privatizada provocou queda no percentual de trabalhadores com proteção previdenciária, de 73%, em 1973, para 58%, em 2006”.

Martins (2020, p. 136) leciona que, depois da privatização da previdência chilena, “os aposentados recebem menos de 30% do que recebiam antes. Tem havido muitos suicídios de idosos nas últimas décadas”. As demais regras do que o governo chamou de Nova Previdência endurecem a concessão de benefícios e aposentadoria promovendo regressão social nos direitos conquistados em 1988.

Apesar de um trabalho persistente de partidos de oposição no Congresso Nacional e de mobilizações das centrais sindicais e movimentos sociais contra a aprovação da proposta, ela terminou sendo aprovada por contar o governo federal com ampla maioria de deputados e senadores alinhados aos interesses empresariais que defendiam a proposta para diminuir os investimentos sociais do governo em favor do uso de recursos do orçamento para abrir caminho para a valorização dos negócios do capital, especialmente o pagamento rigorosamente em dia dos juros e encargos da dívida pública.

Em 23 de outubro, ocorreu no Senado Federal a votação dos últimos destaques à Proposta de Emenda Constitucional nº 6/2019, que trata da reforma da Previdência Social. Em traços gerais, aprovou-se o texto que havia sido votado na Câmara dos Deputados, com a retirada de alguns artigos e parágrafos. Foram evitadas a realização de mudanças que fariam a PEC voltar para a Câmara. Assim, deixou-se para tratar dos pontos divergentes em nova PEC, a de número 133 (DIEESE, 2019b).

De modo resumido, trazemos aqui as principais mudanças promovidas pela PEC 6/2019. Em relação a supressões, o Dieese (2019b) destaca as seguintes: suprimida do texto original a desvinculação da Pensão por morte do valor do salário mínimo como menor valor do benefício de pensões do RGPS (Regime Geral de Previdência Social). O texto que foi aprovado na Câmara restringia essa vinculação apenas aos casos nos quais a pensão fosse a única renda formal do beneficiário. Em relação à aposentadoria especial por periculosidade: foi suprimido, nos dispositivos que regulamentam a aposentadoria antecipada por exposição a agente prejudicial à saúde, o trecho que proibia utilizar o enquadramento por periculosidade para acessar a essa aposentadoria especial. O texto do governo e o aprovado na Câmara vedavam a caracterização. Um projeto de lei deverá regulamentar em caráter extraordinário essa vinculação.

Quanto à aposentadoria especial na regra de transição, foi suprimido o aumento progressivo da exigência de pontos (soma de idade e tempo na atividade) requeridos para a concessão da aposentadoria de trabalhadores que estão expostos a condições prejudiciais à saúde, expandindo a exposição a agentes nocivos à saúde. No âmbito da inclusão previdenciária o texto do governo foi reforçado para tornar obrigatório uma lei que dê cobertura às donas de casa de famílias de baixa renda. Quanto ao Benefício de Prestação Continuada não houve alterações em relação às regras atuais. Na proposta do governo, o BPC havia sido bastante alterado, com valor reduzido a 400 reais e acesso por faixa etária. Para receber um salário mínimo, o governo federal exigia que o idoso completasse 70 anos contra os atuais 65 anos. A modificação dos valores e do limite de renda do abono salarial foram excluídos.

Em relação ao que foi mantido na PEC 06/2019, destaca-se o estabelecimento de idades mínimas de aposentadoria aos 62/65 anos, para mulher/homem, como norma geral do RGPS (Regime Geral da Previdência Social) e do RPPS (Regime Próprio de Previdência Social) da União, sendo extinta a aposentadoria por tempo de contribuição no RGPS, que não requer idade mínima. Portanto, teremos agora aposentadoria que combina idade mínima com tempo mínimo de contribuição.

Algumas categorias ficaram com idades diferenciadas:

Professor - aos 57/60 anos (mulher/homem), ou seja, com cinco anos a menos do que a regra geral; trabalhador rural e da economia familiar aos 55/60 anos (mulher/homem, não muda em relação à regra atual); policial civil federal de ambos os sexos aos 55 anos; segurado do INSS exposto a condições que prejudiquem a saúde aos 55, 58 ou 60 anos de idade, para tempo de exposição de 15, 20 ou 25 anos, respectivamente; servidor público federal exposto a condições prejudiciais à saúde aos 60 anos; e pessoa com deficiência - não há idade mínima mediante tempo de contribuição que varia de 20 a 33 anos, dependendo do sexo e da severidade da deficiência, ou com 55/60 anos (mulher/homem), cumpridos 15 anos de contribuição (DIEESE, 2019b).

Houve; portanto, brutal retrocesso aos trabalhadores que trabalham em condição

especial, ou seja, expostos a riscos físicos, químicos e biológicos. Antes da reforma não se exigia idade mínima e agora passa a se exigir aos futuros ingressantes na previdência aumentando a possibilidade de adoecimento do trabalhador; pois o trabalhador poderá ter atingido o tempo de exposição que antigamente dava direito a aposentadoria e terá que continuar trabalhando mesmo com suas condições de saúde exauridas na sua vida profissional. Os senadores confirmaram a decisão da Câmara dos Deputados contra a elevação automática das idades mínimas de aposentadoria em consonância com o aumento da expectativa de sobrevida da população como estabelecia na proposta do governo.

Em relação ao tempo mínimo de contribuição no Regime Geral da Previdência Social, foi mantido em 15 anos para os atuais segurados do RGPS. Para os futuros ingressantes após a promulgação da emenda, até que lei complementar defina o tempo mínimo de contribuição, de acordo com o artigo 19 da emenda, no caso das mulheres ficou mantido os 15 anos e no caso dos homens que ingressarem após a promulgação da emenda passa a vinte anos (BRASIL, 2019).

Todavia, segundo o Dieese (2019b), a polêmica da ampliação do tempo de contribuição foi transferida para a PEC paralela de nº 133, que propõe os 15 anos como tempo mínimo até que uma nova lei defina tal requisito. A proposta surgiu frente às críticas de que a elevação para 20 anos, que estava sendo exigida na PEC 6 de futuros segurados homens, acarretará exclusão previdenciária, ou seja, tornará as pessoas inapostentáveis.

Um estudo de economistas da Unicamp demonstra o tamanho da exclusão se fosse considerado a proposta inicial do governo de elevar para 20 anos o tempo mínimo de contribuição para homens e mulheres:

Para termos noção do que isto significa em termos de insensibilidade do governo quanto aos riscos de elevação da pobreza, notemos que, de acordo com os microdados do INSS, até 74,82% das mulheres aposentadas não alcançaram as duas condições (tempo de 15 anos e 62 anos de idade) em 2016. E tampouco 56,6% dos homens (tempo de 20 anos e 65 anos de idade). Mais de um milhão de aposentados por ano teriam sua aposentadoria pelo menos adiada. O risco não de adiamento e sim de exclusão previdenciária, contudo, é enorme, sobretudo para homens que precisem contribuir por mais 5 anos. Afinal, em média os homens só conseguem contribuir 5,1 vezes por ano, e as mulheres 4,7 vezes. Por ano, falamos de 790 mil homens com grande probabilidade de se tornar “inapostentáveis” (BASTOS et al, 2019, p. 11).

Assim, uma imensa massa de brasileiros e brasileiras ficam dependendo do acesso ao BPC que ocorre apenas a partir dos 65 anos, no valor de 1 salário mínimo ou a continuar trabalhando até conseguir cumprir os critérios.

O tempo mínimo de contribuição no RPPS da União foi estabelecido em 25 anos para homens e mulheres, exigindo-se ainda 10 anos no serviço público e cinco anos no cargo. Para o professor o tempo mínimo será de 25 anos na educação básica, indepen-

dentemente do sexo. Quanto às alíquotas das contribuições dos trabalhadores da iniciativa privada, com a reforma da previdência houve modificação a ser implantada a partir de março de 2020, seguindo a proposta do governo de escalonamento e progressividade de acordo com o valor do salário. Assim, para os segurados do INSS, a alíquota mínima diminui de 8% para 7,5% e a máxima aumenta de 11% para 14%.

A proposta do governo federal para os servidores públicos federais também foi aprovada. A alíquota de referência sobe de 11% para 14% e esse percentual será aplicado, escalonadamente, por meio de alíquotas que variam de 7,5% até 22% a partir de março de 2020.

Em janeiro de 2021, a Portaria SEPRT/ME nº 636, oficializou o reajuste de 5,45% nos valores das alíquotas de contribuição dos servidores públicos da União, obedecendo a atualização anual de acordo com a inflação do ano anterior (INPC). Este é o mesmo percentual de reajuste que foi aplicado aos segurados do RGPS (MINISTÉRIO DA ECONOMIA, 2021).

Quanto ao cálculo do valor das aposentadorias do RGPS e do RPPS da União, serão considerados 60% da média dos salários de contribuição com um adicional de 2% para cada ano de contribuição que exceda a 15 anos, para a mulher segurada do RGPS e para a aposentadoria especial com 15 anos em situação prejudicial à saúde, ou que ultrapasse os 20 anos para os homens do RGPS e para funcionários da União. O benefício será de 100% da média para as aposentadorias por incapacidade decorrente de acidente de trabalho, doença de trabalho e doença profissional. A aposentadoria decorrente de acidente ou doença grave terá valor calculado pela regra geral, e não mais de 91% da média, como hoje.

A vinculação entre o piso das aposentadorias e o salário mínimo ficou mantida (desde a primeira versão da PEC 6 que atacava apenas o BPC que tem caráter assistencial). Divergindo da PEC, ficou mantida a obrigatoriedade do reajuste anual dos benefícios na versão final aprovada no Senado Federal (BRASIL, 2019a).

No que toca a aposentadoria dos trabalhadores rurais, foram mantidas as decisões da Câmara, como idade mínima, 60 anos para o homem e 55 anos para a mulher. Foi rejeitada a exigência de contribuições anuais mínimas. A concessão da aposentadoria está sendo regida pela MP 871/2019 (DIEESE, 2019b). Ao que tudo indica “basta cumprir a idade mínima, observado unicamente o eventual cumprimento de carência” (MARTINEZ, 2020, p. 88).

O Senado manteve a decisão da Câmara de manter na Constituição a idade mínima de aposentadoria. O governo pretendia remeter à lei infraconstitucional, que depende de menos votos para alteração, flexibilizando a fixação da idade ao sabor da conjuntura. Apesar da rejeição ao modelo de capitalização proposto pelo ministro Guedes, poderá ocorrer ainda a privatização dos benefícios não programados dependendo de lei com-

plementar. Os benefícios não programados são aqueles cuja concessão depende de eventos não previsíveis, tais como morte, invalidez, doença, acidente e reclusão. Segundo o Dieese (2019b, p. 11), “ampliou-se a possibilidade de oferta destes benefícios pelo setor privado, concorrencialmente à previdência pública, o que hoje se limita ao seguro acidente de trabalho”.

Outra porta aberta à privatização foi quanto ao Regime de Previdência Complementar (RPC) no ente público com RPPS. Segundo o Dieese (2019b, p. 10), a partir da promulgação da reforma “é obrigatória a criação da previdência complementar por lei de iniciativa do poder Executivo local em até dois anos a contar da promulgação da Emenda Constitucional”. O RPC poderá também ser administrado por entidade aberta de previdência complementar, que hoje é oferecida por empresas privadas, permitindo a privatização de segmento expressivo da previdência pública.

Quanto às mudanças no orçamento da Seguridade Social, foram mantidas a segregação das contas de receitas e de despesas da Saúde, da Previdência Social e da Assistência Social; o término da Desvinculação das Receitas da União (DRU) para receitas da Seguridade; e a transferência de 28% da arrecadação do PIS/Pasep (Programa de Integração Social/Programa de Formação do Patrimônio do Servidor Público) para o BNDES (Banco Nacional de Desenvolvimento Social). Como a arrecadação do PIS/Pasep não sofrerá mais a incidência da DRU, de 30%, “o percentual de destinação de 28% mantém a situação atual de repasse de 40% daquela arrecadação” (DIEESE, 2019b, p. 11).

Divergências surgidas durante o debate no Senado a respeito do que veio do governo federal ou da proposta da Câmara, serão tratadas em uma PEC paralela que ficou chamada de PEC 133, onde serão abordados temas como a previdência dos estados e municípios; a previdência dos militares civis estaduais e dos policiais civis federais; o equacionamento do déficit atuarial dos estados, Distrito Federal e municípios; tempo mínimo de contribuição ao RGPS.

Ao fim e ao cabo, o Senado Federal concluiu a tramitação legislativa da PEC 6, encerrando a fase principal da Reforma da Previdência reivindicada pelos empresários e pelas forças políticas liberais do país. Algumas emendas supressivas em poucos pontos relevantes conseguiram preservar a vinculação do piso da pensão por morte ao salário mínimo no RGPS; a supressão das mudanças no abono salarial e no BPC, a garantia da reparação aos anistiados políticos, entre outros.

Após dois anos de sua implementação já começaram a ser sentidos os aspectos destrutivos da reforma sobre os direitos previdenciários. Como informa a Anfip (2022, p. 132):

O primeiro dado que merece análise é a grande redução na concessão da aposentadoria por invalidez. Esse não é o benefício acidentário. Os dados são relativos às incapacidades

laborativas por doenças. Entre 2020 e 2021, as concessões caíram para 108 mil por ano. Em 2019, foram 256 mil. A EC nº 103 alterou essa aposentadoria, o que era antes considerado como “invalidez” passou a ser “incapacidade para o trabalho”. Antes era “incapacidade do segurado para as atividades habituais na época em que trabalhou”, agora o INSS entende que incapacidade para o trabalho envolve a impossibilidade de qualquer trabalho. Some-se a essas mudanças a fila para concessão dos benefícios e a falta de perícia. O segundo dado envolve a redução drástica na concessão das aposentadorias por tempo de contribuição. A introdução do requisito de idade mínima, mesmo no período de transição, diminuiu o quantitativo de pessoas que passaram pelo filtro. Antes da reforma, entre 2014 e 2018, foram 290 mil por ano. Em 2019, 421 mil, caindo para 327 mil em 2020 e 264 mil em 2021. Para essa redução contribuíram as novas regras e a enorme fila para análise dos benefícios.

Os cálculos da Anfip (2022), com base em dados dos Boletins Estatísticos da Previdência Social, mostram que as novas regras estão provocando um achatamento dos benefícios previdenciários. Como em regra geral a integralidade das contribuições passou a ser considerada no cálculo dos benefícios, retirando a possibilidade de descarte dos 20% menores, e ainda exigindo 40 anos de contribuição para alcançar a média dos salários de contribuição, houve queda substancial dos benefícios nos anos seguintes a reforma. Houve redução dos valores dos benefícios previdenciários, em média de 8,7%. E, a média da aposentadoria entre os anos de 2014 a 2018 foi de R\$ 1.901, em 2019 ficou em R\$ 1.909, em 2020 ficou em R\$ 1.844, em 2021 ficou em R\$ 1.668, acumulando uma perda de -12,6%. A redução tende a aumentar quando encerrar o período de transição (ANFIP).

No que diz respeito às concessões, registra-se que no período que vai de 2019 a 2021 ocorreu um decréscimo de 8,5% e em relação aos indeferimentos houve um aumento de 17,74%, evidenciando que na gestão do governo Bolsonaro, “os limites de acesso aos benefícios administrados pelo INSS cresceram” (BRASIL, 2022, apud SILVA, 2022, p. 64). Neste aspecto, Silva (2022, p. 64) afirma que, com a reforma da previdência e a pandemia da Covid-19, a situação ficou mais difícil para milhões de pessoas que dependem da previdência social, pois, “no momento em que a previdência seria vital, os limites de acesso se aprofundaram. Esse parece ser o pior ângulo da face abstrusa da previdência social sob o ultraneoliberalismo”.

Concluídas as eleições presidenciais de 2022, com a vitória de Lula, as centrais sindicais manifestaram junto ao Gabinete de Transição da Presidência da República a necessidade de revisão da reforma da previdência. Foi acolhido no relatório final a perspectiva do fortalecimento da previdência e da inclusão social por meio do crescimento econômico e geração de emprego além da necessária “revisão dos marcos regressivos das reformas trabalhista e previdenciária, que criaram regras de acesso ao Regime Geral equivalentes ou mesmo superiores às praticadas por países desenvolvidos e que desconsideram a dramática realidade do mercado de trabalho brasileiro” (GABINETE DE TRANSIÇÃO GOVERNAMENTAL, 2022, p. 20).

Considerações finais

A importância do Estado é fundamental para o desenvolvimento econômico e social das nações. A maior ou menor participação do Estado na economia e na “questão social” é produto da luta de classes e das lutas internacionais decorrentes delas (IAMAMOTO; CARVALHO, 1983, p. 77).

As crises capitalistas como a de 1929 e a recente de 2020 demonstram a importância da presença do Estado como regulador econômico, embora os apologetas do neoliberalismo tenham dito o contrário durante toda a década de 1990. Para estes inspirados em Adam Smith, a mão invisível do mercado colocaria a sociedade em equilíbrio através das leis da oferta e da procura. Neste sentido, a promessa neoliberal foi derrotada pela realidade dos fatos. A intervenção do Estado se faz mais forte que nunca, mas desta vez para favorecer os grandes monopólios capitalistas e destruir as conquistas sociais da classe trabalhadora entregando os direitos universais da cidadania aos interesses do mercado, como atualmente se verifica no Brasil com o incentivo da educação como mercadoria e a redução de direitos da previdência recentemente aprovada que contribuirá para o aumento da pobreza no país.

As novas regras aprovadas na reforma previdenciária têm alto potencial de aumentar a pobreza no Brasil frente ao achatamento do valor dos benefícios que ficarão cada vez mais próximos do salário mínimo e o alongamento do tempo de permanência no trabalho para atingir a média integral do valor do benefício. Na prática as reformas promovidas sob inspiração de ideias liberais ou ultraliberais deslocam recursos das áreas sociais para a garantia dos interesses da expansão capitalista hegemônica pelo capital financeiro, como fica evidente pela análise da projeção orçamentária do governo federal para o ano de 2020, com valor total do orçamento foi estimado em R\$ 3,8 trilhões, dos quais, R\$ 1,9 trilhão refere-se a amortizações, juros, refinanciamentos e encargos financeiros da dívida pública. O montante reservado para a dívida pública corresponde a 50,7 % do total do Orçamento de 2020. Um aumento de 5% em relação ao ano de 2019, que atingiu 45%. Este será o maior volume a ser gasto na história brasileira em manutenção anual da dívida pública (BRESIANINI, 2019).

O eixo central estabelecido na reforma previdenciária de 2019, que era o estabelecimento da idade mínima e o fim da aposentadoria por contribuição, bem como o achatamento do valor dos benefícios para 60% da média de todas as contribuições durante sua vida, foi alcançado. Isto significa que os trabalhadores brasileiros terão uma drástica piora nas suas condições de existência, pois sua renda diminuirá justamente quando precisam mais dela, ou seja, nos momentos de velhice.

As reformas da previdência ocorridas desde os anos 1990 abrem um amplo leque

no mercado para a atuação das instituições financeiras, ou seja, por meio da oferta de planos privados de seguros, previdência e capitalização. A título de exemplo, o Banco do Brasil reestruturou a estrutura societária de suas empresas de seguridade, alargando a participação destes produtos no lucro do banco. O Itaú Unibanco, que registrou um lucro líquido de R\$ 24,9 bilhões em 2018, afirma que 8,5% deste lucro foi originado da Itaú Seguridade (SALVADOR, 2019, p. 118).

No capitalismo desenvolvido do século XXI se estreitam as possibilidades civilizatórias do capital tornando cada vez mais necessária a luta dos trabalhadores para exigir do governo a elevação do padrão de vida das maiorias populares, garantindo-lhes condições de vida e trabalho dignas. Portanto, os trabalhadores devem se organizar para exigir dos governantes e parlamentares eleitos em 2022 a revisão das regras da reforma da previdência de 2019, tendo em vista os efeitos negativos que já impactamos trabalhadores brasileiros. Porém este desafio exige grande grau de mobilização das classes trabalhadoras frente a hegemonia avassaladora de representantes empresariais no Congresso Nacional, avessos à qualquer iniciativa que restitua os direitos sociais subtraídos.

Referências

ANDERSON, Perry. Balanço do neoliberalismo. In: SADER, Emir; GENTILI, Pablo (org.). *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. 3. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

AGÊNCIA BRASIL. Desemprego cai e rendimento fica estável. 2022. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/economia/noticia/2022-06/ibge-desemprego-cai-para-98-rendimento-fica-estavel>>. Acesso em: 02 jul. de 2022.

ANFIP, Associação Nacional dos Auditores-Fiscais da Receita Federal do Brasil/Fundação ANFIP de estudos tributários e da seguridade social. *Análise da Seguridade Social 2021*. 22º ed. Brasília, 2022.

ANTUNES, Ricardo. *O privilégio da servidão*. São Paulo: Boitempo, 2018.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília: **Presidência da República-Casa Civil Subchefia para Assuntos Jurídicos**, 2021. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 26 jul. 2021.

BASTOS, Pedro Paulo Zahluth; KNUDSEN, Ricardo, PASSOS, André Luiz Santos, EARP, Henrique Sá; IBARRA, Antonio E. Rodriguez. *A Contabilidade Criativa na Reforma da Previdência e o Aumento da Pobreza*: Novos Dados e Tréplica à Resposta Oficial. Centro de Estudos de Conjuntura e Política Econômica - IE/UNICAMP, Nota do Cecon, n.9, outubro de 2019. Disponível em: https://www.economia.unicamp.br/images/Treplica-Contabilidade-Criativa-Nota-CECON_9.pdf>. Acesso em 07 jul. 2021.

BEHRING, Elaine Rossetti; BOSCHETTI, Ivanete. *Política social: fundamentos e história*. São Paulo, Cortez, 2011.

BOLSONARO, Jair. *O caminho da prosperidade*. Proposta de Plano de Governo 2018. Brasília, 2018.

BONAVIDES, Paulo. *Ciência Política*. 12ª Ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2006.

BORÓN, Atilio. Estado. Verbetes. In: JINKINGS, Ivana; SADER, Emir. *Enciclopédia Latino-Americana*. São Paulo: Boitempo, 2022. Disponível em: <http://latinoamericana.wiki.br/verbetes/e/estado>. Acesso em: 02 jul 2022.

_____. *Estado, capitalismo e democracia na América Latina*. São Paulo, Paz e Terra, 1994.

BRASIL. *Emenda Constitucional N. 103, de 12 de novembro de 2019*. Altera o sistema de previdência social e estabelece regras de transição e disposições transitórias. Brasília: Presidência da República, 2019a. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/emendas/emc/emc103.htm>. Acesso em: 26 jun. 2021.

BRASIL. *Proposta de Emenda à Constituição*. Modifica o sistema de previdência social, estabelece regras de transição e disposições transitórias, e dá outras providências. Brasília: Câmara dos Deputados, 2019b. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=2EA4398A07BD178F941D8C0E7A011222.proposicoesWebExterno1?codteor=1712459&filename=PEC+6/2019>. Acesso em 26 jul. 2021.

BRESCIANINI, Carlos Penna. *Orçamento aprovado pelo Congresso para 2020 é o mais restritivo dos últimos anos*. Brasília: Agência Senado, 27 dez. 2019. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2019/12/27/orcamento-aprovado-pelo-congresso-para-2020-e-o-mais-restritivo-dos-ultimos-anos>>. Acesso em 03 jan. 2019.

CANO, Wilson. *Soberania e Política Econômica na América Latina*. São Paulo: UNESP: UNICAMP, 1999.

DIEESE. *PEC 06/2019: a desconstrução da Seguridade Social*. Nota Técnica n. 203, março de 2019. São Paulo: Dieese, 2019a. Disponível em: <<https://www.dieese.org.br/notatecnica/2019/notaTec203Previdencia.html>>. Acesso em: 23 dez. 2019.

DIEESE. *PEC 6/2019: como ficou a Previdência depois da aprovação da reforma no Senado Federal*. Nota Técnica n. 214. Novembro de 2019. São Paulo, 2019b. Disponível em:<<https://www.dieese.org.br/notatecnica/2019/notaTec214ReformaPrevidenciaAprovada.html>>. Acesso em: 23 dez. 2019.

DEPARTAMENTO INTERSINDICAL DE ESTATÍSTICAS E ESTUDOS SÓCIO-ECONÔMICOS (DIEESE). *Balanço das greves em 2012*. São Paulo: DIEESE, 2013.

FAZIO, Luciano. *O que é previdência do servidor público*. São Paulo: Loyola, 2020.

GABINETE DE TRANSIÇÃO GOVERNAMENTAL. Relatório final. Brasília, 2022. Disponível em: <https://gabinetedatransicao.com.br/noticias/relatorio-final-do-gabinete-de-transicao-governamental/>. Acesso em: 30 jan. 2023.

GOMES, Maria Lenilúcia Pereira. *Perspectivas de desafios da dimensão teórico-operativa da instrumentalidade do Serviço Social na Assistência Social*. In: VALE, Erlenia Sobral; SOUZA, Raquel de Brito; CAMELO, Renata Albuquerque. *Trabalho e instrumentalidade do Serviço Social*. Fortaleza, EdUECE, 2028.

HARVEY, David. *O novo imperialismo*. São Paulo: Loyola, 2005.

IAMAMOTTO, Marilda Vilela. e CARVALHO, Raul de. *Relações sociais e serviço social no Brasil*. São Paulo:

Cortez, 1983.

KEYNES, John Maynard. O fim do laissez-faire. In: *John Maynard Keynes: economia*, São Paulo, Ática, 1984, p. 106-126.

MANDEL, Ernest. *A crise do capital*. Os fatos e sua interpretação marxista. São Paulo: Editora Ensaio, 1990.

MARTINEZ, Luciano. *Análise detalhada da reforma da previdência de 2019*. São Paulo: Saraiva, 2020.

MARTINS, Sérgio Pinto. *Reforma previdenciária*. São Paulo: Saraiva, 2020.

MATTOS, Marcelo Badaró. *Trabalhadores e sindicatos no Brasil*. 1ª. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MINISTÉRIO DA PREVIDÊNCIA. *Previdência completa 95 anos nesta quarta-feira (24)*. São Paulo, 24 jan. 2018. Disponível em: <<http://www.previdencia.gov.br/2018/01/institucional-previdencia-completa-95-anos-nesta-quarta-feira-24/>>. Acesso em: 25 jan. 2018.

MINISTÉRIO DA ECONOMIA. *RPPS- Portaria oficializa reajuste de 5,45% nos valores de contribuição dos servidores da União*. Brasília, Ministério da Economia, 2021. Disponível em: <https://www.gov.br/economia/pt-br/assuntos/noticias/2021/previdencia/janeiro/portaria-oficializa-reajuste-de-5-45-nos-valores-de-contribuicao-dos-servidores-da-uniao>>. Acesso em: 09 jul. 2021.

O'CONNOR, James. *USA: A crise do estado capitalista*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1973.

QUIVY; Raymond; CAMPENHOUDT Luc Van. *Manual de Investigação em Ciências Sociais*. Lisboa: Gradiva, 1992.

PETRAS, James. A centralidade do Estado. In: PETRAS, James. *Império e Políticas. Revolucionárias na América Latina*. São Paulo: Xamã, 2002, p.149-170.

PETRAS, James; VELTMEYER, Henri. *Hegemonia dos Estados Unidos no Novo Milênio*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SALVADOR, Evilásio. Fundo público, crise e financeirização da previdência social. In: SALVADOR, Evilasio; BEHRING, Elaine; LIMA, Rita de Lourdes. *Crise do capital e fundo público: implicações para o trabalho, os direitos e a política social*. São Paulo: Cortez, 2019.

SILVA, Maria Lúcia Lopes da. *Previdência Social no Brasil: (des)estruturação do trabalho e condições para sua universalização*. São Paulo: Cortez, 2012.

_____. Face abstrusa da previdência social lapidada pela ofensiva ultraneoliberal. *Temporalis*, Brasília (DF), ano 22, n. 43, p. 53-71, jan./jun. 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/temporalis/article/view/38353/25304>. Acesso em: 24 jan.2023.

SILVA, Mauri Antônio da. *A contrarreforma da Previdência Social no Brasil: Análise crítica da estratégia do capital financeiro e da Resistência da classe trabalhadora*. Trabalho de Conclusão em Curso de Serviço Social, UFSC, 2018.

SILVA, Mauri Antônio da. *Consequências da crise do capital sobre a classe trabalhadora (1990 a 2016)*. Tese (doutorado). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, Centro Sócio-Econômico, Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, 2017. 307p.

SOARES, Laura Tavares. *O desastre social*. Rio de Janeiro, Record, 2003.

SODRÉ, Nelson Werneck. *A Farsa do neoliberalismo*. Rio de Janeiro: Graphia, 1999.

WESTIN, Ricardo. *Primeira lei da Previdência, de 1923, permitia aposentadoria aos 50 anos*. Brasília:

Agência Senado, Publicado em 3/6/2019. Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/primeira-lei-da-previdencia-de-1923-permitia-aposentadoria-aos-50-anos>>. Acesso em: 26 set. 2020.

Sobre o autor

Mauri Antonio da Silva – Professor Adjunto do curso de Serviço Social da Universidade Estadual do Ceará (UECE); doutor em Serviço Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), mestre em Sociologia Política (UFSC) e bacharel em Serviço Social (UFSC).



Suporte aos Agentes Comunitários de Saúde em cenários de violência: experiência de formação em saúde

Support for Community Health Agents in scenarios of violence: experience of health training

Maria Cristiane Lopes da Silva

crisneto19@gmail.com

Secretaria de Educação do Estado do Ceará (SEDUC/CE)

Renato Ângelo de Almeida Moreira

renatocovio@gmail.com

Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Maria de Fátima Antero Sousa Machado

renatocovio@gmail.com

Universidade Regional do Cariri (URCA)

Maria do Socorro de Sousa

sousams3@gmail.com

Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Cibelly Melo Ferreira

cibellymf2018@gmail.com

Secretaria de Saúde da Prefeitura Municipal de Fortaleza

Anya Pimentel Gomes Fernandes Vieira Meyer

anyavieira10@gmail.com

Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz CE)

Geovani Jacó de Freitas

gil.jaco@uece.br

Universidade Estadual do Ceará (UECE)

10.52521/opp.v23n1.14793

FLUXO DA SUBMISSÃO

Submissão do trabalho: 11/02/2025

Aprovação do trabalho: 10/05/2025

Publicação do trabalho: 15/05/2025

Resumo

Este texto descreve a experiência formativa com Agentes Comunitários de Saúde (ACS) no curso “Cuidando dos Conflitos e Prevenção à Violência nos Territórios”, baseada na pesquisa da Fundação Oswaldo Cruz Ceará (Fiocruz/CE) sobre o impacto da Covid-19 e da violência na saúde mental e no trabalho dos Agentes Comunitários de Saúde (ACS). Com abordagem teórico-vivencial, a formação favoreceu o “grupo sujeito”, no qual os membros se constituem agentes de enunciação, desejo e criação institucional, utilizando metodologias dialógicas como Círculos de Construção de Paz (CCP), Comunicação Não Violenta (CNV) e Mediação de Conflitos (MC). Na formação foram aplicados instrumentos variados, como escritórios e observação participante. Os ACS avaliaram o curso como relevante para o seu desenvolvimento pessoal e profissional, com impacto no autocuidado, na habilidade de lidar com conflitos e nas relações interpessoais. A experiência destaca a importância de formações permanentes e alinhadas às necessidades do serviço como estratégia de fortalecimento e proteção dos profissionais de saúde diante dos desafios da violência no cotidiano.

Palavras-chave

Agentes Comunitários de Saúde. Círculos de Construção de Paz. Comunicação Não Violenta. Mediação de Conflitos. Violência.

Abstract

This report describes the training experience with Community Health Agents (CHA) in the course “Caring for Conflicts and Violence Prevention in the Territories”, which was based on Fundação Oswaldo Cruz Ceará Fiocruz/CE research on the impact of covid-19 and violence on the mental health and work of Community Health Workers (CHA). With a theoretical-experiential approach, the training favored the ‘groupe sujet’, in which the members constitute themselves as agents of enunciation, desire and institutional creation, using dialogical methodologies such as Peacebuilding Circles (CCP), Nonviolent Communication (NVC) and Conflict Mediation (MC). In the training, various instruments were applied, such as writing and participant observation. The CHAs evaluated the course as relevant to their personal and professional development, with an impact on self-care, the ability to deal with conflicts and interpersonal relationships. The experience highlights the importance of permanent training aligned with the needs of the service as a strategy for strengthening and protecting health professionals face of the challenges of violence in daily life.

Keywords

Community Health Agents. Peace-building Circles. Nonviolent communication. Conflict mediation. Violence.

Introdução

De acordo com a Política Nacional da Atenção Básica (PNAB) (BRASIL, 2017), a Estratégia Saúde da Família (ESF) é central para a expansão, qualificação e consolidação da Atenção Primária. A equipe mínima da ESF é assim composta: médico, enfermeiro, auxiliar e/ou técnico de enfermagem e Agentes Comunitários de Saúde (ACS). Os ACS são uma categoria profissional estratégica para a promoção da saúde, facilitando a aproximação entre a Unidade Básica de Saúde (UBS) e a comunidade (Nepomuceno, 2019). Eles desempenham suas atividades na comunidade em que residem, o que intensifica as situações de sofrimento decorrentes das violências que vivenciam ou presenciam (Broch *et al.*, 2024; Vieira-Meyer *et al.*, 2024).

A violência é reconhecida como um fenômeno multifacetado e complexo, constituindo um grave problema de saúde pública que ameaça vidas, compromete a saúde e aumenta a demanda por serviços de saúde (Machado, 2016). O aumento dos índices de violência, especialmente no Nordeste brasileiro, é preocupante. Em 2023, dez municípios da região, incluindo seis capitais, estavam entre as 50 cidades mais violentas do mundo (CCSPJP, 2024).

Neste sentido, analisar as consequências da violência sobre a saúde e o trabalho dos ACS permite refletir sobre a necessidade de elaborar estratégias de proteção para esses profissionais a fim de melhorar seu desempenho em situações violentas (Ferreira *et al.*, 2021). A pesquisa “Efeito da Covid-19 e da violência no processo de trabalho e na saúde mental dos ACS no Brasil”, realizada em 2021 pela Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz/CE), evidenciou a necessidade de processos formativos para qualificar a atuação dos ACS em cenários de violência. Melhorar o desempenho dos ACS tornou-se um desafio, especialmente para os processos formativos.

Nesse contexto, foi realizado o Curso de aperfeiçoamento “Cuidando dos Conflitos e Prevenção à Violência nos Territórios”, apresentado neste relato de pesquisa. A

necessidade desse curso foi identificada a partir dos resultados das oficinas de devolutiva da pesquisa mencionada, nas quais foram realizadas escutas qualificadas dos participantes, proporcionando-lhes espaço para discutirem suas necessidades, como lidar com a violência no território e cuidar da saúde mental.

Integrantes da equipe do Laboratório da Conflitualidade e da Violência da Universidade Estadual do Ceará (COVIO-UECE)¹ foram convidados a elaborar, em conjunto com os pesquisadores, uma proposta de formação baseada na escuta dos ACS e a atuar como facilitadores. O Curso propôs uma abordagem inovadora sobre violência e conflito, permitindo que os participantes construíssem seu próprio conhecimento ancorado em suas vivências e necessidades por meio do processo grupal de interações e envolvimento mútuo.

A formação de profissionais de saúde no Brasil ganhou força com a implantação do Sistema Único de Saúde (SUS), quando a formação profissional passou a ser discutida como aspecto central para a efetivação das políticas públicas em saúde, uma vez que o modelo tradicional de ensino já não atendia às demandas da sociedade (Machado; Castro; Azevedo, 2023). A transformação da formação e da atenção à saúde são movimentos simultâneos e complementares que devem responder efetivamente às necessidades de saúde da população (Vendruscolo *et al.*, 2016).

Mudanças efetivas na formação profissional requerem a transformação de práticas e a incorporação de princípios de integralidade nas dimensões pessoal/profissional, a organização dos serviços e o desenvolvimento de políticas centradas nas necessidades dos usuários (Vendruscolo; Silva; Kleba, 2017). Nessa perspectiva, pensar a formação permanente dos profissionais é essencial, mas também desafiador devido à complexidade do processo.

Este relato tem como objetivo narrar a experiência formativa junto a ACS que convivem diariamente com a violência urbana. O tema desenvolvido na formação foi reconhecido pelos ACS como relevante para seu desenvolvimento profissional e pessoal, promovendo reconhecimento e transformação de sua capacidade cognitiva e mental, saberes necessários ao fazer laboral (Freire, 1996). Esses saberes foram considerados essenciais pelos próprios ACS para suas vidas e práticas laborais, dando sentido à experiência como uma prática social vivida em conjunto. A narrativa, como instrumento de socialização, comunica essas experiências, tornando-as públicas e significativas (Ceccon *et al.*, 2022).

O texto está organizado em quatro seções, além desta breve introdução e das considerações finais. Na primeira, discutimos o conflito e a violência no campo da saúde;

¹ A equipe COVIO UECE composta por Maria Cristiane Lopes da Silva, Renato Ângelo de Almeida, Carliana Nascimento, Yara Marques Geovani Jacó de Freitas e Lillian Virgínia Gondim.

em seguida, apresentamos a metodologia utilizada, com seus aportes teóricos e vivenciais, bem como as impressões dos ACS; por fim, abordamos as dimensões do processo formativo.

Conflito e violência: uma realidade no relato de pesquisa no campo da saúde

No contato inicial da Fiocruz com a equipe do COVIO, a primeira demanda apresentada dizia respeito à nossa capacidade, enquanto o Laboratório de Estudos sobre Conflito e Violência, de contribuir para o enfrentamento das questões emergentes na pesquisa realizada com os Agentes Comunitários de Saúde (ACS). Essas questões abordavam a gestão de conflitos e violências cotidianas no contexto de trabalho. Diante disso, o curso de formação oferecido aos ACS foi concebido para promover reflexões e apresentar estratégias práticas de enfrentamento e cuidado, tanto no nível individual quanto no coletivo.

Fundamentado na perspectiva simmeliana, o curso assumiu o conflito como elemento inerente e necessário no processo de socialização. Segundo Simmel (1983), o conflito não pode ser simplesmente eliminado ou “resolvido” de modo definitivo; ele precisa ser gerido para que seu potencial transformador se manifeste nas relações sociais. Sob tal abordagem, o conflito deixa de ser encarado exclusivamente como problema e passa a ser um fator que promove crescimento, reorganização de ideias e mudança de paradigmas, desempenhando, portanto, um papel fundamental na transformação e no dinamismo das relações sociais.

Ainda pensando com o autor, o conflito emerge quando sujeitos ou grupos apresentam interesses, objetivos ou valores divergentes, mas não se restringe ao polo negativo. Pelo contrário, ele pode suscitar criatividade e inovação nas relações. Quando grupos com visões distintas interagem, o conflito inicial pode desaguar em uma fusão de ideias, conduzindo à construção de novos entendimentos e consensos criativos. Contudo, Simmel (1983) adverte que, quando excessivamente intenso, o conflito pode romper laços e resultar em desintegração social. Dessa forma, ele é uma parte natural e inevitável da vida social, podendo expressar-se de modo produtivo ou destrutivo, a depender do contexto e das estratégias de manejo empregadas.

Observamos, no contexto do Curso, que os ACS inicialmente adotavam uma compreensão simplista do conflito, reduzindo-o a seus aspectos negativos. Ao longo das oficinas e discussões, essa percepção foi gradualmente ampliada, permitindo enxergar o conflito como um fenômeno multifacetado. Um dos participantes expressou essa mudança de entendimento ao dizer – “Agora entendo que o conflito não é só algo ruim, nos ajuda a mudar de ideia e ver o lado do outro e, como faz parte da nossa vida, precisamos saber lidar com ele” (Silva, Diário de campo com ACS, 2023, p. 67).

No que tange à violência, o curso também promoveu reflexões que dialogam com Freitas (2003), que concebe a violência como um fenômeno ambíguo e complexo. A violência manifesta-se de forma física, simbólica e estrutural, encontrando raízes nas desigualdades da sociedade brasileira e atravessando relações sociais e instituições. Tal perspectiva ecoou na experiência dos ACS, que relataram a vivência de diferentes desafios, desde limitações institucionais até imposições de poder em territórios de risco, afetando diretamente seu bem-estar e seu trabalho em campo.

Freitas (2003) ressalta que a violência, embora possa funcionar como instrumento de dominação e controle, também desperta ações de resistência e mobiliza a busca por novas formas de organização social e justiça. Ela repercute no dia a dia das pessoas, impactando a saúde física, mental e emocional, e evidencia a necessidade de ouvir narrativas frequentemente silenciadas, sobretudo as de segmentos populares.

Ao lado dessas reflexões, a incorporação das ideias de Maffesoli (1987) (no que ele denomina “dinâmica da violência”) corrobora para aprofundar a compreensão da natureza relacional e, muitas vezes, paradoxal que permeia os conflitos e as manifestações violentas. Para Maffesoli (1987), a violência não deve ser interpretada apenas como um ato isolado ou patológico, mas como parte das tensões e energias inerentes ao convívio social. Em sua concepção, a violência, tal como o conflito em Simmel, pode tanto desagregar como gerar formas de solidariedade ou “tribalização” – processos em que os grupos se unem para enfrentar pressões externas ou, em alguns casos, para reforçar identidades comuns.

Nessa acepção, a violência pode expressar ambiguidades do tecido social, funcionando, ao mesmo tempo, como elemento que ameaça coesões estabelecidas e como fermento de reorganizações coletivas. Os ACS, ao lidarem com situações de vulnerabilidade e desigualdade, vivenciam tais dinâmicas cotidianamente, percebendo como as relações de poder e o sentimento de pertencimento comunitário são tensionados e, não raro, se transformam a partir de acontecimentos violentos ou conflituosos.

O levantamento inicial da Fiocruz, ao captar a necessidade dos ACS de desenvolver habilidades para lidar com conflitos e compreender a violência em seu contexto de atuação, evidenciou o impacto destes fenômenos sobre a saúde mental e a qualidade de vida desses profissionais. Em resposta, o Curso foi estruturado em metodologias dialógicas, priorizando debates coletivos, exercícios práticos e reflexões continuadas. O objetivo central era promover a ampliação do olhar sobre o conflito e a violência, possibilitando não apenas a elaboração de estratégias de manejo e prevenção, mas também o fortalecimento da dimensão emocional e relacional dos ACS.

Em suma, a aproximação de diferentes referenciais teóricos (Simmel, 1983; Freitas, 2003; Maffesoli, 1987) favoreceu uma compreensão mais densa do conflito e da violência, não como fenômenos puramente negativos, mas como processos intrincados,

culturalmente enraizados e potencialmente transformadores. Esse arcabouço teórico, aliado à prática formativa desenvolvida no Curso, teve a pretensão de contribuir a promoção de habilidades aos ACS diante dos desafios cotidianos, possibilitando a abertura de caminhos possíveis para a construção de relações profissionais e comunitárias mais dialógicas e autônomas.

Aporte teórico-metodológico do Curso: um diálogo interdisciplinar

A equipe do COVIO-UECE utilizou metodologias dialógicas, como Círculos de Construção de Paz (CCP), Comunicação Não Violenta (CNV), técnicas de Mediação de Conflitos (MC) e Abordagem Restaurativa (AR) para lidar com o conflito e a polissemia da violência, focando na formação de ACS. O objetivo não foi apenas aplicar técnicas isoladas, mas valorizar o trabalho coletivo e as interações grupais ao longo do processo formativo, alinhando-se à ideia de “grupo sujeito”, no qual os membros constituem-se como agentes de enunciação, suportes de desejo e criação institucional na busca da descoberta de sua própria voz. É neste sentido que se operou um desapego à hierarquização das estruturas que os permitiu, como coletivo orientado pela transversalidade, uma abertura para além dos interesses do grupo ou mesmo de influências externas e institucionais (Lane, 1980; Lourau, 1995; Guattari, 1987).

Tais abordagens promovem enfoque diferenciado no tratamento de conflitos e violência, priorizando o diálogo participativo e o protagonismo dos envolvidos na resolução dos problemas (Zehr, 2008; Silva, 2023). As práticas têm fundamentos teórico-metodológicos distintos. A AR, por exemplo, foca em comunicação, empatia e responsabilização, evitando uma lógica punitiva (Zehr, 2008). O curso priorizou a prática dos CCP, em seu formato circular com rituais próprios²: cerimônias de abertura e encerramento, *check-in* e *check-out*, construção de valores e contação de histórias. Elementos essenciais incluem o “facilitador”, o “bastão da fala” e o “centro do círculo” que, juntos, criam um espaço favorável à comunicação e conexão entre os participantes (Silva, 2023).

A CNV, conforme Rosenberg (2019), visa à conexão com o outro, destacando a importância da observação sem julgamento, da expressão clara de sentimentos e necessidades e do pedido sem imposição. A prática da CNV transforma interações sociais por meio de uma comunicação respeitosa e empática, priorizando frases que expressem sentimentos em vez de julgamentos.

A MC, por sua vez, é uma forma de lidar com os conflitos que envolve diálogo, cooperação e respeito, facilitados por um mediador. A mediação não se limita à resolução

² Elementos detalhados no Quadro 1 para melhor compreensão.

de problemas, mas promove mudanças subjetivas e significativas nos envolvidos, destacando a importância da comunicação assertiva e da empatia (Silva, 2023).

O processo formativo³ combinou metodologias dialógicas vivenciais, aulas expositivas dialogadas, dinâmicas em grupo e situações-problema com o objetivo de engajar os participantes e observar os efeitos das intervenções (Lewin, 1963). Realizado entre 14 de abril e 7 de junho de 2023, o Curso teve 40 horas de duração, envolveu 20 ACS da Secretaria Municipal de Saúde (SMS) de Fortaleza-CE, atuantes em duas Unidades de Atenção Primária à Saúde (UAPS) — Frei Tito de Alencar Lima e Aída Santos e Silva. Participaram, também, 2 técnicos/profissionais da SMS, 1 profissional da Fiocruz⁴ e 1 professora do Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva⁵ (PPSAC/UECE). O Curso tencionou um espaço de diálogo e troca de conhecimentos, visando ao autocuidado e o cuidado na ação frente aos conflitos e à violência nos seus espaços laborais.

Organização teórica e vivencial do Curso em três módulos integrados

Optamos por um curso teórico-vivencial para atender às demandas identificadas na escuta qualificada durante a Oficina “ACS, Covid-19 e Violência”⁶. De um lado, utilizamos um arcabouço teórico baseado em autores-chave sobre não violência; de outro, incorporamos a abordagem vivencial devido à natureza dialógica das metodologias, que requerem escuta ativa, vivências de situações-problema e experiências subjetivas, alinhadas à intencionalidade da consciência (Husserl, 1994) em um processo coletivo de troca.

A formação foi estruturada em três módulos: I) Cuidando do Cuidador: priorizamos os CCP, permitindo um diálogo estruturado, compartilhamento de histórias de vida, autoconhecimento e autocuidado. Com base em dados da pesquisa já mencionada, constatou-se a necessidade de acolhimento e escuta; II) Metodologias Dialógicas: abordamos técnicas de CNV, MC e AR, com discussões em grupo, simulações e dinâmicas, visando capacitar os ACS para lidar com conflitos e violência no trabalho; e III) Círculo Celebrativo: enfocamos a autoavaliação dos participantes e a avaliação do Curso, com momentos de reflexão e catarse emocional.

As atividades foram organizadas em dois eixos principais: CCP (Quadro 1) e Oficinas (Quadro 2).

3 A formação foi idealizada pelos pesquisadores do COVIO/UECE, especificamente pela Linha de Estudos e Pesquisa “Participação Social e Práticas da Não Violência”, representada por Maria Cristiane Lopes da Silva, Renato Ângelo de Almeida, Carlina Nascimento, Yara Marques Geovani Jacó de Freitas e Líllian Virgínia Gondim.

4 Pesquisadora Dra. Anya Vieira Meyer.

5 Professora Dra. Ana Patrícia Pereira Moraes.

6 Informações Disponíveis em: <https://ceara.fiocruz.br/portal/index.php/oficina-debate-relacao-entre-agentes-comunitarios-de-saude-covid19-e-violencia/>. Acesso em 10 out. 2024.

Quadro 1 – Sintético das atividades desenvolvidas no eixo metodológico CCP.

TEMÁTICA	OBJETIVOS ESPECÍFICOS	ATIVIDADES	DESCRIÇÃO
Acolhimento	Acolher e conhecer o grupo, refletindo sobre as expectativas com relação ao curso.	Dinâmica: termômetro emocional inicial; Música: elemento transversal com função interativa, expressivo-terapêutica e sublimadora emocional (execução no violão pelo facilitador); -Dinâmica: compreensão profunda de si mesmo; -Vídeo: exibição poética sobre o sentido da vida com promoção de reflexão e diálogo.	Ritualística dos CCP: Cerimônia de abertura: atividade simbólica usada para marcar o início do círculo e conectar os participantes; Check-in: momento com uso de perguntas norteadoras para assinalar uma atmosfera de respeito e conexão; Construção dos valores: atividade crucial no compartilhamento e incorporação dos valores que orientam as emoções para a construção de uma teia de interdependência;
Autocuidado	Desenvolver e integrar práticas de autocuidado que favoreçam o bem-estar físico, mental e emocional, incentivando a criação de estratégias pessoais para manter um equilíbrio harmonioso e sustentável na vida cotidiana.	Dinâmica: atividade interativo-simbólica; Fotografias: atividade de exploração das emoções como constructos sociais; Exercício de diálogo sobre autocuidado; Escrituragem: resgate de narrativas (silenciadas e invisibilizadas) sobre autocuidado.	Combinados/Diretrizes: ocasião para estabelecer compromissos claros e específicos cruciais para o grupo; Contação de histórias: Etapa de compartilhamento de experiências para a construção de conexão e empatia; Check-out: momento com uso de perguntas norteadoras para apazigar o compartilhamento de aprendizados, insights ou emoções que surgiram durante o CCP;
Resiliência	Fortalecer a capacidade de adaptação e superação diante de desafios e adversidades, promovendo o desenvolvimento de habilidades emocionais e comportamentais que possibilitem enfrentar situações difíceis com confiança e equilíbrio.	Música instrumental: atividade de relaxamento como função integradora e redutora de estresse; Contação de histórias de objetos/situações que marcaram a trajetória de vida; Música: instrumento de resiliência (execução no violão pelo facilitador).	Cerimônia de encerramento: atividade simbólica usada para marcar o final do círculo a fim de reafirmar a conexão do grupo; Bastão da fala: recurso simbólico que assegura que todos os participantes tenham a oportunidade de falar e serem escutados enquanto estiverem com ele nas mãos; Centro do círculo: representa o ponto focal, onde são colocados instrumentos simbólicos no centro do CCP, contribuindo para direcionar a atenção visual dos participantes, tanto física quanto simbolicamente;
Celebração	Proporcionar um ambiente de reconhecimento e comemoração das atividades realizadas durante o curso, destacando a aprendizagem, as mudanças de atitudes e comportamentos no lidar com os conflitos e a violência na prática laboral (na APS) e social.	Vídeo: vídeo dramatização sobre a replicação do agir com base na imaginação sociológica; Roda de conversa: atividade reflexivo-avaliativa; Contação de histórias: recapitulação dos momentos do curso; Ciranda dialógica.	Facilitadores/guardiões: responsáveis por conduzir e participar ativamente do processo dentro do CCP, garantindo que a conversa ocorra de maneira respeitosa e colaborativa.

Fonte: Elaborado pelos próprios autores com base na pesquisa desenvolvida (2023)

Quadro 2 – Sintético do eixo metodológico oficinas

TEMÁTICA	OBJETIVOS ESPECÍFICOS	ATIVIDADES	DESCRIÇÃO
Autoconhecimento	Promover experiências lúdico-educativas que estimulem reflexões profundas sobre a percepção de si mesmo e do outro.	<p><i>Check-in</i>: Ciranda de Autoconhecimento;</p> <p>Resgate reflexivo (diálogo dos momentos anteriores);</p> <p><i>Brainstorming</i>;</p> <p>Atividade em minigrupo: estratégia para a expressão verbal livre do subjetivo (e sociológico) de autoconhecimento;</p> <p>Roda de conversa sintético-conceitual;</p> <p><i>Check-out</i>: escrevivência.</p>	Momento lúdico-pedagógico com elementos reflexivos, <i>brainstorming</i> dos conceitos de autoconhecimento a partir da percepção sociológica; construção de painel com formato de mandala, socialização coletiva e registro por escrevivência.
Autoestima	Fomentar o desenvolvimento de uma autoimagem positiva e saudável, fortalecendo a confiança pessoal e incentivando práticas que promovam o bem-estar emocional e o empoderamento individual.	<p><i>Check-in</i> (não verbal): expressão não-verbal do <i>status</i> físico e emocional dos participantes com a função do exercício da linguagem corporal e escuta observacional;</p> <p>Resgate reflexivo (diálogo dos momentos anteriores);</p> <p>Dinâmica: estratégia para a expressão verbal e não-verbal do conceito subjetivo (e sociológico) de autoestima;</p> <p>Exposição dialogada do sentido sociológico da autoestima;</p> <p>Dinâmica: exercício reflexivo (individual e coletivo) sobre sentimentos e necessidades cotidianas;</p> <p><i>Check-out</i> (socialização de emoções).</p>	Estratégia para a expressão verbal livre do conceito subjetivo de autoestima dos participantes/atividade lúdico-reflexivo-assertiva correlacionando noções da ação, seleção, classificação, discernimento e resignificação dos conteúdos das trajetórias de vida dos participantes atinentes ao conceito proativo-subjetivo de autoestima.
Trajetória de vida	Possibilitar a expressão verbal e escrita da trajetória de vida, promovendo a sensação de ser compreendido e ouvido pelo outro.	<p><i>Check-in</i> (com mímica): expressão da criatividade e imaginação com uso de sinais corporais;</p> <p>Roda de conversa com compartilhamento de histórias de vida para o exercício da escuta, empatia, escrita e reflexão;</p> <p><i>Check-out</i>: Escrevivência.</p>	Compartilhamento orientado das trajetórias de vida dos participantes, por meio da roda de conversa baseado na "Aprendizagem Cooperativa**" (adaptação da metodologia).

Comunicação Não Violenta	Desenvolver a capacidade cognitiva para manejar conflitos e compreensão da violência, promovendo reflexões transformadoras sobre os sentimentos e as necessidades com atitudes de empatia e colaboração.	<p>Check-in: Música como atividade indutora de conteúdos acerca da CNV (execução no violão pelo facilitador);</p> <p>Resgate reflexivo (diálogo dos momentos anteriores);</p> <p>Exposição dialogada sobre conceitos de conflito e violência na perspectiva sociológica (exibição de slides);</p> <p>Dinâmica do café filosófico: metodologia ativa que propicia a reflexão, debate e questionamento sobre o conflito e a violência;</p> <p>Atividade lúdica com construção de painel coletivo sobre conflito e violência;</p> <p>Relaxamento guiado com alongamento corporal (c/ música instrumental);</p> <p>Vídeo: momento introdutório da temática das Abordagens Restaurativas com apresentação de imagens multidimensionais para o exercício da leitura polissêmica da realidade.</p> <p>Vivência do labirinto: exercício (em dupla) com condução verbal e escuta ativa;</p> <p>Dramatização: Psicodrama da CNV;</p> <p>Exercitando a CNV com o Grok Musical (adaptação do Jogo Grok*);</p> <p>Check-out: processo grupal com a socialização de sentimentos e necessidades.</p>	Vivências lúdico-reflexivas dos princípios da metodologia da Comunicação Não Violenta para saber lidar com os conflitos e compreensão da violência.
--------------------------	--	---	---

Mediação de Conflitos	Promover vivências sobre as técnicas da mediação de conflitos, visando à experimentação prática da lida dos conflitos a partir das situações-problema no trabalho e nas relações cotidianas.	<p><i>Check-in:</i> Atividade distensora físico-emocional calcada na experiência de cumprimentos diferenciados;</p> <p>Resgate reflexivo (diálogo dos momentos anteriores);</p> <p>Contação de história: Situação-problema sobre conflito e violência;</p> <p>Exposição dialogada sobre Mediação de Conflitos (conceito, contextualização, técnicas e etapas);</p> <p>Exercitando Mediação de Conflitos: atividade de subgrupos para a compreensão prático-conceitual das técnicas da MC;</p> <p>Exercício criativo: Simulações de situações-problema (com dramatizações em minigrupos);</p> <p><i>Check-out:</i> Exposição dos aprendizados por roda de conversa.</p>	Vivências lúdico-reflexivas de técnicas da mediação de conflitos para saber lidar com os conflitos e compreensão da violência.
Abordagens Restaurativas	Facilitar um processo que promova a responsabilização, o reparo dos danos e a cura das relações afetadas, visando à construção de relações mais justas, seguras e empáticas no espaço laboral e nas relações cotidianas.	<p>Música: atividade transversal com função interativa (execução no violão pelo facilitador);</p> <p><i>Check-in:</i> atividade para o estímulo da criatividade, expressividade e imaginação;</p> <p>Resgate reflexivo (diálogo dos momentos anteriores);</p> <p>Exposição dialogada sobre Abordagens Restaurativas (Fundamentos, princípios, técnicas através de <i>slides</i>);</p> <p>Contação de histórias: uso de fábulas para interpretação dos subgrupos para o estudo dos conceitos das AR;</p> <p>Atividade em minigrupos: psicodrama sobre situações de conflitos laborais;</p> <p><i>Check-out:</i> Roda de conversa (socialização dos aprendizados).</p>	Vivências lúdico-reflexivas das técnicas da abordagem restaurativa para saber lidar com os conflitos e compreensão da violência.

Fonte: Elaborado pelos próprios autores com base na pesquisa desenvolvida (2023)

Em cada módulo, procedemos à escuta das experiências dos ACS mediante aplicação de formulários, observação participante, enquetes *on-line*, depoimentos em vídeo e escrevivências, garantindo a anonimização dos participantes por questões éticas. A análise interpretativa compreensiva (Weber, 1998) guiou o ajuste das atividades conforme necessário.

A “escrevivência”, segundo Evaristo (2018), pode ser compreendida como uma ‘escrita de nós’, ‘um modo de inscrição no mundo’, o que favoreceu o registro das vivências dos ACS de maneira subjetiva ao longo do Curso. Os formulários de diagnóstico foram aplicados no início e ao final do Curso para captar as percepções iniciais e finais dos participantes sobre os temas abordados.

A observação participante, registrada em diários de campo, possibilitou uma análise detalhada das interações e percepções dos ACS. As enquetes *on-line* foram realizadas com o auxílio da plataforma *Google Forms* (Silva; Moreira, 2023), com perguntas objetivas e subjetivas sobre as percepções dos ACS envolvidos.

Para avaliar o processo formativo, elaboramos um modelo de indicadores de impacto de mensuração subjetiva dos efeitos das metodologias dialógicas no trabalho dos ACS. Os indicadores foram divididos em seis categorias: I) Consciência situacional: definida como a capacidade de fazer a leitura dos variados elementos que estão ao seu entorno; II) Consciência dos sentimentos: compreende a habilidade para externalizar e decodificar emoções como elementos constitutivos das interações sociais; III) Capacidade de expressão - por meio verbal, da escrita e de outras linguagens: consiste na expressão dos conteúdos por meio da fala, da escrita, e ou outras expressões oportunizadas no processo; IV) Sentir-se cuidado: refere-se à expressão verbal e escrita da noção de cuidado, sentir-se na fala do outro, sentir-se escutado; V) Capacidade cognitiva para lidar com conflitos: refere-se à assimilação intelectual introdutória dos princípios das metodologias dialógicas para saber lidar com os conflitos e com a violência; e VI) Mudança de atitude reflexiva sobre situações conflitivas e ou violentas experimentadas: diz respeito à alteração discursiva do(a) participante em alusão às autopercepções de situações experienciadas por si mesmos, cotidianamente.

Com base nos diversos procedimentos de coleta, optamos por analisar aqui apenas parte dos dados dos formulários⁷, das enquetes *on-line*⁸, das escrevivências e da observação participante. Para a interpretação, utilizamos a abordagem da análise de conteúdo seguindo as seguintes etapas: I) pré-análise por meio da leitura flutuante; II) categorização; III) interpretação (Bardin, 1977).

7 Em todo processo da pesquisa foram levantados vários dados e informações através dos formulários (de diagnóstico inicial e final), porém, para esta escrita, optamos por um recorte de temas alusivos à percepção dos ACS concernente ao curso formativo em si aqui analisado.

8 Enquete elaborada pelos facilitadores (*vide* referências bibliográficas).

Impressões dos ACS sobre o Curso: construção de sentido

A avaliação de processos formativos com foco na análise de sua proposta e condução pode ser um instrumento valioso para direcionar futuras ofertas. Conforme afirma Luckesi (2002, p. 840), “avaliar é o ato de diagnosticar uma experiência, tendo em vista reorientá-la para produzir o melhor resultado possível; por isso, não é classificatória nem seletiva; ao contrário, é diagnóstica e inclusiva”. Nesta perspectiva, são apresentados trechos provenientes dos distintos momentos vivenciados pelos ACS durante a formação aqui relatada.

As impressões iniciais de alguns ACS demonstram certa surpresa em relação ao Curso, que apresentou uma proposta diferente de outros Cursos as quais estavam habituados:

No primeiro dia fiquei sem saber como seria, mas logo vi que era algo muito significativo para a minha vida (Formulário de Diagnóstico inicial, abril de 2023).

Eu pensava que era só mais um curso, mais foi outra bem melhor (Formulário de Diagnóstico inicial, abril de 2023).

O cotidiano de trabalho dos ACS é frequentemente marcado por situações de violência, o que se reflete nas difíceis condições de trabalho em lidar com os conflitos e violências, e no adoecimento desses profissionais. O Curso proporcionou uma imersão em variadas metodologias que podem ser utilizadas como ferramentas para aprimorar os processos de trabalho e identificar diversas estratégias de autocuidado. Em uma fala de um ACS, percebemos a contribuição deste processo formativo:

Não é fácil conviver com a violência diariamente. Isso nos faz adoecer e, muitas vezes, o ACS fica sem apoio para enfrentar tal situação, o que lhe ocasiona desmotivação. Este curso nos serviu para apoio e nos traz fortalecimento, possibilitando uma nova visão, um novo agir diante da violência (Formulário de Diagnóstico final, julho de 2023).

O Curso foi avaliado satisfatoriamente pela maioria dos participantes, dos quais 17 respondentes (87,5%) consideraram o Curso importante para sua vida e prática profissional. As falas que se seguem trazem esses relatos:

Foi muito proveitoso e gratificante. Expectativas além do alcance.

Consegui observar muitas coisas boas, tanto para minha vida profissional quanto pessoal (Formulário de Diagnóstico final, julho de 2023).

Foi um curso extraordinário. Pude ver claramente o quanto foi significativo na minha vida e para os meus colegas. Vejo no dia a dia o quanto posso colocar esse aprendizado em prática no meu trabalho (Escrevivência⁹, abril de 2023).

9 Neste artigo, as escrevivências são organizadas por números, como forma de preservar a imagem e o sigilo dos respondentes, mesmo com o termo de compromisso. Visando o anonimato dos autores a identificação

Foi muito importante participar desse processo. Tive conhecimento riquíssimo e aprendi bastante. A equipe está (sic) de parabéns em realizar curso formativo para nós ACS (Escrevivência 2, abril de 2023).

Essa avaliação revela questões que vão além da gestão dos facilitadores do Curso, destacando a necessidade de oferta contínua de formações voltadas aos profissionais de saúde conforme as necessidades do serviço, seguindo as orientações da PNAB, do Ministério da Saúde (MS).

Sobre as metodologias adotadas na formação

Os relatos dos participantes e as enquetes respondidas por eles demonstraram que todos consideraram as metodologias dialógicas – Círculos de Construção de Paz, Comunicação Não Violenta, Mediação de Conflitos – relevantes, tanto para a atuação como ACS, como também para outros aspectos da vida. As metodologias utilizadas afetaram diversos aspectos, tais como autorreflexão, melhora nos relacionamentos interpessoais, na escuta qualificada e na empatia:

A atividade da mandala me fez refletir quem eu sou. No nosso dia temos tanto o que fazer que não tiramos tempo para fazer isso ‘pensar quem eu sou?’ Olhar para dentro de mim e ver minhas qualidades e defeitos. (Formulário de Diagnóstico final, julho de 2023).

Tive oportunidade de vivenciar essa metodologia dos Círculos de Construção de Paz. O processo ‘que’ (sic) cada um de nós sinta-se igual e que nós mesmos sintamos seguros para discutir nossos problemas pessoais do trabalho em um espaço seguro a fim de melhorar os relacionamentos, resolver diferenças com ambiente acolhedor e seguro (Enquete online, maio de 2023).

Precisamos saber ouvir e falar para que a pessoa tenha confiança com quem está passando a comunicação e poder falar o que está sentindo no momento que está precisando de ajuda (Enquete online, maio 2023).

É eu me colocar diante de um problema com alguém e tentar, da forma mais simples e objetiva, entender como a pessoa se sente com aquela situação (Formulário de Diagnóstico final, julho de 2023).

Neste sentido percebemos, conforme Freire (1996), que o diálogo é um aspecto relevante no processo formativo, que necessita ser construído cotidianamente. Este ambiente de vivências e círculos propicia, exatamente, uma oportunidade de exposição de sentimentos e pensamentos sem julgamentos, com pleno espaço para diálogos livres e trocas intersubjetivas. É a ocasião em que os ACS puderam vivenciar uma *ekstasis* (ἔκστασις) (Berger, 1976) e vislumbrar “de fora” suas rotinas normais cotidianas, contatando novas concepções dos seus próprios sentimentos e dos demais ao redor.

Isto significa dizer, segundo Silva (2023), que utilizar o processo dialógico diante

nominal deles foi aqui suprimida. Por este motivo as escrevivências não serão referenciadas na bibliografia.

de situações-problema potencializa soluções mais criativas no campo do conflito e da violência sem fazer uso de forças punitivas e coercitivas costumeiras no cotidiano social. A autora afirma, ainda, que a utilização dos CCP possibilita a construção de vínculos, sentimentos e valores humanos que facilitam as relações sociais que dão esteio emocional para lidar com conflitos e prevenção à violência cotidiana. Os participantes reconhecem a importância de conhecer e atuar com essas metodologias na interação social cotidiana e do trabalho, assim como para o seu próprio bem-estar emocional.

Dimensões alcançadas com o processo formativo

Por meio dos relatos, foi possível perceber o alcance das vivências e dinâmicas (sobre as percepções dos participantes das atividades) acerca das temáticas propostas. A profundidade dos temas vivenciados tornou-se explícita por meio das escrevivências, colorindo as práticas e memórias com a exposição das subjetividades. Considerando as percepções sobre consciência situacional, os participantes expuseram que:

A escuta é um dos elementos mais importantes que considero para a minha atividade do dia a dia. Embora pense que o autoconhecimento é muito complexo, percebi que o exercício de o buscar (sic) é fundamental para a compreensão do eu que acredito conhecer e o eu que o outro me vê (Escrevivência 3, maio de 2023).

Nos trechos de escrevivências estão evidenciados os contatos com os próprios sentimentos (em um *lócus* distinto daqueles onde usualmente acontecem, o que permite revisitá-los sob uma nova lógica). Em vários momentos, os ACS tiveram oportunidade de expor verbalmente seus dramas (laborais, sociais e familiares), entrecortando-os com silêncios, choros e espasmos físico-catárticos.

O dia de hoje foi diferenciado com trocas de essência, compartilhamento de vivências, chegando a um propósito a desacelerar e um relaxamento espiritual. O dia foi impactante, pois parei o corre-corre da vida para pensar, falar e refletir sobre a minha pessoa, o meu cuidado. Foi um dia 'importante' e que me instigou a refletir sobre muitas coisas, principalmente sobre meu 'eu'; olhei para mim mesma de uma maneira diferente, enxergando coisas que normalmente não via em mim. Foi um instante em que parei para ver o meu eu com suas potencialidades e fragilidades. A partir desse self descobri muitos pontos a serem trabalhados em mim. Eu pude me ver novamente, minhas qualidades e meus defeitos e o que poderei melhorar tanto na vida pessoal e profissional. O dia de hoje foi muito legal e como tudo serve de aprendizado para a vida. Serviu para olhar um pouco mais para dentro do eu, como ser inacabado em construção contínua (Escrevivência 4, junho de 2023).

Os relatos acima corroboram com a intensidade emocional dos trabalhos realizados e, além de suas reações catárticas, observam a força terapêutica dos instrumentos utilizados, sejam metodologias dialógicas, sejam elementos de arteterapia. Como

afirma Fink (1998), o que foi vivenciado configura-se como a incorporação de pequenos elementos do registro simbólico sobre as lacunas do *réel*¹⁰. O universo psíquico humano, composto de real, simbólico e imaginário, que são interligados e dependentes, formam ‘nós borromeanos’ – uma topologia psicanalítica que ilustra as três dimensões da experiência humana para a manutenção do equilíbrio psíquico.

Os conteúdos expressos por meio do instrumento ‘escrevivência’ forneceram um rico retrato dos impactos suscitados pela atividade formativa sobre os participantes. Os ACS puderam condensar suas experiências, opiniões e reflexões de forma escrita, corroborando o sentido de mudanças de percepções acerca dos conteúdos, consciência dos sentimentos, consciência situacional, saber lidar com situações diante do conflito e violência.

Fez eu enxergar melhor o quanto eu sou importante na comunidade, sendo elo direto entre comunidade, enfermeiras, médicos e coordenadores.

Apreendi muitas coisas que antes eu não sabia atuar em relação ao convívio com outras pessoas (Escrevivência 5, junho de 2023).

Apreendi a conhecer melhor, aqui no curso, ensinamentos muito úteis para as vivências do dia a dia no território, pois irá me proporcionar uma nova forma de me relacionar comigo mesma e com os outros, de forma mais empática e com maior consciência (Escrevivência 6, junho de 2023).

Me ajudar na compreensão e separação (sic) do autocuidado mental no trabalho, na família (Escrevivência 7, junho de 2023).

Eu levo a vontade de mudança, pois, não posso mudar as pessoas, mas posso mudar as minhas ações, como tenho procurado mudar desde que começamos este curso. Temos que procurar ver as coisas por um novo ângulo, olhar e pensar que todos podem ter visões diferentes e que precisamos compreender os outros e evitar sermos críticos (Escrevivência 8, junho de 2023).

Os profissionais passam a perceber e vivenciar o que existe no seu entorno e a mudar de comportamento e atitude diante dos fatos sociais, conforme as falas a seguir:

Em toda minha vida jamais havia feito um curso tão proveitoso. Eu estou, sem demagogia nenhuma, muito satisfeita com esse curso. Eu percebi, após esse curso, colegas que não se falavam, se falando, mudando o comportamento para melhor (Silva, Diário de campo com ACS, 2023, p. 63).

Nos ajuda a mediar a situação utilizando ferramentas para identificar e separar o que achamos do que o outro reage; quanto mais claro e objetivo formos acerca do que queremos, mais provável será que consigamos (Enquete online, junho, 2023).

Nos deparamos, no dia a dia, em nossa vida e em nosso trabalho, com questões onde tomamos partido antes mesmo de sabermos a realidade dos fatos. Quando isso acontece muitas vezes cometemos injustiça e julgamos erroneamente. Diante dessa reflexão hoje feita, acredito que poderemos ter um cuidado maior em não julgarmos antes de sabermos das

10 No pensamento lacaniano, o simbólico, o imaginário e o real (*réel*, no original) são três registros que estruturam a experiência humana. O *réel*, *grosso modo*, representa o inominável e o indizível, aquilo que escapa à linguagem e à simbolização completa, é o que resiste à interpretação e ao sentido.

circunstâncias dos fatos (Escrevivência 9, junho de 2023).

Os relatos demonstraram claramente a riqueza de contribuições ofertadas por este processo formativo, apesar de o contexto brasileiro apresentar inúmeros desafios relacionados à formação em saúde (Freire Filho *et al.*, 2019). Esperamos que outros profissionais possam realizar formações como esta, de forma permanente, permitindo a melhoria dos processos de trabalho e do autocuidado em contextos semelhantes.

Considerações finais

Esta experiência no campo da saúde foi uma formação piloto exitosa em suas proposições ao proporcionar aos ACS um encontro de diálogos, dinâmicas e reflexões referentes às suas necessidades diante do seu trabalho, em saber lidar com a violência no território e como cuidar da sua saúde mental, fato corroborado pelos participantes por meio de seus vários relatos, como também pela observação participante realizada pela importância de processo formativo vivencial-prático.

Algumas reflexões merecem destaque ao final deste relato, com base nos múltiplos formatos de avaliação utilizados:

- Processos formativos parecem ser mais eficientes e produtivos quando são planejados a partir das necessidades dos atores que irão vivenciá-los, como exemplificado no presente relato;
- Um processo formativo vivencial e prático permite que a experiência faça parte do aprendizado, facilitando a mudança de práticas;
- A condução de formações que possibilitem a escuta contínua dos participantes permitiu ajustes durante o Curso, o que orientou melhor a formação proposta e ofereceu elementos orientadores para ofertas subsequentes;
- A utilização de múltiplos formatos de avaliação proporcionou uma melhor compreensão da repercussão da formação;
- A identificação das expectativas dos ACS em relação à formação, bem como suas impressões após o Curso, ofereceu subsídios para novos desenhos formativos e indicou novas abordagens necessárias para esses profissionais;

Nesse sentido, destaca-se a importância da escuta dos participantes ao longo de todo o processo formativo, não apenas para avaliar a aprendizagem, mas também, como mostrado neste relato, para entender o significado e a experiência vivida por esses atores dentro de um processo grupal.

Referências

- BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70; 1977.
- BERGER, Peter L. **Perspectivas sociológicas**: uma visão humanista. Petrópolis: Vozes; 1976.
- BECKER, Howard S. **Segredos e truques da pesquisa**. Rio de Janeiro: Zahar; 2007.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Portaria nº 2.436, de 21 de setembro de 2017. Aprova a Política Nacional de Atenção Básica, estabelecendo a revisão das diretrizes para a organização da Atenção Básica, no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS). **Diário Oficial da União**: 21 Set 2017. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2017/prt2436_22_09_2017.html. Acesso em: 06 fev. 2025.
- BROCH, Daiane et al. Social determinants of health and community health agent work. **Rev. Esc. Enferm USP**. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1980-220X2018031403558>. Acesso em 02 set. 2024.
- CECCON, Roger Flores, et al. **Narrativas em saúde coletiva**: memória, método e discurso. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz; 2022.
- CCSPJP. Consejo Ciudadano para la Seguridad Publica y la Justicia Pena. The most dangerous city in the world. **WorldAtlas**, 2024. Disponível em: https://www.worldatlas.com/cities/the-most-dangerous-cities-in-the-world.html#h_34597806750751638029371800. Acesso em: 02 out. 2024.
- EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas; 2018.
- FERREIRA, Cibelly Melo et al. As estratégias de sobrevivência à violência utilizadas pelos agentes comunitários de saúde. **Revista Brasileira em Promoção da Saúde**, 34, 2021. Disponível em: <https://ojs.unifor.br/RBPS/article/view/11152>. Acesso em 02 out. 2024.
- FINK, Bruce. **O sujeito lacaniano**: entre a linguagem e o gozo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed. 1998.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra; 1996.
- FREIRE FILHO, José Rodrigues, et al. Educação Interprofissional nas políticas de reorientação da formação profissional em saúde no Brasil. **Saúde em debate**, 43(especial 1 ago):4-96, 2019. Disponível em: <https://www.saudeemdebate.org.br/sed/article/view/1631>. Acesso 23 out. 2024.
- FREITAS, Geovani Jacó de. **Ecos da violência**: narrativas e relações de poder no Nordeste canavieiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2003.
- GUATTARI, Felix. **Revolução molecular**: pulsações políticas do desejo. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- HUSSERL, Edmund. **A ideia da Fenomenologia**. São Paulo: Edusp; 1994.
- LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 11**: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1973.
- LANE, Sílvia Tatiana Maurer. Uma análise dialética do processo grupal. **Cadernos PUC**, 1980; (1):95-107.
- LEWIN, Kurt. **Problemas de dinâmica de grupo**. São Paulo: Cultrix; 1963.
- LOURAU, René. **A análise institucional**. Petrópolis - 2a. ed, Rio de Janeiro: ed. Vozes, 1995.
- LUCKESI, Cipriano Carlos. Avaliação da aprendizagem na escola e a questão das representações sociais. **EccoS Revista Científica**, 4(2):79-88, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.5585/eccos.v4i2.310>. Acesso em 19 out. 2024.
- MACHADO, Maria de Fátima Antero Sousa; CASTRO, Rafael Fonseca de; AZEVEDO, Néilton Gomes. Fundamentos e princípios para pensar educação, prática pedagógica e aprendizagem em saúde. In: Teixeira, Carla Pacheco et al. **Educação na saúde: fundamentos e perspectiva**. 1. ed. Porto Alegre: Editora Rede Unida; 2023. p. 18-43. Disponível em: <https://editora.redeunida.org.br/wp-content/uploads/2023/03/Livro-Educacao-na-Saude-fundamentos-e-perspectivas.pdf>. Acesso em: 06 fev. 2025.
- MACHADO, Cynthia Braz et al. Violência urbana e repercussão nas práticas de cuidado no território da saúde da família [Urban violence and effect on care practices in family health strategy territories]. **Rev. Enferm. UERJ**. 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.12957/reuerj.2016.25458>. Acesso em: 02 ago. 2024.

MAFFESOLI, Michel. **Dinâmica da violência**. Tradução de Cristina M. V. França. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1987.

MOREIRA, Renato Ângelo de Almeida. et al.. **Formulário de Diagnóstico Inicial**. Curso de aperfeiçoamento cuidando dos conflitos e prevenção à violência nos territórios, 2023. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1cz1fEfxzclSDP1faBJ_VLqArZm1hxcs5/view?usp=drive_link acesso em 12 mar 2025.

MOREIRA, Renato Ângelo de Almeida. et al. **Formulário de Diagnóstico Final**. Curso de aperfeiçoamento cuidando dos conflitos e prevenção à violência nos territórios, 2023. Disponível em : https://drive.google.com/file/d/1tQ4_xBwtYES7lxeCVintLgeBmYMx9Uv1/view?usp=drive_link. acesso em 12 mar 2025.

NEPOMUCENO, Raquel de Castro Alves. **O trabalho dos agentes comunitários de saúde à luz da teoria das Comunidades de Prática** [dissertação]. Fortaleza: Faculdade de Medicina, Universidade Federal do Ceará; 2019. 198 p. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/42476#:~:text=Os%20resultados%20apontaram%20que%20a,dois%20anos%2C%20gestantes%2C%20pu%C3%A9rperas%2C>. Acesso: 28 set. 2024.

ROSENBERG, Marshall. **Vivendo a comunicação não violenta**. Rio de Janeiro: Sextante; 2019.

SILVA, Maria Cristiane Lopes da. **Círculos de construção de paz: experiência e olhares na escola pública**. 2. ed. São Paulo: Editora Dialética; 2023.

SILVA, Maria Cristiane Lopes da. Diário de campo com ACS. Eusébio: [s.l.], 2023. Impresso.

SILVA, Maria Cristiane Lopes; Moreira, Renato Ângelo de Almeida. **Enquete módulo I** - Curso de aperfeiçoamento cuidando dos conflitos e prevenção à violência nos territórios, 2023. Disponível em: <https://docs.google.com/forms/d/1HtCqSu5siD270jZTYgSOsPkBlKdQsqZRhCzQR48FVI/edit> Acesso em 10 ago. 2024.

SILVA, Maria Cristiane Lopes; Moreira, Renato Ângelo de Almeida. **Enquete módulo II encontro IV** - Curso de aperfeiçoamento cuidando dos conflitos e prevenção à violência nos territórios, 2023. Disponível em: <https://docs.google.com/forms/d/1QX4BYU5INfvpzyD2qEAS4Hsqx6iwj0rIVbpVELSLskl/edit> Acesso em: 06 fev. 2025.

SILVA, Maria Cristiane Lopes; Moreira, Renato Ângelo de Almeida. **Enquete módulo II encontro V** - Curso de aperfeiçoamento cuidando dos conflitos e prevenção à violência nos territórios, 2023. Disponível em: <https://docs.google.com/forms/d/1T-vvP4FCmI9vbPnlalfjAlRxS2Uuk4AGRMJK5Mfw3u8/edit> Acesso em: 06 fev. 2025.

SILVA, Maria Cristiane Lopes; Moreira, Renato Ângelo de Almeida. **Enquete módulo II encontro VI** - Curso de aperfeiçoamento cuidando dos conflitos e prevenção à violência nos territórios, 2023. Disponível em: https://docs.google.com/forms/d/1tuxelcofP-X9e4ZABKMIXSikAR_KuiPBHUjQiNveNFU/edit Acesso em: 06 fev. 2025.

SIMMEL, Georg. "A natureza sociológica do conflito". In: MORAES FILHO, Evaristo (org). **Simmel: Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983, pp. 122-134.

VENDRUSCOLO, Carine, et al. Integração ensino-serviço e sua interface no contexto da reorientação da formação na saúde. **INTERFACE**, 20(59):1015-25, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/jicse/a/3Jx3Jb-PVvxzyWxTcj6RtVF/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 12 out. 2024.

VENDRUSCOLO, Carine; SILVA, Maiara Tellechea da; KLEBA, Maria Elisabeth. Integração ensino-serviço-comunidade na perspectiva da reorientação da formação em saúde. **Sustinere**, 5(2):245-59, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.12957/sustinere.2017.30559>. Acesso em 14 out. 2024.

VIEIRA-MEYER APGF, Moraes APP, Campelo ILB, et al. Violência e vulnerabilidade no território do agente comunitário de saúde: implicações no enfrentamento da COVID-19. **Cien Saúde Colet**. 2021. Disponível em: <https://www.cienciaesaudecoletiva.com.br/artigos/violencia-e-vulnerabilidade-no-territorio-do-agente-comunitario-de-saude-implicacoes-no-enfrentamento-da-covid19/17810?id=17810&id=17810>. Acesso em: 02 set. 2024.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. 4. ed. Brasília: UNB; 1998.

ZEHR, Howard. **Trocando as lentes: justiça restaurativa para o nosso tempo**. São Paulo: Athena; 2008.

Sobre os autores

Maria Cristiane Lopes da Silva - Professora da Secretaria da Educação do Estado do Ceará (SEDUC/CE). Doutoranda em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará (PPGS/UFC) e mestra em Sociologia pelo Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual do Ceará (PPGS/UECE). Pesquisadora do Laboratório de pesquisas sobre Conflitualidades e Violência (COVIO/UECE) e do Nós APS Brasil.

Renato Ângelo de Almeida Moreira - Doutorando em Saúde Coletiva pelo Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva Universidade Estadual do Ceará (PPSAC/UECE) e mestre em Políticas Públicas e Sociedade pelo Mestrado Acadêmico em Políticas Públicas (MAPP/UECE). Pesquisador do Laboratório de Pesquisas sobre Conflitualidades e Violência (COVIO/UECE), do Nós APS Brasil e do Cientista Chefe Segurança Pública do Ceará vinculado à Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP).

Maria de Fátima Antero Sousa Machado - Enfermeira. Pós-doutorado em Educação pela Universidade Estadual do Ceará (UECE, doutorado em Enfermagem pelo Programa de Pós-Graduação em Enfermagem da Universidade Federal do Ceará (PPGE-UFC) e mestrado em Enfermagem pelo PPGE-UFC.

Maria do Socorro de Sousa - Docente do Mestrado Profissional Ensino na Saúde da Universidade Estadual do Ceará. Pós-doutorado e doutorado em Saúde Coletiva pelo Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da Universidade Federal do Ceará (PPGSC-UFC). Mestrado em Psicologia pela Universidade de Fortaleza (UNIFOR).

Cibelly Melo Ferreira - Servidora Pública da Secretaria Municipal da Saúde de Fortaleza (SMS) e Docente da Faculdade Paulo Picanço. Mestre em Saúde da Família pela Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz/CE) e Bacharel em Odontologia pela Universidade de Fortaleza (UNIFOR).

Anya Pimentel Gomes Fernandes Vieira Meyer - Pesquisadora da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz CE) e docente do Centro Universitário Christus (Unichristus). Pós-doutorado pela Universidade de Harvard e Universidade de Califórnia em Berkeley. Doutorado em odontologia pela Universidade de Toronto (UofT) e mestrado em Odontopediatria pela Universidade de Londres (UCL).

Geovani Jacó de Freitas – Professor adjunto da Universidade Estadual do Ceará (UECE), nos cursos de Bacharelado e de Licenciatura em Ciências Sociais e do Programa de

Pós Graduação em Sociologia (PPGS/UECE); Coordenador do Laboratório de Estudos Pesquisas sobre Conflitualidade e Violência (COVIO/UECE), pesquisador do Laboratório de Direitos Humanos, Cidadania e Ética (LABVIDA/UECE) e do projeto de pesquisa Cientista Chefe Segurança Pública do Ceará vinculado à Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP). Doutorado em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará (PPGS/UFC) e mestrado em Sociologia Rural pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB).



Soundgarden: para uma sociologia do excesso no movimento grunge (1984-1994)

Soundgarden: Towards a sociology of excess in the grunge movement (1984-1994)

Henrique Grimaldi Figueredo

henriquegrimaldi.figueredo@ufjf.br

Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF

Paula Guerra

pguerra@letras.up.pt

Universidade do Porto - U.Porto

10.52521/opp.v23n1.14663

FLUXO DA SUBMISSÃO

Submissão do trabalho: 28/01/2025

Aprovação do trabalho: 09/05/2025

Publicação do trabalho: 15/05/2025

Resumo

O presente ensaio procura entender e explorar as ideias de risco e de excesso enquanto categorias sociológicas de análise. Tomando como exemplo heurístico o movimento *grunge* que se inicia em Seattle em meados dos anos 1980 – e em especial a banda *Soundgarden* – essa digressão busca costurar as expressões estilísticas, performáticas e sonoras do *grunge* a partir de um conjunto complexo de condicionantes sociais e culturais que lhe são externas. Operando a partir da sociologia cultural, tentaremos situar o *grunge* no quadro mais amplo de profundas transformações experimentadas nas duas últimas décadas de século XX, descrevendo o papel das ansiedades geracionais para a cultura.

Palavras-chave

cenas culturais. grunge. Soundgarden. Seattle.

Abstract

This paper seeks to understand and explore the ideas of risk and excess as sociological categories of analysis. Taking as a heuristic example the grunge movement that began in Seattle in the mid-1980s – and in particular the band Soundgarden – this digression seeks to connect the stylistic, performative and musical expressions of grunge from a complex set of social and cultural conditioning that are external to it. Operating from the perspective of cultural sociology, we will try to situate grunge within the broader framework of profound transformations experienced in the last two decades of the 20th century, describing the role of generational anxieties for culture.

Keywords

cultural scenes. grunge. Soundgarden. Seattle.

*'Neath the black the sky looks dead/ Call my name through the
cream/And I'll hear you scream again/Black hole Sun/Won't you
come?/And wash away the rain/Black hole Sun/Won't you come?'*

– “Black Hole Sun”. In: *Superunknown* (1994). Soundgarden.

Notas de abertura: para uma sociologia do excesso

Nossa intenção neste texto é fazer uma reflexão introdutória em relação ao que chamaremos posteriormente de sociologia do excesso; uma lente analítica que permite pensar as estéticas, estilos e sonoridades daquilo que se convencionou intitular de movimento *grunge*. Trata-se na realidade de um exercício de fabulação, que a partir de uma análise qualitativa combinada entre imagens² (Pink, 2001, 2015) e bibliografia³, procura estabelecer um glossário dos tipos e temas que no imaginário social poderiam ser percebidos enquanto “*grunge*”.

Evidentemente nenhum grupo gosta de se ver reduzido a um rótulo, sobretudo quando este é aplicado de forma aparentemente indiscriminada pela mídia, como foi o caso do *grunge*, “depois que o Nirvana alcançou o estrelato no outono de 1991 com o primeiro single de *Nevermind*, aquele hino geracional do *rock* que foi *Smells Like Teen Spirit* (Yarm, 2011, p. 13, tradução nossa). Empregado quase como um sinônimo para aqueles grupos cuja música era caracterizada pelas guitarras “sujas”, a música de garagem e as estéticas visuais e sonoras desleixadas (cuja raiz foi o *punk* dos anos 1970), o *grunge* rapidamente tornou-se uma etiqueta.

Esta é a razão que leva o jornalista e teórico da música, Mark Yarm (2011) a se perguntar como pode uma banda como o *Pearl Jam* – cuja construção musical deve mais ao *rock* clássico do que ao *punk* – ser rotulada de *grunge*. A resposta, ao que parece, está na genealogia (dois membros do *Pearl Jam* são oriundos do que muitos citam como a

1 Em tradução livre, “Sob a escuridão o céu parece morto/ Chame por mim através do núcleo/ E te ouvirei novamente gritar/ Sol do buraco negro/ Você não vem?”.

2 Neste trabalho, a seleção e análise de imagens relaciona-se aos métodos empregues pela socióloga e antropóloga britânica, Sarah Pink (2001, 2015), que oferece uma visão contemporânea de como o arranjo entre fotografia, vídeo e hipermídia, juntamente com a etnografia, tem o potencial de proporcionar uma maior compreensão dos fenômenos sociais. Partindo de uma necessária adequação na seleção das imagens – nos exemplos de Pink, as touradas e a cultura da Guiné-Bissau, possuem valores distintos em relação ao uso e valor da mídia, o que demanda métodos também variados – no caso do *grunge* entendemos que boa parte do que se constituiu como o estilo foi estabelecidos pela forma como os mídia da época retratavam imagetivamente e discursivamente o movimento. Nesse sentido, fazemos um movimento contrário, buscando selecionar imagens e discursos produzidos na própria cena, por agentes que usufruíam dos mesmos capitais e que por ela circulavam. A estas imagens deu-se peso testemunhal, uma espécie de registro arqueológico que juntamente das condicionantes sociais, econômicas e políticas do período nos ajudam a recontar essa história.

3 Sobre tudo aquilo que chamamos de “etnografias do *grunge*”, um conjunto de trabalhos jornalísticos (Anderson, 2007; Prato, 2009; Henderson, 2021; Thompson, 2021) ou autobiográficos (Tepedelen; Turner, 2023) preocupados em produzir uma “história oral” do movimento através de seus principais interlocutores.

primeira banda *grunge*, o *Green River*). “Se você morava em *Seattle* naquela época e tinha menos de 30 anos, você era *grunge*”, foi como Ben London, do *Alcohol Funnycar* – uma banda de *Seattle* que decididamente não era *grunge* – descreveu o início dos anos 90 para o pesquisador (Yarm, 2011, p. 13-14).

Geograficamente situada, a nomenclatura parecia dar conta de uma “cena” contracultural bem definida (Becker, 2004; Montano, 2009⁴), e que se materializou num conjunto de espaços, clubes e gravadoras (particularmente a *Sub Pop*⁵) em *Seattle, Washington*, e em seu entorno, de meados dos anos 1980 em diante. Apesar do elemento territorial ser inicialmente decisivo, o *grunge* rapidamente se “globalizaria” e, como uma lente codificada a partir de certos elementos que a mídia reconhecia como “estilísticos”, foi utilizado para descrever tanto outras bandas estadunidenses (os *Stone Temple Pilots*, de San Diego) quanto grupos musicais que surgiram no mesmo período na Grã-Bretanha (*Bush*) e Austrália (*Silverchair*).

Embora a confusão terminológica tenha-se desdobrado em uma resistência na própria cena, com o tempo o “projeto *grunge*” da *Sub Pop* mostrou-se economicamente interessante: “*smells like big bucks*”, escreveu Peter Kobel em 1993, ao refletir acerca do impacto financeiro do fenômeno e do sucesso meteórico alcançado pelas suas principais bandas⁶. Assim, apesar de Steve Turner, guitarrista do *Mudhoney*, ter afirmado que nunca haviam se considerado, de fato, como *grunge*; e Kurt Cobain, do *Nirvana*, na icônica foto com a filha Frances, portando a camiseta “*Grunge is Dead*”, expressasse, ainda que veladamente, algum descontentamento acerca da etiquetagem, no final das contas a ideia de um movimento se estabeleceu. Segundo Turner em entrevista a Yarm (2011, p. 14, tradução nossa), “em 1995, saímos do armário e dissemos: OK, que se dane, somos *grunge*. Se alguém é *grunge*, somos nós”.

Se para alguns teóricos mais ortodoxos, o *grunge* encerra-se em 1994 – o marco

4 Para que uma cena se constitua é necessário que existam arranjos materiais e simbólicos que possibilitem a realização das ações e práticas que um determinado grupo deseja desempenhar. Nesses termos, as cenas se organizam a partir de um conjunto de ruas, galerias, lojas, eventos, clubes, bares, boates, etc; em consonância com práticas simbólicas “subculturais” reconhecidas e valorizadas por estes grupos (Thornton, 1995a). Em *Jazz Places*, Howard Becker (2004) descreve, por exemplo, como a cena *jazz* esteve, em seu início, organizada em clubes e bares de Kansas City (EUA) nas décadas de 1920-1930; Ed Montano (2009) nos fala da importância dos *nightclubs* para a cena *dance music* de Sidney (Austrália), e Sarah Thornton (1995b), ao revisar o funcionamento dos capitais – aqui articulados no sentido bourdieusiano – salienta como parece se desenvolver um tipo de capital subcultural de reconhecimento, associado a certas práticas e ações.

5 Gravadora independente fundada em 1986 por Jonathan Poneman e Bruce Pavitt em *Seattle*, a *Sub Pop Records* foi responsável por lançar boa parte das bandas que seriam posteriormente reconhecidas como *grunge*. O seu primeiro projeto, em 1987, foi o EP *Screaming Life*, do Soundgarden. Em 1988 lançaram dois álbuns centrais para o movimento, *Bleach*, do *Nirvana*, e *Superfuzz Bigmuff*, do *Mudhoney*. As origens da *Sub Pop*, para além de seu papel enquanto gravadora, remontam ao ano de 1979, quando Pavitt lança o fanzine *Subterranean Pop*.

6 Veja Kobel (1993).

temporal seria o suicídio de Kurt Cobain em abril daquele ano – para os próprios músicos o fenômeno tem outro significado. Como argumenta Mark Arm (ex-*Green River* e atual vocalista do *Mudhoney*, a quem é computada a invenção do termo “grunge”), “odeio quando as pessoas dizem que um determinado tipo de música está morto. É uma ideia estúpida. É ver a música como um modismo, (...), como pode ter acabado enquanto ainda houver alguém escrevendo ou tocando músicas nesse estilo?” (Arm apud. Yarm, 2011, p. 14, tradução nossa). O *grunge*, seja ele o que for, não está morto⁷.

Um intrincado cipoal de disputas terminológicas e de contradições narrativas, para avançar é preciso estabilizar – ao menos momentaneamente – o que, para nós, seria o *grunge*. Frequentemente descrito como um cruzamento entre o *punk* e o *heavy metal*, musicalmente, o *grunge* se caracterizava por uma sonoridade “sombria”, baseada em guitarras e em uma formação tradicional que emulava as bandas de *rock*: guitarra, baixo e bateria (Mazullo, 2000). O *grunge* é uma combinação sônica entre *punk* e *heavy metal*, tendo como referenciais os *Stooges* e o *Black Sabbath*. A editora *Sub-Pop* foi o epicentro do movimento e teimava em manter o som das bandas tal como se ainda estivessem a tocar numa garagem. Mistura-se com o *indie rock* e o *hardcore*. É a sonoridade dos *Mudhoney*, dos *Nirvana*, dos *Black Flag*, dos *The Minutemen*, dos *Dinosaur Jr.*, *Mission of Burma*, *Minor Threat*, *Hüsker Dü*, entre outros (Guerra, 2010, 2015). No entanto, como argumenta Grossberg (1990, p. 114), um estilo não pode ser definido unicamente por sua música.

Desde meados dos anos 1990, algumas abordagens investigativas permitiram pensar o *grunge* a partir de distintos enfoques. Mazzarella (1995) e Jones (1995) dedicaram-se a cartografias do movimento na mídia; Fish (1995) debruçou-se sobre o estudo e análise das composições; Beebe (2002) repensou a relação entre letra, sonoridades e performances e Strong (2011a) reconstruiu a relação do *grunge* com os públicos e a memória social, tomando para tanto um recorte de gênero em sua análise⁸. Essas são camadas de significado que uma vez incorporadas ao elemento musical, ajudam a estabelecer e descrever as condições de singularidade que permitem conceituá-lo enquanto um estilo.

Nesse contexto, o objetivo dessa digressão será justamente complexificar estes estratos interpretativos. A partir da sociologia cultural (Alexander, 2011), o que propomos é um mapa sensível (via imagem e texto), no qual as estéticas *grunge*, tomadas como re-

7 Os *Melvins* e o *Mudhoney* continuam tocando, e três das quatro mais importantes grandes bandas de *grunge* (*Pearl Jam*, *Alice in Chains* e *Soundgarden*) ainda estão em atividade.

8 Embora com o passar do tempo o *grunge* tenha sido reivindicado como um espaço masculino, nos moldes de outros movimentos do *rock*, uma breve análise sociológica de sua cena revela um quadro mais complexo. Para Catherine Strong (2011b, p. 399), uma característica incomum da cena *grunge* era a proporção relativamente alta de artistas e bandas do sexo feminino, o que, combinado com as posições explícitas contra o sexismo adotadas por músicos proeminentes, como Kurt Cobain, serviu para posicioná-la como uma cena mais neutra em termos de gênero. Algumas das bandas femininas associadas ao *grunge*, especialmente *L7*, *Hole* e *Babes in Toyland*, tornaram-se comercialmente bem-sucedidas durante esse período.

síduos “arqueológicos” (Foucault, 2002), permitiriam recriar um modo de ser e pensar (o *ethos* geracional), atestando, ainda que panoramicamente, a relação entre identidades juvenis (processos de individuação em crise, como supomos), o vestir enquanto forma de projeção de si e de suas angústias, além das performances e escolhas que fazem do grunge um campo de experimentação com o excesso.

Dialogando com uma tradição sociológica que toma os riscos – reais ou presumidos – como transformadores das sensibilidades e regimes de sociabilidade (Maffesoli, 1988; Giddens, 1991; Beck, 1992; Beck, Giddens e Lash, 1995), esta análise parte de um exemplo heurístico – os estilos, estéticas e sonoridades da banda *Soundgarden* – e de um recorte diacrônico que compreende um período de dez anos – 1984, ano de formação do grupo, a 1994, lançamento de seu icônico álbum *Superunknown* – com a intenção de povoar e ampliar uma glossário acerca do *grunge* e sua expressão enquanto formas de vestir, parecer e performar.

A sociedade de risco e o grunge

Tendo até então frequentado apenas as grandes *shows* de *rock*, eu não sabia muito bem o que esperar quando concordei em assistir a uma apresentação no sábado, 17 de março de 1990, em um clube chamado *L'Amour*, no *Brooklyn*, Nova York. Os dois principais motivos pelos quais comprei um ingresso para esse *show* de três bandas, foram o *Faith No More* e o *Voivod*, atração principal do *sci-fi metal*. Depois da fantástica apresentação do FNM, a banda, com a qual eu estava menos familiarizado, subiu ao palco. O vocalista não esperou muito tempo; logo nas primeiras notas do número de abertura, ele estava escalando a multidão em canos presos ao teto (se não me falha a memória, já sem camisa e usando shorts completamente cobertos por fita isolante prateada), antes de se jogar no mar de “*moshers*” lá embaixo. O guitarrista parecia saído de um filme da dupla *Cheech & Chong*, com uma barba cheia e os olhos aparentemente fechados o tempo todo, como se estivesse atingindo um estado de nirvana tocando *riffs* monstruosos do *Sabbath*. A grande mecha de cabelos cacheados do baixista balançava no ritmo da música, enquanto o baterista dedicava-se a um som impressionantemente complexo e primitivo. Essa, meus amigos, foi minha apresentação ao poderoso *Soundgarden*. Não é preciso dizer que, pouco tempo depois, eu me converti, comprando praticamente todas as gravações do *Soundgarden* que consegui encontrar e lendo todas as entrevistas sobre a banda. Na maioria dos artigos, era mencionado que havia outros grupos de estilo semelhante da cidade natal do *Soundgarden* – *Seattle* – que também estavam subindo na hierarquia (do *rock*). No ano seguinte, parecia que todo mês havia uma nova banda da região de *Seattle* para descobrir – *Mother Love Bone*, *Alice in Chains*, *Tad*, *Temple of the Dog*, *Mudhoney*, *Melvins*, *Screaming Trees* etc. E, é claro, quando o *Nirvana* e o *Pearl Jam* surgiram, o mundo do *rock* felizmente mudou para uma música honesta e real. E junto disso veio a palavra que seria para sempre associada ao movimento: *grunge* (Prato, 2009, p. 7-8, tradução nossa).

O relato do jornalista e crítico musical, Greg Prato, acerca de seu primeiro *show* do *Soundgarden*, é recuperado aqui pela destreza com que desoculta três dimensões que interessam a nossa análise. Primeiro, o aspecto da fúria performática de Chris Cor-

nell, vocalista do *Soundgarden*, atirando-se de encontro a turba tempestuosa de fãs, um modo de ser muito radical que traduz alguns dos códigos da juventude inserida nos circuitos “subculturais”⁹ (Thornton, 1995b; Strong, 2011b). Segundo, as pistas trazidas sobre a indumentária do cantor, *shorts* remendados com fita isolante e tronco desnudo, e do guitarrista (saído de um filme de *Cheech & Chong*), funcionam como ambientação plástica da cena, são elementos indiciais de um jeito (uma forma ou inclinação) de se vestir ou se portar. Terceiro, nota-se que junto deles há vários outros grupos musicais que apresentariam um “estilo semelhante”: não se trata, portanto, de uma coincidência, mas sim de um *ethos*.

Para Paula Guerra (2016, p. 2-3), as definições encontradas sobre o *grunge* incidem em elementos musicais, geográficos, temporais e culturais, assim como numa compreensão e ilustração das bandas que se considera estarem ínsitas no estilo. O *grunge* é sempre associado a uma localização geográfica específica – *Seattle* ou Noroeste Americano – assim como a uma época: princípios da década de 90, embora as principais bandas já estivessem em atividade desde os anos 1980. Percepcionado como o gênero oposto e rival daquilo que era considerado o *hair metal* – caracterizado pelo consumismo levado ao extremo, pelo “bem-apresentado” e “bem vestido”, pelas letras que falavam de mulheres, de festas e de viver uma boa vida – o *grunge* rejeitava o consumo, (supostamente) não colocava qualquer tipo de ênfase naquilo que vestia ou na forma de vestir, caracterizando-se, outrossim, pelas letras mais introspectivas e um tanto sombrias, e que funcionavam como apelo e divulgação de questões pessoais (a depressão, a falta de sentido, a inexistência de um futuro, etc.) e problemas sociais (manipulação da mídia, política, etc.). Ao nível cultural, associam-se ao *grunge* valores e atitudes que denotam uma certa rebeldia e insatisfação com a sociedade e as suas estruturas, assim como uma espécie de escapismo através do consumo de drogas (heroína, maconha, álcool, cigarros, entre outras).

Um estilo bastante associado a um desejo de “vamos fazer aquilo que queremos”, enfatiza-se a ideia de que o *grunge* é uma das articulações do movimento punk da década de 70, associando-se por isso a um ideário de rebeldia e contestação social

9 Para Catherine Strong (2011a, p. 7, tradução nossa), com relação ao fato de o *grunge* ser uma subcultura, desde o auge da Escola de *Birmingham* (Hall e Jefferson, 1996; Hebdige, 1979), tem havido muito debate sobre a utilidade da ideia de subculturas. Sugeriu-se que o conceito de subcultura é fundamentalmente falho, pois foi centrado apenas nos membros visualmente espetaculares desses grupos, desconsiderando assim as diferenças e mudanças dentro destes circuitos, bem como ignorando mulheres e meninas (Bennett, 1999; McRobbie e Garber, 1997; Redhead, 1997). Mais recentemente, as ideias da Escola de *Birmingham* foram revisitadas e reconceitualizadas para ampliar sua aplicabilidade e corrigir algumas das omissões do trabalho original (por exemplo, Muggleton, 2000; Thornton, 1995a). Isso levou a uma situação em que o termo “subcultura” agora é frequentemente usado de forma intercambiável com “cena” e “comunidade” (Cohen, 1999, p. 239), com todas essas noções sugerindo um grupo que ainda é, de alguma forma, facilmente identificável e “especial”.

(Strong, 2011a, Steele, 1997). Mas de que imaginário estamos falando? Como bem descreveu Caroline Evans, tratava-se de um novo sentimento de *fin-de-siècle*, “poderia ser Viena e Paris no opúsculo do século XIX ou Londres nos anos 1990. Uma coisa surge em comum: a relação entre modernidade, tecnologia e os seus impactos na vida e expectativas/sensibilidades das pessoas” (Evans, 2012, p. 5, tradução nossa). Na “tradição da ‘*Atrocity Exhibition*’ de Ballard ou ainda de ‘*Death in America*’ de Warhol, sentidas como visões apocalípticas (Evans, 2012, p.198, tradução nossa), o imaginário social da época era constantemente assolado por situações perigosas ou traumáticas.

Em 1989 caiu o Muro de Berlim e em 1991 a União Soviética foi dissolvida. Em oposição a um esperado período de paz ocorreu o crescimento de relações globalizadas. Data deste momento também uma polarização cada vez mais evidente entre o ocidente cristão e o oriente muçulmano – àquela expressa no livro *Os Versículos Satânicos*, de Salman Rushdie – e uma nova consciência da morte que se fazia sentir na crise avassaladora da infecção por HIV e nas tragédias televisionadas dos genocídios em Ruanda e na Bósnia. Além de globais, estas transformações ocorreram também a um ritmo até então nunca visto.

Nesse contexto, o conceito que predomina é o de risco. Ulrich Beck (1992) e Anthony Giddens (1991) postularam suas asserções sobre a sociedade de risco e o colapso das subjetividades justamente nesse momento. A obra de Beck, acusando o desenvolvimento industrial de provocar um verdadeiro ‘vulcão da civilização’, foi editada pela primeira vez em 1986, em seguimento ao desastre nuclear em *Chernobyl*; e a de Giddens, pouco tempo depois da “tragédia fabricada” de *Exxon Valdez*. Em uma década em que os regimes visuais são radicalmente transmutados – de uma juventude que além de vivenciar a morte e a guerra televisionadas, é também contemporânea ao surgimento da MTV, da circulação audiovisual em formato de clipes e da consolidação de uma cultura das celebridades – o campo imagético, como território de uma economia da visualidade, se alterou para comportar uma série de estéticas contestadoras (Maffesoli, 1988; Morin, 1999).

Gina Arnold (1993), considera que a música do *Nirvana*, a música *grunge*, espelha um tempo: o seu próprio tempo. Aliás, no que tange o álbum *Nevermind*, a sua expressão do *ethos* de inícios dos anos noventa foi tão forte que saltou das lojas como que de modo próprio, refletindo a verdadeira vontade do público e não apenas a da rádio e da indústria musical. A sua essência recordava aos ouvintes que a vida mesmo em *mini-malls* beges podia ser uma coisa perigosa e sugestiva, e que a apatia e o silêncio eram uma forma de rendição (Arnold, 1993, p. 5, tradução nossa). Foi uma linguagem finalmente compreendida por milhões de pessoas, que de um modo ou outro vivenciaram as mesmas ansiedades geracionais e cujo epicentro alocava-se no universo dos jovens, na sua imaginação, nas suas crises, nos seus corações e espíritos.

Espécie de “estética da ansiedade” (Figueredo, 2021), o *grunge*, através de suas sonoridades agressivas, letras melancólicas, e estilos violentamente apartados do *mainstream*, constituiu, no campo do *underground*, uma espécie de solução epistemológica que permitia a essa geração sua autoanálise. Em outras palavras, tornava-se uma ferramenta de conversão do desespero geracional em uma forma de enfrentamento, como bem colocou Craig Montgomery, engenheiro de som do *Nirvana* desde o lançamento de seu álbum de estreia, *Bleach*, ao lembrar do que se tratava.

Um *show* do *Nirvana* era a coisa mais hilária que você poderia ver. Eles entravam no palco pensando: o que podemos fazer que seja engraçado? (...) Não tinha nada a ver com drogas, depressão, ansiedade e morte. O que eles queriam era o *rock and roll* como uma grande piada (Yarm, 2011, p. 377, tradução nossa).

Copiosamente ansiosos, mas deliberadamente zombeteiros daquilo que os afligia, a postura grunge fez do *fuck off*, desse jeito de ser “autêntico” (Halnon, 2004), um modo de resistência. O que chamamos de sociologia do excesso, nesse sentido, consiste numa forma de mapear e interpretar certas disposições sociais e dispositivos culturais num momento em que as catástrofes se impõem como participativas na reorganização das competências e poderes que estruturam a modernidade. Se para Beck (1992) e Giddens (1991) há uma inerente relação entre risco e reflexividade – que em alguma escala opera na busca pela superação do paradigma da sociedade de risco, isto é, como viabilizar a modernização sem vilipendiar a existência planetária – o excesso que essa sociologia cartografa (particularmente na forma como a juventude criativa responde discursiva e esteticamente aos problemas geracionais), poderia, acreditamos, ser articulado como uma faceta dessa modernização reflexiva que influi em última instância sobre os dispositivos cognitivos e regimes de expressividade. Dito de outra maneira, a sociologia dos excessos do grunge é uma sociologia que analisa o jogo pendular entre risco e reflexão, dando corpo a algumas de suas formas historicamente assumidas.

Shirtless Men, Wasted Looks: o grunge enquanto uma estética do excesso

“Havia uma garota que trabalhava em uma loja de discos aqui em *Seattle*, que ficava me contando sobre seus amigos que tocavam nessa banda, *Soundgarden*. Acho que ela os descreveu como uma mistura de *Bauhaus* com *Aerosmith*” (Prato, 2009, p. 98, tradução nossa). É dessa maneira que Mark Pickerel, baterista de *Screaming Trees*, recorda ter escutado pela primeira vez acerca da banda liderada por Chris Cornell. Formada em 1984, numa época em que grande parte da cena do metal era muito branca, o *grunge*, e a *Soundgarden*, em especial, trazia uma composição interessante de talentos

e sonoridades. Para além do vocalista, Chris, o baixista, Hiro Yamamoto, era de origem japonesa, e o guitarrista, Kim Thayil, de ascendência indiana¹⁰ [Figura 1]. Misturando uma série de influências musicais – do blues aos neo-Zeppelinismos¹¹ – o *Soundgarden* inovou pelas afinações propositalmente alteradas e experimentação com a temporalidade das canções.

Cornell, o vocalista, à época com vinte anos, usava revoltosamente soltos os longos cabelos cacheados. Mantendo quase sempre um bigode estreito ou um cavanhaque, sua imagem traduzia o equilíbrio perfeito entre a inocência juvenil e a estética angustiada do *rock'n'roll*. Coturnos, bermudões cargo ou calças jeans, ora shorts bem curtos e remendados, regatas de outras bandas, *tank tops*, brancas ou pretas, ou simplesmente (e sobretudo) o tronco desnudo, braceletes de couro e metal e alguns colares completavam o *look*.

Figura 1: *Soundgarden* circa 1987-88. Além dos três integrantes originais, junta-se a formação, Matt Cameron, da banda *Skin Yard*. Foto: Charles Peterson.



Fonte: *Sub Pop*/Divulgação¹².

10 Embora não seja a ênfase deste texto pensar as relações de raça e gênero no *grunge*, cremos ser possível traçar algumas provocações. Em relação ao gênero, Strong (2011a) ressalta o fato de o *grunge* ser um movimento que possui muitas bandas femininas ou com protagonismo feminino, divergindo por isso de outras cenas do *rock* alternativo dos anos 1980/90. Já em relação ao debate racial, acreditamos que analisar o *Soundgarden* a partir de sua diversidade étnica poderia permitir aceder a outras questões de interesse como se haveria uma influência desse elemento em suas letras e arranjos ou ainda se impactam as representações no *rock* da Geração X.

11 Referente a influência dos metais da banda britânica *Led Zeppelin*, que no *Soundgarden* assumem uma sonoridade mais “áspera”.

12 Disponível em: <https://www.subpop.com/artists/soundgarden>. Acesso em 02/12/2024.

Krishna Augerot, ex-assistente de Kelly Curtis, empresário do *Pearl Jam*, lembra-se do impacto dessa imagem em sua adolescência. “Eu estava com quinze anos, Chris Cornell estava sem camisa e tinha vinte anos – era uma banda incrível de se ver. Tão cheia de energia e realmente crua. Eles eram a última palavra em *garage, dirty, sexy, rock* pesado” (Prato, 2009, p. 101, tradução nossa). Alice Wheeler, fotógrafa, natural de *Seattle*, que registrou boa parte dos integrantes dessa cena nos anos 1990, corrobora com essa ideia ao afirmar que “eles” (o *Soundgarden*) “foram a primeira banda local que possuía *groupies*. Havia muitas garotas realmente sensuais que se sentavam na primeira fileira dos *shows* e se jogavam em cima de Chris Cornell” (Prato, 2009, p. 102, tradução nossa). Em alguma medida rejuvenescendo a imagem do roqueiro descamisado, o impacto do “*shirtless*” Cornell na cultura *grunge* é eternizado na composição “*Overblown*”, de 1992, do *Mudhoney*, onde há um verso sobre subir ao palco sem camisa, em uma referência bastante óbvia e jocosa a Cornell.

Fórmula replicada por outros importantes vocalistas do movimento – Layne Staley, do *Alice in Chains* e Eddie Vedder, do *Pearl Jam*¹³ – ela traduziria uma deliberada contestação das normas que docilizam o mundo social, de seu “processo civilizador¹⁴”? O mesmo é válido para pensar a forma pouco “regulada” com que se portam em cena. Cornell era conhecido pela sua performance visceral e violentamente energética, Vedder por escalar a estrutura dos palcos em que se apresentava e jogar-se (*stage dive*) de alturas vertiginosas sobre a plateia (o emblemático salto no *Pinkpop* Festival de 1992 ainda é uma imagem discutida por fãs do movimento), Staley – segundo alguns, o mais talentoso vocalista do *grunge* (de Sola, 2012) – pela interpretação intensa e extática.

Ora, se para Mikhail Bakhtin (1993), o carnaval – na Idade Média – deve ser entendido como uma forma de resistência cultural face aos valores e estilos de vida da nobreza, um modo de transgressão àquilo que é socialmente posto e hierarquicamente estabelecido, na cultura contemporânea também estaríamos buscando novas formas de descompressão. Se outrora serviu para esvaziar as frustrações inerentes à estrutura social medieval, a carnavalização na contemporaneidade atuaria na liberação (ainda que momentânea) dos roteiros do ser e do viver que lapidam as possibilidades do sujeito. Comportando diversas formas de transgressão corporal, do vestuário e da conduta social (Langman, 2008), o *grunge* enquanto estilo – as roupas e as aparências, mas também as performances – instaura um excitante momento de desaforo e alívio. Hoje paradigmáticas para uma compreensão formal e estilística do *grunge*, tais imagens [Figuras 2 e 3] colocam em diálogo a efemeridade da ação (a performance) com elementos da cultura material (as indumentárias, por exemplo), que fornecem parte dos códigos visuais para se navegar suas estéticas e compreendê-las enquanto extensão de suas so-

13 O jovem Eddie Vedder é “apadrinhado” por Cornell no início de sua carreira, o que talvez explique a proximidade de estilo entre os dois cantores.

14 Veja Elias (1990).

noridades e modos de ser/pensar.

Já em relação a “beleza *grunge*”, esta encontrava-se em oposição ao ideal atlético que permeou parte considerável das imagens de moda dos anos 1980. “Sexo, morte e ambiguidade são os temas principais de nosso tempo”, escreve Rebecca Arnold (1999, p. 285, tradução nossa) ao refletir sobre a *Heroin Chic* que tanto marcou a cultura de moda e a publicidade dos anos 1990, um estilo caracterizado pelas olheiras profundas, traços emaciados e cabelos descuidados, propriedades associadas culturalmente ao uso de heroína ou outras drogas. Da perspectiva postulada por Arnold, o corpo saudável dos anos 1980 teria cedido espaço gradualmente a uma outra experiência, “a criação do corpo perfeito é refutada em detrimento de um corpo outro, brutalizado, destruído” (Arnold, 1999, p. 295, tradução nossa). Essa transformação social do corpo – e para Langman (2008) o corpo é espaço de lutas por excelência – expressa justamente a nova composição psíquica do sujeito do trauma: um espírito inquieto e continuamente abalado só se permite viver em um corpo igualmente fatigado.

Figura 2: Soundgarden em concerto no *The Berkeley Square*, Berkeley, janeiro de 1989.
Foto: Charles Peterson.



Fonte: (Peacock, 2019).

Reinaugurando a relação do sujeito com a beleza – que expressa, em suma, a relação do sujeito corporificada na sociedade de risco – este tipo de estética almeja também “cristalizar as noções contemporâneas do excesso como a experiência mais real, a sensação mais imediata” (Arnold, 1999, p. 290, tradução nossa). A socióloga Katharine

Wallerstein ao definir o que chama de “*wasted-look*”, argumenta que aquela aparência faminta, de vazio dolorido, de insônia, de uma fadiga febril, que flerta com o perigo, com a morte, uma aparência associada às drogas, com jejum, com o sexo, com experiências emocionais de grande intensidade, e com a perigosa excitação pela noite, nos falaria, na realidade, da mais alta experiência de viver (Wallerstein, 1998, p. 140, tradução nossa).

Os corpos acabados ou exauridos (*wasted*) pelas experiências extremas, cimentam o grunge como uma verdadeira estética do excesso em diálogo com parte da produção cultural da época – é impossível não lembrar, p. ex., das fotografias de Corinne Day (o culto do corpo magro, as drogas, etc.) ou das campanhas radicais de Oliviero Toscani para a Benetton. Traduzindo em última instância, aquilo que Efrat Tseëlon (1995, p. 108) chama de “*mortality-fetishism*” – um conjunto de práticas de tensão que mesmo dialogando com a morte em potencial tornam-se socialmente perseguidas – o vestir *grunge*, a brutalidade da ação (a performance musical) e o musicista enquanto sujeito numa sociedade de risco solidificam algumas das formas de contato com o real que alternam-se geralmente entre o confronto e a fuga¹⁵ (Zizek, 1991; Foster, 2013).

Figura 3: *Soundgarden*, 1991. Foto: Jeff Kravitz.



Fonte: (Foege, 1994).

15 Uma história social do *grunge* não pode desconsiderar os casos em que esse “*mortality-fetishism*” transformou-se em verdadeiras tragédias. Layne Staley (*Alice in Chains*), que durante anos sofreu com a dependência química, faleceu em 2002 em decorrência de uma overdose, e especula-se que o estado mental de Kurt Cobain (*Nirvana*), cuja adição era de conhecimento público, tenha sido agravado nos meses que antecederam sua morte pelo uso contínuo de entorpecentes. Nas palavras de Sean Kinney, cofundador do *Alice in Chains*, “as drogas estavam tomando conta. Estávamos consumindo tudo o que podíamos – e muito. Isso definitivamente começou a trabalhar contra nós” (Prato, 2009, p. 342, tradução nossa).

De *Badmotorfinger* (1991) a *Superunknown* (1994): discurso, performance e estética

Depois do sucesso inicial de *Ultramega OK* (1988), o Soundgarden lança *Louder Than Love* (1989), seu segundo álbum de estúdio. Um trabalho denso e que continuava a pesquisa com os tempos incomuns das faixas (em “Gun” e “I awake”, por exemplo), o disco vinha carregado da atitude grunge (o deboche, as frases violentamente provocativas, etc.), assinatura estilística dos Soundgarden. Entre “kill your mother” (na faixa “Hands All Over”) e “hey I know what to do/I’m gonna fuck fuck fuck you” (em “Big Dumb Sex”), *Louder Than Love* enfrentou problemas de distribuição e recepção.

Enquanto trabalhava no *Temple of the Dog*, um projeto em homenagem a Andrew Wood, vocalista dos *Mother Love Bone*, morto em uma overdose em 1990, Chris Cornell reorientou suas composições para faixas mais cativantes e concisas, conduzindo o Soundgarden a uma nova era. *Badmotorfinger* (1991), seria assim considerado o grande avanço comercial da banda. Embora o baterista Matt Cameron tenha dito orgulhosamente à *Rolling Stone*, “Não fazemos discos pop¹⁶”, quando o álbum foi lançado, ele chegou em um momento de mudança radical para o rock pesado, e a banda obteve um trio de sucessos com “Outshined”, “Jesus Christ Pose” (cujo sucesso ocorreu, em parte, graças ao fato de a MTV ter proibido seu vídeo) e a ritmicamente instável “Rusty Cage”, coverizada mais tarde por Johnny Cash.

As faixas mais profundas, como “Searching With My Good Eye Closed” e “Slaves & Bulldozers”, se tornaram as preferidas ao vivo, devido à forma como elas atingiam o público. Com riffs únicos e combinados com a interpretação gritada de Cornell, tornavam-se verdadeiros hinos de uma geração. Mais pesado do que o Nirvana e o Pearl Jam – o trabalho foi lançado no mesmo ano dos discos *Nervemind* e *Ten* dessas bandas – *Badmotorfinger* ainda assim teve uma boa recepção. Considerado pela *Rolling Stone* o segundo álbum mais importante do movimento grunge¹⁷ – eclipsado apenas por *Nervemind* (1991), do Nirvana – nas palavras de Kim Thayil, guitarrista do grupo,

A psicodelia sombria, que havia sido substituída por nosso leve peso visceral em *Louder Than Love*, voltou, assim como o elemento de peculiaridade (...). Ele [*Badmotorfinger*] tem muitas peculiaridades – como é típico do Soundgarden. Sempre acrescentamos esse elemento de loucura e estranheza. Tínhamos a capacidade de não nos levarmos muito a sério, ao mesmo tempo em que nos comprometíamos com o peso da coisa. Era como rir enquanto chutávamos sua bunda¹⁸.

16 Veja: *50 Great Grunge Albums*. In: *Rolling Stone*, 1 abr 2019. Disponível em: <https://www.rollingstone.com/music/music-lists/50-greatest-grunge-albums-798851/mother-love-bone-apple-1990-798865/>. Acesso 03/12/2024.

17 Idem.

18 Idem. Tradução nossa, s/p.

Em 1994, três anos mais tarde – mesmo ano do suicídio de Kurt Cobain – o *grunge* havia dominado as rádios, a MTV e o mundo dos festivais¹⁹. Mas para onde poderia ir a partir dali, especialmente como forma de arte? Segundo Chris Cornell, em entrevista à *Rolling Stone*, “senti que todos nós teríamos que provar que merecíamos tocar em um palco internacional, ter vídeos na TV e músicas no rádio, e que não era apenas uma moda passageira como a ‘invasão britânica’ ou a ‘cena *noise* de Nova York’²⁰”. Diante da pressão para se provar como o futuro do *rock*, Cornell e seus companheiros de banda compuseram seu grupo mais robusto de músicas, daquele que instantaneamente se tornou um dos discos de *hard-rock* mais marcantes de todos os tempos. *Superunknown* (1994), trazia as barulhentas “*Superunknown*”, faixa homônima ao título, e “*Drown Me*”, mas também retomava a psicodelia sombria, já tão característica do grupo, em faixas como “*Black Hole Sun*” e “*Fell on Black Days*”:

*Whatsoever I've feared has come to life/And whatsoever I've fought off became my life/
Just when everyday seemed to greet me with a smile/Sunspots have faded, now I'm doing
time/Now I'm doing time/'Cause I fell on black days/I fell on black days/Whomsoever I've
cured, I've sickened now/And whomsoever I've cradled, I've put you down/I'm a searchlight
soul they say/But I can't see it in the night/I'm only faking when I get it right/When I get it
right/'Cause I fell on black days/I fell on black days/How would I know/That this could be my
fate?/How would I know/That this could be my fate?²¹ (Soundgarden. “*Fell on Black Days*”,
In: *Superunknown*| A&M Records, 1994).*

As letras tipicamente cheias de angústia – geralmente abordando temas como alienação social, apatia, confinamento, depressão e desejo de liberdade – expressavam um mal-estar geracional. Impossível esquecer as interpretações torturadas de Layne Staley (*Alice in Chains*), Eddie Vedder (*Pearl Jam*) e Kurt Cobain (*Nirvana*) na mesma época. Flertando com temas melancólicos, o discurso das composições *grunge* não se acanha diante do trauma (*I wish I could eat your cancer when you turn black*²²), e trata com coragem a perda de si (*Feelin' so small/Down in a hole/Losin' my soul*²³) e dos roteiros do viver (*Oh, and twisted thoughts that spin/Round my head/I'm spinning/Oh, I'm*

19 O *Lollapalooza* de 1992, por exemplo, foi dominado pela cena *grunge*.

20 *Rolling Stone*, op. cit., tradução nossa, s/p.

21 Em tradução livre, “Tudo o que eu temia veio à tona/E o que quer que eu tenha combatido se tornou minha vida/Apenas quando todos os dias pareciam me saudar com um sorriso/As manchas solares desapareceram, agora estou cumprindo pena/Agora estou cumprindo pena/Porque caí em dias negros/Caí em dias negros/A quem quer que eu tenha curado, agora eu o adoeço. E quem quer que eu tenha embalado, agora eu o abati / Sou uma alma de holofote, dizem / Mas não consigo vê-la na noite / Apenas estou fingindo / Quando acerto / Porque caí em dias negros / Caí em dias negros / Como eu saberia / Que esse poderia ser meu destino? /Como eu saberia/Que esse poderia ser o meu destino?”

22 In: “*Heart-Shaped Box*”, *Nirvana*. In *Utero* | DCG Records, 1993. Em tradução livre, “Eu gostaria de poder comer o seu câncer quando o seu corpo ficar negro”.

23 In: “*Down In A Hole*”, *Alice in Chains*. *Dirt* | Columbia Records, 1992. . Em tradução livre, “Me sentindo tão pequeno/ Dentro de um buraco/ Perdendo minha alma”.

*spinning/How quick the sun can, drop away*²⁴). Particularmente para os *Soundgarden*, a temática sombria surge com uma perturbadora recorrência. Cornell, talvez apenas atrás de Layne Staley, do *Alice in Chains*, foi um dos vocalistas do movimento que mais vezes dirigiu a sua audiência a frase, “*save me*”.

Se no campo intelectual (da composição), havia essa dimensão angustiada, na esfera da performance, a abordagem era radicalmente diferente. Aprendemos com Wallerstein (1998), que a estética do excesso (a violência das formas, o se jogar quase que impensadamente nas experiências) traduz, na realidade, uma retomada dos roteiros do viver: é no flerte com a morte que o sujeito se sente mais vivo (Tseïlon, 1995). Assim, embora suas composições venham muitas vezes carregadas de uma mensagem nefasta, a performance do *Soundgarden* inscreve-os em uma coordenada outra.

Eu estava em Nova York quando [o *Soundgarden*] estava em alta. Eles lotaram o *Roseland* (...) Chris mergulhou no palco, “nadou” até o cara do som e voltou. Kim Thayil estava fazendo um solo de guitarra e (...) deslizava de joelhos – ele estava tirando sarro de tudo aquilo. Acho que muitas das crianças que estavam no *show* não entenderam. Ele estava fazendo uma cena do *Spinal Tap*, e eles estavam olhando para ele e dizendo: “Legal... rock!” (Whiting Tannis apud. Prato, 2009, p. 335, tradução nossa).

Em um *show* no *Ditto*, [Cornell] tinha escrito coisas sobre o próprio corpo (...) Ele entrava em transe praticamente, naqueles primeiros dias. Ele cobria cada centímetro quadrado de alguns desses lugares em algumas noites (Susan Silver, gerente da *Soundgarden* e *Alice in Chains* e ex-esposa de Chris Cornell, apud. Prato, 2009, p. 102, tradução nossa).

Assisti o *Soundgarden* cinquenta, sessenta vezes, e há aquelas noites em que não é apenas um *show* – é uma experiência bíblica. Quando você sai e todo o seu corpo está vibrando. Foi assim na primeira vez que os vi, (...), eles estavam fazendo algo tão diferente e sombrio, mas não maligno (Jeff Gilbert, jornalista da *The Rocket* e da *Guitar World*, ex-funcionário da *Sub Pop Records*, apud. Prato, 2009, p. 104, tradução nossa).

Vários fatores influenciaram o foco em tais assuntos. Sofrendo de um desencanto geral com o estado da sociedade, bem como um desconforto com os preconceitos sociais – temas que guardam uma ligeira semelhança com os abordados pelo *punk rock* e com as preocupações da Geração X (Figueredo, 2021; Guerra, Figueredo, 2020) – os músicos do *grunge* expressavam aquilo que o crítico musical, Simon Reynolds, descreveu como “um sentimento de esgotamento na cultura em geral. As crianças estão deprimidas com relação ao futuro” (Marin, 1992, s/p, tradução nossa).

Em termos estéticos manifesta-se, também como um retorno ao *memento mori* ou um apreço pelo abjeto. O *Memento mori*, expressão latina que significa “lembra-te que és mortal”, corresponde a um conjunto de imagens e motivos utilizados desde

24 In: “*Black*”, *Pearl Jam. Ten*. | *Epic Records*, 1991. Em tradução livre, “Oh e pensamentos confusos rodam pela minha cabeça/ Oh estou girando/ Eu estou girando/ Quão rápido o sol pode desaparecer”.

tempos medievais para relembrar o espectador de sua finitude (Townsend, 2009). Já a experiência visual da abjeção é desencadeada pela sensação de estranhamento e repulsa à determinados elementos que remetem o sujeito ao derradeiro limite da sua condição de ser vivo, a morte (Kristeva, 1982), e que é recuperada por esta geração em seu fascínio pela sujeira, podridão e decadência. Com a banda *Alice in Chains*, surge no rosto desformado em *Facelift* (1990) e no corpo semienterrado em *Dirt* (1992); na criança que observa um pote repleto de moscas em *Jar of Flies* (1993) e no cão sem uma pata em *Alice in Chains* (1995). Com o *Nirvana*, aparece no estranho esqueleto em *Incesticide* (1992) e no corpo subtraído de pele na capa de *In Utero* (1993). Com o *Soundgarden*, no cartaz de divulgação [Figura 4] do vídeo *Motorvision* (1992), que apresenta oito músicas tocadas ao vivo no *Paramount Theatre* em *Seattle*, em 5 e 6 de março de 1992, durante a turnê *Badmotorfinger*.

Figura 4: *Soundgarden, Live At The Paramount Theatre, Seattle, 1992.*



Fonte: *last.fm*²⁵

Um tipo de relação quase fetichista com o extremo, a estética do excesso transforma-se, em certas ocorrências, em sua mais perigosa declinação, a tanatofilia. O corpo e a subjetividade das experiências extremas começam, conscientemente ou não, a flertar com a morte: a tanatofilia, uma mania pela morte, é uma solução epistemológica

25 Disponível em: <https://www.last.fm/music/Soundgarden/Live+At+The+Paramount+Theatre+-+Seattle+1992>. Acesso 03/12/2024.

para um viver que já não mais parece possível. Não à toa, eram recorrentes nesta geração de cantores os abusos de álcool e drogas e as trágicas mortes por overdose.

Na época do *Down on the Upside*, eu bebia o tempo todo. Eu ia para os *shows* bêbado. Tomava um copo cheio de vodca com gelo antes de entrar no palco. E eu estava tão fora de mim que nem percebi que isso não prometia nada de bom. Eu não cantava bem e não tocava bem. Tive alguns episódios ruins. Nada de novo ou incomum para alguém em uma banda de *rock*, mas para mim sim. A banda era tão importante para mim que, durante as primeiras turnês do Soundgarden, eu nunca bebia. (...) Foi uma época muito complicada em minha vida; mentalmente, fisicamente e espiritualmente. Eu acordava e a primeira coisa que fazia era beber um copo de vodca só para ligar o interruptor, (...), recorria à embriaguez constante e depois às drogas (Cornell apud. Yarm, 2011, pp. 519-523, tradução nossa).

Notas de saída: o excesso enquanto tema de pesquisa

Voltemos ao início. “Saudações. *Nirvana* é um trio nascido das entranhas de uma cidade de lenhadores ignorantes chamada *Aberdeen, Washington*, e de uma comuna *hippie* de *Bainbridge Island*” (Cobain, 2005, p. 40). A música do *Nirvana* funda-se na sua obsessão e determinação, alimentando-se de alguma forma do sentimento da não-pertença²⁶ (Arnold, 1993, p. 195-196). Uma das principais críticas movidas ao som de *Seattle* reside no seu caráter apolítico (em bandas como o *Mudhoney* e o *Fluid*), o que se enquadra nos rótulos da década de 80, pautada pelo egoísmo e pela ausência do sentido de comunidade (Kent, 2006). No que toca à popularidade do álbum *Nevermind* do *Nirvana*, deparamo-nos com duas correntes de pensamento. Por um lado, argumenta-se que o seu sucesso se deve ao fato de ser um álbum fenomenal no sentido de penetrar na estrutura rígida da indústria musical; por outro, referencia-se que o álbum surge no momento certo, ou seja, numa era em que o conformismo imperava (Guerra, 2016). De certa forma, o álbum *Nevermind* deve o seu êxito à linguagem empregue, ou seja, uma linguagem finalmente compreendida por milhões de pessoas, cujo epicentro se coloca no universo dos jovens, na sua imaginação, nas suas crises e nos seus sentimentos (Arnold, 1993, p. 235): “*Nevermind* apreendeu o momento atual. Aprisionou dez anos de *zeitgeist* num pedaço de vinil solitário; soltou-se do *age-old skin* e inventou algo completamente novo” (Arnold, 1993, p. 235, tradução nossa).

O que sucede no caso do *Nirvana*, e das outras bandas, como o *Soundgarden*, é que nenhum deles aspirava à condição de vedetas, *groupies* ou drogas, casas, *Merce-*

26 Como refere Reynolds: “A única explicação é que muitas pessoas não perceberam realmente o quão zangados e alienados eram” (2007, p. 134, tradução nossa), explorando o seu desejo pela revolução numa constante oscilação entre raiva e resignação. O *Nirvana* representava uma espécie de inconsciência coletiva das gerações que os acompanhavam, pautadas por uma fúria implosiva e por um certo idealismo disperso. Para além disso, tornaram-se importantes por materializarem uma proposta alternativa e distinta numa altura em que a oferta musical parecia toda ela semelhante, por não procurarem fugir à realidade numa atitude transcendente, mas sim por a confrontarem.

des-Benz ou relógios *Rolex*. Aspiravam sim, a poder tocar a sua música na *cave*²⁷. E agora, depois de terem assinado os seus contratos, de partilharem a sua música e de terem mudado o mundo, estão arruinados, tristes e gastos (Arnold, 1993, p. 274). O universo do *punk rock* vislumbrou um mundo onde se esbateu o limiar entre o público e as estrelas de *rock*, com base no poder e no dinheiro (Guerra, 2016).

Excessos, niilismos e riscos. Os riscos – plasmados na dor física, emocional e cognitiva dos sujeitos – e as insatisfações sociais da Geração X quase que mecanicamente empurram os indivíduos para experimentar o excesso. Movimento que ocorre não somente na música, esse fenômeno encontra-se, como bem diagnostica Maureen Callahan (2015), na vanguarda da cultura do ferimento, na exploração do trauma físico e psicológico que ia dominar grande parte da moda, dos filmes e da arte dos anos 1990.

Assim como o movimento Romântico do fim do século XVIII foi, de muitas formas, uma reação à revolução industrial, essa nova desarticulação da beleza de *fin-de-siècle*, o movimento coletivo em direção ao narcótico e ao necrotério, era uma expressão de raiva e pavor milenar, o medo de que o sexo pudesse se igualar à morte e que a tecnologia pudesse, em breve, engolir a humanidade (Callahan, 2015, p. 70).

Nesse sentido estrito, em que a cultura é pensada em afinada articulação com o imaginário social e as dores geracionais, uma sociologia do excesso é qualquer sociologia que busca entender as motivações e as soluções estilísticas propostas (conscientemente ou não) por parte destes agentes. Tomando o excesso como tema de análise, cremos ser possível apreender em *continuum* não somente a música do *Soundgarden* e de seus pares (*Alice in Chains*, *Pearl Jam*, *Nirvana*, *Green River*, *Mudhoney*, *Hole*, *Babes in Toyland*, *L7*, *Mother Love Bone*, etc.), mas as larvas se banquetando com uma carcaça de vaca na obra *A Thousand Years* (1990), de Damien Hirst, a joalheria sinistra de Shaun Leane, feita tendo como medida ossos humanos reais, e a sedutora atração exercida por *Twin Peaks* (1990-92), de David Lynch, e *The Silence of the Lambs* (1991), de Jonathan Demme.

Enquanto categoria sociológica, o excesso permite costurar manifestações aparentemente díspares ou dispersas geograficamente, alinhando-as para uma compreensão mais sofisticada da dimensão política da cultura. Das letras melancólicas ao som pesado, dos *riffs* inovadores às performances violentas, *Soundgarden* não pode ser

27 Dizia Kurt Cobain: “Eu preferiria estar em coma do que me levantar e transportar-me para a cena até à altura de tocar, preferia estar confinado ao meu pequeno mundo e a mim. (...) Todos os prazeres quotidianos que as pessoas encontram na conversa, os divertimentos sem pés nem cabeça, isso não presta, preferia estar a dormir” (Kent, 2006, p. 270, tradução nossa). Em “*Smells Like Teen Spirit*”, o hino do *Nirvana*, as palavras de Cobain começam por degolar todo o seu cinismo face à experiência pseudo-catártica do *rock*, mesmo que o grupo esteja nessa onda. Depois, à medida que prossegue, a voz de Kurt não faz mais do que repetir uma palavra, magoada: negação (Kent, 2006, p. 271, tradução nossa).

compreendido como uma ocorrência cultural aprisionada sob a etiqueta *grunge*. Ao contrário, consiste num símbolo de mudança, uma reorientação social da juventude no final do século XX. Não à toa, a morte (por suicídio ou overdose) de vários dos membros do movimento (Andrew Wood, em 1990; Kurt Cobain, em 1994; Layne Staley, em 2002; Scott Weiland, em 2015, e do próprio Chris Cornell, em 2017) tenham sido sentidas – e também noticiadas – como verdadeiras perdas culturais, geracionais.

Referências

Bibliografia acadêmica

- ALEXANDER, Jeffrey. **Performance and Power**. Cambridge: Polity Press, 2011.
- ARNOLD, Gina. **On the road to Nirvana**. Londres: Pan Books, 1993.
- ARNOLD, Rebecca. Heroin Chic. **Fashion Theory**, v. 3, n. 3, p. 279-295, 1999. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.2752/136270499779151405>. Acesso em 11/05/2025.
- BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. São Paulo/Brasília: Hucitec, 1993.
- BECK, Ulrich. **Risk Society: Towards a New Modernity**. Londres: Sage, 1992.
- BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. **Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order**. Londres: Polity Press, 1995.
- BECKER, Howard. Jazz Places. In: BENNETT, Andy; PETERSON, Richard. **Music Scenes: Local, Translocal and Virtual**. Nashville: Vanderbilt University Press, 2004, p. 17-27.
- BEEBE, Roger. 'Mourning Becomes ...? Kurt Cobain, Tupac Shakur, and The "Waning of Affect"'. In: BEEBE, Roger; FULBROOK, Denise; SAUNDERS, Ben (Eds.). **Rock Over the Edge: Transformations in Popular Music Culture**. Durham: Duke University Press, 2002, p. 311-334.
- BENNETT, Andy. Subcultures or Neo-Tribes? Rethinking the Relationship between Youth, Style and Musical Taste. **Sociology**, v. 33, n. 3, p. 599-617, 1999. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/S0038038599000371>. Acesso 11/05/2025.
- COBAIN, Kurt. **Diários: Ineditos**. Barcelona: Mondadori. Reservoir Books, 2005.
- COHEN, Sara. 'Scenes'. In: HORNER, Bruce; SWISS, Thomas (Eds.). **Key Terms in Popular Music and Culture**. Oxford: Blackwell Publishers, 1999, p. 239-249.
- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: uma história dos costumes. Vol. 1**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- EVANS, Caroline. **Fashion at the Edge: Spectacle, Modernity, and Deathliness**. New Haven: Yale University Press, 2012.
- FIGUEREDO, Henrique Grimaldi. Estética da Ansiedade: notas conceituais sobre a cultura do risco, uma abordagem sociológica. **Revista Teoria e Cultura**, 16(2), p. 132-146, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/TeoriaeCultura/article/view/33385>. Acesso em 11/05/2025.
- FISH, Duane R. Serving the Servants: An Analysis of the Music of Kurt Cobain. **Popular Music and Society**, v. 19, n. 2, p. 87-102, 1995. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/03007769508591593>. Acesso em 11/05/2025.
- FOSTER, Hal. **O retorno do real**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- FOUCAULT, Michel. **Archeology of Knowledge**. Londres: Routledge, 2002.

- GIDDENS, Anthony. **Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age**. Cambridge: Polity Press, 1991.
- GROSSBERG, Lawrence. (1990). Is There Rock after Punk. In: FIRTH, Simon; GOODWIN, Andrew (Eds.). **On Record: Rock, Pop and the Written Word**. Londres: Routledge: 1990, p. 111-124.
- GUERRA, Paula. (Org.) **On the road to the American underground**. Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras, 2015.
- GUERRA, Paula. **A instável leveza do rock: gênese, dinâmica e consolidação do rock alternativo em Portugal**. Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras, 2010.
- GUERRA, Paula. **The Man Who Sold The World: música, memória e grunge**. Porto: Editora da Universidade do Porto, 2016.
- GUERRA, Paula; FIGUEREDO, Henrique Grimaldi. Prosopografias clubbers em São Paulo e Londres: Moda, estilo, estética e cenas musicais contemporâneas. **Revista TOMO**, 37(1), p. 215–252, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/tomo/article/view/13382>. Acesso em 11/05/2025.
- HALL, Stuart; JEFFERSON, Tony Jefferson (Eds.). **Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain**. Londres: Routledge, 1996.
- HALNON, Karen Bettez. Alienation Incorporated: “Fuck the Mainstream Music” in the Mainstream. In: LANGMAN, Lauren; KALEKIN, Devorah (Eds.). **The Evolution of Alienation: Trauma, Promise and the Millennium**. Boulder: Rowman and Littlefield, 2004; p. 201-226.
- HEBDIGE, Dick. **Subculture: The Meaning of Style**. Londres: Routledge, 1979.
- JONES, Steve. Covering Cobain: Narrative Patterns in Journalism and Rock Criticism. **Popular Music and Society**, v. 19, n. 2, p. 103–118, 1995. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/03007769508591594>. Acesso em 11/05/2025.
- KENT, Nick. **The dark stuff. L'envers du rock**. Paris: Naïve, 2006.
- KRISTEVA, Julia. **Powers of Horror: An Essay on Abjection**. Nova York: Columbia University Press, 1982.
- LANGMAN, Lauren. Punk, Porn and Resistance: Carnivalization and The Body in Popular Culture. **Current Sociology**, 56(4), p. 657–677, 2008. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0011392108090947>. Acesso em 11/05/2025.
- MAFFESOLI, Michel. **Les temps des tribus**. Paris: Meridiens Klincksieck, 1988.
- MAZULLO, Mark. The Man Whom the World Sold: Kurt Cobain, Rock’s Progressive Aesthetic, and the Challenges of Authenticity. **Musical Quarterly**, v. 84, n. 1, p. 713–749, 2000. Disponível em: <https://academic.oup.com/mq/article-abstract/84/4/713/1097655?redirectedFrom=fulltext>. Acesso em 11/05/2025.
- MAZZARELLA, Sharon R. The Voice of a Generation? Media Coverage of the Suicide of Kurt Cobain. **Popular Music and Society**, v. 19, n. 2, p. 49–68, 1995. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/03007769508591591>. Acesso em 11/05/2025.
- McROBBIE, Angela; GARBER, Jenny. Girls and Subcultures. In: GELDER, Ken; THORNTON, Sarah (Eds.). **The Subcultures Reader**. Londres: Routledge, 1997, p.112-120.
- MONTANO, Ed. The Sydney Dance Music Scene and the Global Diffusion of Contemporary Club Culture. **Transforming Cultures eJournal**, v. 4, n. 1, p. 43-59, 2009. Disponível em: <https://epress.lib.uts.edu.au/journals/index.php/TfC/article/view/1059>. Acesso em 11/05/2025.
- MORIN, Edgar. **Cultura de Massas no Século XX. Volume 2: Necrose**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- MUGGLETON, David. **Inside Subculture: The Postmodern Meaning of Style**. Oxford: Berg Publishers, 2000.
- PINK, Sarah. **Digital Ethnography: Principles and Practice**. Londres: Sage, 2015.
- PINK, Sarah. **Doing visual ethnography**. Londres: Sage, 2001.
- REDHEAD, Steve. **Subcultures to Clubcultures: An Introduction to Popular Cultural Studies**. Oxford:

Blackwell Publishers, 1997.

REYNOLDS, Simon. **Bring the noise: 20 years of writing about hip rock and hip hop**. Londres: Faber and Faber Limited, 2007.

STEELE, Valerie. Anti-Fashion: The 1970s. **Fashion Theory**, v. 1, n. 3, p. 279-295, 1997. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.2752/136270497779640134>. Acesso em 11/05/2025.

STRONG, Catherine. Grunge, Riot Grrrl and the forgetting of women on popular culture. **Journal of Popular Culture**, v. 44; n. 2, p. 398-416, 2011b. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1540-5931.2011.00839.x>. Acesso em 11/05/2025.

STRONG, Catherine. **Grunge: Music and Memory**. Farnham, Ashgate, 2011a.

THORNTON, Sarah. **Club Cultures: Music, Media and Subcultural Capital**. Cambridge: Polity Press, 1995a.

THORNTON, Sarah. The Social Logic of Subcultural Capital. In: GELDER, Ken; THORNTON, Sarah. **The Subculture Reader**. Londres: Routledge, p. 200-209, 1995b.

TOWNSEND, Eleanor. **Death and Art: Europe 1200-1530**. Londres: V&A Museum, 2009.

TSÉELON, Efrat. **The Masque of Femininity: The Presentation of Woman in Every-Day Life**. Londres: Sage, 1995.

WALLERSTEIN, Katharine. Thinness and Other Refusals in Contemporary Fashion Advertisements. **Fashion Theory**, v. 2, n. 2, p. 129-150, 1998. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.2752/136270498779571149>. Acesso em 11/05/2025.

YARM, Mark. **Everybody Loves Our Town: An Oral History of Grunge**. Nova York, Three Rivers Press, 2011.

ZIZEK, Slavoj. Grimaces of the Real, or When the Phallus Appears. **October**, v. 58, n. 1, p. 44-68, 1991. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/i231800>. Acesso em 11/05/2025.

Bibliografia jornalística e biográfica

ANDERSON, Kyle. **Accidental Revolution: The Story of Grunge**. Nova York: St Martin's Griffin, 2007.

CALLAHAN, Maureen. **Champagne Supernovas: Kate Moss, Marc Jacobs, Alexander McQueen e os rebeldes dos anos 1990 que reinventaram a moda**. Rio de Janeiro: Fábrica 231, 2015.

DE SOLA, David. How Alice in Chains Found the Most Memorable Voice in Grunge. In: **The Atlantic**, 5 abr. 2012. Disponível em: <https://www.theatlantic.com/entertainment/archive/2012/04/how-alice-in-chains-found-the-most-memorable-voice-in-grunge/255469/>. Acesso em 02/12/2024.

FOEGE, Alec. Chris Cornell: The Rolling Stone Interview. In: **Rolling Stone**, 29 dez. 1994. Disponível em: <https://www.rollingstone.com/music/music-features/chris-cornell-the-rolling-stone-interview-79108/>. Acesso em 02/12/2024.

HENDERSON, Justin. **Grunge Seattle**. Londres: History Press, 2021.

KOBEL, Peter. Smells Like Big Bucks. In: **Entertainment Weekly**, 2 abr. 1993. Disponível em: <https://ew.com/article/1993/04/02/smells-big-bucks/>. Acesso em 01/12/2024.

MARIN, Rick. Grunge: A Success Story. In: **The New York Times**, 15 nov. 1992. Disponível em: <https://www.nytimes.com/1992/11/15/style/grunge-a-success-story.html>. Acesso 03/12/2024.

PEACOCK, Tim. "They Were Amazing": Charles Peterson On Photographing Soundgarden. In: **Udiscovermusic**, 10 set. 2019. Disponível em: <https://www.udiscovermusic.com/stories/charles-peterson-soundgarden-photos-interview/>. Acesso em 02/12/2024.

PRATO, Greg. **Grunge is Dead: The Oral History of Seattle Rock Music**. Toronto: ECW Press, 2009.

TEPEDELEN, Adem; TURNER, Steve. **Mud Ride: A Messy Trip Through the Grunge Explosion**. São Francisco: Chronicle Prism, 2023.

THOMPSON, Dave. **The Grunge Diaries: Seattle, 1990-1994**. Perth: Backbeat Books, 2021.

URZAIZ, Begoña Gómez. Kurt Cobain: How a dirty secondhand cardigan became part of pop culture legend. In: **El País**, 8 out. 2022. Disponível em: <https://english.elpais.com/culture/2022-10-08/kurt-cobain-how-a-dirty-secondhand-cardigan-became-part-of-pop-culture-legend.html>. Acesso em 02/12/2024.

Sobre os autores

Henrique Grimaldi Figueredo - Professor do Instituto de Artes e Design da Universidade Federal de Juiz de Fora (IAD/UFJF). Doutor em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) com estágio doutoral pela *École des Hautes Études em Sciences Sociales* (EHESS). Membro profissional do *International Committee for Museums and Collections of Costume, Fashion and Textiles* (COSTUME).

Paula Guerra - Professora Associada de Sociologia na Universidade do Porto e Investigadora no Instituto de Sociologia da mesma Universidade. Professora Associada Adjunta do *Griffith Centre for Social and Cultural Research* da *Griffith University* na Austrália. É investigadora do CITCEM, do CEGOT e do DINÂMIA'CET – Iscte. É fundadora/coordenadora da Rede Todas as Artes e da KISMIF (kismifconference.com). É presidente da *International Association for the Study of Popular Music* (IASPM) Portugal e vice-coordenadora da *Research Network de Sociologia da Arte da European Sociological Association*.