

DOSSIÊ

(RE) INVENÇÕES

COMO PENSAR A RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA HOJE

revista **DEBATES**

Revista de Ciência Política | Volume

19 | Número 1 | Janeiro•Abril, 2025

ISSN ELETRÔNICO 1982-5269

ISSN ELETRÔNICO: 1982-5269
ISSN IMPRESSO (ATÉ 2018): 2236-479X

revista **DEBATES**
REVISTA DE CIÊNCIA POLÍTICA

<https://seer.ufrgs.br/debates>
revistadebates@ufrgs.br

REVISTA DEBATES

ISSN 1982-5229 Revista editada pelo Núcleo de Pesquisa Sobre a América Latina (NUPESAL) em parceria com o Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da UFRGS, como objetivo de constituir um espaço de debate e confronto sobre questões contemporâneas no âmbito das Ciências Humanas / Ciência Política, abordadas sob uma multiplicidade de perspectivas.

Ano 19, n1, jan/abr 2025, Porto Alegre, NUPESAL/UFRGS.

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Reitora: Marcia Barbosa

Vice-Reitor: Pedro Costa

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Diretor: Hélio Ricardo do Couto Alves

Vice-Diretor: Alex Niche Teixeira

Programa de Pós-Graduação em Ciência Política

Coordenador: Rodrigo Stumpf González

Coordenadora-Substituta: Silvana Krause

NUPESAL

Coordenador: Marcello Baquero

Editor

Rodrigo Stumpf González, UFRGS

Editor Emérito

Marcello Baquero, UFRGS, Brasil

Editora Assistente

Jennifer Azambuja de Moraes, UFRGS, Brasil

Comissão Editorial Executiva

Rodrigo Stumpf González, UFRGS

Marcello Baquero, UFRGS, Brasil

Henrique Carlos de Oliveira de Castro, UFRGS

Conselho Editorial

Aaron Schneider, University of Denver, Estados Unidos da América

Adriana Chiroleu, Universidad Nacional de Rosario, Argentina.

Adriano Codato, UFPR, Brasil

Alfredo Ramos Jiménez, Universidad de Los Andes, Venezuela

Arnaud Sales, Université de Montréal, Canadá

Asimina Christoforou, Athens University of Economics and Business Grécia
Benjamin Goldfrank, Seton Hall University, Estados Unidos da América

Carlos Mello Moyano, IMUR, Uruguai

Eduardo Vizer, Universidad de Buenos Aires

Gabriel Eduardo Vitullo, UFRN, Brasil

José Álvaro Moisés, USP, Brasil

Julian Borba, UFSC, Brasil

Luca Andriani, Birkbeck University of London

Manuel Alcántara, Universidad de Salamanca, Espanha

Maria Tereza Sirvent, Universidade de Buenos Aires, Argentina Mario Fuks,

Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil Miguel Angel López Varas,

Universidad de Chile, Chile

Patricio Valdivieso, Universidad de los Lagos, Chile

Rafael Antônio Duarte Villa, USP, Brasil

Rosana Katia Nazzari, UNIOESTE, Brasil

Vicente Palermo, Universidad de Buenos Aires, Argentina

Secretaria executiva: Alexander Dugno Chiodi e Felipe Silva Milanezi

Equipe Técnica: Talissa Barcelos Rosário

www.seer.ufrgs.br/debates

NUPESAL | PPG Ciência Política | UFRGS

E-mail: revistadebates@ufrgs.br

Publicação quadrimestral / Triannual publication

© 2025, NUPESAL/UFRGS

revista **DEBATES**

REVISTA DE CIÊNCIA POLÍTICA

<https://seer.ufrgs.br/debates>

revistadebates@ufrgs.br



Núcleo de Pesquisa sobre América Latina / UFRGS

Versão digital disponível em:

SEER UFRGS: <http://www.seer.ufrgs.br/debates>

Portal de Periódicos da UFRGS: <http://www.periodicos.ufrgs.br/>

Indexadores:

Latindex

Sumarios de Revistas Brasileiras

DOAJ - Directory of Open Access Journals

Worldwide Political Science Abstracts

Google Academic

Diadorim

LatinRev

Oasisbr

LA Referencia

RCAAP

Apoio:



DEBATES de NUPESAL | UFRGS está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional.

Baseado no trabalho disponível em www.seer.ufrgs.br/debates.

Podem estar disponíveis autorizações adicionais às concedidas no âmbito desta licença em www.seer.ufrgs.br/debates. 2025, NUPESAL | UFRGS

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

6

DOSSIÊ

**“Ninguém toca, é ordem e decreto”:
ativismo evangélico progressista no perfil irmamonicabispo**

*“No one touches, it’s order and decree”:
progressive evangelical activism in the@irmamonicabispo profile*
Lilian Reichert Coelho

10

Os evangélicos na arena política uruguaia do século XXI
Evangelicals in the uruguayan political arena of the 21st century

Victoria Sotelo

32

Limites da liberdade de expressão no discurso religioso

Limits to freedom of expression in religious discourse
Gabriel Garcia de Barros

59

**Religião, política e autoimunidade na
obra tardia de jacques derrida: uma análise conceitual**

*Religion, politics and autoimmunity in the
late work of jacques derrida: a conceptual analysis*
Manoel Uchôa

81

**Evangélicos e identidade cultural brasileira:
a produção artística crente para além do gospel**

*Evangelical and brazilian cultural identity:
faith-based artistic production beyond gospel music*
Ítalo César Barbosa da Silva do Monte

93

ARTIGOS LIVRES

**Associativismo e participação política de pessoas com deficiência:
o caso das associações que participam do conselho alemão de deficiência**

*Collective organizing and political participation of people with disabilities: the
case of associations that participate in the German disability council*
Márcia Inês Schaefer

107

**A formação inicial dos professores da educação básica no
apagar das luzes do plano nacional de educação 2014-2024**

*Basic education teachers initial training in the
closing stages of the national education plan 2014-2024*
Cibele Cheron | Alexandre Anselmo Guilherme

129

APRESENTAÇÃO

DOSSIÊ TEMÁTICO
REVISTA DEBATES
(RE)INVENÇÕES: COMO
PENSAR A RELAÇÃO ENTRE
RELIGIÃO E POLÍTICA HOJE

Organizadores:

Jéssica Duarte
Joanildo Burity

Nas últimas décadas, a religião tem se afirmado como um dos principais vetores de transformação e disputa nas sociedades contemporâneas. No Brasil e em outros contextos latino-americanos, sua presença se intensifica não apenas como sistema de crenças ou campo institucional, mas como linguagem política, estrutura de mobilização e gramática moral. Mais do que reagente, a religião tem sido agente ativo nas reconfigurações políticas, culturais e afetivas de nosso tempo.

Esse movimento desafia os paradigmas clássicos das ciências sociais que, por muito tempo, operaram sob o pressuposto de uma secularização linear, em que a modernização implicaria o recuo da religião ao espaço privado. O que observamos, porém, é a constante rearticulação do religioso na vida pública, por vezes como força conservadora, por vezes como catalisador de novas formas de engajamento e subjetivação política. No caso brasileiro, a emergência e consolidação da presença evangélica — em especial a pentecostal e neopentecostal — no espaço público e na arena institucional tem sido acompanhada por uma diversidade de experiências que tensionam os limites do político, do ético e do democrático.

A iniciativa deste dossiê é resultado das inquietações de diversos pesquisadores sobre construção de conhecimento nesse campo de estudo, debatidas no 1º seminário do Laboratório de Estudos de Religião e Política (Laberp), ocorrido em abril de 2024 em Recife. Mais especificamente, nasce da necessidade de qualificar o debate sobre a atuação política da religião; rompendo com leituras unidimensionais que, por exemplo, associam limitam o fenômeno religioso à reprodução do conservadorismo. É fato que a conjuntura recente, marcada por disputas acirradas nos planos eleitoral, moral e institucional, tornou visível a força de atores religiosos, particularmente cristãos conservadores, na legitimação de projetos políticos autoritários e excludentes. Contudo, o campo religioso não se esgota nessa vertente. Pelo contrário, é marcado por tensões, dissensos e experimentações que merecem atenção.

Com efeito, o avanço político neopentecostal no Brasil decorre de uma conjunção de fatores internos e externos às igrejas: mudanças institucionais, oportunidades políticas, reorganização de repertórios simbólicos e apelos afetivos. Esse processo mobiliza estratégias de minoritização da “maioria cristã”, produz gramáticas de pertencimento e diferenciação, e aciona o religioso como recurso de autoridade moral e política. Ao mesmo tempo, assistimos ao florescimento de outras formas de engajamento religioso: dissidentes, híbridas, críticas, populares, artísticas, normativas, digitais. É nesse espaço ampliado de disputas que este dossiê se inscreve.

Reunimos aqui artigos que interrogam a presença política da religião a partir de distintos objetos empíricos, referenciais teóricos e entradas metodológicas, compondo um mosaico analítico que visa não apenas descrever a atuação de atores religiosos, mas compreender seus sentidos, ambivalências e efeitos. A diversidade dos trabalhos

reflete a própria complexidade do tema: há múltiplas formas de ser religioso e de agir politicamente a partir da fé, nem todas visíveis ou capturadas pelas categorias tradicionais do campo político.

O artigo de Lilian Reichert Coelho lança luz sobre a performance digital da Irmã Mônica (@irmamonicabispo), mulher pentecostal ativista progressista que mobiliza um repertório de fé, humor e dissidência para tensionar os limites da ortodoxia evangélica e disputar sentidos na esfera pública digital. A autora revela como o corpo, a fala e os afetos podem se articular em uma performance religiosa contracultural que desestabiliza o binômio evangélico-conservador.

Victoria Sotelo nos conduz ao cenário uruguaio, examinando a presença de evangélicos na arena política do país. Sua análise distingue entre dois polos principais — o bíblico conservador e o histórico liberacionista — e mostra como, mesmo em contexto de secularização mais avançada, os evangélicos têm buscado espaços de expressão política. O texto evidencia a ausência de coesão partidária e as estratégias diversas de inserção institucional no Uruguai.

Gabriel Garcia de Barros aborda os limites da liberdade de expressão no discurso religioso, propondo critérios normativos para a intervenção estatal a partir da concepção de laicidade como não dominação. Seu trabalho traz importantes contribuições para o debate jurídico e filosófico sobre a interface entre religião, direitos fundamentais e ordem democrática.

Manoel Uchôa desenvolve uma leitura filosófica a partir da obra de Jacques Derrida, centrando-se na noção de autoimunidade. Para o autor, há uma lógica autoimunitária que atravessa tanto as comunidades religiosas quanto os projetos políticos contemporâneos, revelando as contradições e vulnerabilidades inerentes aos discursos de salvação e segurança. Sua análise contribui para repensar o papel da religião em tempos de crise.

Ítalo César Barbosa da Silva do Monte investiga as relações entre religião evangélica e produção artística no Brasil, com foco no Coletivo Candiero, grupo de jovens cristãos nordestinos que tensiona os limites entre cultura evangélica e identidade nacional. O artigo problematiza o lugar da arte crente no campo cultural, desafiando os estereótipos que associam evangélicos à cultura gospel hegemônica e importada.

Ao reunir essas diferentes perspectivas, este dossiê propõe um deslocamento analítico: da religião como variável explicativa para a religião como prática social complexa, performada, comunicada e disputada. Mais do que descrever fenômenos, os textos aqui presentes interrogam os sentidos atribuídos ao religioso, os regimes de visibilidade e invisibilidade que o circunscrevem, e os efeitos políticos e epistêmicos de sua presença na esfera pública.

Agradecemos às autoras e autores que enviaram suas pesquisas à nossa chamada e contribuíram para essa reflexão coletiva. Esperamos que este dossiê não apenas amplie o debate acadêmico sobre religião e política, mas também contribua para uma escuta mais sensível e crítica às formas diversas de experiência religiosa que moldam — e são moldadas mediante — os conflitos e pactos que sustentam a vida democrática.

DOSSIÊ

**“NINGUÉM TOCA,
É ORDEM E DECRETO”:
ATIVISMO EVANGÉLICO
PROGRESSISTA NO PERFIL
@IRMAMONICABISPO**

*“NO ONE TOUCHES, IT’S ORDER AND
DECREE”: PROGRESSIVE EVANGELICAL
ACTIVISM IN THE
@IRMAMONICABISPO PROFILE*

Lilian Reichert Coelho* 

* Doutora em Letras (Literatura Contemporânea) pela Universidade Federal da Bahia. Professora Adjunta do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências do Campus Paulo Freire da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB). Universidade Federal do Sul da Bahia, Centro de Formação em Políticas Públicas e Tecnologias Sociais, Ilhéus/BA, Brasil. E-mail: lilireichert@gmail.com.

RESUMO

Por meio de um estudo de caso único, interrogam-se os modos como o perfil de rede social digital @irmamonicabispo constrói uma performance peculiar e dissidente de uma mulher pentecostal ativista progressista. O objetivo central foi compreender as tensões e ambiguidades de um posicionamento ao mesmo tempo religioso, que dialoga com a cosmovisão pentecostal, e defensor de pautas perseguidas por lideranças e políticos evangélicos, com destaque para a das pessoas LGBTQIAPN+, em articulação com o cenário político, cultural e social contemporâneo. Concluiu-se que a performance de Irmã Mônica transgride o posicionamento hegemônico entre as personalidades públicas religiosas que atuam no mundo digital ao pautar sua performance por deslizamentos entre o religioso e o secular, entre a seriedade e o humor. O perfil estudado revela heterogeneidades no segmento evangélico e em suas formas de atuação como agentes midiáticos na fronteira entre o religioso e o político.

Palavras-chave: religião e política; comunicação digital; dissidência religiosa; performance comunicacional; evangélicos progressistas

ABSTRACT

Trough a particular case study, we examine the ways in wich the digital social network profile @irmamonicabispo constructs a particular and dissident performance of a progressive Pentecostal activist woman. The main goal was to understand the tensions and ambiguities of a position that is at once religious, in dialogue with Pentecostal worldview, and defends the agendas pursued by evangelical leaders and politicians, with emphasis on that of LGBTQIAPN+ people, in articulation with the political, cultural and social contemporary scenario. We concluded that Sister Monicas's performance transgresses the hegemonic positioning among religious public figures who operate in the digital world basing her performance on shifts between the religious and the secular, between seriousness and humor. The profile studied reveals heterogeneities in the evangelical segment and in their ways of acting as media agents on the border between the religious and the political.

Keywords: religion and politics; digital communication; religious dissent; communicational performance; progressive Pentecostal

INTRODUÇÃO

No período das disputas eleitorais para a presidência do Brasil de 2022, após quase uma década de intensificação dos discursos de ódio e pulverização de informações falsas ou duvidosas pela mídia tradicional e pelas redes e aplicativos digitais de partidos, grupos e indivíduos de todo o espectro político destacaram-se pelo ativismo, inclusive, religioso. Como sublinharam Borelli e Dalmolin (2022), “[...] é impossível pensar o pleito brasileiro deste ano dissociado da dimensão religiosa”. Notadamente, pela atuação de segmentos cristãos, evangélicos e católicos conservadores. Conforme destaca Aguiar (2020, p. 608), a respeito do pleito presidencial de 2018:

Essa participação religiosa, sobretudo evangélica, consolida uma longa e crescente participação desses religiosos na esfera política (Cunha, 2017), transformando as igrejas evangélicas em verdadeiras máquinas eleitorais (Prandi; Santos; Bonato, 2019). Além de um apoio formal, como no caso dos líderes da Igreja Universal do Reino de Deus e da Igreja Internacional da Graça, algumas personalidades do mundo evangélico participaram de modo mais ativo por meio de estratégias de ativismo digital, gravando vídeos ou fazendo postagens nas redes sociais, material que evidentemente era disseminado pelas redes de apoiadores do candidato vencedor.

Vital da Cunha (2021, p. 23) aponta a emergência, nas eleições municipais de 2020, da Bancada Evangélica Popular (BEP), oficializada no dia 05 de julho de 2020, por uma *live* no *Facebook*, composta por oito lideranças evangélicas. A movimentação retrocedia a 2016, com a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito (FEED), para o enfrentamento à Frente Parlamentar Evangélica no Congresso Nacional. O coletivo Bereia, “iniciativa jornalística sem fins lucrativos voltada para o combate à desinformação em ambientes digitais religiosos”, como descrito no *site*, publicou, em seu perfil no *Instagram* @coletivobereia, em 13 de dezembro de 2024, um material informativo intitulado “Evangélicos no Brasil: um mosaico de expressões”. Nele, sintetiza fatos históricos, aborda as heterogeneidades inerentes ao campo e explica que o termo “neopentecostais” não pertence à identidade evangélica, sendo uma categoria “criada nos anos 1990 pelo sociólogo Ricardo Mariano para classificar um segmento do movimento pentecostal que, naquele momento histórico, se diferenciava dos demais – aqueles denominados clássicos ou históricos por alguns pesquisadores.”

A complexidade do campo evangélico, com diferenças que reverberam disputas acirradas no período de redemocratização do Brasil (Costa, 2018, p. 548–549), os contextos eleitorais mais recentes ecoaram fenômenos da realidade social e política brasileira contemporâneas, atravessada pelo “fenômeno da midiaticização”, que favorece a “emergência de novos agentes midiáticos”, ampliando os sentidos do que é “ser religioso” (Sbardelotto, 2018, p. 73). Somam-se a isso mandatos declaradamente religiosos associados à extrema direita, a (auto)nomeação de uma “bancada da Bíblia” no cenário político-institucional e a apropriação massiva das lógicas midiáticas por seus representantes e apoiadores.

Ao assumir que vivemos em uma “sociedade em midiaticização” (Fausto Neto, 2012),¹ este texto propõe uma leitura sobre a atuação de uma das ativistas digitais situadas na fronteira religiosa e política que surgiu no contexto da chamada polarização: a Irmã Mônica Bispo. Evangélica pentecostal² da Congregação Cristã do Brasil, nordestina residente no entorno de Brasília, defensora de várias pautas progressistas, com destaque para a população LGBTQIAPN+, fã da cantora Lana Del Rey, moradora da periferia de Valparaíso de Goiás e apoiadora declarada do Presidente da República, Luís Inácio Lula da Silva, e de políticos/as e candidatos/as de esquerda, Irmã Mônica ganhou projeção ao ser citada com preconceito por uma personalidade midiática da extrema direita³.

Irmã Mônica não se apresenta como pregadora *na* ou *de* internet, nos sentidos atribuídos por Silva e Costa (2021), ou seja, seu perfil não foi criado, específica e exclusivamente, para disseminar conhecimentos bíblicos ou preceitos cristãos com objetivos evangelizadores. Ela não se proclama autoridade, apenas praticante. Sua atuação orienta-se pela visibilidade do protagonismo⁴ leigo⁵ de “uma identidade orientada à desnaturalização do termo ‘evangélicos’, pela possibilidade de circulação de discursos dissidentes no que se refere a uma subjetividade religiosa naturalizada como conservadora [...]” (Falcão, 2021, p. 10). Entretanto, a dinâmica factual e imediata própria da comunicação pelas redes sociais digitais em relação aos acontecimentos e ao contexto social permite a atualização do posicionamento a qualquer tempo. Após construir-se como perfil militante, no dia 17 de janeiro de 2025, Irmã Mônica publicou “nota oficial”, na qual afirma que trará “conteúdos novos e diversificados, usarei minhas redes sociais para levar o evangelho, mostrar a obra e o amor ao nosso Deus”. A postagem também é publicada na página @centralirmamonica, definida como página de fãs, que tem 1.821 seguidores em 12 de março de 2025.

O perfil de Irmã Mônica na rede social digital *Instagram* apresenta postagens de fotos, cartazes e vídeos curtos, captados por aparelho móvel. A marca distintiva

¹ Para o autor, nesse contexto, “[...] o funcionamento das instituições e suas práticas é diretamente afetado pela presença dos meios e de suas lógicas e operações” (Fausto Neto, 2012, p. 300). Borelli e Regiane (2021) abordam a noção no sentido atribuído por Verón, que defende ser o processo de midiaticização “algo de muito longe”, relacionado à “exteriorização de processos cognitivos”, não algo específico de “[...] uma contemporaneidade atravessada por múltiplos dispositivos tecnológicos”. Vale registrar que não há consenso no campo da comunicação sobre a definição.

² Palavra genérica utilizada para designar cristãos não católicos de uma diversidade de ramificações ou denominações. De modo crítico, Burity (2015) explica que “esse termo foi praticamente ‘sequestrado’ pelos pentecostais, que já eram maioria desde o final dos anos 1950 no protestantismo brasileiro, mas não tinham a hegemonia do campo protestante, a qual era exercida pelas igrejas chamadas históricas [...]” (Costa, 2021, p. 105).

³ Em 2023, após ser ofendida pela bolsonarista Antonia Fontenelle em um programa de rádio e Felipe Neto ter disponibilizado seus advogados para defendê-la, Irmã Mônica tornou-se mais conhecida em outros ambientes midiáticos, tendo sido entrevistada por vários veículos jornalísticos.

⁴ Falcão (2021) opõe protagonismo e liderança religiosa, caracterizando o primeiro como interação na rede, enquanto o segundo seguiria a lógica das celebridades midiáticas do *broadcasting*.

⁵ Remeto aqui à análise de Aguiar (2020, p. 605): “Nas redes, diferentes atores, não necessariamente ligados à estrutura burocrática das igrejas, disputam as narrativas e participam dos debates. Novos mediadores do religioso forjados por essas tecnologias, como *youtubers*, *blogueiros* ou *digital influencers* são, nesse ambiente, muitas vezes mais relevantes do que pastores, padres ou outros líderes religiosos, sobretudo na orientação de comportamentos.”

do perfil que alçou Irmã Mônica a certa popularidade é a publicação de vídeos dela em plano aberto, andando rapidamente de costas, pela rua, como se fosse uma caminhada espontânea e rotineira, mas que se percebe encenada. Em geral, uma voz *off*, que é do filho, com entonação animada, diz: “Irmã Mônica, Meu Deus!”, constituindo uma espécie de senha para ela virar de frente para a câmera e que se tornou um bordão repetido pelos/as seguidores/as nos comentários como elogio ou demonstração de intimidade. De modo brusco, em alusão a um desfile de moda, ela se vira, com um jogo de cabelo que remete ao mundo das celebridades, e fala alto para a câmera, muitas vezes, dedo em riste. Com o tempo, os vídeos tornaram-se mais variados, mas a maioria ainda segue esse padrão, marca pessoal e autoral da ativista. Símbolos de diferentes esferas, religiosa e secular, se entrecruzam no perfil de Irmã Mônica, produzindo efeito de humor.

São diversas as reações aos vídeos, expressas na forma de comentários escritos a cada postagem e também por meio de emojis e outras sinalizações típicas da comunicação pela internet. Com uma linguagem simples, entonação e linguagem corporal associadas no imaginário a certo estereótipo de pregação evangélica neopentecostal, o perfil de Irmã Mônica iniciou com postagens em defesa do presidente Lula e da população LGBT, afrontando explicitamente Jair Bolsonaro. Desde o início, criou um bordão: “Ninguém toca na minha LGBT” (referência ao filho Bruno), do qual derivaram outras construções iniciadas por “ninguém toca”, utilizado também pelos/as “seguidores/as” nos comentários em aprovação à conduta e às palavras dela, a exemplo de “Ninguém toca na Irmã Mônica”.

A escolha desse perfil para análise foi motivada e se justifica pelo traço dissidente em relação ao posicionamento predominante entre influenciadores/as religiosos/as cristãos/ãs, os/as que fazem militância político-partidária recorrendo à religião (como o deputado federal Nikolas Ferreira, o senador Flávio Bolsonaro, entre outros/as) e webcrentes⁶ (Batista, 2022, p. 131; Proença, 2021, p. 31) no ambiente midiático tradicional e nas redes sociais digitais. Soma-se a isso, principalmente, o posicionamento aberto e militante de solidariedade de Irmã Mônica em relação às pessoas LGBTQIAPN+, mas também defensoras dos animais, praticantes de religiões de matriz africana, políticos/as de esquerda, entre outros sujeitos minoritários. O perfil mobiliza-se para denunciar discursos que inspiram ódios, como os que circulam a partir de uma retórica evangélica pentecostal conservadora, reacionária e manipuladora, capturada pela extrema-direita. Outro fator que incidiu na escolha do perfil diz respeito à atuação *on-line* e, principalmente, *off-line*, de Irmã Mônica.

⁶ Termo pelo qual muitos/as cristãos/ãs evangélicos/as, principalmente os/as mais jovens, se autodefinem no ambiente digital.

Isso considerado, este texto tem por intuito de inserção no debate acadêmico e no ativismo social associado à interseção entre comunicação, política e religião, interrogamos os modos como o perfil da rede social digital no *Instagram* @irmamonicabispo constrói uma performance peculiar e dissidente, logo, minoritária, como mulher evangélica pentecostal e politicamente progressista. Para tanto, a pesquisa adota as noções de performance (Taylor, 2013; Schechner, 2002) e de performance mediada (Finn; Somdahl-Sands, 2014) para abordar as postagens. Estas foram selecionadas por amostra não probabilística intencional derivada de movimentos sistemáticos de acompanhamento do perfil (desde sua criação, em 22 de setembro de 2022) no escopo de um projeto de pesquisa mais abrangente.⁷ São ilustrativas da argumentação desenvolvida, sem pretensão de representatividade quantitativa do universo pesquisado. A pesquisa delinea-se, portanto, como qualitativa, orientada pela estratégia do estudo de caso único (Yin, 2001), ao assumir como unidade de observação o perfil selecionado.

ATIVISMO POLÍTICO EVANGÉLICO CONTRA-HEGEMÔNICO

Cunha (2017; 2019, p. 14) explica que o ativismo político evangélico existe há décadas, sendo a vertente conservadora a que alcançou mais expressividade como ator social e político e mais visibilidade na cena pública, fortalecendo-se “a partir de 2010, com o envolvimento de lideranças religiosas e fiéis, tanto em períodos eleitorais, predominantemente (e curiosamente) em campanhas de oposição (para que não se vote em candidatos, fundamentalmente da esquerda), quanto na defesa ou na oposição a temas”. Um dos principais alvos é o que os segmentos reacionários denominam “ideologia de gênero”, definida e disseminada por uma eficiente “retórica antigênero”, caracterizada pelo “ativismo reativo” (Carranza, 2022) assumidamente contra pessoas, grupos, aliados/as, movimentos sociais pelos direitos de quem não se define, não vive, não se apresenta a partir da lógica dominante e das codificações hegemônicas.

É nesse cenário, analisado por Magali Cunha (2017, p. 221; 2019) como de “[...] emergência de um ativismo político evangélico, não institucionalizado, com forte presença nas mídias digitais”, que (in)surgem figuras como a Irmã Mônica Bispo. Sua atuação, como pessoa comum, cidadã e religiosa, é digna de nota e de estudo nas interfaces entre comunicação, religião, mídias e política, pelo posicionamento público explícito contrário ao predominante entre os segmentos evangélicos/as, tanto de profissionais da política institucional (hoje reunidos sob a chamada Bancada Evangélica ou da Bíblia, a partir da formação e consolidação da Frente Parlamentar

⁷ Este texto constitui parte das atividades do projeto “Muito além da narrativa – comunicação e construção de um mundo comum”, financiado pelo Edital CNPq/MCTI/FNDCT n. 18/2021 (Processo n. 422815/2021-7), que desenvolvo em coordenação compartilhada com as pesquisadoras Daniela Matos e Jussara Maia, da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, sob o COMUM – Grupo de Pesquisa e Extensão em Comunicação, Mídia e Narrativas de Mudança Cultural, ligado ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação (PPGCOM/UFRB).

Evangélica no Congresso Nacional) e da mídia, quanto de vários/as outros/as ativistas, que expõem sua posição política em canais e perfis na internet e também a utilizam para disseminação e interpretação religiosa.

Entre os perfis religiosos conservadores associados politicamente à extrema-direita, destacam-se alguns: o pastor Silas Malafaia, da Assembleia de Deus Vitória em Cristo, com 4 milhões e 200 mil seguidores/as no perfil do *Instagram*; Michelle Bolsonaro, com 7 milhões de seguidores/as na mesma rede social digital; Pastor Antônio Junior, com 3 milhões e 700 mil seguidores/as no *Instagram* e 15 milhões de inscritos em seu canal do *Youtube*. Frente a esses números, Irmã Mônica não tem condições de disputar, destacando-se como personalidade perante um público minoritário e altamente segmentado.

A despeito dos números, entendemos que a atuação política de Irmã Mônica se configura em perspectiva de cidadania (compartilhada com alguns movimentos sociais e sujeitos políticos progressistas), segundo a qual participar do debate público em igualdade de condições numa sociedade estruturalmente desigual, injusta, contraditória e hierarquizada (Telles, 2013), como a brasileira, envolve disputar o espaço público e, conseqüentemente, o ambiente digital. Isso provoca a inscrição de novos sujeitos políticos que, na qualidade de recém-chegados à cena pública (no sentido do direito à voz), perturba a ordem consensual e reclama sua voz historicamente negada, calada violentamente, instaurando lógicas não previstas na reivindicação de igualdade pelos “sem-parte” (Rancière, 2010) no mesmo espaço público que os exclui. Irmã Mônica exerce, portanto, uma prática de cidadania comunicativa, que Costa Filho (2021) define como “exercício do direito à comunicação que possibilita a inclusão dos diferentes grupos na visibilidade midiática”. Essa diferença se manifesta pelo progressismo político, pela aliança com pautas de grupos sociais excluídos e por questionamentos teológicos.

Esse tipo de ativismo provoca deslocamentos na visão homogeneizadora dos/as evangélicos/as, que não configuram grupo homogêneo (Cunha, 2017; Falcão, 2021; Costa, 2021, p. 96), ao contrário do que, muitas vezes, se acredita e propaga, principalmente em meios não religiosos. É inegável que a paisagem midiática é construída e dominada pelo conservadorismo religioso e político, com destaque para pentecostais e seus púlpitos eletrônicos e digitais. Ou, como traduzem Silva e Oliveira (2021, p. 7) e Cunha (2016), o “neoconservadorismo brasileiro” tem “feição evangélica”, tanto no que diz respeito ao conteúdo quanto à estética. Gonçalves e Silva (2022, p. 151-152) explicam que:

Falar do impacto causado pelo movimento carismático pentecostal contemporâneo, desde o início do século XX, é lugar comum, visto ser de

conhecimento geral o seu significativo crescimento, alcançando, inclusive, em várias partes do mundo, uma maior representatividade numérica que outros grupos cristãos. Esse impacto também pode ser verificado na forte influência que a cosmovisão pentecostal vem paulatinamente exercendo sobre outras tradições religiosas. Há tempos que o Brasil, “o maior país pentecostal do mundo”, vem se mostrando cada vez mais pentecostal na liturgia e na teologia, algo visto, já na década de 90, como um processo de “pentecostalização” da igreja evangélica brasileira⁸.

Nesse sentido, Cunha (2019) aponta a existência de uma “cultura midiática evangélica”, que se expande para uma “cultura gospel”, na qual a religião é compreendida não apenas como “parte dos modos de vida de grupos sociais”, mas também como “campo de disputas pelo horizonte de uma ordem alternativa”. Borelli e Regiane (2021, p. 99) entendem que

Falar em midiatização da religião, nesse sentido (assim como em midiatização da política, da economia e outras aplicações do termo), não significa apenas apontar para o uso frequente das mídias ou para o impacto das mídias num campo específico, mas apontar para como a atividade de construção de sentidos está atravessada por lógicas midiáticas. Ou seja, não se trata de uma lógica institucional da midiatização da religião (focada nos meios), mas sim de processos complexos de trocas simbólicas entre os atores sociais que fazem parte e constroem esse fenômeno.

Em diálogo com o campo dos *Digital Religion Studies*, Aguiar (2020, p. 605) detalha o porquê o ativismo religioso digital é relevante no contexto contemporâneo, efetivando-se não apenas para disseminar valores religiosos, mas também políticos. O autor pontua que “O ambiente das redes digitais se torna, portanto, o lugar das grandes controvérsias contemporâneas e das disputas de valor na esfera política” (AGUIAR, 2020, p. 606). Logo, a política institucional constitui importante espaço a ser ocupado pelo “crente cidadão” (Maurício JR., 2023) frente a ameaças diversas. E isso justifica a chamada “batalha espiritual” (travada não apenas no campo estritamente político, como nos acostumamos a acompanhar nos últimos anos no Brasil, cujo ápice foi a cena grotesca da votação do *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff, mas diversas referências acadêmicas indicam os anos 1980 e o processo de redemocratização como momentos chave desse processo), amplificada pela chamada “guerra cultural”.

Isso se fundamenta no entendimento de algumas religiões e/ou denominações de que viver na terra significa escolher um lado na incessante guerra entre o bem e o mal (Costa, 2021, p. 103). Tais ideias têm nos meios de comunicação facilitadores na disseminação ideológica, configurando as “Comunidades Eletrônicas [hoje digitais

⁸ Os dados do Censo mais recente não foram consolidados e divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) na íntegra até este momento (30 de setembro de 2024). Entretanto, a última pesquisa (2010) já havia revelado crescimento significativo da afiliação religiosa a igrejas cristãs evangélicas de diferentes matizes e estima-se que “até 2040 o evangelicalismo, em suas diversas denominações, deverá ser o maior grupo religioso do país. O fenômeno que o Brasil atravessa é conhecido como ‘transição religiosa’.” (Araújo; Viana, 17/8/2023). O pesquisador Victor Araújo, da Universidade de Reading, Reino Unido, é associado ao Centro de Estudos da Metrópole (CEM), da Universidade de São Paulo (USP), responsável pela publicação *Surgimento, trajetória e expansão das igrejas evangélicas no território brasileiro ao longo do último século (1920-2019)*.

também] de Consolo”,⁹ segundo Brito (2002). É também no sentido de uma suposta guerra contra forças malignas que Carranza (2022, p. 6) identifica a guinada dos/as evangélicos/as à exposição pública de posicionamentos políticos como missão evangelizadora e de conquista do poder para tornar todas as nações cristãs, por um projeto chamado dominionismo.

Por não haver homogeneidade entre esses grupos religiosos, evidentemente, há também movimentações políticas progressistas entre os/as evangélicos/as. Cunha (2019, p. 17) destaca que “[...] a superação da condição de invisibilidade dos evangélicos progressistas é elemento novo que deve ser observado e analisado em novas e atualizadas pesquisas.” Ao questionar, a partir de Martino (2016), sobre “o próprio da comunicação em relação à religião”, Falcão (2021) interroga “[...] como sensibilidades evangélicas não-hegemônicas se constituem e se tornam visíveis na atual configuração das redes digitais”. Em que pese o destaque alcançado por algumas personalidades progressistas no debate público na esfera da política institucional, como Henrique dos Santos Lima Vieira, o pastor Henrique Vieira, da Igreja Batista do Caminho, deputado federal (PSOL/RJ), Cunha (2019, p. 17) sublinha que:

O ativismo progressista evangélico não tem o mesmo nível de alcance dos conservadores: não há celebridades midiáticas neste grupo; sua teologia e linguagem são conflitantes com o imaginário religioso conservador que caracteriza os evangélicos brasileiros; não têm a simpatia da grande mídia. Como minoria, os evangélicos progressistas ocupam as mídias digitais e têm este espaço midiático como sua maior possibilidade de expressão e visibilidade no presente. As mídias digitais são o seu ambiente de ação contra-hegemônica tanto na esfera política como também no cenário evangélico brasileiro, e têm possibilidade de alcance e visibilidade nunca antes alcançada.

A Irmã Mônica Bispo é um exemplo dessa atuação contra-hegemônica, pois se apresenta na cena pública como politicamente progressista, defendendo abertamente o presidente Lula e as pessoas LGBTQIAPN+ numa posição religiosa dominada pela postura oposta. Com isso, a visibilidade construída em seu perfil provoca um deslocamento entre os polos posicionados como radicalmente antagônicos por alguns segmentos evangélicos assumidamente conservadores, conforme sua retórica dominante: cristãos, povo abençoado, representantes de Deus na terra *versus* pessoas LGBT, cujas reivindicações são passíveis de questionamento por serem “anticristãs” e “cristofóbicas”.¹⁰

Na já mencionada heterogeneidade que constitui os evangélicos no Brasil contemporâneo, o que inclui os (neo)pentecostais, a Congregação Cristã do Brasil, religião professada por Irmã Mônica, tradicionalmente orienta que os/as fiéis se

⁹ Brito emprega o termo a partir de Eliane Hojaij Gouveia. Inegavelmente, remete às Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), da vertente progressista da Igreja Católica, revelando uma apropriação.

¹⁰ Maurício Junior (2023) localiza no ano de 2010 o acirramento dos confrontos abertos no espaço público pelos evangélicos contra a população LGBT.

mantenham indiferentes à política. “Comportando-se como *outsiders*, à margem, com estilo de vida determinado pela crença, apegavam-se ao lema: ‘o crente não se mete em política’.” (Proença, 2021, p. 15). E esse é, justamente, um dos comentários recorrentes no perfil de Irmã Mônica: ela seria uma falsa evangélica por transgredir a orientação institucional e, principalmente, por defender a pauta LGBT.

SAIÃO, VÉU, BÍBLIA E CABELO DE CHICOTE: UMA PERFORMANCE DISSIDENTE

O perfil @irmamonicabispo acumulou [até 12 de março de 2025] 172 mil seguidores/as, sendo o de maior engajamento (em relação a outras plataformas nas quais tem atuação). Na fotografia do perfil, Irmã Mônica posa de pé, sorrindo, com um véu branco sobre a cabeça, no interior da igreja. Ao fundo, mulheres de costas para ela, de frente para o púlpito, também com véu branco. Na descrição, lê-se: “Agindo no impossível em Brasília”. Esta frase dialoga com quem professa as religiões cristãs pois, conforme diversas passagens bíblicas, tanto do antigo como do novo testamento, há referências à ideia de que nada é impossível para Deus (Gênesis 18: 14; Zacarias 8: 6; Jeremias 32: 17; Mateus 19: 26; Lucas 1: 37; Atos dos Apóstolos 26: 8) e para aquele que crê (Mateus 17: 20; Marcos 9: 23; Hebreus 11: 1-3).

Conforme já mencionado, assim como igrejas e pregadores/as, pessoas comuns individualmente passaram a agir como sujeitos comunicantes no universo das religiões midiáticas (Martino, 2016). Isso ocorre não apenas pelas disponibilidades técnicas, mas é parte de um fenômeno contemporâneo chamado por estudiosos/as das interfaces religião, sociedade e política de “emergência pública das religiões em escala global” (Burity, 2015), “desprivatização do religioso” (Burity, 2015; Cunha, 2019) e “religião pública” (Cunha, 2019). Na tentativa de definição do problema, das diferentes percepções e dos diversos efeitos da publicização das religiões (considerando o cenário global e a multiplicidade de religiões), Burity (2015, p. 90) sinaliza que:

Ela instaura uma nova *cena*, que perturba um imaginário político solidamente constituído, revelando não somente suas fraturas, mas também a multiplicidade (e portanto, a contingência) de caminhos por meio dos quais tal imaginário (o moderno ocidental) se constituiu. Essa cena pede lugar, toma lugar, desaloja outras cenas ou as torna mais complexas. A cena da religião pública é, certamente, contestável, mas ainda precisamos discutir em que sentidos e o quanto podemos referendá-los. Interrogarmo-nos sobre a emergência pública das religiões demanda percebermos a composição dessa cena, seus atores, *scripts* e cenários, tanto quanto as tecnologias que a capturam e difundem (por exemplo, as velhas e novas mídias). [grifo do autor]

A heterogeneidade das religiões e a pluralidade de sua midiáticação devem ser consideradas também na dimensão das atuações individuais daqueles/as que se apresentam em público como porta-vozes. E, mais especificamente, como intentamos aqui, daqueles/as que se posicionam de modo dissidente, como é o caso de Irmã Mônica

Bispo e de seu perfil. Ela poderia apresentar-se apenas como cidadã indignada ou solidária às pessoas LGBTQIAPN+. No entanto, opta por reforçar seu lugar social como mulher evangélica professante na Congregação Cristã do Brasil, o que caracteriza sua performance, a visibilidade que molda sua identidade na cena pública midiaticizada e, por consequência, as relações com o público. Isso é relevante porque uma das críticas mais recorrentes que ela recebe de antagonistas refere-se ao uso do véu branco em diversas situações e ambientes.

Em postagem de 22 de maio de 2023, composta por uma fotografia de Irmã Mônica na rampa do Palácio do Planalto trajando um vestido longo vermelho de mangas compridas e seu véu branco, uma pessoa comentou: “Quem é ou já foi da congregação cristã no Brasil, sabe muito bem que a forma que ela tá usando o véu é totalmente contra a doutrina da igreja, e ela também sabe disso muito bem, ela deveria usar outra forma pra ganhar mídia, não usando o véu que representa tanto pra denominação. Mais respeito com o véu por favor.” [sic] Na sequência, outra mulher rebate: “Sou CCB raiz como diz minha filha e estou contigo irmã @irmamonicabispo, admiro sua coragem, tem meu respeito, seguir Jesus Cristo é ser amor, ser Cristão de fachada é muito fácil.” Na publicação de 16 de dezembro de 2022, comenta-se, em tom de humor: “Cadê o Véu irmã!? O Ancião barrou? Avisa nois que a gente da o papo nele!” [sic]

A maioria dos comentários é de admiradores/as, mas algumas pessoas que se declaram evangélicas questionam os posicionamentos de Irmã Mônica em tom de crítica e denúncia, como se ela profanasse elementos sagrados da religião ou, no limite, como se não fosse digna de usar o véu ou, ainda, como se fosse uma falsa religiosa zombando dos preceitos religiosos. Tanto é assim que vários comentários questionam se ela é mesmo evangélica ou se é uma “personagem” (de ficção), uma atriz. Essa dúvida é afrontosa, mas também genuína, se forem considerados alguns símbolos acionados na performance de Irmã Mônica como a indumentária e o cabelo, o uso do véu, deitar-se no chão, orar no monte, o modo de falar que, muitas vezes, alude à oratória de pregações pentecostais e como são representadas, ou mesmo efetivamente performadas pelos/as legítimos/as fiéis.

Aqui, cada manifestação (postagens e comentários) é tomada como “ato responsável” (Bakhtin, 2010), no sentido da palavra incorporada da verdade individual, atravessada visceralmente pelo social, pelo cultural, pelo histórico e direcionada à participação interessada no diálogo. Nesse sentido, da palavra incorporada, associada à performance e aos modos de enunciação da palavra evangélica pentecostal, Irmã Mônica mantém posição de proposital ambiguidade, deslizando recorrentemente entre o religioso e o secular.

A mobilização de um modo específico e repetido de manejo do corpo, do cabelo e de elementos “cênicos” na criação da figura midiática remetem ao que Amaral, Soares e

Polivanov (2018, p. 64) salientam sobre a noção de performance. Ao ser reivindicada, “significa enfrentar os problemas da visibilidade em uma época na qual, diante dos constantes acionamentos do corpo, via fotografias, *selfies*, aparições em *sites* de redes sociais, a metáfora da teatralidade se faz presente.” Por performance, entendemos aqui “prática incorporada” (Taylor, 2013), “expressão cênica” (Cohen, 2011), “comportamento restaurado” (Schechner, 2002) em associação ao universo evangélico pentecostal (Rabelo, 2011). Conforme pontuam Cardoso Filho e Gutmann (2019, p. 108),

Em Schechner (2006), performances são tomadas como ações (o “mostrar fazer”) permanentemente restauradas como potencialidades de ruptura, o que significa que acolhe, num só tempo, convenções e suas desestabilizações. Esse movimento articulado entre restauração/reconhecimento e ruptura/estranhamento só é possível porque a performance pressupõe um olhar que não se dirige apenas ao texto e nem exclusivamente ao horizonte recepcional, mas ao lugar de articulação entre recepções, textualidades e seus contextos. A performance não está num objeto específico, ela se dá no nível da relação e deve ser vista, pelo analista, nos espaços de interações.

Por se tratar de movimento intrinsecamente dialógico, a performance implica “abrir-se para o ato, a ação, o cênico. Aquilo que se faz, como se faz, em que contexto. Parte do que chamamos de autoconsciência das ações significa reconhecer que tais ações são feitas ‘para alguém’, para um ‘outro’ visível ou invisível.” (Amaral, Soares e Polivanov, 2018, p. 64). No contexto das mediações pelas redes sociais, vale pontuar que a autenticidade atribuída pelo público a um perfil é fundamental para sua credibilidade.

É difícil caracterizar perfil de público no mundo digital, sobretudo em relação a personalidades dissidentes que enveredam por pautas que envolvam polêmicas, principalmente de natureza moral e/ou político-partidária no cenário brasileiro atual. Podemos dizer que o perfil @irmamonicabispo tem dois públicos bem definidos, que se antagonizam na cena pública brasileira e nos comentários do perfil: 1. evangélicos/as conservadores/as, interlocutores/as que ela desafia, algumas vezes associando-os/as a “bolsominions”; 2. pessoas LGBT e aliadas das pautas progressistas, orientadas à esquerda no espectro político, cristãs ou não. Os/As primeiros/as mostram-se indignados/as e tentam desqualificá-la como evangélica autêntica, o que ajuda a construir um lugar peculiar para ela como potencial influenciadora digital em meio a tantas, enquanto os/as segundos/as demonstram agradecimento, admiração pela coragem e assumem sua defesa perante as agressões verbais dos/as opositores/as. A simpatia se manifesta, principalmente, porque Irmã Mônica tem mais a perder ao se posicionar do que alguém não religioso/a, justamente pela postura dissidente.

As publicações no *Instagram* têm como data de ativação 22 de setembro de 2022, portanto, momento próximo ao primeiro turno das eleições presidenciais. Na postagem inaugural, ao som de uma música *pop*, Irmã Mônica apresenta-se andando, de costas, com véu, a bíblia, rumo ao Palácio do Planalto. O narrador, uma voz jovem masculina diz, em *off*: “Irmã Mônica já está chegando. Ela vai erguer as

mãos.” Após um corte de edição, ela é mostrada vestida com a bandeira do Partido dos Trabalhadores (PT). Nos comentários, algumas pessoas questionam o uso do véu, enquanto outras a chamam de profeta. Os primeiros vídeos disponibilizados foram republicações de outro *site* de rede social digital, o *TikTok*, a partir do perfil de Bruno Bispo, filho de Irmã Mônica (“a minha LGBT”). Ele é o narrador em todos os vídeos, orientando a mãe sobre quando se virar para a câmera e o que dizer. Pela explicitação dos bastidores, os vídeos, que são caseiros, pretendem revelar espontaneidade, ausência de ensaio ou profissionalismo, conferindo autenticidade à Irmã Mônica, como se fosse captada em momentos do seu cotidiano. Com o tempo e a repercussão, alguns elementos se alteram, mas não a ponto de descaracterizá-la.

A partir do segundo vídeo, também de 22 de setembro de 2022, a performance de Irmã Mônica torna-se mais complexa, com o corpo ajoelhado em frente ao Palácio do Planalto, “orando pra Deus arrancar o ex-presidente Bolsonaro”, como escrito ao lado do nome do perfil. No vídeo, após a oração, feita de joelhos, com som ambiente da rua, ela profere em voz alta, brandindo a bíblia com uma das mãos, parecendo bem fervorosa e remetendo ao imaginário social no que se refere à imitação de voz de um estereótipo de evangélico pentecostal em oração: “Ó, Senhor, tu decreta a derrota de Jair Bolsonaro neste lugar! Espírito Santo de Deus! Amém! Glória a Deus, meu pai.” No final, ela se curva, baixando a cabeça. Quando se levanta, de costas, e se vira para a câmera, o narrador pergunta: “Irmã Mônica, Bolsonaro vai cair ou não vai?”, ao que ela responde: “Já caiu, em nome de Jesus, desse lugar. O fascismo foi derrotado neste lugar, hoje, para a honra e a glória de Deus, amém?”. Esta publicação demonstra a ideia de deslizamento da performance que defendemos aqui, tanto por associar religião e política quanto pela teatralização do ato.

Na sequência, em outro vídeo, publicado no mesmo dia, já em casa (elemento de autenticidade associado à criação de intimidade com o público, ao revelar o ambiente privado), ela ora de pé perante a toalha de praia com o rosto do presidente Lula, pedindo a Deus que ele seja o novo presidente. Em outros vídeos, ela canta em favor de Lula, pedindo para a igreja acordar. No texto, as *hashtags* #lulapresidente2022, #evangelicoscomlula, #forabolsonaro, #bolsonarogenocida.

Importa destacar que a efusividade, a “ênfase performática” passou a fazer parte do processo de louvor evangélico também como modo de expressar sua cosmovisão religiosa, principalmente entre os/as pentecostais, mas não apenas, em seu aspecto de batalha espiritual. Nesse sentido, o corpo foi ressignificado (Moreira, 2016, p. 161). Nas religiões cristãs, a tendência é disciplinarizar os corpos, com ênfase nos femininos. Em pesquisa com mulheres da igreja Deus é Amor, Rabelo (2011) nota que “A agência¹¹ que se articula na prática pentecostal repousa nessa experiência do corpo como repositório

¹¹ A autora adota a noção de agência de Saba Mahmood (2001), que a define, resumidamente, como “capacidade para a ação” (Rabelo, 2011).

do poder divino e foco a partir do qual esse poder se irradia para outros.” Da relação entre o estritamente espiritual, o ritual dos cultos e o cotidiano, Rabelo (2011) ressalta:

A fiel [pentecostal] procura estender o poder que experimenta nos cultos para outros lugares e pessoas. Da prática cotidiana da oração, do hábito de cantar hinos religiosos enquanto realiza suas tarefas domésticas e de manter o rádio sempre ligado em programas evangélicos, advém a experiência costumeira de receber o Espírito Santo fora da igreja e ser beneficiada com alguma graça. Muitas mulheres contam histórias de curas, produzidas nelas mesmas ou naqueles por quem oravam, em casa, não raro enquanto estavam cantando ou rezando, ajoelhadas ao pé do rádio. Ao entorno poluído pelo pecado opõem, assim, não apenas o domínio sagrado do templo, mas o próprio corpo, como marcador de lugar. O corpo feminino, de algum modo sempre deslocado ou em tensão com os lugares em que o passado (mundano) está firmemente enraizado, ele mesmo é convertido em um foco de ou para lugar-receptáculo de um poder que pode fluir para outros e transformar seu entorno.

O que ocorre com Irmã Mônica nas performances mediadas é que as publicações são na forma de vídeos curtos preparados para esse fim (gravação e postagem), o que não necessariamente lhe retira a espontaneidade e a autenticidade como mulher evangélica. Entretanto, para posicionar-se no mundo digital tão disputado, foi preciso construir-se como uma espécie de personagem com autoridade – mesmo face ao inegável humor convocado –, por meio de repetições, a lhe garantir identidade, singularidade e ao mesmo tempo diferença em relação a performances e discursos evangélicos predominantes.

Um dos elementos diferenciadores mais marcantes de sua performance é o “cabelo de chicote”, como pessoas do seu público chamam o gesto com a cabeça e o cabelo que a caracterizam ao virar o corpo bruscamente para compartilhar sua mensagem, em geral, com o dedo em riste. Algumas vezes, ela aparece sorridente, como em publicações feitas em eventos no Congresso Nacional, em meio a políticas/os LGBT e outras/os de esquerda, em paradas do orgulho LGBT ou outras ocasiões públicas.

Ao “decretar” e dar a “ordem”, Irmã Mônica não apenas repete jocosamente um enunciado religioso ou emula depreciativamente o léxico pentecostal. Ao vestir o véu ou mexer no cabelo, devidamente comprido, conforme prescrições religiosas, usando a voz e a entonação agressiva para a câmera, ela performa a luta contra o mundo, contra o que entende como forças do mal, de modo avesso ao preponderante no campo evangélico: o ex-presidente, a homofobia, o moralismo, o conservadorismo retrógrado, a ausência de políticas públicas.

No dia 13 de agosto de 2023, há publicação de um vídeo de Irmã Mônica postada de pé, com um vestido longo vermelho de mangas igualmente longas, gravada em plano de conjunto, música ambiente ao fundo, acompanhada por duas mulheres, uma de pé, outra sentada, com vestes brancas típicas da indumentária das pessoas de religiões de matriz afro-brasileira a manusear o preparo do quitute acarajé. Em sua fala, no vídeo, Irmã Mônica, com o dedo indicador em riste, diz: “Sou Irmã Mônica, uma serva

de Deus, [...] (trecho incompreensível) eu peço a vocês que respeite todas as religiões, amém? Respeite! É uma ordem e um decreto. Hoje, deste lugar de Irmã Mônica, eu exijo respeito por todas as religiões, amém? [...] (trecho incompreensível). Amém, minha linda?” [sic] Após o pronunciamento, ela beija as duas mulheres e o vídeo termina. Na coluna dos comentários, ela escreve: “Sua religião é uma escolha pessoal e deve ser respeitada. O Estado Brasileiro é laico, ou seja, não tem religião. Tem sim, o dever de garantir a liberdade religiosa. Diz o artigo 5º, inciso VI, da Constituição”.

O comentário de seguidor que apresenta mais “curtidas” (51) diz o seguinte: Imitar Jesus é isso! Feliz que compreendeu a essência da vida cristã: AMAR, como Jesus amou! O segundo mais “curtido” (40) escreve: “É isso aí Irmã Mônica. Aula de respeito à diversidade!” (acompanhada de figurinhas coloridas). Outros são bem-humorados: “Ninguém toca e nem chuta nossa macumba, ordem e decreto da Irmã Mônica amém. Axé” (acompanhado de figurinhas coloridas). Essa postagem, que claramente afronta ideais religiosos evangélicos pentecostais, não tem manifestações contrárias. Postagens em defesa dos animais, em favor do Agosto Lilás, também não têm comentários contrários. De fato, o que mobiliza mais interações são as postagens relacionadas à política institucional e em defesa da população LGBTQIAPN+.

No dia 19 de julho de 2023, a postagem menciona a deputada Carla Zambelli¹². A vestimenta de Irmã Mônica é composta por saia comprida e blusa fechada na cor rosa, com uma bolsa pequena, atravessada, também cor-de-rosa, em alusão à campanha publicitária mundial do filme *Barbie*,¹³ que gerou significativa adesão nas redes sociais digitais e também nas sessões de cinema. Nesse vídeo, que aparenta ser uma sequência (embora tenha sido postado antes, compõe com o vídeo de 20/7 sobre a inelegibilidade de Sérgio Moro), Irmã Mônica expressa raiva, fala em tom alto, dedo em riste, após ser indagada pela voz off: “E a Carla Zambelli, Irmã Mônica?” Ao que ela responde: “Carla Zambelli, agora só aguarde, “toc toc” na sua porta, é a Polícia Federal. É uma ordem e um decreto”.

Esse vídeo recebeu muitos comentários, dentre os quais destacamos: com 121 curtidas: “Irmã Mônica de Barbie decretando! A maior que temos (acompanhada por um coração vermelho). Em resposta a um comentário positivo, uma pessoa critica, dizendo “cuidado, vocês não vão muito longe com esse deboche! Não será feliz.” Quando alguém responde, indiretamente acusando a seguidora de defender Zambelli e Bolsonaro, ela retruca com evasivas e recebe: “Querida, não seja cínica. Vc segue TODOS daquela família. Obviamente não é uma questão de “escolha” e sim de identificação. Vc realmente não se incomoda com todos os discursos de ódio e preconceitos que

¹² Referência à deputada federal pelo PL-SP Carla Zambelli Salgado de Oliveira, que perseguiu o jornalista Luan Araújo de arma em punho, aos gritos, pelas ruas de um bairro nobre de São Paulo em outubro de 2022. O episódio gerou uma série de ações judiciais e repercussões midiáticas. Na época do vídeo de Irmã Mônica, a deputada foi citada pelo hacker Walter Delgatti, em depoimento à Polícia Federal, como mandante e fonte pagadora da invasão ao sistema do Conselho Nacional de Justiça (CNJ), conforme amplamente divulgado pelos meios de comunicação.

¹³ Produção cinematográfica estadunidense, *Barbie The Movie* (2023) foi dirigido por Greta Gerwig.

eles espalham aos quatro ventos o tempo todo? Sinceramente, reveja seu pensamento cristão, pq ele está bem distorcido.” A isso, a pessoa responde: “Essa igreja que hora pelo mal a alguém não é a certa!” [sic]. Na sequência, várias pessoas ignoram o debate, aplaudindo Irmã Mônica e fazendo referências ao filme *Barbie*. Até que duas pessoas diferentes comentam sobre o vídeo: “Lhe darei uma passagem sem volta pra Venezuela, amém”. “Brincando com o nome de Deus e com as coisas dos céus, vai vendo...”

Essa postagem é relevante porque demonstra o caráter situado dos enunciados e da performance e as relações que estabelece com o contexto, com outros temas que atravessam a cotidianidade. Irmã Mônica, provavelmente, vestiu-se de cor-de-rosa naqueles dias de maneira proposital, para gravações e publicações que ocorreram nos dias de lançamento do filme *Barbie* nos cinemas brasileiros. Essa referência, mesmo que não tenha sido evocada na fala, tinha potencial para gerar engajamento do público, como de fato aconteceu. As denúncias sobre Carla Zambelli levaram as pessoas apoiadoras da esquerda a manifestarem nas redes sociais digitais o desejo de que a deputada fosse presa. Nos comentários, os/as seguidores/as do perfil interagiram sobre esse acontecimento da política, associando-o ao discurso religioso e aos discursos de ódio promovidos pela extrema direita, com a qual relacionam as pessoas que criticam Irmã Mônica.

Sobre a criação de polêmicas por deslizamentos discursivos, exemplificamos com outro vídeo, publicado em 22 de setembro de 2022. Nele, Irmã Mônica está sentada numa cadeira de balanço, supostamente em sua casa, com um adesivo da campanha do presidente Lula adornando a parede sobre sua cabeça. A voz *off* a entrevista, solicitando que transmita uma mensagem para as pessoas que comentam negativamente sobre o uso do véu e desconfiam que ela seja evangélica. Ela confirma ser da Congregação Cristã do Brasil, “não da Jandira¹⁴”, e que a mulher de Deus deve orar de véu. A voz *off* também aborda os questionamentos sobre o interdito, pela religião, a seus fiéis de manifestarem publicamente suas preferências político-partidárias, ao que ela responde, com voz tranquila, em alguns momentos com o dedo indicador em riste: “Eu não vou tirar meu véu, eles vão ter que me engolir porque eu aprendi, dentro da minha Congregação Cristã do Brasil que a mulher, perante Deus, ela deve orar de joelho e de véu. [...] Eu sou treze, eu sou Lula. E desde criancinha, desde o ventre de minha mãe, eu sou uma serva de Deus.”

A performance de Irmã Mônica não é apreciada por parte do público do perfil que se autodeclara cristão. Isso mantém vínculos com o discurso religioso que se coliga ao autoritário, visível no universo evangélico pentecostal, ainda mais se considerarmos que uma de suas crenças mais fundamentais é a de que os/as crentes se relacionam diretamente com a entidade divina, sendo, portanto, seus representantes. Soma-

¹⁴ Referência à Congregação Cristã Ministério de Jandira (CCMJ), dissidência da Congregação Cristã do Brasil (CCB). Ao demarcar isso, Irmã Mônica posiciona-se como adepta tradicional da denominação.

se a isso a relação entre “batalha espiritual” e o acionamento de termos do campo semântico militar, de guerra, aproveitado por lideranças evangélicas e reproduzido por seus adeptos, o que Maurício Junior (2023) interpreta como elemento fundamental para o “recrudescimento de sensibilidades beligerantes na esfera pública brasileira”. O autor chama a “estética de confronto” proposta e praticada por algumas lideranças e *influencers* pentecostais de “pentecostaharsh”, um modo agressivo de incitar confrontos e provocar polêmicas na cena pública, promovendo ainda mais o esgarçamento do social em favor dos “acirramentos dos afetos públicos” (Maurício JR., 2023).

Uma das estratégias utilizadas para estimular essas tensões é a instauração de polêmicas e falsas polêmicas, ampliada num contexto de disputas políticas pela possibilidade de anonimato na internet e, conseqüentemente, nas interações nos *sites* de redes sociais digitais, o que inegavelmente favoreceu a chamada polarização na conjuntura política e social brasileira. No ambiente brasileiro atual, dominado pela chamada pós-verdade e rompimento das relações sociais, isso ocorre pela disseminação de informações falsas, a deturpação da realidade e a ausência de argumentação, que matizam interações sociais presenciais, digitais e midiáticas.

Nas interações provocadas pelas postagens do perfil @irmamonicabispo, observa-se: o acento nos deslizamentos discursivos, principalmente entre religião e política; a interação entre sujeitos diversos, representando a diversidade em relação à composição da sociedade; a disposição para o debate sobre a política institucional, sendo a maioria das mensagens de apoio ao perfil e à Irmã Mônica, com muitos comentários atravessados por palavras que remetem explicitamente ao pajubá, linguagem criada e utilizada por pessoas LGBTQIAPN+. Isso é coerente, já que Irmã Mônica se apresenta muito enfaticamente como defensora dessa população, como já informado, demonstrando deslocamentos de sentido, complexidade nas relações e nas interações sociais. Além disso, revelam a potencialidade comunicacional dos enunciados e das performances em circulação no mundo digital, para além de ambientes discursivos restritos (de interações entre iguais, como as igrejas e os perfis de lideranças e *influencers* exclusivamente religiosos) e das polêmicas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O traçado de leitura do perfil de Irmã Mônica no *Instagram* na perspectiva da performance comunicacional e de uma breve aproximação às interações permitiu identificar ainda mais questões em aberto do que conclusões apressadas sobre um fenômeno com tanto potencial analítico e de compreensão do cultural, do social, no espaço político brasileiro contemporâneo como a atuação de dissidentes pentecostais. Um dos desafios ainda a ser enfrentado diz respeito ao desenvolvimento de protocolos de pesquisa qualitativa específicos para estudos de caso de fenômenos do mundo digital

que permitam vincular melhor as postagens em sua multimodalidade, os comentários e as restrições impostas pelas plataformas. Outro apontamento importante refere-se à necessidade de pesquisas sobre a atuação de evangélicos/as progressistas nas redes sociais digitais por meio de estratégias como casos múltiplos, enfoques holísticos (Yin, 2001) e outras.

A dissidência de Irmã Mônica é evidente e incisiva, mas é mais interessante justamente na complexidade que permite entrever, pois se trata de uma performance que carrega qualidades próprias de sua prática e da sua leitura bíblica e da palavra socializada na igreja (cosmovisão religiosa evangélica pentecostal) tal como ela subjetivamente apreende e pratica. E, como tal, está exposta a possibilidades de interpretações, reações e agências as mais diversas e contraditórias em relação ao que se espera de um sujeito mulher evangélica de classe popular. Nesse sentido, entendemos a pertinência de estudos interdisciplinares e transmetodológicos que aprofundem o olhar sobre as subjetividades dessas mulheres, considerando seus trânsitos cotidianos e as especificidades de suas experiências de vida em contextos de dificuldades materiais de sobrevivência. É mais fácil estereotipar e quantificar, mas, em meio ao tão propalado e temido crescimento evangélico (que inegavelmente se firma no país) há uma diversidade que, se ouvida e estudada, pode mostrar caminhos para o enfrentamento das ideologias fascistas, das políticas de ódio da extrema direita e das influências de certas lideranças neopentecostais de expressão nacional como as da IURD, Renascer em Cristo, Internacional da Graça e outras envolvidas em escândalos.

No levantamento do Estado da Arte realizado para o projeto de pesquisa do qual derivou este texto, foram localizados diversos trabalhos acadêmicos centrados em lideranças religiosas, políticos e/ou pessoas proeminentes do mundo evangélico pentecostal e *influencers* desse segmento, o que é fundamental para compreendermos as relações entre religião, mídia, sociedade e poder na contemporaneidade. Em que pese a inquestionável relevância dessas pesquisas, importa sublinhar o desequilíbrio em relação a personalidades dissidentes no meio religioso, pois elas executam movimentos contra-hegemônicos (Cunha, 2017; 2019) que, se não tão expressivos quanto os hegemônicos, ao menos instauram uma dimensão do político que permite entrever fissuras em discursos e práticas que tentam aparecer na cena pública como vozes em uníssono, sobretudo no que diz respeito à “batalha espiritual”, à “guerra cultural”, a despeito de toda a heterogeneidade constitutiva da sociedade.

Não podemos dizer que o impacto das postagens do perfil analisado e da figura pública de Irmã Mônica é significativo, em termos de conversão de votos ou de abalo nas vozes hegemônicas no campo religioso. Entretanto, sinaliza a heterogeneidade de posicionamentos políticos no segmento evangélico e provoca debates, principalmente, pela divulgação de ações *off-line* das quais Irmã Mônica participa, como Paradas do

Orgulho LGBT, encontro com deputadas lésbicas ou trans; sua presença desestabiliza o previsto em certas cenas públicas, deslocando sentidos e mobilizando debates.

Nesse sentido, uma atuação dissidente como a de Irmã Mônica (e outras) capta, com humor, com elementos de caricatura até, contradições, ambiguidades, fragilidades da lógica hegemônica cristã face à vida vivida, instituindo uma forma não institucionalizada de dissenso na cena pública. As posições evangélicas hegemônicas provavelmente não endossam performances como a dela, uma mulher evangélica, negra, nordestina, de periferia, defensora de pautas invisibilizadas ou mesmo demonizadas, que decide manifestar sua contrariedade face ao que é estabelecido como moralmente correto, como bíblico. Esse é o potencial desestabilizador desses sujeitos que não têm uma posição fácil de identificar e cristalizar na arena das disputas em confronto na atual configuração da sociedade e da religião em contexto de mediatização, com suas contradições e zonas cinzentas.

Como sabemos, foi e é difícil, por exemplo, eleger mulheres, cis e trans no Brasil, como confirmam as estatísticas divulgadas pelo TSE Mulheres (<https://www.justicaeleitoral.jus.br/tse-mulheres>). Desse modo, ao sinalizar, no perfil do *Instagram*, a possibilidade de Irmã Mônica candidatar-se no pleito de 2024 (o que não se efetivou), pensamos nas dificuldades de localizá-la em meio a eleitores/as possíveis. As mulheres evangélicas pentecostais votariam numa pessoa que dizem “idolstrar” (num contexto em que a idolatria é vista como pecado) Lula e que se candidatasse por um partido de esquerda? As pessoas LGBTQIAPN+ deixariam de votar em alguém do próprio grupo para votar numa mulher evangélica pentecostal? São questões para refletir ante os desdobramentos de um perfil político e religioso cômico numa rede social digital, em meio a uma infinidade de perfis alinhados às perspectivas hegemônicas.

Concluimos também que há necessidade de ampliação de pesquisas sobre as performances comunicacionais de *influencers* religiosos/as, principalmente na forma de estudos comparativos, inclusive, entre religiões diversas. Além da investigação das práticas religiosas e da instauração de performances públicas, há uma dimensão narrativa a ser estudada de modo mais aprofundado. Observa-se um acento na dimensão discursiva, mas as performances e as interações revelam também pistas para análises mais centradas na narratividade construída por esse tipo de comunicação.

Outro aspecto surgido do percurso refere-se à possibilidade de se interpretar a atuação de Irmã Mônica como traço de uma micropolítica, mesmo que ela dialogue tão de perto com a política institucional e com uma minoria que cada vez mais se organiza e se apresenta como coletividade com voz na arena pública. Essas experiências mínimas podem não fazer “cair por terra” políticos como o ex-presidente ou as poderosas lideranças religiosas que impregnam a religião de ideologia fascista, mas ao menos permitem vislumbrar potências emancipatórias que, sem arsenais de *fake news* e *bots*, apresentam pequenos passos disruptivos capazes de provocar

deslocamentos em relação ao que é dado como inquestionável, ao convencional (no caso das religiões e da política), ao retrógrado, ao poder instituído.

SOBRE A AUTORA

Lilian Reichert Coelho: Graduada em Comunicação Social/Jornalismo pela Universidade Estadual de Londrina (1998), mestre em Estudos Literários pela UNESP-Araraquara (2000) e doutora em Letras (Literatura Contemporânea) pela Universidade Federal da Bahia (2009). Trabalha como docente no curso Bacharelado em Mídia e Tecnologia do Centro de Formação em Políticas Públicas e Tecnologias Sociais do Campus Jorge Amado da Universidade Federal do Sul da Bahia. Atua nos cursos Bacharelado em Mídia e Tecnologia e Licenciatura em Linguagens e já atuei no Bacharelado em Humanidades e na Formação Geral da UFSB. Participa como docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Estado e Sociedade (UFSB) e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB).

REFERÊNCIAS

1. AGUIAR, Carlos Eduardo Souza. Ativismo digital evangélico e contrassecularização na eleição de Jair Bolsonaro. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, PUC-Minas, v.18, n. 56, p. 600-624, maio/ago. 2020. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/22622> Acesso em: 3 out. 2024.
2. AMARAL, Adriana; SOARES, Thiago; POLIVANOV, Beatriz. Disputas sobre performance nos estudos de Comunicação: desafios teóricos, derivas metodológicas. *Revista INTERCOM – RBCC*, São Paulo, v. 41, n. 1, jan./abr. 2018. Disponível em: <https://revistas.intercom.org.br/index.php/revistaintercom/article/view/3044> Acesso em: 2 out. 2024.
3. BAKHTIN, Mikhail. *Para uma filosofia do ato responsável*. Trad. Valdemir Miotelo e Carlos Alberto Faraco. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010.
4. BORELLI, Viviane; REGIANI, Herivelton. O processo de midiaticização e a natureza midiática da religião. *Comunicação & Inovação*. São Caetano do Sul, v. 22, n. 49, 2021. Disponível em: https://seer.uscs.edu.br/index.php/revista_comunicacao_inovacao/article/view/7143 Acesso em: 10 set. 2024.
5. BURITY, Joanildo. A cena da religião pública – contingência, dispersão e dinâmica relacional. *Revista Novos Estudos CEBRAP*, n. 102, jul. 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/FV44zNnSZC6Yd9xP5gHLr9r/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 3 out. 2024.
6. BURITY, Joanildo. Itinerário histórico-político dos evangélicos no Brasil. In: GUADALUPE, José Luís Pérez; CARRANZA, Brenda (Org.). *Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI*. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020.
7. CARRANZA, Brenda. Democracias na América Latina: valores e direitos tensionados pela religião (texto de Apresentação). *Revista Ciências Sociais e Religião*, Campinas, v. 24, ago.-dez./2022. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/csr/article/view/8671820/30853> Acesso em: 29 set. 2024.
8. CARDOSO FILHO, Jorge C., GUTMANN, Juliana F. Performances como expressões da experiência estética: modos de apreensão e mecanismos operativos. *Intexto*, UFRGS, n. 47, agosto de 2019. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/intexto/article/view/81918> Acesso em: 1 out. 2024.
9. COHEN, Renato. *Performance como linguagem*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
10. COSTA, Fernando Coêlho. Evangélicos Progressistas: uma experiência política no período de abertura democrática no Brasil. *Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade (RICS)*, UFMA, v. 4, n. 2, jul.-dez. 2018. Disponível em: <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/ricultsociedade/article/view/10549>. Acesso em: 10 mar 2025.
11. COSTA, Patrícia Garcia. *Novas identidades e subjetividades on-line: o conservadorismo fluido no discurso das jovens youtubers evangélicas*. Tese (Doutorado em Comunicação Social) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2021.
12. COSTA FILHO, Ismar Capistrano. O reconhecimento do receptor-usuário na cidadania comunicativa. *Revista Intexto*. Porto Alegre, UFRGS, n. 52, 2021. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/intexto/article/view/102969>. Acesso em: 15 jul. 2024.

13. CUNHA, Magali Nascimento. Elucidações contemporâneas nos estudos brasileiros em mídia e religião: a perspectiva das mediações culturais e comunicacionais. *Revista FAMECOS: mídia, cultura e tecnologia*. Porto Alegre, PUC/RS vol. 23, n. 2, mai.-ago./2016. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/22280>. Acesso em: 3 out. 2024.
14. CUNHA, Magali Nascimento. Os processos de midiatização das religiões no Brasil e o ativismo político digital evangélico. *FAMECOS: mídia, cultura e tecnologia*. Porto Alegre, PUC/RS, v. 26, n. 1, 2019. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/30691>. Acesso em: 1 out. 2024.
15. CUNHA, Magali Nascimento. Poder, mídia e religião: o ativismo progressista entre evangélicos brasileiros por meio do Facebook e do Twitter. *Comunicação & Sociedade – Revista do PPG em Comunicação Social da UNIMESP*, São Paulo, v. 39, n. 3, 2017. Disponível em: <https://bibliotecadigital.tse.jus.br/xmlui/handle/bdtse/8073>. Acesso em: 29 set. 2024.
16. DALMOLIN, Aline Roes; BORELLI, Viviane. Comunicação, religião e valores contemporâneos: uma perspectiva de múltiplos cruzamentos (texto introdutório ao dossiê). *Revista Libero*, São Paulo, ano 25, n. 51, mai.-ago./2022. Disponível em: <https://seer.casperlibero.edu.br/index.php/libero/article/view/1833/1396>. Acesso em: 20 set. 2024.
17. FALCÃO, Carolina. Nem todo evangélico é broadcasting (e conservador): protagonismo religioso e a construção da visibilidade pelo antagonismo. *Revista Tropos: Comunicação, Sociedade e Cultura*, Universidade Federal do Acre, v. 10, n. 1, jul./2021. Disponível em: <https://periodicos.ufac.br/index.php/tropos/article/view/4529>. Acesso em: 1 out. 2024.
18. FAUSTO NETO, Antônio. Midiatização da enfermidade de Lula: sentidos em circulação de um corpo significativo. In: JANOTTI Jr., Jeder *et al* (Orgs.). *Mediação e midiatização*. Salvador: EDUFBA; Brasília: Compós, 2012.
19. FINN, John C; SOMDAHL-SANDS, Katrinka. Mídia, performance e passados-presentes: autenticidade na era digital. *Revista Entre-Lugar*, UFGD, Dourados/MS, ano 5, n. 10, 2014. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/entre-lugar/article/view/5130>. Acesso em: 30 set. 2024.
20. GONÇALVES, João Batista Costa; SILVA, Francisco Geilson Rocha da. A perspectiva hermenêutica pentecostal contemporânea: o texto bíblico como um enunciado concreto. *Revista Unitas*, v. 10, n. 2, 2022. Disponível em: <https://revista.fuv.edu.br/index.php/unitas/article/view/2710>. Acesso em: 2 out. 2024.
21. MARTINO, Luis Mauro Sá. *Mídia, religião e sociedade*. São Paulo: Paulus, 2016.m
22. MAURÍCIO JR., Cleonardo. Religião como espada do povo: o modo pentecostaharsh de presença pública do pentecostalismo no Brasil e o recrudescimento de sensibilidades beligerantes. *Revista Antropolítica*, Niterói, UFF, v. 55, n. 2, mai.-ago./2023. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/56483>. Acesso em: 28 set. 2024.
23. MOREIRA, Thiago. A resignificação do papel do corpo na performance ritual do protestantismo renovado. *Sacrilegens*, Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UFJF, v. 13, n. 2, jul.-dez./2016. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26914>. Acesso em: 1 out. 2024.
24. PROENÇA, Wander de Lara. A participação evangélica na política brasileira e sua identificação com governos de direita. *Revista Relegens Thréskeia*, Curitiba, UFPR, v. 10, n. 2, 2021. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/relegens/article/download/82450/45304>. Acesso em: 1 out. 2024.
25. RABELO, Miriam C. M. Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico-metodológicas. *Cadernos CRH*, Salvador, v. 24, n. 61, jan.-abr/2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ccrh/a/6FvtMZ9cXhRcRkMvrPYvvxy/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 1 out. 2024.
26. RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. Trad. Vanessa Brito. Porto: Dafne, 2010.
27. SBARDELOTTO, Moisés. Da religião à reconexão: novos modos de ser e fazer religiosos em tempos de midiatização digital. *Paulus: Revista de Comunicação da FAPCOM*, São Paulo, vol. 2, n. 4, jul./dez. 2018. Disponível em: <http://revista.fapcom.edu.br/index.php/revista-paulus/article/view/68> Acesso em: 2 ago. 2024.
28. SCHECHNER, Richard. *Performance Studies, an introduction*. London: Routledge, 2002.
29. SILVA, Odlinari R. N.; COSTA, Luciana Miranda. O pastor de internet e a midiatização digital da religião. *Revista Tropos*, UFAC, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufac.br/index.php/tropos/article/view/4522>. Acesso em: 3 out. 2024.

30. A, Emanuel Freitas da; OLIVEIRA, Kerolaine de Castro. O não voto em nome da fé: Silas Malafaia e o 2º turno das eleições de 2020. *Revista Tropos: Comunicação, Cultura e Sociedade*, Universidade Federal do Acre, v. 10, n. 1, jul. 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufac.br/index.php/tropos/article/view/4557>. Acesso em: 28 set. 2024.
31. TAYLOR, Diana. *O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas*. Publicação da Editora UFMG, em 2013.
32. VIANA, Diego; ARAÚJO, Victor. Registros na Receita Federal ajudam a mapear expansão evangélica no país. *Revista Pesquisa FAPESP*, 17 de agosto de 2023. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/registros-na-receita-federal-ajudam-a-mapear-expansao-evangelica-no-pais/>. Acesso em: 2 out. 2024.
33. VITAL DA CUNHA, Christina. Irmãos contra o império: evangélicos de esquerda nas eleições 2020 no Brasil. *Revista Debates do NER*, v. 1, n. 39, p. 13-80. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/1982-8136.116028>. Acesso em: 11 mar. 2025.
34. YIN, Robert K. *Estudo de caso: planejamento e métodos*. Trad. Daniel Grassi. 2.ed. Porto Alegre: Bookman, 2001.

Submissão em 06 de outubro de 2024.

Aceito em 15 de março de 2025.

DOSSIÊ

**OS EVANGÉLICOS
NA ARENA POLÍTICA
URUGUAIA DO
SÉCULO XXI**

*EVANGELICALS IN THE
URUGUAYAN POLITICAL ARENA
OF THE 21ST CENTURY*

Victoria Sotelo* 

RESUMO

O objetivo principal desta pesquisa é analisar a presença de figuras evangélicas publicamente reconhecidas na arena política uruguaia do século XXI, com foco na compreensão de que agenda elas promovem, quais são seus projetos e reações políticas, bem como os efeitos e transformações que o Uruguai contemporâneo está experimentando tanto na esfera política quanto religiosa. A questão de pesquisa é: qual é a cosmovisão religiosa que inspira a atuação dos representantes políticos evangélicos na arena política uruguaia? Parte-se da premissa de que o campo evangélico é formado por uma diversidade de igrejas que têm em seu interior nuances e tensões próprias, oriundas de dois grandes polos: o polo bíblico conservador (o evangélico e o pentecostal) e o polo histórico liberacionista (igrejas descendentes da Reforma de Lutero e Calvino, e do cisma anglicano) (Wynarczyk, 2010). Métodos mistos de pesquisa são utilizados para abordar o objeto de estudo. Com base nisso, analisa-se o campo evangélico uruguaio e a passagem vivida por seus paroquianos de uma atitude pietista e retraída, para uma postura ativa e dinâmica na arena política. Conclui-se que, no Uruguai, os evangélicos políticos do polo conservador bíblico são os que têm maior destaque na arena política, com posições pró-vida e pró-família e contra a ideologia de gênero. No entanto, há políticos evangélicos do polo liberacionista histórico com posições distantes daquelas assumidas pelos conservadores bíblicos. As figuras evangélicas presentes na arena política não formaram um partido político ou uma bancada evangélica, pois, embora estejam majoritariamente no Partido Nacional, estão espalhadas em diferentes partidos e não há coordenação orgânica.

Palavras-chave: Evangélicos, política, Uruguai, religião.

ABSTRACT

The main objective of this research is to analyze the presence of publicly recognized evangelical figures in the Uruguayan political arena of the 21st century, with a focus on understanding what agenda they promote, what their political projects and reactions are, as well as the effects and transformations that contemporary Uruguay is experiencing in both the political and religious spheres. The research question is: what is the religious worldview that inspires the performance of evangelical political representatives in the Uruguayan political arena? It is based on the premise that the "evangelical field" is formed by a diversity of churches that have their own nuances and tensions within them, coming from two major poles: the conservative biblical pole (the evangelical and the Pentecostal) and the liberationist historical pole (churches descended from the Reformation of Luther and Calvin, and from the Anglican schism) (Wynarczyk, 2009). Mixed research methods are used to approach the object of study. Based on this, the Uruguayan evangelical field is analyzed, and the passage experienced by its parishioners from a pietistic and withdrawn attitude to an active and dynamic posture in the political arena. It is concluded that, in Uruguay, the political evangelicals of the biblical conservative pole are the ones who have the greatest prominence in the political arena, with pro-life and pro-family positions and against gender ideology. However, there are evangelical politicians from the liberationist historical pole with positions far from those taken by biblical conservatives. The evangelical figures present in the political arena have not formed a political party or an evangelical caucus, because, although they are mostly in the National Party, they are scattered in different parties and there is no organic coordination.

Keywords: Evangelicals, politics, Uruguay, religion.

INTRODUÇÃO

O estudo da participação de atores religiosos na esfera política tornou-se uma área de crescente interesse nas ciências sociais, especialmente no contexto latino-americano, onde a intersecção entre religião e política tem sido historicamente complexa e flutuante. No caso do Uruguai, caracterizado por um forte processo de secularização e uma identidade nacional marcada pelo secularismo, o surgimento de figuras evangélicas na arena política representa um fenômeno novo que merece ser analisado em profundidade.

Este artigo busca compreender a presença de políticos evangélicos no Uruguai durante o século XXI, explorando suas motivações, discursos e estratégias, bem como a agenda política que promovem. Parte-se da premissa de que o campo evangélico uruguaio é diverso e polarizado entre duas grandes correntes: o polo bíblico conservador (composto por evangélicos e pentecostais com posições mais tradicionais) e o polo liberacionista histórico (formado por igrejas descendentes da Reforma de Lutero, Calvino e do cisma anglicano, com uma perspectiva mais progressista).

Em um país onde o catolicismo perdeu influência e as instituições religiosas têm sido tradicionalmente relegadas à esfera privada, o crescimento do evangelismo e sua incursão na política desafia a matriz secular do Uruguai e levanta questões sobre as transformações na cultura política e religiosa do país. Por meio de uma abordagem de métodos mistos, que combina análise quantitativa de dados e entrevistas em profundidade com líderes político-religiosos, examina como esses atores articulam sua fé com sua ação política e como se inserem no sistema partidário uruguaio.

Este artigo não só busca preencher uma lacuna na literatura sobre religião e política no Uruguai, mas também pretende oferecer um olhar comparativo com o contexto latino-americano, onde a participação política dos evangélicos adquiriu dimensões significativas.

O Uruguai, país objeto de estudo deste artigo, experimentou em sua modernidade um forte processo de secularização de mentalidades, costumes, instituições e educação, onde a laicidade teve uma profunda raiz social. Nesse processo, destacam-se dois elementos que desempenharam um papel primordial: a fraca implantação do catolicismo em nosso país, desde os tempos coloniais; e o papel das elites modernizadoras que estiveram presentes antes e durante a consolidação do Estado moderno. O processo de secularização no Uruguai concentrou-se historicamente ao longo das seis décadas da primeira modernização capitalista (1860 e 1920) e é entendido como uma progressiva "privatização da religião". Nesse período houve uma forte luta entre Igreja e Estado pela ocupação dos espaços públicos, cujos dois marcos iniciais podem ser marcados com a Lei da Educação de 1877 e sua imposição do

"laicidade", e a Lei do Registro do Estado Civil de 1878. No entanto, o ponto mais alto foi alcançado nas primeiras décadas do século XX, com o chamado "primeiro batllismo", onde o Estado relegou definitivamente a religião à esfera privada. Entre as iniciativas tomadas por Batlle e Ordóñez podemos citar a lei do divórcio, a remoção de crucifixos dos hospitais, a supressão do ensino religioso nas escolas públicas, a substituição por decreto de festividades religiosas por seculares etc. José Pedro Barrán (1988) destacou que "a secularização das mentalidades, costumes, instituições e educação (logo se tornou) um dos sintomas culturais mais precisos do início da modernidade uruguaia".

Vale destacar o caráter radical em vários aspectos do conceito de laicidade imposto no país durante o período estudado. A adoção de posições oficiais fortemente críticas em relação à religião institucional hegemônica (a Igreja Católica), juntamente com uma transferência da sacralidade do religioso para o político, "levou gradualmente à formação do que veio a ser chamado de uma espécie de religião civil, com simbologias e doutrinas alternativas, rituais e liturgias cívicas destinadas a reforçar a identidade e a ordem social" (Caetano, 2007, p. 43).

A privatização da religião e a implantação de uma religião civil secularizada foram as marcas do processo de secularização uruguaio, que transcendeu o plano das relações entre Igreja e Estado (ou o dos vínculos entre religião, política e sociedade), "para se inscrever como um perfil fundamental da mais vasta identidade cultural dos uruguaiois" (Caetano, 2007, p. 44).

No entanto, em Uruguai, "a expressão cultural do secularismo uruguaio evidência na prática níveis mais elevados de radicalismo do que no caso francês" (Da Costa, 2009, p. 137).

Pode-se afirmar provisoriamente que hoje há um certo grau de discordância entre a imagem secular que o Uruguai apresenta e o aumento progressivo de novas formas de viver a religiosidade e a presença da religião no espaço público. Tal paradoxo e suas possíveis repercussões na identidade religiosa são uma enorme atração para nossa curiosidade sociológica. Razões como essas nos motivam a explorar a nova realidade que nos é imposta: um aumento considerável na demanda por religiosidade tem sido observado na sociedade uruguaia. O surgimento de práticas religiosas orientalistas ou da Nova Era, a proliferação de templos pentecostais de grande poder econômico, as novas abordagens do neocristianismo e o crescimento anual e sustentado da religião afro-umbandista, sugerem que o Uruguai está mudando fortemente no sentido religioso.

Nesse contexto, figuras publicamente reconhecidas como evangélicas aparecem na arena política, em mobilizações, debates públicos (como o recente em torno da eutanásia), atuando no parlamento, bem como figuras políticas em templos evangélicos. Esse entrelaçamento de religião e política no "Uruguai laico" (Caetano, 2013) será nosso objeto de investigação, com foco em saber quais são as motivações

das figuras evangélicas que promovem sua participação na política, quais são suas coordenações (se existem), sua plataforma de reivindicações, se o fazem dentro de um partido político, se representam uma igreja, tentando conhecer as especificidades do caso uruguaio, no contexto latino-americano.

UMA APROXIMAÇÃO HISTÓRICA AL PROTESTANTISMO EM URUGUAI

No início do século XIX, imigrantes de diferentes países chegaram ao Uruguai e deram origem às primeiras igrejas protestantes (los ingleses anglicanos, los valdenses, los reformados suizos), chamadas iglesias de “inmigración o étnicas” (Caetano, 2013, p. 97). Os metodistas americanos começaram seu trabalho missionário e se estabeleceram em Montevideu em 1839. Os luteranos alemães começaram sua chegada em 1840 com a Igreja Evangélica do Rio da Prata e, anos depois, chegaram imigrantes de outros países (Suíça, Áustria, Hungria, Rússia, Brasil e Romênia) expandindo assim o protestantismo em nosso território (Sotelo, 2021).

A chegada da Igreja Valdense da Itália em 1856 deve ser destacada como um marco importante na história do protestantismo no Uruguai. Ao longo dos anos, outros imigrantes europeus reformados chegaram ao nosso território e se concentraram em torno da Igreja Valdense, aumentando sua presença.

Os primeiros missionários anglicanos chegaram em 1866 e deram origem à Igreja Anglicana no Uruguai. Alguns anos depois, neste mesmo século, o Exército de Salvação (1890) chegou da Inglaterra e a Igreja Adventista do Sétimo Dia dos Estados Unidos em 1895 (Holland, 2010).

No último terço do século XIX, na época em que ocorria o confronto entre a Igreja católica e o Estado sobre a construção e ocupação do espaço público, os protestantes começaram a ter uma presença proeminente no país (5% da população de Montevideu segundo dados do censo de 1890) (Caetano, 2013). No final do século XIX, chegaram alguns missionários das sociedades bíblicas, como o batista Paul Besson e o irmão livre John Ewen (1882). Em junho de 1908, a primeira Igreja Cristã Evangélica, comumente conhecida como Irmãos Livres, foi organizada e, em 1911, a Igreja Evangélica Batista foi fundada.

Durante o século XX, a liberdade religiosa relativa pôde ser professada em nosso país, o que levou ao estabelecimento de muitas religiões protestantes dos Estados Unidos. Foi assim que o pentecostalismo uruguaio surgiu em 1930 com a chegada de missionários americanos da Igreja Pentecostal Unida e em 1938 pelas Assembleias de Deus Suecas, as Assembleias de Deus dos Estados Unidos em 1946 e a Igreja de Deus da Profecia em 1957. As "igrejas étnicas" também aumentaram em volume nas primeiras décadas deste século, tanto por causa de seu próprio crescimento natural

quanto por causa de novas contribuições de imigração. Aos crentes valdenses, os suíços reformados, anglicanos, alguns luteranos alemães, se lê agregam em a década de 1920 os evangélicos armênios e, após a Segunda Guerra Mundial, chegam os menonitas alemães (Caetano, 2013, p. 103).

Embora a população protestante uruguaia tenha sido a menor se comparada aos outros países do Cone Sul devido à profunda tradição secular, pode-se dizer que em 1980 havia aproximadamente 70 denominações pentecostais no Uruguai e o número de fiéis pentecostais superou o de denominações não pentecostais.

A partir das imigrações protestantes que chegaram ao nosso país a partir do final do século XIX, o protestantismo, dividido em várias igrejas separadas, especialmente dentro do movimento pentecostal, lentamente começou a crescer e disputar o catolicismo pela hegemonia que tinha até então. A diversidade de orientações dentro do protestantismo responderia ao fato de que ele "desconfia a priori de uma unidade institucional monolítica que atribui a si mesma em exclusividade os direitos de interpretação dos textos", como explica o pastor evangélico metodista uruguaio Emilio Castro (1969, p. 28).¹

Dentro das correntes protestantes e ao longo do século, surgiram várias orientações, além das tradicionais (presbiteriana, episcopal e metodista), sendo a mais recente o "protestantismo de missão" (Caetano, 2013, p. 96), especialmente ao protestantismo pentecostal. Desta forma, o missionário Raymond De Vito chegou ao Uruguai em 1946 vindo dos Estados Unidos, fundando assim as Assembleias de Deus em nosso país. A primeira igreja formada foi na rua Jaime Cibils (Montevidéu), que continua funcionando até hoje.

Logo surge o neopentecostalismo, que é composto por grupos religiosos que tomam os textos bíblicos do Antigo e do Novo Testamento como base de sua doutrina. Isso marca uma certa analogia com católicos e protestantes históricos e com o pentecostalismo "tradicional". No entanto, a diferença está em três aspectos fundamentais: o uso quase excessivo dos meios de comunicação para difundir seu culto, o forte carisma de seus pastores para atrair os fiéis e o uso de todos os tipos de recursos para obter benefícios econômicos (Oro, 1992). Esses elementos foram criticados por outros movimentos cristãos. As igrejas neopentecostais entraram no Uruguai na década de setenta, principalmente do Brasil e da Argentina, mas começaram a ter destaque e visibilidade pública nas décadas de oitenta e noventa (Da Costa, 2003, p. 77). Essas igrejas se caracterizam por serem compostas por líderes carismáticos que presidem cerimônias de grande conteúdo expressivo e emocional, por meio de música, exorcismo e rituais de cura, e discursos comoventes que envolvem a participação ativa do público

¹ Ele foi por vários anos presidente do Conselho Mundial de Igrejas, a organização mais importante das igrejas protestantes em todo o mundo.

presente. Ao mesmo tempo, destacam-se pelo uso intensivo dos meios de comunicação de massa e por estarem estruturados em um negócio de ampla circulação de dinheiro. As igrejas neopentecostais mais relevantes no Uruguai são a "Igreja Missão Vida para as Nações" e "A Igreja Universal do Reino de Deus".

Nesta pesquisa levaremos em conta a participação de figuras evangélicas de todo o universo evangélico, compostas como destacamos, de diversas correntes e igrejas.

METODOLOGIA

Métodos mistos de pesquisa são utilizados para abordar o objeto de estudo: a partir de uma abordagem quantitativa, são analisados dados secundários do Latinobarómetro 2023 e do World Values Survey 2020. Essas duas fontes secundárias de dados são utilizadas e se complementam e podemos ter uma análise mais completa das relações entre religião e política, tema que nos reúne neste artigo. Com o Latinobarómetro faremos uma abordagem geral da filiação religiosa na América Latina e no Uruguai, enquanto a Pesquisa Mundial de Valores nos permite aprofundar as variáveis relacionadas à participação política e às inclinações de voto das diferentes denominações religiosas, uma análise que não poderíamos realizar usando apenas dados da primeira fonte.

A pesquisa foi realizada por meio da entrevista padronizada aberta (Valles, 1997, p. 180), caracterizada pela utilização de uma lista de perguntas ordenadas e escritas igualmente para todos os entrevistados, mas com respostas livres ou abertas. As entrevistas foram aplicadas a uma amostra de interesse teórico em nosso universo de pesquisa. O tamanho da amostra foi determinado levando-se em consideração o conceito de "ponto de saturação".

A partir de uma abordagem qualitativa, são analisadas 21 entrevistas com figuras evangélicas relevantes do cenário político uruguaio contemporâneo realizadas no âmbito da minha tese de doutoramento (Sotelo, 2023). O trabalho de campo foi realizado durante os meses de março a setembro de 2021.

As entrevistas foram realizadas com representantes políticos declarados publicamente como evangélicos, como parlamentares (deputados), vereadores em Conselhos Departamentais e ocupantes de cargos em prefeituras departamentais, pastores, fies e líderes de organizações evangélicas.² Foram entrevistadas figuras dos departamentos de Montevideu, Salto, Tacuarembó, Canelones, Flórida, Colônia e Rivera, contemplando ter uma visão da capital e do interior do país.

² Nesta pesquisa, figuras evangélicas do Partido Cabildo Abierto (partido fundado em 2018), que nas últimas eleições, em 2019, obteve 11% dos votos, não foram entrevistadas. No trabalho de campo, através da "técnica bola de neve", nenhuma figura evangélica pertencente a Cabildo Abierto foi referida na arena política uruguaia. No entanto, considera-se que esse aspecto pode ser retomado e aprofundado em uma investigação futura, uma vez que o partido capturou parte do eletorado evangélico, e em muitas ocasiões o líder do partido, o ex-comandante das Forças Armadas general Guido Manini Ríos, foi visto aludindo à luta contra a ideologia de gênero e a defesa dos valores tradicionais.

Abaixo apresenta-se um quadro das pessoas entrevistadas e os cargos que ocuparam em 2021, ano em que as entrevistas foram realizadas. As figuras políticas e religiosas mais relevantes foram escolhidas tendo em conta o critério de cobertura de todo o território nacional.

Tabela 1 - Lista de entrevistados (as)

No.	Nome e sobrenome	Cargo que ocupou no ano 2021 / Partido político e setor	Autodefinição religiosa
1	Gerardo Amarilla	Subsecretário do Ministério do Meio Ambiente desde 27/08/2020; Representante Nacional, períodos 2010 – 2015; 2015 – 2020 e eleito 2020 – 2025, Partido Nacional. Mestre em Direito Ambiental pela Universidade Internacional da Andaluzia.	Evangélico pentecostal, Assembleias de Deus.
2	Álvaro Dastugue	Deputado, Representante Nacional pelo Partido Nacional de Lema, Departamento de Canelones, Partido Nacional.	Pastor da Igreja Missão Vida para as Nações. Evangélico neopentecostal.
3	María Cristina Acevedo	Vereadora pelo Departamento de Colonia, Frente Amplio, Setor Par.	Membro da Igreja Evangélica Valdense.
4	Daniel Gerhard	Deputado, Representante Nacional pelo Partido Frente Amplio de Lema, departamento de Montevideú, PVP.	Cristão ecumênico com raízes protestantes, batizado na Igreja Luterana (evangélico protestante).
5	Carlos lafigliola	Ocupa o cargo de assessor na secretaria do diretório ANTEL. Ex pré-candidato à presidência pelo Partido Nacional (2019). Ex-deputado por Montevideú, Legislatura 2015-2020.	Membro da Igreja Católica.
6	Jorge Fajardo	Ex-vereador da Junta Departamental de Rivera (por três períodos), ex-deputado suplente período 1985-1990. Frente Amplio, Novo Espaço.	Bispo da Igreja Cristã Pentecostal Nascente (Rivera).
7	Óscar Farías	Diretor comunal, Coordenador de Gestão Territorial, Prefeitura de Rivera, Partido Colorado.	Pastor da Igreja Cristã de Rivera
8	Gabriel Cunha	Diretor de Programas para Pessoas em Situação de Rua - Ministério do Desenvolvimento Social, Partido Nacional.	Evangélico, sem igreja. Ex-membro da Igreja Missão Vida.
9	Cristina Ruffo	Vereadora Suplente de Montevideú, Partido Nacional. Pentecostal evangélico.	Pastora da Igreja Ministério Internacional H. Acoré
10	Fernando Rodríguez	Ex-subdiretor do INAU, Frente Amplio.	Membro da Igreja Irmãos Livres.
11	Gustavo Silveyra	Ex-diretor nacional de Apoio aos Libertados (ocupou o cargo desde abril de 2020 por 3 anos), Partido Nacional, Movimento de Ação Social (MAS).	Pastor da Igreja Invasão Urbana, cristão evangélico.
12	Analia Pereyra	Vereadora de Montevideú eleita pelo Partido Independente, militante do Partido Nacional.	Evangélica, Igreja Evangélica Casa Aberta (Canelones). Ex-membro da Missão Vida
13	Joanna Perco	Deputado suplente de Pablo Viana, Representante Nacional, Partido Nacional.	Cristã evangélica, Igreja Missão Vida para as Nações
14	Mário Perrachon	Ex-deputado suplente pelo departamento de Colonia durante o período 2005 – 2010, Ex-deputado titular pelo período 2010 – 2015, Frente Amplio. Produtor rural.	Membro da Igreja Valdense.

No.	Nome e sobrenome	Cargo que ocupou no ano 2021 / Partido político e setor	Autodefinição religiosa
15	Ilda Vence		Pastora, Igreja Metodista
16	Loudier Garabedian	Presidente da Aliança Evangélica (CREU - Conselho de Representatividade Evangélica do Uruguai), Assembleias de Deus	Pastor. Assembleias de Deus
17	Enzo Albino	Vereador nacionalista do Conselho Departamental de Salto, Partido Nacional.	Evangélico pentecostal. Membro da Assembleia Apostólica da Fé em Cristo Jesus
18	Eliana Baez	Vereadora nacionalista alternativo do Conselho Departamental da Flórida. Partido Nacional	Membro da Igreja Batista.
19	Alba Rodríguez	Vereadora nacionalista de Tacuarembó, Partido Nacional.	Evangélica, membro da Igreja Missão Vida para as Nações.
20	Lane Silvera	Militante do Partido Nacional, Partido Nacional.	Evangélica, membro da Igreja Missão Vida para as Nações (Depto. Rivera).
21	Andrés Lima	Prefeito de Salto, período 2015-2020, 2020-2025, Frente Amplio.	Evangélico

Fonte: Elaboração própria.

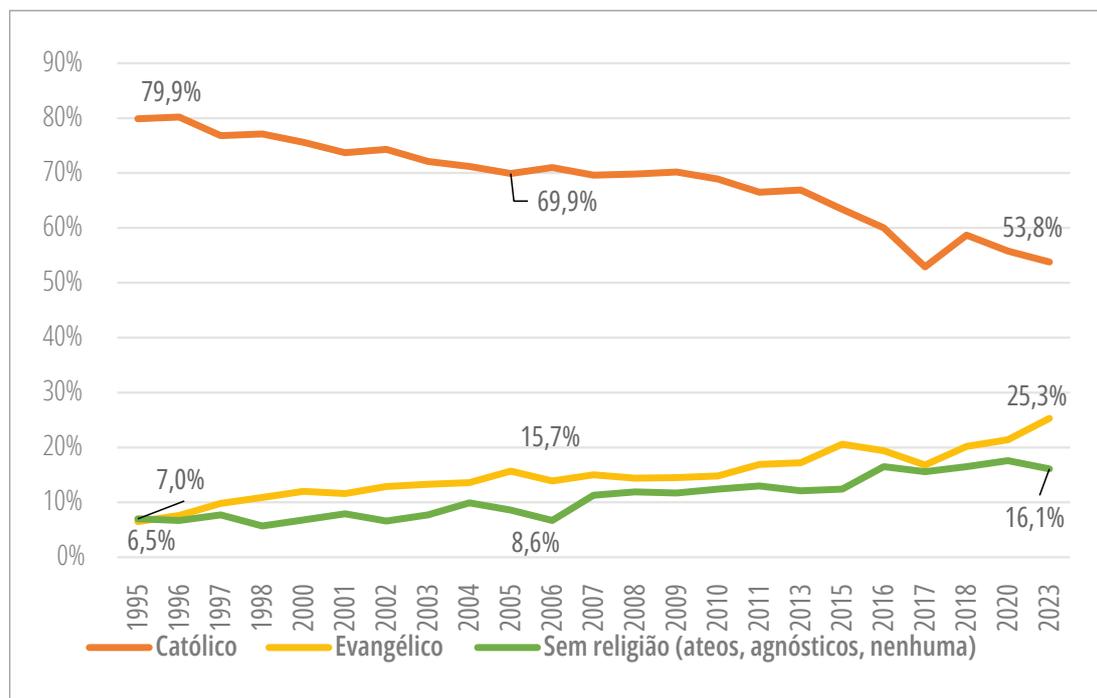
SER EVANGÉLICO NO CONTEXTO LATINOAMERICANO

A transformação religiosa na América Latina marca um cenário polarizado de duas crenças religiosas majoritárias: o catolicismo (ao qual aderem 53,8% dos latino-americanos), em declínio em todas as nações; e o evangelismo (25,3% da população latino-americana), que vem crescendo de forma constante e sustentável em todas as sociedades latino-americanas, superando o catolicismo em algumas delas (Guatemala, Honduras). O terceiro grupo que mais cresce são aqueles que não aderem a nenhuma religião (ateus, agnósticos ou nenhuma religião, que representam 16,1% na América Latina) (Latinobarómetro, 2023). Analisaremos agora as razões dessa transformação no campo religioso.

Entre os evangélicos, a transformação cultural mais marcante é a dos pentecostais e neopentecostais, devido às características de sua mensagem, facilmente adaptada às espiritualidades locais, para se conectar com as necessidades e crenças populares, de uma maneira melhor do que os protestantismos históricos fizeram; assim como pela universalidade do sacerdócio, que faz com que os templos se multipliquem de pastores com o dom de serem autênticos líderes carismáticos que interpretam a dor de seus paroquianos e transmitem milagres. Alguns desses pastores desenvolvem interesse em participar da política, convertendo seu capital religioso em capital político (Bourdieu, 1971); esse mecanismo pelo qual os líderes religiosos se catapultam para a política, convertendo seu capital religioso em capital político, é um ponto sociologicamente interessante que desenvolveremos na análise qualitativa. De modo geral, a confiança gerada pelos líderes religiosos e seu sucesso em ajudar os mais

necessitados e o envolvimento em Obras Sociais (sejam pastores ou fiéis, que atuam à "margem da sociedade" (Arocena & Sotelo, 2020) ou em bairros carentes, nas prisões, no atendimento a pessoas com dependências, mulheres vítimas de violência, pessoas em situação de rua, etc., gera então uma confiança nos eleitores e um interesse por parte dos partidos políticos em adicionar esses líderes religiosos às suas fileiras, seja pelo fluxo de votos que podem atrair ou porque confiam que, se conseguirem desenvolver com sucesso um trabalho social de natureza religiosa, também poderão realizar uma política social a partir do Estado. Também muitos deles têm em seu acervo o conhecimento de como se dirigir a um grande público, que palavras usar para motivá-los, como desenvolver um discurso emocional e cativante, até mesmo formas de linguagem são transferidas de um campo para outro (do religioso para o político), algo que Guigou (2006) chamou de "neopentecostalização da linguagem política"; algo que pode ser observado com mais frequência no Brasil e, em menor medida, em Uruguai (ficou claro quando os senadores desenvolveram seu discurso fervoroso e veemente durante o *impeachment* de Dilma Rousseff, em 2016).

O crescimento do pentecostalismo e do neopentecostalismo não é apenas um fenômeno visível na América Latina, é visível também em outros cantos do planeta, sua capacidade de globalização (a fácil adaptabilidade de sua mensagem às culturas locais, a flexibilidade de organização, teologia e liturgia) faz com que grandes contingentes de fiéis sejam percebidos na Europa, na China, em vários países da África e nos Estados Unidos, Singapura, Filipinas etc. A proximidade entre o pastor e seus paroquianos, a evangelização nas casas familiares, a força das redes sociais tecidas nos territórios, o trabalho social junto aos setores mais submersos da sociedade (pessoas privadas de liberdade ou recém-libertadas, pessoas com uso problemático de substâncias e/ou em situação de rua, mulheres vítimas de violência de gênero) juntamente com a teologia da prosperidade e da guerra santa, eles são o motor do crescimento dessa força religiosa. Soma-se a tudo isso a presença de pastores e fiéis evangélicos no cenário político latino-americano, o que desperta a atenção sociológica desta pesquisa.

Gráfico 1 - Evolução da filiação religiosa na América Latina (1995 – 2023)

Fonte: Elaboração própria baseada no Latinobarómetro 2023.

Falar das transformações no campo religioso latino-americano é compreender o declínio da Igreja Católica, colocando "os velhos atores do campo religioso em um panorama diferente – o novo milênio – além de facilitar a adequada identificação dos novos atores, tanto no campo católico quanto no não católico" (Masferrer Kan, 2009, p. 11). Antigamente, a Igreja Católica legitimava e sacralizava os ritos de passagem (batismo, primeira comunhão, crisma, matrimônio), sacralizando assim a estrutura social e dando-lhe conteúdo, definindo papéis sexuais e de gênero. No entanto, há várias décadas assistimos à "obsolescência do modelo moral sexual e familiar" (Masferrer Kan, 2009, p. 13), à medida que esses rituais e instituições se tornaram ultrapassados.

Masferrer Kan (2009) explica que a mudança nos conceitos de casamento e família, a crise das famílias nucleares e extensas, o impacto da migração nas redes de apadrinhamento, bem como o acesso das mulheres ao mercado de trabalho e profissional implicaram que os tempos conjugais fossem postergados e até promoveram um processo de empoderamento feminino expresso na reformulação conceitual do poder na família.

Os mecanismos de planejamento familiar e controle da natalidade, bem como a indissolubilidade do casamento e as sanções canônicas às mulheres que abortam, entraram em crise sem que a instituição tivesse acompanhado as mudanças culturais com renovadas propostas teológicas.

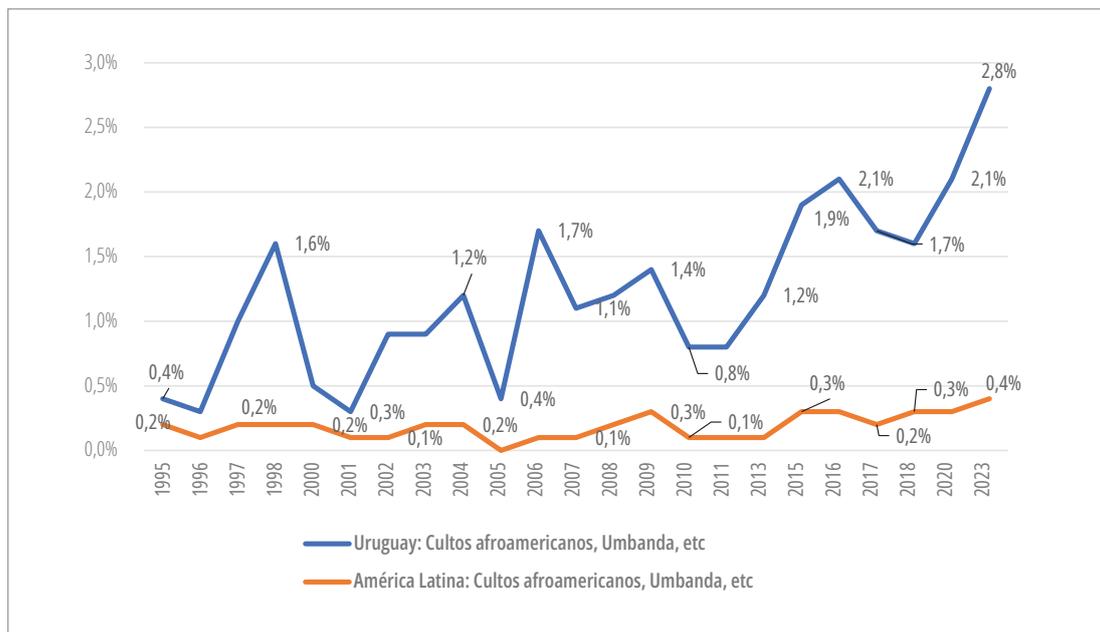
Somam-se a tudo isso a crise do modelo eclesial (vertical, baseado nas burocracias do Vaticano), bem como a deslegitimação dos líderes religiosos (escândalos de abuso

sexual de padres), que determina que a igreja perdeu legitimidade na sociedade como "guardiã de normas e valores" (Masferrer Kan, 2009, p. 17).

Embora não seja objetivo deste artigo encontrar as causas do declínio da Igreja Católica, é necessário destacar algumas das dimensões que explicam esse fenômeno de decadência do que foi a instituição religiosa hegemônica no campo político latino-americano. Embora nem todos os católicos se convertam ao evangelismo hoje (talvez muitos deles se convertam a outras religiões), há muitos fiéis que acreditam em Cristo porque foram socializados em uma família católica ou instituição educacional e o fazem para encontrar uma maneira renovada de crer, um lugar de encontro e tranquilidade em meio à anomia. através de serviços mais emotivos, discursos mais mobilizadores, soluções concretas para seus problemas terrenos e uma grande proximidade com o pastor e seus correligionários.

Também crescem nesse continente adeptos de crenças e cultos afro-americanos ou umbandistas. Uruguai experimenta um crescimento ano após ano que se reflete nas estatísticas, como pode ser visto no gráfico a seguir.

Gráfico 1 - Evolução dos Cultos Afro-Americanos, Umbanda. América Latina e Uruguai, Latinobarômetro (1995 – 2023)



Fonte: Elaboração própria baseada no Latinobarômetro 2023.

Da mesma maneira há um crescimento de cultos orientalistas ou da Nova Era, cultos neoxamânicos com o uso de substâncias como a Ayahuasca, novas espiritualidades ou formas de "crer sem pertencer" (Pace, 1996) ou acreditar à minha maneira e a construção de um "Deus pessoal" (Beck, 2009), etc. Muitas dessas práticas religiosas estão agrupadas na categoria de "outras religiões" em pesquisas (0,8% dos latino-americanos praticam outra religião) e dentro dos "crentes sem igreja" (0,7%) e

mereceriam estudos mais aprofundados – com técnicas quantitativas e qualitativas ao mesmo tempo – para conhecer o mundo diverso com o qual um contingente de latino-americanos que vivenciam a religião de forma mais íntima e privada se identifica. e, como vimos, com uma prática religiosa mais elevada do que aquela professada por católicos ou evangélicos.

Os "outros cristãos" que não incluímos aqui dentro do universo evangélico, as Testemunhas de Jeová (0,9%) e os Mórmons (0,4%), representam 1,3% na América Latina (Latinobarómetro, 2023) e seria interessante no futuro ter mais estudos sobre essas duas religiões que não parecem interessados em assuntos políticos.

Em Uruguai, de acordo com dados do World Values Survey 2020, quando os cristãos pesquisados (católicos, evangélicos, adventistas, testemunhas de Jeová, mórmons e protestantes) foram questionados em qual partido político votariam se as eleições fossem realizadas neste domingo, 42,9% das Testemunhas de Jeová responderam que votariam nulo/branco ou não votariam (14,3%), enquanto dentro dos mórmons 40% votariam nulo ou branco. Também se observa que entre os evangélicos (sem especificação), 44,3% responderam que votariam al Partido Nacional, 32,9% votariam al partido Frente Amplio, 3,8% al Partido Colorado, 3,8% para o Cabildo Abierto, 6,3% votariam em branco e 3,8% não votariam. Entre os protestantes, 60% votariam no partido Frente Amplio, 20% votariam no Partido Nacional, e 20% no Partido Colorado.

Entre os adventistas, 50% votam nulo ou em branco.

Tabela 2: Partido político em que os cristãos votariam se houvesse eleições neste domingo (religiões: católica, evangélica, adventista, Testemunhas de Jeová, mórmon, protestante) Uruguai, 2020

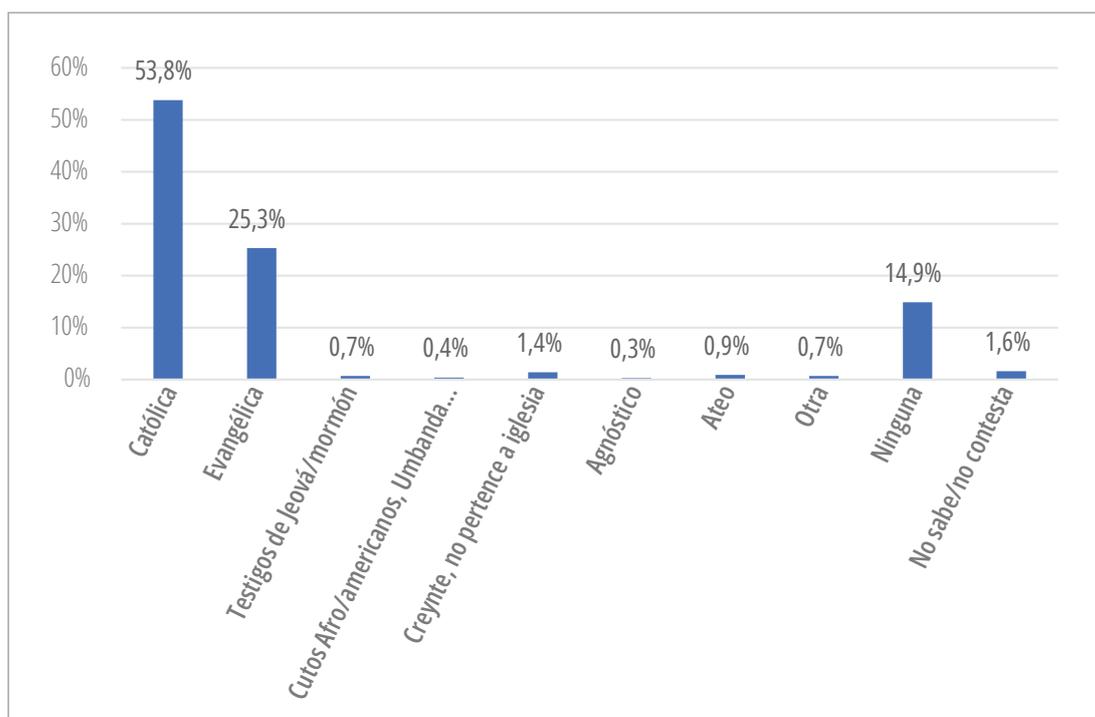
Qual é a sua religião?							
Em qual partido você votaria se houvesse eleições neste domingo?	Total	Católico	Evangélico (sem especificação)	Adventista	Testemunhas de Jeová	Mórmon	Protestante
Outros (partidos nacionais e provinciais)	2,7%	2,2%	2,5%	-	-	-	-
Voto nulo/em branco	10,0%	6,7%	6,3%	50,0%	42,9%	40,0%	-
Não votar/Nenhum	5,4%	3,4%	3,8%	-	14,3%	-	-
Não inscrito/Não tem idade suficiente	0,2%	0,3%	1,3%	-	-	-	-
UY: Frente Amplio (FA)	41,2%	34,2%	32,9%	50,0%	-	-	60,0%
UY: Partido Nacional (PN)	31,9%	43,7%	44,3%	-	28,6%	60,0%	20,0%
UY: Partido Colorado (PC)	4,6%	6,4%	3,8%	-	14,3%	-	20,0%
UY: Partido Independente (PI)	0,9%	1,1%	-	-	-	-	-
UY: União Popular	0,5%	-	-	-	-	-	-
UY: Cabildo Abierto	1,7%	1,7%	3,8%	-	-	-	-
UY: Partido Ecologista Radical Intransigente (PERI)	0,4%	-	1,3%	-	-	-	-
UY: Partido Animalista Verde	0,1%	-	-	-	-	-	-
UY: Partido dos Trabalhadores	0,1%	-	-	-	-	-	-
UY: Festa Digital	0,2%	0,3%	-	-	-	-	-

Fonte: Elaboração própria baseada no World Values Survey 2020.

Para terminar de pintar o atual cenário religioso latino-americano, não devemos ignorar o grande contingente de pessoas que não têm religião alguma (são ateus, agnósticos ou não professam nenhuma religião), e o fato de líderes religiosos emergirem no espaço público com suas demandas não lhes é indiferente, senão, parece irreverente ou inconveniente.

Observa-se claramente no gráfico a seguir que, quando questionados sobre sua religião, a população latino-americana apresenta 3 respostas, com grande percentual de adeptos: mais da metade respondeu ser católica (53,8%); em segundo lugar, evangélicos (25,3%) e, em terceiro lugar, 16,1% declaram não ter religião (ateus, agnósticos e nenhuma). As religiões afro-americanas/umbandistas representam 0,4% da população, as Testemunhas de Jeová e os mórmons 0,7% da população, nenhuma religião 14,9%; e 0,7% da população possui outra religião.

Gráfico 3 - Afiliação religiosa na América Latina, 2023



Fonte: Elaboração própria baseada no Latinobarômetro 2023.

Entre os cristãos não católicos, podemos apontar que os evangélicos não especificados constituem 12,2%, os batistas 0,5%, os evangélicos metodistas 0,1%, os evangélicos pentecostais 1,0%, os adventistas 0,6%, as Testemunhas de Jeová 0,9%, os mórmons 0,4% e os protestantes 0,7%.

Tabela 3 – Porcentagem de cristãos não católicos em América Latina, 2023

Evangélico não especificado	23,4%
Evangélico Batista	0,3%
Metodista Evangélico	0,5%
Evangélico pentecostal	0,4%
Adventista	0,5%
Testemunhas de Jeová	0,5%
Mórmon	0,2%
Protestante	0,2%

Fonte: Elaboração própria baseada no Latinobarômetro 2023.

Para realizar uma caracterização do campo evangélico latino- americano, vale dizer que este é formado pelos herdeiros de diferentes grupos religiosos da cisma do século XVI: luteranos, metodistas, calvinistas, batistas, menonitas, presbiterianos e pentecostais, entre outros. Portanto, quando usamos o termo "evangélicos", o fazemos de maneira genérica para nos referirmos aos grupos ligados de várias maneiras à Reforma Protestante (Seman, 2019).

Hilario Wynarczyk (2009), sociólogo argentino, concebe os evangélicos como um "campo polarizado" composto pelos liberacionistas históricos (HL) e os conservadores bíblicos (BC) (que por sua vez estão subdivididos entre os setores evangélico e pentecostal). O pólo conservador bíblico é composto por grupos evangélicos (como os batistas e os Irmãos Livres) e uma grande variedade de igrejas pentecostais; eles também desempenharam um papel de liderança na participação política nos últimos anos na Argentina. Os conservadores bíblicos são os que têm tomado a maior iniciativa no campo das demandas materializadas e promovidas pelos movimentos sociais, principalmente no que se refere à reivindicação de aspectos legais relativos à igualdade religiosa e não apenas na liberdade religiosa promulgada na Constituição. Embora tenham uma presença menor na população, sua característica distintiva é o grau de ativismo e compromisso com as causas de ação no meio ambiente e em uma chave de bem-estar territorial. O pólo "liberacionista histórico" é composto de protestantes que se apegam aos aspectos fundacionais do protestantismo primitivo, com um peso relativo maior para o distanciamento dos predicados católicos e menos na palavra escrita na Bíblia como no polo oposto.

O Polo Histórico Liberacionista é herdeiro da afinidade ideológica com a "teologia da libertação, o movimento ecumênico e a reflexão teológica contextual" (Pérez Guadalupe; Grundberger, 2019, p. 91). Embora este setor protestante seja minoritário em relação à constelação evangélica, eles têm um capital cultural e intelectual que facilita em certo sentido o contato com as camadas média e alta da sociedade. Ao mesmo tempo, deve-se considerar que esse aspecto religioso manteve certas aproximações com a Igreja Católica (Concílio Vaticano II), como movimento ecumênico se dobrou aos preceitos modernizadores da Declaração dos Direitos

Humanos e foi financiado por diferentes organizações para implantar projetos sociais. Como principal bandeira, a pauta moral é para o polo bíblico conservador uma forma de literalidade bíblica baseada em princípios de não incidência do Estado em aspectos relacionados à bioética, saúde reprodutiva e comportamento individual. Uma visão claramente conservadora predomina e funciona como uma contramarcha ao conjunto de conquistas legais na chamada agenda de direitos.

Desde a década de 1990, o polo conservador bíblico deslocou a predominância dos setores histórico-liberacionistas na arena política da Argentina, não mais com partidos puramente confessionais, mas que gradualmente se dobraram em setores partidários já existentes. O fator que opera como espinha dorsal dos defensores da "nova agenda moral" é a luta implacável contra a "ideologia de gênero" com resquícios de uma etapa anterior em que o inimigo comum era o comunismo no pós-guerra. Wynarczyk (2009) argumenta que o polo conservador bíblico nos dias de hoje cerrou fileiras junto com grande parte da população católica sob a bandeira dos slogans "Pró-vida e Pró-família", contrariando o avanço de princípios secularizantes que ameaçam a estabilidade de uma moralidade baseada no mandato bíblico.

Essa classificação do universo evangélico em dois polos, feita pelo autor para o caso argentino, será tomada como o "tipo ideal" de Weber (1944) para o caso uruguaio. A justificativa para essa decisão baseia-se no fato de que o estudo do protestantismo no Uruguai, como aponta Caetano, "é um assunto pendente, uma tarefa a ser feita" (2013, p. 95). A maioria das abordagens até agora se concentrou na trajetória de diferentes correntes, igrejas ou movimentos, ou em momentos históricos específicos em que o protestantismo teve maior presença pública. No primeiro caso, um tom apologético e narrativo tende a predominar sobre uma análise histórica rigorosa, com poucas exceções. No segundo, embora se alcance uma visão mais objetiva, os estudos abrangem períodos muito limitados. Por outro lado, as tentativas de oferecer uma visão mais global têm sido poucas e às vezes malsucedidas, pois muitas vezes adotam uma abordagem confessional, subjetiva ou militante. Se a religião é uma área pouco explorada na historiografia e sociologia nacionais, a ignorância sobre o protestantismo é ainda mais profunda, designa Caetano (2013).

É por isso que, economizando as distâncias com o caso argentino, utilizar a classificação de Wynarczyk (2009) nos permitirá analisar o caso uruguaio, tomando sua classificação do universo evangélico como um tipo ideal, onde poderemos testar o quão próxima ou distante a realidade está do tipo ideal traçado nesta tipologia.

Após esse desenvolvimento e focalizando especificamente a presença de figuras evangélicas na política uruguaia no século 21, os resultados de minha tese de doutorado (Sotelo, 2023)³ serão analisados com base em 21 entrevistas realizadas com personalidades evangélicas relevantes na arena política uruguaia.

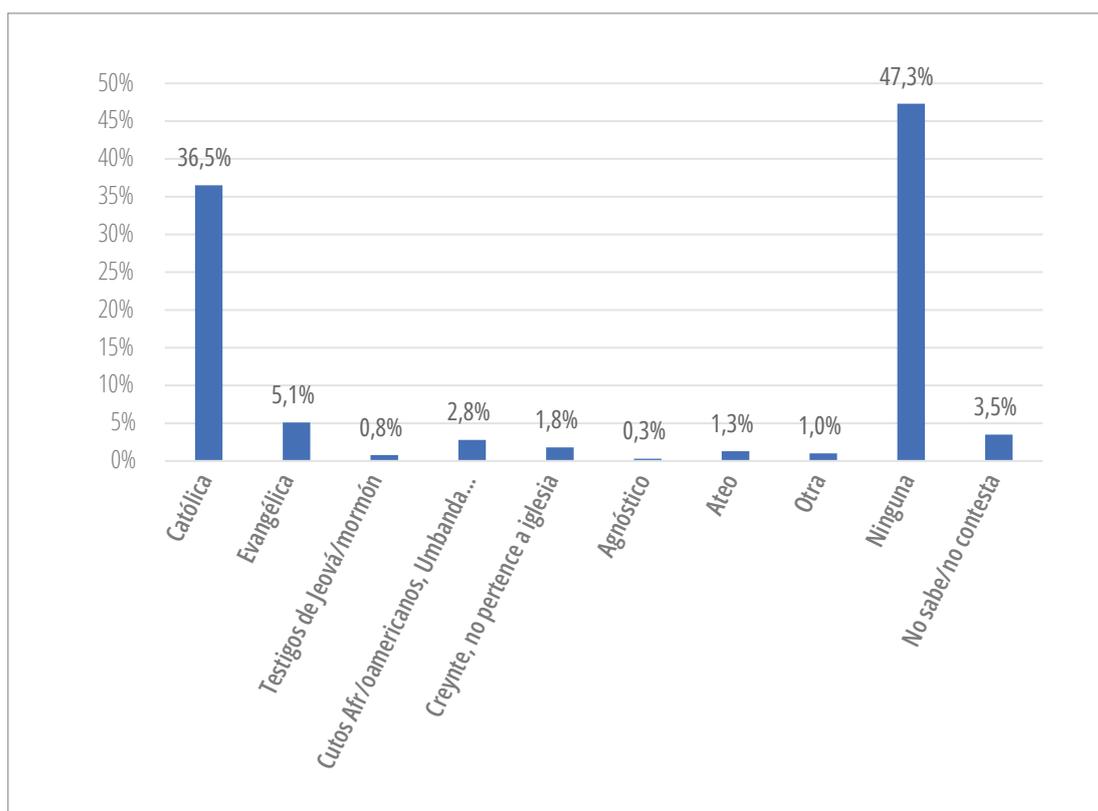
³ Conferir em Sotelo (2013), com a tese *Evangélicos no cenário político uruguaio do século 21*.

TRAJETÓRIAS RELIGIOSAS E POLÍTICAS DOS EVANGÉLICOS NO URUGUAI

Na América Latina, houve uma ruptura na atitude dos evangélicos em relação à política: antes da década de 1980, os cristãos se excluíam do jogo político-partidário e, a partir dessa data, passaram progressivamente a participar da política partidária na região, com diversas manifestações e impactos em diferentes países.

Focando agora no Uruguai, em nível quantitativo podemos afirmar que a população de evangélicos ficou em 5,1% em 2023 (Latinobarômetro, s.d.). Por outro lado, 36,5% da população adere à religião católica, percentual que vem diminuindo ano a ano. A subpopulação evangélica é composta por 4,6% de evangélicos não especificados, 0,2% de adventistas e 0,3% de protestantes. O percentual de afro-umbandistas chega a 2,8% da população, percentual que vem crescendo nos últimos anos, como já apontamos. Uma grande porcentagem de pessoas no Uruguai diz não ter religião alguma, 47,3%. Os ateus representam 1,3% e os agnósticos 0,3% da população uruguaia, segundo Latinobarómetro 2023.

Gráfico - Afiliação religiosa no Uruguai, 2023



Fonte: Elaboração própria dos autores com base no Latinobarómetro 2023.

A partir da análise das trajetórias religiosas e políticas das figuras evangélicas entrevistadas, podemos concluir que aqueles que têm maior destaque na arena política uruguaia e repercussão na mídia, bem como têm alcançado a atenção de estudos

sociais recentes, são os "evangélicos políticos"⁴ o também chamados "políticos de Cristo"⁵ (Silveira Campos, 2005), em detrimento dos "políticos evangélicos" (Pérez Guadalupe, 2019).⁶ No entanto, a presença de políticos evangélicos, longe de desaparecer, continua em vigor e, embora de forma mais sutil ou despercebida, eles exercem sua liderança política com base em suas convicções religiosas a partir dos diferentes cargos de representação (Parlamento, governos central e departamental, conselhos departamentais) e ocupando lugares em diferentes partidos políticos (embora majoritariamente dentro do Partido Nacional), constituindo parte de nossa diversificada democracia uruguaia.

Figuras da ala histórica e do polo conservador bíblico foram entrevistadas durante o trabalho de campo. Em linhas gerais, pode-se dizer que as figuras entrevistadas oriundas do polo histórico liberacionista situam-se, em sua maioria, na Frente Amplio (valdenses, luteranos), enquanto os pentecostais e neopentecostais (polo conservador bíblico) encontram-se majoritariamente no Partido Nacional e, em casos excepcionais, no Partido Colorado.

Ao longo do trabalho de campo, foram entrevistados políticos evangélicos de vários partidos: Partido Nacional, Partido Colorado e Frente Amplio. Eles exercem sua atividade política, guiados por sua fé, mas não servem aos propósitos de uma igreja. Para os entrevistados oriundos majoritariamente da ala pentecostal e neopentecostal, é possível apreciar um comportamento mais ligado ao de um político evangélico (como é o caso do político do Partido Nacional Dr. Gerardo Amarilla), e de figuras ligadas à Igreja neopentecostal Misión Vida (deputado nacionalista pastor Álvaro Dastugue, Lane Silveira, Joanna Perco e Alba Rodríguez), já que a Misión Vida é a igreja com maior participação na política uruguaia, nos espaços políticos dentro do Partido Nacional. Outras figuras se projetaram na política a partir da Missão Vida, mas se desencantaram com a igreja por considerarem que política e religião estavam muito misturadas, distanciando-se dela, como é o caso dos entrevistados Analía Pereira e Gabriel Cunha. No entanto, continuam a servir o Partido Nacional.

Por fim, podemos afirmar que estamos diante de uma nova elite política que emerge do campo religioso com ambições de conquistar um status no plano político. São políticos evangélicos e políticos evangélicos, e estão espalhados em vários partidos políticos.

⁴ Os evangélicos políticos "são aqueles líderes religiosos iniciantes na política que buscam apenas monetizar sua liderança religiosa na arena eleitoral" (Pérez Guadalupe, 2019, p. 21), agem como crentes, buscam apenas o interesse de seu grupo religioso e atuam como mais um grupo de interesse de nossa política continental.

⁵ "[...] são "produzidos" por mega-igrejas pentecostais, que selecionam, promovem e possibilitam que sejam eleitos. Em contrapartida, devem fidelidade às igrejas e suas hierarquias e devem, nas câmaras legislativas, defender os interesses corporativos e morais da instituição" (Silveira Campos, 2005, p. 157)

⁶ Políticos evangélicos, segundo Pérez Guadalupe (2019), são aqueles que "militam em partidos políticos estabelecidos e que entram na política defendendo seus princípios cristãos [...] (como pode validamente haver, políticos católicos, políticos marxistas, políticos liberais, etc.)." Atuam como cidadãos e buscam o bem comum dentro dos parâmetros permitidos pelo jogo democrático" (p. 21).

São vários os representantes evangélicos que utilizaram seu capital simbólico do campo religioso e o transformaram em capital político, sendo eleitos para cargos de representação política por pessoas que neles confiam pela legitimidade social que conseguiram conquistar na esfera religiosa e no território, através do trabalho social que desenvolvem com sua igreja para os mais necessitados. Como disse um dos entrevistados (Jorge Fajardo, da Frente Amplio): "as ovelhas seguem seu pastor", independentemente do partido em que estejam. Em alguns casos, quando uma pessoa detém um status religioso em sua comunidade, a fidelidade religiosa se traduz em fidelidade política.

Um elemento comum entre os entrevistados refere-se à concepção de que o cristão tem um compromisso com Deus e com a sociedade da qual faz parte, de modo que o chamado para participar da política é um mandato religioso, um chamado de Deus, o que coincide com a característica de um "político de Cristo" apontada por Silveira Campos (2005), que vivencia a participação na política partidária como vocação divina para salvar "um corpo político em processo de degradação patológica" (p. 159).

Também os entrevistados apontam que é importante prestar ajuda social a quem mais precisa, por isso se entende que o cristão deve cultivar a espiritualidade, mas ao mesmo tempo cuidar da vida prática e real das pessoas. Isso envolve tanto desenvolver o trabalho social através da igreja quanto envolver-se em posições de representação política para realizar as transformações sociais mais urgentes. Como vários disseram, consideram-se cristãos comprometidos com a vida política. É o que afirma, por exemplo, o pastor Óscar Farías (ligado ao Partido Colorado, atual Diretor Comunal, Coordenador de Gestão Territorial da Prefeitura de Rivera), para quem a fé cristã tem um enorme poder de transformação social além das quatro paredes do templo.

Em diversos depoimentos, observa-se uma conversão religiosa, desde a profissão de uma religião católica na infância, até a profissão de uma fé evangélica na vida adulta (como nos casos do político Jorge Fajardo, Frente Amplio) e do prefeito Andrés Lima (Frente Amplio). Da mesma forma, observa-se que, nas trajetórias políticas, espaços de militância são compartilhados entre evangélicos e católicos (evidenciamos isso no caso de Dastugue e Joanna Perco, já que ambos iniciaram sua militância política e se formaram dentro da Corrente Social Cristã do Partido Nacional, espaço criado pelo político nacionalista Carlos Iafigliola).

Dentro das trajetórias, percebe-se que o elemento comum de todas as experiências é a vocação de serviço, o compromisso que os cristãos sentem pelos mais necessitados, que os leva a participar da política. No entanto, desenvolver um papel político enquanto religioso não está isento de desafios. Há quem a desenvolva sem tensões, aliás, consideram que o papel político e religioso anda de mãos dadas (como afirma Daniel Gerhard, Frente Amplio), e há outros, que o vivenciam como um grande desafio, como

corroboram os depoimentos da vereadora de Colonia Cristina Acevedo (Frente Amplio) e do vereador de Salto Enzo Albino (Partido Nacional). O mundo da política, com seu jogo de interesses, suas negociações, tem suas próprias regras que às vezes podem contradizer mandatos religiosos. Daí a contradição weberiana de exercer a política segundo a ética da convicção ou a ética da responsabilidade (Weber, 1919).

De qualquer forma, muitos entrevistados deixam claro que a política não deve ser discutida no templo, e que ambos os papéis (religioso e político) devem ser desempenhados em esferas separadas. Eles dizem que há um risco se a política entrar na igreja.

Em vários depoimentos,⁷ fica claro que o papel mais importante para suas vidas é o religioso: "ser cristão" tem precedência sobre "ser político".

EVANGÉLICOS NAS MARGENS DA SOCIEDADE

As igrejas evangélicas em os bairros mais carentes prestam atendimento aos mais vulneráveis (pessoas em situação de pobreza, mulheres vítimas de violência, pessoas com uso problemático de substâncias, moradores de rua, refugiados, pessoas privadas de liberdade e as recém-libertadas etc.), entendendo que são chamadas a se posicionar onde há necessidade. Nesse sentido, as diferentes igrejas que compõem o universo evangélico se posicionam como mediadoras entre o poder centralizador do Estado e as ações das organizações da sociedade civil à "margem da sociedade" (Arocena & Sotelo, 2020).

A Igreja Católica, fez sua opção preferencial pelos pobres, no entanto, os pobres latino-americanos fizeram sua opção preferencial pelos evangélicos. O pentecostalismo se espalhou entre as camadas sociais mais baixas. A universalidade do sacerdócio permitiu a multiplicação de templos nos bairros mais carentes, dando origem ao rápido crescimento do chamado pentecostalismo autóctone (não mais pentecostalismo missionário).⁸

As religiões neopentecostais, embora realizem um trabalho social – que é basicamente de natureza assistencialista – essa não é sua maior contribuição para o alívio da pobreza. Seu combate à pobreza é realizado basicamente oferecendo as soluções "mágicas" que os fiéis buscam ao participar das cerimônias (Sotelo, 2010).

⁷ O caso do político Fernando Rodríguez (Frente Amplio), ex-vice-diretor do INAU, membro da Igreja Irmãos Livres (entrevistado n. 10) e do prefeito de Salta Enzo Albino (Partido Nacional), evangélico pentecostal, (entrevistado n. 17).

⁸ Embora o pentecostalismo tenha penetrado em todos os estratos sociais, na literatura acadêmica há consenso de que seu sucesso tem sido maior nos temas dos setores populares e das precárias classes médias da região, onde através da teologia da prosperidade, ofertas e dízimos as pessoas depositam uma esperança de ascensão social e conquista dos bens que não conseguiram alcançar pelos meios convencionais. e através da "guerra santa" explicam os acontecimentos mais negativos como a causa do mal ou do diabo (uso de drogas, falta de emprego etc.), e tudo de positivo que podem alcançar (um emprego, um parceiro, uma casa ou um veículo) é explicado pela ação de Cristo. Essas duas ferramentas trazem paz ao sofrimento dos estratos sociais mais deprimidos.

Não só as religiões pentecostais ou neopentecostais realizam trabalho social, temos evidenciado nos depoimentos dos cristãos entrevistados de todo o espectro evangélico uma preocupação com a pobreza e o sofrimento humano (vícios, pessoas em situação de rua, privadas de liberdade, violentadas) em todas as igrejas evangélicas as obras sociais são implantadas nesse sentido e as pessoas entrevistadas têm participado delas como fiéis. E, na maioria dos casos, é isso que mais tarde desperta sua vocação política.

As histórias dos entrevistados narram sua participação como voluntários nas mais variadas obras sociais da igreja (com crianças, jovens, viciados, apenados). Essa trajetória religiosa ao mesmo tempo que os sofrendores, os pobres, os excluídos, tem levado várias figuras evangélicas a alcançarem *expertise* ou *know-how* social em como conseguir, por exemplo, que um viciado abandone as drogas, que um ex-presidiário não recaia no crime, que uma mulher consiga romper o ciclo da violência de gênero. Levando em conta a teoria de Bourdieu, podemos afirmar que esse capital religioso (Bourdieu, 2009, p. 70) ganho no campo religioso e social, é então capitalizado no campo político. Daí o capital político que essas figuras religiosas detêm e que lhes permite alcançar um status nesse campo, em cargos de representação política dos mais diversos (no Parlamento, nas Diretorias Departamentais, no governo).

EVANGÉLICOS NA SAÚDE E NO MEIO AMBIENTE

Desde o início do século 21, assistimos ao surgimento de uma "sociedade de risco global" (Beck, 2008), onde as ameaças globais (da guerra nuclear às mudanças climáticas) desafiam todos nós, indivíduos e Estado, a nos envolvermos nas decisões que determinarão a situação da humanidade no presente e no futuro. As religiões, como atores sociais, também estão envolvidas nessas preocupações. Em particular, as figuras evangélicas entrevistadas expressam preocupação com os riscos globais, tanto climáticos quanto de saúde (refletindo principalmente na pandemia de COVID-19), as vulnerabilidades derivadas de guerras, crises em nosso ecossistema que produzem secas, inundações etc.

Sob o termo "Ecoteologia" propõe-se uma política global para antecipar possíveis catástrofes. O deputado Daniel Gerhard (Frente Amplio) explica que a Ecoteologia propõe algo muito elementar, que é o esgotamento do mundo, dos recursos da Terra, comprometendo o futuro das próximas gerações. São os próprios seres humanos que levaram à destruição do Planeta Terra e da humanidade. Por isso, por meio da fé, os evangélicos se sentem chamados a pensar e refletir sobre o que Deus deseja e o que o Evangelho propõe nesse cenário complexo, e qual o lugar que devem ocupar para cuidar do meio ambiente e evitar maiores sofrimentos e misérias em nossa sociedade global. Assim, a ecoteologia convoca os evangélicos a ocuparem um lugar político para o cuidado da nossa "casa comum" (a Terra) e dos povos que a habitam.⁹

⁹ Segundo Leonardo Boff: "Estamos diante de uma crise civilizatória generalizada. Precisamos de um novo

Um conjunto de reflexões emerge nas entrevistas em torno da pandemia de COVID e da crise social e sanitária que se desencadeou e que afetou os laços afetivos, o emprego e a educação. Nesse sentido, evidenciamos uma preocupação compartilhada por diversas figuras entrevistadas de todo o espectro do universo evangélico. Refeitórios populares e áreas de piquenique são algumas das iniciativas voluntárias realizadas por várias figuras entrevistadas para enfrentar a pobreza emergente da crise social e sanitária da COVID-19, que mostra um trabalho social silenciosamente implantado por evangélicos de todo o espectro de igrejas e de todo o país nos bairros mais carentes. A pandemia de COVID-19 é vista como um risco global, onde todas as nações devem trabalhar juntas para enfrentar todos os desafios e deixar uma estrutura para prevenir e enfrentar futuras crises globais.

EVANGÉLICOS NA ARENA POLÍTICA URUGUAIA

Tomando o modelo de Pérez Guadalupe e Grundberger (2019), podemos afirmar que no Uruguai encontramos o modelo da facção evangélica, com a inserção dos evangélicos em partidos já existentes. Não há experiência de festas confessionais na história uruguaia. A laicidade arraigada em Uruguay e a luta entre Igreja e Estado, onde a Igreja Católica foi relegada à esfera privada, faz com que os evangélicos tenham liberdade para poder se desenvolver na política e se destacar nela. No entanto, as fortes identidades partidárias despertadas pelos partidos uruguaianos (dois deles entre os mais longevos do mundo: o Colorado e o Nacional; e a esquerda unida na Frente Amplio desde 1971), também dificultam o surgimento das outras duas categorias de Pérez Guadalupe e Grundberger (2019): o Partido Evangélico e a Frente Evangélica. A "partidocracia" no Uruguai (Chasquetti & Buquet, 2004) engole as lideranças evangélicas.

Em linhas gerais, podemos apontar que os evangélicos do polo conservador bíblico são ideologicamente inclinados para partidos de direita (em sua maioria localizados no Partido Nacional) e aqueles do polo histórico liberacionista são ideologicamente inclinados para a esquerda (Frente Amplio).

No Uruguai, os atores evangélicos presentes na política não são meros acompanhantes de representantes políticos católicos, já que o peso da Igreja Católica não é tão forte na vida política de Uruguai, ao contrário do caso argentino, por exemplo. É verdade que tecem alianças com católicos, mas na defesa da agenda pró-família e pró-vida, apresentam-se como protagonistas dessas bandeiras políticas. Nos últimos anos pudemos evidenciar a participação de figuras políticas evangélicas liderando debates em espaços públicos, como, por exemplo, contra a Lei Trans ou a eutanásia (Deputado Dastuge).

paradigma de convivência que fundamente uma relação mais caridosa com a Terra e inaugure um novo pacto social entre os povos em termos de respeito e preservação de tudo o que existe e vive. Somente a partir dessa mutação faz sentido pensarmos em alternativas que representem uma nova esperança". Conferir em Boff (2002, p. 17-18).

Há indícios de uma mobilização política de grupos evangélicos do polo conservador bíblico em aliança com membros da Igreja Católica pela revogação da Lei Trans, manifestações contra a educação sexual nas escolas e o aborto. A coleta de assinaturas para revogar a Lei Trans voltou a colocar atores religiosos/políticos no espaço público, cujos expoentes mais notórios foram o pastor e deputado Álvaro Dastugue e o político Carlos Iafigliola. Católicos em aliança com evangélicos neopentecostais, demonstraram com sua campanha pela revogação da lei sua capacidade de mobilização conjunta ao reunirem o número necessário de assinaturas para viabilizar um pré-plebiscito para revogar a lei. Fica evidente o "ecumenismo político" (Pérez Guadalupe, 2022, p. 391), no qual ambos os grupos religiosos deixam de lado suas diferenças confessionais em favor de uma luta política pela proteção da vida e da família, contra o aborto, o casamento entre pessoas do mesmo sexo e a 'ideologia de gênero'.

No momento, figuras evangélicas neopentecostais também são observadas em debates públicos mostrando uma posição contrária à eutanásia, em relação a um projeto de lei que tenta legislar essa prática. Entre os entrevistados do "polo conservador bíblico" encontramos uma opinião contrária à prática da eutanásia, pois com base no literalismo bíblico, apontam que ela contradiz um dos 10 mandamentos da Bíblia: "Não matarás". Para esse grupo de entrevistados, seria desejável promover os cuidados paliativos e não a eutanásia. Entre os entrevistados pertencentes às igrejas do "polo histórico liberacionista" encontramos muitas opiniões a favor da eutanásia como forma de evitar o sofrimento dos pacientes quando estes se encontram em estado vegetativo e terminal (os entrevistados pertencentes à Frente Amplio, Mario Perrachon, María Cristina Acevedo, Andrés Lima).

Quanto às considerações em torno do conceito de família, o setor "bíblico-conservador" é aquele que, por sua característica de adesão ao mandato bíblico, mais justifica os preceitos tradicionais sobre os quais se construiu a típica família heteropatriarcal, monoparental, baseada no comportamento conjugal monogâmico. Enquanto o setor ocupado pelos "liberacionistas históricos" mostra certa abertura e reconhecimento a essa tendência à multiplicidade de formas familiares, uniões entre pessoas do mesmo sexo e possibilidade de adoção de crianças, desde que prevaleça o amor. Na entrevista à pastora uruguaia Ilda Vence, ela revela que a Igreja Metodista celebra o casamento igualitário entre os membros de sua igreja. Desde que o Estado reconheceu o casamento entre pessoas do mesmo sexo, a Igreja Metodista decidiu integrá-lo em seus ritos para os fiéis de sua congregação, embora não possa realizá-lo com pessoas que não professam essa fé. Isso mostra uma abertura da igreja para casais do mesmo sexo, o que está longe da visão do polo conservador bíblico.

Conclui-se que, no Uruguai, os evangélicos políticos do polo conservador bíblico (pentecostais e neopentecostais) são os que têm maior destaque na arena política, com posições pró-vida e pró-família e contra a "ideologia de gênero". No entanto, há

políticos evangélicos do polo histórico com posições distantes daquelas assumidas pelos conservadores bíblicos, por exemplo, posicionando-se a favor da interrupção voluntária da gravidez, do casamento entre pessoas do mesmo sexo, além de outros temas de valor na agenda pública, como a atual discussão sobre a eutanásia. Lembremos que o próprio universo evangélico é um campo religioso no qual os agentes de várias denominações entram em disputa dentro dele, então é compreensível que eles também se projetem na política.

Um dos fatores que explicam a inserção dos evangélicos na política deve-se ao fato de que as igrejas evangélicas, especialmente as igrejas pentecostais e neopentecostais, atuam como mediadoras da relação sociedade/Estado (Lopes Cabral, 2006). No novo milênio, essa mediação entre sociedade e Estado, antes realizada por partidos políticos, perde relevância e a democracia se estende a espaços mais amplos da sociedade civil. Segundo dados do Latinobarómetro 2023, a instituição em que os latino-americanos mais acreditam é a igreja (mais do que nos partidos políticos).

Como deixamos claro, as igrejas evangélicas atingem áreas marginais da sociedade e conseguem mobilizar as comunidades de forma a condicionar sua escolha na hora do voto. Segundo Lopes Cabral (2006), são espaços onde o Estado não alcança, e essas igrejas constituem um ator relevante quando se trata de mediar entre as novas demandas da sociedade e do Estado.

A igreja Missão Vida pelas Nações é, de certa forma, a de maior presença na arena política uruguaia. Por ter uma ancoragem territorial, através das suas comunidades de reabilitação (Hogares Beraca), dos encontros de evangelização em casas de família, de inúmeros templos por todo o território nacional, parece ter oleado uma forma de fazer política ao apoiar candidaturas oficiais (políticos de Cristo), como a do pastor Dastugue, onde se poderia delinear uma espécie de voto denominacional para esta congregação religiosa e onde o lema "irmão vota em irmão" pode ter aqui um verdadeiro significado e práxis, onde as fronteiras entre o templo e a atividade política são borradas.

No caso das demais igrejas evangélicas e representantes políticos evangélicos entrevistados, não há atividade política dentro do templo, mas são concebidas como áreas que devem ser mantidas separadas. Há opiniões diferentes por parte dos entrevistados sobre a existência de um voto confessional no Uruguai, alguns dizem que sim, outros dizem que não. A verdade é que há afinidades ideológicas e religiosas que podem inclinar o voto de alguns fiéis para representantes evangélicos que concorrem a cargos de representação política.

Vários cristãos entrevistados frequentaram um instituto de formação política a convite de suas igrejas, de modo que se percebe que há uma intenção por parte das igrejas de formar quadros políticos. Por outro lado, também há evidências de alianças entre alguns representantes do polo bíblico conservador, com movimentos sociais e ONGs

pró-vida e pró-família, como a do Uruguai chamada "Meus filhos não são tocados", que surgiu como rejeição à proposta didática de abordagem da educação sexual na educação infantil e primária, apresentada pelo Conselho de Educação Inicial e Primária.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os achados desta pesquisa confirmam que a participação dos evangélicos na política uruguaia não é um fenômeno homogêneo ou monolítico, mas responde à diversidade interna do campo evangélico e às especificidades históricas do secularismo no Uruguai. Embora os representantes do polo bíblico conservador tenham sido os mais visíveis na arena política, promovendo uma agenda ligada à defesa dos valores tradicionais (pró-vida, pró-família e contra a ideologia de gênero), observa-se também a presença de políticos evangélicos com posições mais alinhadas ao progressismo e à justiça social.

Ao contrário de outros países latino-americanos onde os evangélicos formaram seus próprios partidos políticos ou bancadas legislativas coesas, no Uruguai sua participação política ocorre dentro das estruturas partidárias tradicionais, principalmente no Partido Nacional, mas também na Frente Amplio e no Partido Colorado. Essa característica distintiva se deve, em parte, à força do sistema partidário uruguaio e à ausência de um eleitorado evangélico suficientemente coeso para promover uma representação política unificada.

Tentativas de confederação e coordenação entre os evangélicos são mencionadas, mas não tiveram resultados significativos até agora. De qualquer forma, os evangélicos na política, apesar de pertencerem a partidos diferentes, se consideram "irmãos" de fé, fato que se reflete nas entrevistas. Destaca-se também que, apesar da diversidade de crenças, algumas questões específicas como a defesa da família, a defesa do meio ambiente e os valores cristãos são de interesse comum entre os evangélicos na política.

Da mesma forma, é evidente que a inserção de figuras evangélicas na política responde a dinâmicas que transcendem a esfera religiosa, como o trabalho social e a intermediação em comunidades vulneráveis, o que lhes permitiu construir um capital simbólico que se traduz em capital político. Essa capacidade de mobilização e articulação territorial é um fator chave para entender seu crescente impacto na esfera política.

O estudo também levanta questões sobre o futuro dessa participação política. À medida que a sociedade uruguaia passa por mudanças em sua matriz religiosa e na relação entre o público e o privado, vale a pena perguntar se a influência evangélica na política continuará a se expandir ou se enfrentará limites estruturais que retardam sua consolidação. Nesse sentido, pesquisas futuras poderiam investigar como a relação entre política e religião evoluiu no Uruguai, bem como o impacto desses atores nas decisões políticas e na opinião pública.

Em suma, este artigo contribui para uma compreensão mais profunda da transformação do campo político-religioso no Uruguai e para situar o caso uruguaio dentro do panorama mais amplo da participação política evangélica na América Latina.

SOBRE A AUTORA

Victoria Sotelo: Doutora e mestre em Sociologia pela Universidad de la República. Pesquisadora da área de Sociologia da Cultura, no Departamento de Sociologia da Faculdade de Ciências Sociais da Universidad de la República.

REFERÊNCIAS

1. AROCENA, Felipe; SOTELO, María Victoria. Das margens da sociedade ao parlamento: evangélicos na política no Brasil, Argentina e Uruguai. *Revista de Cultura y Religión*, v. 15, n. 2, p. 1-38, 2021. Disponível em: <https://revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/1032/711>. Acesso em: 29 mar. 2024.
2. BARRÁN, José Pedro. *Iglesia Católica y burguesía en el Uruguay de la modernización (1860-1900)*. Montevideo: Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1988.
3. BECK, Ulrich. *A sociedade de risco global. Em busca de segurança perdida*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2008.
4. BECK, Ulrich. *O Deus pessoal. A individualização da religião e o “espírito” do capitalismo*. Barcelona: Paidós, 2009.
5. BOFF, Leonardo. *Cuidados essenciais: ética do ser humano, compaixão pela terra*. Madrid: Trotta, 2002.
6. BOURDIEU, Pierre. *Eficácia simbólica: religião e política*. Buenos Aires: Biblos, 2009.
7. BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. *Revue Française de Sociologie*, v. 12, n. 3, p. 295-334, 1971. Disponível em: www.persee.fr/doc/rfsoc_0035-2969_1971_num_12_3_1994. Acesso em: 29 mar 2024.
8. CAETANO, Gerardo. *El Uruguay Laico. Matrices y revisiones*. Montevideo, Uruguay: Taurus, 2013.
9. CAETANO, Gerardo. “Secularización, privatización de lo religioso y religión civil. Asuntos teóricos a debatir a propósito del caso uruguayo”. In: DA COSTA, Néstor, Delecroix, V.;
10. DIANTEILL, E. *Interpretar la modernidad religiosa: teorías, conceptos y métodos en América Latina y Europa* (p. 35-64). Montevideo: CLAEH, Red Puertas América Latina-Europa, 2007.
11. CASTRO, Emilio. Las denominaciones y los movimientos. *Cuadernos de Marcha*, n. 29, 1969. CHASQUETTI, Daniel; BUQUET, Daniel. Democracia no Uruguai: uma partidária consensual. *Política*, n. 42, p. 221-247, 2004.
12. DA COSTA, Néstor. La laicidad uruguaya. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n. 146, p. 137-155, 2009.
13. DA COSTA, Néstor. *Religião e sociedade no Uruguai no início do século 21. Um estudo da religiosidade em Montevideú*. Montevideo: CLAEH - Centro Unesco Montevideo, 2003
14. ELIZAGA, Julio César. *Seitas e novas religiões na conquista do Uruguai*. Montevideo: Editorial La Llave, 1988.
15. GUIGOU, Nicolás. Religião e Política no Uruguai. *Civitas*, v. 6, n. 2, p. 43-54, 2006.
16. HOLLAND, C. L. *Enciclopedia de grupos religiosos en las Américas y la pe-nínsula ibérica: religión en Uruguay*. San Pedro: Programa de Estudios Sociorreligiosos (PROLADES), 2010.
17. LATINOBARÓMETRO. Opinião Pública Latino-Americana. Base de dados consultada 1995- 2023. Disponível em: www.latinobarometro.org Acesso em: 2 jul. 2023.
18. LOPES CABRAL, Eduardo. Evangélicos e política. *Revista Electrónica dos pos Graduandos em Sociologia Política* da UFSC, v. 2, n. 2, pp. 91-112, 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/article/view/13538>. Acesso em: 2 jul. 2023.

19. MASFERRER KAN, Elio. *Religião, poder e cultura. Ensaio sobre política e a diversidade de crenças*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2009.
20. ORO, Ari Pedro. Neo-pentecostalismo. *Cuadernos de Antropología*, n. 9, 1992.
21. PACE, Enzo. Religião y globalización. Artigo apresentado na VI Conferência sobre Alternativas Religiosas na América Latina. *Anais [...]*. Porto Alegre, 6 e 8 de novembro de 1996.
22. PÉREZ GUADALUPE, José Luis. *Pastores e políticos. Protagonismo evangélico na política latino-americana*. Lima: Fundação Konrad Adenauer, Instituto de Estudos Sociais Cristãos, 2022.
23. PÉREZ GUADALUPE, José Luis; GRUNDBERGER, Sebastián. *Evangélicos e Poder na América Latina*. Lima: Fundação Konrad Adenauer, Instituto de Estudos Sociais Cristãos, 2019.
24. SEMÁN, Pablo. “¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen? Pentecostalismo y política en América Latina”. *Nueva Sociedad*, n. 280, p. 26-46, 2019.
25. SILVEIRA CAMPOS, L. De “Políticos Evangélicos” a “Políticos de Cristo”: A Trajetória das Ações e da Mentalidade Política dos Evangélicos Brasileiros na Transição do Século XX para o Século XXI. *Ciencias Sociales y Religión*, v. 7, n. 7, p. 157-186, 2005.

Submissão em 27 de setembro de 2024.

Aceito em 20 de março de 2025.

DOSSIÊ

LIMITES DA LIBERDADE DE EXPRESSÃO NO DISCURSO RELIGIOSO

*LIMITS TO FREEDOM OF EXPRESSION
IN RELIGIOUS DISCOURSE*

Gabriel Garcia de Barros* 

RESUMO

A liberdade religiosa vem sendo invocada como fator de imunização de discursos atentatórios a direitos fundamentais. Para enfrentar o tema, o presente trabalho tem por problema de pesquisa a questão: em que circunstâncias o Estado pode intervir no discurso religioso? Trata-se de pesquisa qualitativa, de teor normativo, que extrai da literatura especializada e da jurisprudência do Supremo Tribunal Federal fundamentos para a proposição de critérios que ajudem a identificar as hipóteses em que a interferência estatal se legitima. Com base na proposição de Rudas, adoto como referencial teórico deste trabalho o conceito de laicidade como mandamento de não dominação. Ao final, sistematizando os resultados obtidos, identifico caminhos para a limitação do discurso religioso que, em vez de se debruçarem sobre o conteúdo, voltam-se para três critérios essenciais: quem fala, onde fala, e como fala.

Palavras-chave: Liberdade de Expressão; Liberdade Religiosa; Laicidade; Religião; Estado.

ABSTRACT

Religious freedom has been invoked as a way of immunizing speech that violates fundamental rights. In order to tackle this issue, the research problem of this paper is: under what circumstances can the State intervene in religious discourse? This is a qualitative, normative study that seeks grounds from specialized literature and Supreme Court's caselaw for proposing criteria to help identify the hypotheses in which State interference is legitimate. Based on Rudas' proposition, I adopt the concept of secularism as a commandment of non-domination as the theoretical reference for this work. In summary of the results obtained, I identify ways of limiting religious discourse which, instead of focusing on content, focus on three essential criteria: who speaks, where they speak, and how they speak.

Keywords: Freedom of Expression; Religious Freedom; Secularism; Religion; State.

INTRODUÇÃO

A liberdade religiosa vem sendo invocada como fator de imunização de discursos atentatórios a direitos humanos fundamentais. O argumento é o de que, conjugada com a liberdade de expressão, ela serviria de salvo-conduto e/ou excludente de ilicitude àqueles acusados de se excederem na manifestação de suas ideias. Mesmo em casos de violações à dignidade de grupos minoritários, ela se justificaria a partir dos dogmas religiosos do sujeito enunciador.

Bahia e Santos (2013) demonstraram que esse tipo de argumento vinha sendo suscitado no Congresso Nacional já no início da década passada, por ocasião de discussões sobre direitos da comunidade LGBTQ+. Essa realidade se agravou e atingiu talvez o seu ápice durante a tramitação da Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão nº 26, no Supremo Tribunal Federal (STF). Em sua manifestação no processo, na qualidade de *amicus curiae*, a Anajure (Associação Nacional de Juristas Evangélicos) defendeu: “Também não é razoável, a ‘criminalização’ que se tenta obter poder mandar à prisão padres, pastores e qualquer líder cristão que se opõem à prática homossexual” (Brasil, 2013, p. 26).¹

Para enfrentar o tema, o presente trabalho tem por problema de pesquisa a identificação das circunstâncias em que o Estado pode intervir no discurso religioso, tanto numa perspectiva repressiva (responsabilização civil e penal) quanto preventiva. Para alcançar esse objetivo, busquei integrar parte da literatura já produzida sobre secularismo e laicidade àquela sobre a liberdade de expressão na Filosofia Política. Ao final, busquei sistematizar critérios objetivos que permitam identificar as hipóteses em que o Estado pode intervir no discurso religioso a fim de salvaguardar direitos fundamentais.

DELIMITANDO O PROBLEMA: OS SENTIDOS DE RELIGIÃO, SECULARISMO E LAICIDADE

AS DIFICULDADES PRÁTICAS DE SE DEFINIR O QUE É RELIGIÃO

A pergunta de pesquisa que motiva este trabalho tem uma pergunta anterior, que lhe é subjacente: o que deve e o que não deve ser considerado *religião*? Esse problema deve ser enfrentado neste primeiro momento, pois é condição para as reflexões que virão posteriormente.

O esforço inicial de delimitação do objeto já dá sinais importantes sobre os desafios que permeiam a análise. A própria definição de *religião* encontra obstáculos², especialmente após o que Kevin Schilbrack (2022, p. 225) chama de “virada reflexiva

¹ STF, ADO 26, indexador 52 (Brasil, 2013, p. 26).

² O problema em torno do conceito de religião é muito bem explorado, em todas as suas nuances, em Franco (2024).

na ciência da religião”. Schilbrack usa o termo para descrever um fenômeno ocorrido nas últimas quatro décadas, que produziu certo ceticismo sobre os conceitos até então produzidos. Segundo o autor, a “virada reflexiva” produziu argumentos como aquele segundo o qual a religião não é um conceito encontrado em todas as culturas, mas sim uma ideia criada em determinada época, em determinado local, com objetivos específicos. Qualquer definição teria, portanto, um caráter político (Schilbrack, 2022).

Parecem caminhar nesse sentido as reflexões de Sullivan (2018). Ao identificar a impossibilidade prática da delimitação do comportamento religioso, a autora acaba por advogar a impossibilidade da liberdade religiosa nos Estados Unidos.

Mas há um sentido muito real em que a liberdade religiosa está se tornando impossível de concretizar, mesmo nos Estados Unidos. Traçar uma linha em torno do que conta como religião e do que não conta não é tão fácil como comprometermo-nos politicamente, de forma periódica, com a liberdade religiosa. (Sullivan, 2018, p. 32).

Dois motivos principais, a meu ver, contribuem para ampliar essa dificuldade conceitual: (i) o impasse na criação de critérios que deem conta de todas as expressões religiosas, dentro de suas infinitas peculiaridades (há religiões com maior ou menor rigor doutrinário; com e sem ritos estabelecidos; mais ou menos individualizadas etc.); e (ii) após definida a religião, o desafio de se aferir a vinculação ou não da conduta individual ao comportamento religioso.

Sobre este último critério, a título de exemplo, tome-se a expressão “católico não praticante”, que é tão recorrente no discurso popular no Brasil e que denota algum grau de vinculação à fé católica, ao mesmo tempo em que sinaliza o distanciamento. Poder-se-ia sustentar que, mais do que uma crença, a religião se define também por um conjunto de práticas sociais e comunitárias³. Nesse caso, seria possível enquadrar a conduta do “católico não praticante”, entendida como estritamente individual, destituída de um rito social ou comunitário, ainda que justificada a partir de argumentos metafísicos, na esfera de comportamentos religiosos? A pessoa que eventualmente não esteja inserida numa prática religiosa comunitária e constante teria direito à proteção especial conferida pela liberdade de religião?

Ou, em casos mais graves, poder-se-ia atribuir essa proteção ao comportamento de pessoas que não estão em comunhão com a doutrina de sua fé? Neste último caso, tome-se o exemplo de três integrantes de um grupo ultraconservador da Escócia que foram excomungados pelo Vaticano (Lopes, 2020). Imaginando que fossem brasileiras, essas três pessoas poderiam valer-se do direito constitucional à liberdade religiosa para se eximirem de responsabilidade civil ou criminal por eventuais abusos, se nem mesmo a autoridade máxima de sua fé lhes conferiu esse direito na esfera canônica?

³ Ao descrever cinco tradições distintas na conceituação da religião, Linda Woodhead (2018) identifica um forte acento societário/comunitário num desses cinco possíveis conceitos.

A resposta pode parecer óbvia: poderia ser quase automático pensar que sim, a proteção existiria em todos os casos, pois a fé seria somente uma questão de autodeterminação, de modo que a mera invocação da religiosidade já seria suficiente para a proteção especial. E talvez esse fosse mesmo um raciocínio prudente em outras épocas. O problema é que hoje, no Brasil, a liberdade religiosa cada vez mais passa a ser invocada como salvo-conduto para a prática de uma série de abusos de direito. É cada vez mais comum o uso desse direito constitucional como subterfúgio para a veiculação de intolerância religiosa e discriminação de grupos sociais, como mostra Rudas (2022).

O Supremo Tribunal Federal respondeu a essa prática. Ao julgar procedente a Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão n. 26, que resultou no enquadramento da homofobia e da transfobia nos tipos penais do racismo, o tribunal fixou a seguinte tese:

2. A repressão penal à prática da homotransfobia não alcança nem restringe ou limita o exercício da liberdade religiosa, qualquer que seja a denominação confessional professada, a cujos fiéis e ministros (sacerdotes, pastores, rabinos, mulás ou clérigos muçulmanos e líderes ou celebrantes das religiões afro-brasileiras, entre outros) é assegurado o direito de pregar e de divulgar, livremente, pela palavra, pela imagem ou por qualquer outro meio, o seu pensamento e de externar suas convicções de acordo com o que se contiver em seus livros e códigos sagrados, bem assim o de ensinar segundo sua orientação doutrinária e/ou teológica, podendo buscar e conquistar prosélitos e praticar os atos de culto e respectiva liturgia, independentemente do espaço, público ou privado, de sua atuação individual ou coletiva, desde que tais manifestações não configurem discurso de ódio, assim entendidas aquelas exteriorizações que incitem a discriminação, a hostilidade ou a violência contra pessoas em razão de sua orientação sexual ou de sua identidade de gênero. (Brasil, 2013)⁴

Como se vê na parte final do excerto, o tribunal excluiu do âmbito de proteção conferida pela liberdade religiosa o comportamento discriminatório, hostil ou violento contra a população LGBT+. A decisão, porém, não foi capaz de amenizar divergências, especialmente em casos limítrofes. Um desses exemplos mais controversos é o de uma postagem realizada por um pastor evangélico com amplo alcance nas redes sociais, no mês de junho de 2023, na qual afirmava que “Deus odeia o orgulho” (Balloussier, 2023). A postagem foi feita em meio às celebrações comuns no mês de junho, difundido como o mês do orgulho LGBT+. Afinal, a enunciação “Deus odeia o orgulho” está protegida pela liberdade de pregação, reconhecida pelo STF, ou incorre em discriminação?

O que importa para o presente tópico é reconhecer que, no Brasil, a liberdade religiosa tem sido eventualmente tratada como privilégio, excludente de ilicitude ou salvo-conduto (ou pelo menos tem-se levantado argumentos relevantes nesse sentido). Essa realidade torna necessária a reconfiguração do conceito. Se o direito à prática religiosa está sendo compreendido mais como proteção especial do que como patamar mínimo de garantia do pluralismo, isto é, se está servindo mais às religiões hegemônicas do que às religiões minoritárias, não seria o caso de se

⁴ STF, ADO n. 26, DJe 06/10/2020 (Brasil, 2013, p. 26).

adotar um conceito mais preciso, que delimite com clareza o âmbito de incidência da proteção? Uma resposta positiva conduziria à adoção de critérios mais restritivos para o uso da liberdade religiosa como fator de imunização do discurso.

No entanto, o objetivo deste tópico não é responder a essas perguntas. Em vez disso, pretendo demonstrar algumas das dificuldades que envolvem o primeiro passo para a proteção da liberdade religiosa: a definição de religião. Com isso, pretendo argumentar que a chave para o enfrentamento do problema não está no paradigma da *religião*, mas no da *laicidade*. Entendo que esse movimento desloca o centro gravitacional da discussão da conduta individual (agente religioso) para a conduta estatal (aparato protetor). E, com isso, não pretendo defender de forma entusiasmada uma ampliação das funções do Estado, mas sim reconhecer que, a despeito de eventuais resistências, essa talvez seja a forma *possível* de tratar do tema. Demonstrarei a seguir o porquê.

Antes, porém, enfrentarei outros dois conceitos que são importantes para o tratamento do problema de pesquisa: o *secularismo*, enquanto fenômeno sociológico que fornece as bases empíricas para as conclusões posteriores, e a *neutralidade*, enquanto princípio normativo supostamente capaz de resolver o problema.

O SECULARISMO COMO FENÔMENO E A NEUTRALIDADE COMO PRINCÍPIO

O *secularismo* é importante para este tópico porque descreve um fenômeno que tem impacto direto sobre a dinâmica havida hoje entre Estado e religiões. Também esse conceito tem várias abordagens distintas, como não poderia deixar de ser. As mais clássicas tentam definir o secularismo de maneira mais genérica, como, por exemplo, um dever de separação entre Igreja e Estado. Essa definição, porém, é insuficiente para lidar com os problemas atuais. Para Maclure e Taylor (2011), a tarefa mais urgente relacionada à ideia de secularismo é a de viabilizar que sociedades democráticas comportem a diversidade de convicções religiosas e morais que coexistem no seu território, em vez de se buscar somente um distanciamento entre Estado e religiões. A ideia de secularismo, portanto, está intimamente ligada à pluralidade de convicções morais, espirituais e religiosas.

A chamada “era secular”, ao contrário do que se poderia intuir, não deve ser lida como um abandono da religião, mas sim como uma reconfiguração do fenômeno religioso (Fonseca, 2020).⁵ Ainda que, em comparação com o paradigma anterior, ela signifique um afastamento da religião das instituições públicas e até uma redução

⁵ No Brasil, especificamente, é possível destacar três momentos importantes desse desenvolvimento. Houve uma primeira onda secular no fim do século XIX, à época da Proclamação da República, com a reivindicação pela separação entre Estado e Igreja. Um segundo momento, no início do século XX, em que o pluralismo religioso passou a coexistir com o advento de casos de intolerância religiosa. E um terceiro momento, no início do século XXI, em que o desafio está no desenvolvimento de políticas capazes de assegurar a diversidade religiosa (Fonseca, 2020).

da sua importância para a formação das convicções privadas, disso não decorre necessariamente um enfraquecimento da religiosidade. Um dos indícios que levam a essa conclusão é o fato de que, mesmo embebido pelo paradigma da modernidade, o final do século XX trouxe a difusão de inúmeras novas crenças e formas de religiosidade (Fonseca, 2020). Consagra-se, assim, o pluralismo (não só de crenças, mas também de valores, ideias, convicções morais etc.).

Há, aqui, um paradoxo bem identificado por Cécile Laborde (2015). A autora sintetiza bem a contradição ao questionar por que (e como) devemos proteger a liberdade religiosa em uma época em que a religião supostamente não tem mais tratamento especial. A diversidade proposta pelo secularismo é o recurso ao qual alguns autores recorrem para lidar com esse paradoxo. Laborde (2015) descreve uma das soluções encontradas na literatura: a de que a crença religiosa deve ter tratamento igual ao de outras convicções morais destituídas de conteúdo religioso, pois a liberdade religiosa seria somente uma subcategoria da liberdade moral. Trata-se de uma “solução igualitária”. Laborde argumenta que Rawls (1971), Dworkin (2013) e Martha Nussbaum (2008) podem ser entendidos como *igualitários* nesse sentido.

É o caso, também, de Jocelyn Maclure e Charles Taylor. Os autores defendem a equivalência entre as convicções religiosas e as demais convicções morais no que se refere à proteção estatal (Maclure e Taylor, 2011)⁶. Com isso, não se sustentaria uma proteção especial à convicção religiosa. Propõem, nesse sentido, que todo “comprometimento de valor”⁷ deve ser tratado da mesma forma (Laborde, 2015, p. 265).

O que mais importa para este trabalho, no entanto, é perceber, a partir do acúmulo da literatura, que, em matéria religiosa, em vez de um dever de abstenção do Estado, típico da abordagem individualista dos direitos fundamentais de primeira geração, há também um dever positivo de cuidado com a diversidade. Veja-se que, para esse objetivo, as disputas em torno do conceito de *religião* são menos importantes, já que, à medida que o foco é deslocado do indivíduo para a coletividade, não é tão relevante identificar quem é e quem não é religioso. Importa mais, nesse sentido, identificar se o Estado protege ou não protege a diversidade religiosa.

No entanto, ainda que o paradigma teórico do *secularismo* pareça mais adequado para enfrentar o problema do que o da *religião*, ele também parece insuficiente (embora seja imprescindível para os passos que virão a seguir). Segundo a proposta igualitária apontada anteriormente, tem-se a impressão de que a abordagem secular, na forma desenvolvida pelos autores aqui referidos, está muito associada à ideia de *neutralidade*.

⁶ Cécile Laborde identifica um problema na leitura igualitária de Taylor e Maclure. Para a autora, a razão para se distinguir a liberdade religiosa das liberdades genéricas de consciência e crença é a de que a liberdade religiosa se fundamenta na busca por uma ideia específica de bem, que possui forma e conteúdo específicos (Franco, 2024). A própria autora reconhece, porém, que existe uma lacuna na teoria liberal sobre as possibilidades de compreensão do que é o bem numa era secular (Laborde, 2015).

⁷ Tradução da expressão *meaning-giving commitments* proposta por Meliza Marinelli Franco (2024).

A neutralidade do Estado, em relação à religião, tem estrita relação com o liberalismo político. A cooperação com as teorias liberais foi uma condição para que as novas religiões assegurassem a sua participação política no advento do Estado moderno na Europa (Sullivan, 2018). Essas novas religiões foram essenciais para estabilizar as novas ordens nacionais europeias e, assim, mitigar o monopólio continental da Igreja Católica. Sem a doutrina da neutralidade, esse movimento poderia perder força ou nem sequer se constituir.

O desenvolvimento dessa tradição fomentou aquilo que Winnifred Sullivan (2018, p. 38) chamou de “cultura protestante”⁸. Trata-se de um conjunto de ideias e práticas que surgiram com a Reforma Protestante segundo o qual a verdadeira religião deve ser privada, voluntária, individual, textual e acreditada (opondo-se à “falsa” religião, descrita como pública, coercitiva, comunitária, oral e positivada).

Cécile Laborde (2015), porém, identifica um limite importante do conceito de neutralidade. Segundo ela, só é possível compreender esse conceito dentro da lógica cristã. Fora dessa lógica, ele perde força, pois depende justamente de alguns valores cristãos para ser concebido. Inerentes à neutralidade estão a *tolerância* e a *liberdade religiosa*, que, no argumento da autora, dependem de um substrato moral que era fornecido pela hegemonia cristã.

O principal problema, porém, parece estar relacionado à existência de uma outra convicção de fundo, que orienta o conceito de neutralidade: a convicção de que a religião é algo bom. Ainda segundo Laborde (2015), essa premissa subsidiaria toda a doutrina da liberdade religiosa (e estaria no fundamento da era cristã). O problema dela está nas suas consequências. Se a religião é algo inevitavelmente bom, ela deve ser protegida, ainda que diante de violação de direito de terceiro.

O impulso igualitário da era secular torna isso tudo mais complexo, pois o conteúdo do discurso religioso passa a não ser assumido como legítimo somente pelo fato de estar circunscrito a uma religião. Como visto, cada vez mais o secularismo se caracteriza por uma pluralidade de convicções morais que se estende também para formas não religiosas. Por isso, também a concepção de neutralidade parece insuficiente, de modo que a mera abstenção estatal, por si só, não parece suficiente para enfrentar os desafios do século XXI.

Chegamos, assim, à ideia de laicidade, com o objetivo de entender se ela é suficiente para enfrentar o problema que deu origem a esta pesquisa.

⁸ Não se trata de um sentido teológico do termo protestante. Segundo a autora, há católicos que podem se filiar a essa forma de enxergar a relação entre o Estado e as religiões (Sullivan, 2018).

A LAICIDADE COMO PARADIGMA DE ENFRENTAMENTO DO PROBLEMA

Embora aqui se argumente que a ideia de *laicidade* deva ser norteadora da discussão, não devo deixar de reconhecer que também esse conceito é polissêmico. Segundo Rudas (2021), a teoria política brasileira desenvolveu duas abordagens distintas para a ideia de laicidade: uma primeira *exclusiva*, que busca justificar o poder estatal a partir da separação entre Igreja e Estado; e uma outra *inclusiva*, mais comum em estudos antropológicos, relacionada à inclusão igualitária de todos os cidadãos a partir da separação entre religião e política.⁹

A dimensão *exclusiva* da laicidade se manifesta a partir do critério da dupla exclusão. Esse critério requer que as razões usadas para justificar o poder estatal sejam apresentadas em linguagem compreensível a todas as pessoas e que essas razões tenham origem epistêmica compartilhada também por todas as pessoas (Rudas, 2021). Dessa forma, não seria cabível, por exemplo, que um juiz de direito prolatasse uma sentença sobre divórcio justificando sua decisão a partir de trechos da Bíblia relacionados à impossibilidade de dissolução do matrimônio. Quando julga os pedidos de uma ação, o juiz está investido de uma fração do poder do Estado. Portanto, ao fazê-lo, deve fundar suas decisões em razões cuja origem epistêmica é compartilhada por todas as pessoas (é o caso do direito e da ciência, por exemplo).

A proposição da laicidade exclusiva tem origem na tese da secularização. Essa tese, não obstante as particularidades de cada leitura sobre ela, indica que a ética protestante teria promovido, no contexto europeu, uma forma subjetivada de experiência religiosa. Isto é, os perigos da intromissão da religião na esfera pública estariam relativamente superados, pois a religião havia sido subjetivada, levada para o âmbito individual.

A dimensão *inclusiva* da laicidade, por sua vez, desconfia dessa tese. Como sinal dessa desconfiança, literatura mais recente tem apontado que “[...] é possível arrolar os mais diversos exemplos históricos para demonstrar que a emergência de Estados seculares não tem como decorrência necessária e mecânica a privatização da religião na esfera doméstica” (Montero, 2006, p. 49).

Em outras palavras: a subjetivação da experiência religiosa não seria uma obra completa e perfeita. A secularização não teria resultado na retirada completa das religiões do espaço público. “Ao contrário, resultou na produção de novas formas religiosas, com expressão pública variável conforme o contexto e as suas formas específicas de organização institucional” (Montero, 2006, p. 50). A tese da secularização teria, portanto, perdido credibilidade na medida em que suas predições sobre o declínio e a privatização da religiosidade não se confirmaram (Rudas, 2021).

⁹ Sebastián Rudas (2021) defende que essas duas perspectivas não são antagônicas: elas se aplicam a questões distintas, a partir de princípios normativos distintos, mas isso não significa que sejam contraditórias entre si.

Em seu lugar, os filiados à dimensão inclusiva da laicidade propõem uma visão pós-secularista, que é aberta à participação de todos os grupos religiosos na esfera pública (RUDAS, 2021). Advogam uma superação da ideia de exclusão da religião e, em vez disso, propõem uma reconciliação com a presença pública dela. Assim, a proteção ao pluralismo passa a ser mais importante do que a tentativa de desvinculação total entre a religião e a esfera pública. Essa leitura, baseada na laicidade inclusiva, é a que está mais presente na tradição institucional brasileira (Rudas, 2021).

Embora as perspectivas exclusiva e inclusiva soem antagônicas, Sebastián Rudas busca reconciliá-las¹⁰. O autor entende que ambas as dimensões são válidas, mas para objetivos distintos. Isso o leva a formular uma proposta *multidimensional* da laicidade. O princípio epistêmico (típico da dimensão exclusiva) se aplicaria à necessidade de justificação do uso coercivo do poder do Estado (hipóteses em que o Estado se vale de seu aparato para impor uma decisão aos cidadãos). Em relação aos valores políticos protegidos pelo Estado, teriam lugar os princípios substantivos (relacionados à igualdade e ao pluralismo), típicos da dimensão inclusiva (Rudas, 2021).

Como conciliar, então, essas duas dimensões em torno de uma única ideia de laicidade? Em texto mais recente, Sebastián Rudas (2022) responde a essa pergunta. O autor propõe, então, uma leitura da laicidade que passo a adotar como marco teórico da pesquisa: a laicidade como *não dominação*. Para entendê-la, é necessário recuperar brevemente o histórico do Estado laico no Brasil.

A ideia de *laicidade* na América Latina tem sentido distinto daquela que o termo possui na Europa, nos Estados Unidos (EUA) e no Canadá. Na América Anglo-Saxã, o desenvolvimento histórico do conceito está atrelado a ideais iluministas de contenção da influência estatal sobre a vida política, o que inclusive levou ao surgimento de novas religiões em reação ao império católico (Sullivan, 2018). Na perspectiva contemporânea, a ideia prevalente de laicidade nesses territórios responde a um problema prático específico: os fenômenos de diversificação da sociedade, certamente associados a fluxos migratórios intensos (Rudas, 2022).

Essa questão prática desenvolve atualmente nesses países o desafio de lidar com uma diversidade de religiões, de modo que a proteção do pluralismo passa a ser a tônica da atuação estatal. Por consequência, o sentido principal da laicidade, conforme esse paradigma, é o de proteção das liberdades individuais. A liberdade religiosa deve ser protegida nesse sentido, tendo o pluralismo como horizonte.

¹⁰ De um modo geral, porém, Rudas também identifica as fragilidades da tese da secularização. A grande questão, para o autor, é que o descrédito dessa tese não deve ocultar a importância do critério da dupla exclusão, inicialmente a ela associado.

Na América Latina, o percurso é um pouco distinto. Primeiro, porque a laicidade não se desenvolveu, pelo menos no Brasil, a partir de uma confrontação com a hegemonia católica. Pelo contrário, foi interesse da própria Igreja se desvencilhar da vida civil, já que com ela vinham formas de controle (Montero, 2013). Não foram ideais iluministas e anticlericais, portanto, que fertilizaram o desenvolvimento do Estado laico por aqui.

Segundo, porque a questão prática com a qual países latinos lidam não tem relação com processos migratórios (Rudas, 2022). Certamente há pluralismo religioso associado à imigração na América Latina. No entanto, a proteção de minorias não parece ser a tônica da separação histórica entre Estado e Igreja. Crenças indígenas, por exemplo, não parecem ter sido contempladas nesse processo.

Isso tudo levou Sebastián Rudas a defender que, na América Latina, o conceito de laicidade tenha um sentido distinto da liberdade religiosa tradicional. O autor formula essa ideia em torno da laicidade como *não dominação*. Um de seus fundamentos para isso é o de que, para além do pluralismo, o problema prático que os países latinos enfrentam em matéria religiosa é o do excesso de poder político, econômico e social que algumas organizações religiosas possuem (Rudas, 2022). Ou seja: mais do que respeitar negativamente a diversidade religiosa, o sentido corrente seria o de conter os abusos da maioria hegemônica.

No passado, organizações católicas detinham o maior arsenal argumentativo, o que se atesta, por exemplo, pela influência da Igreja Católica, por meio da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), no processo constituinte de 1988 (Wohnrath, 2017). Hoje, com o crescimento da bancada evangélica, as relações de poder se reconfiguram, mas sem deixar de lado o desequilíbrio em relação às demais expressões religiosas minoritárias e às pessoas não religiosas.

A “laicidade como não dominação”, enfim, importa em duas preocupações essenciais: a não vulnerabilidade a exercícios arbitrários do poder (ou seja, que dependam somente da vontade do tomador de decisões, sem prestação de contas) e a liberdade de participação plena e igualitária na sociedade (Rudas, 2022).

A partir do acúmulo teórico sistematizado nesta breve revisão da literatura, passo a adotar como paradigma para aferição do problema de pesquisa a laicidade como não dominação.

A LIBERDADE DE EXPRESSÃO NO DISCURSO RELIGIOSO

Uma das maiores dificuldades do tratamento jurídico da liberdade de expressão, no Brasil, está relacionada à amplitude do conceito. Essa amplitude está refletida, pelo menos parcialmente, no texto constitucional. A ideia de *liberdade de expressão* pode abranger proteções muito distintas (a título de exemplo: liberdade de informação,

liberdade de pensamento, liberdade de imprensa, liberdade artística, liberdade de cátedra etc.), e algumas delas a Constituição de 1988 optou por consagrar de forma específica.¹¹

Para enfrentar o tema, portanto, o primeiro passo é reconhecer que são múltiplas as formas de expressão e, sendo assim, devem ter tratamento específico cada uma delas. A liberdade artística, por exemplo, deve ter um estatuto jurídico bastante distinto da liberdade de imprensa. Os valores que norteiam cada uma delas não são idênticos. No caso da liberdade artística, existe a proteção preponderante de um direito individual de autodeterminação. Na liberdade de imprensa, o interesse público se manifesta de forma mais proeminente.

Antes de entrar nessas especificidades, porém, entendo que é necessário investigar as razões pelas quais o ordenamento jurídico protege a liberdade de expressão num sentido mais amplo. A descoberta dessas razões é fundamental para identificar as respostas adequadas aos abusos. Para isso, revisitarei três autores que adotam referenciais distintos ao teorizarem sobre a liberdade de expressão: John Stuart Mill (2017), Charles Edwin Baker (2011) e Hans Kelsen (2000).

Talvez o maior valor buscado por Mill (2017) ao tratar da liberdade de expressão seja a *verdade*. Na concepção do autor, é por meio da oposição de ideias distintas que a verdade pode aparecer. Nesse sentido, a preservação de um espaço de livre circulação de ideias seria condição *sine qua non* para que as notícias e informações falsas fossem reconhecidas enquanto tais. Isso significa que não caberia ao Estado, no argumento de Mill, intervir no discurso público como árbitro da verdade.

O contexto da obra ajuda a entender o argumento. Mill escreveu *Sobre a liberdade* (2017) motivado pelas ideias de Tocqueville em *A democracia na América* (1838). Ambos estavam preocupados, naquele momento (meados do século XIX), com uma possível “tirania da maioria”, que, no argumento de Mill, poderia se produzir por meio do discurso político. Caso à opinião pública majoritária não fossem opostas garantias de diversificação do debate, a legitimidade do sistema estaria ameaçada. E essas garantias seriam eminentemente negativas: uma garantia de que o Estado não interviria, salvo em hipóteses excepcionais.

E quais são as hipóteses excepcionais? Para Mill, o limite da liberdade de expressão seria a preservação da integridade de terceiros. “Pelas ações que sejam prejudiciais aos interesses de outros, o indivíduo pode ter de prestar contas, e pode ser submetido a punição social ou legal, se a sociedade for de opinião de que uma ou outra é requisito necessário à sua proteção” (Mill, 2017, p. 136). A medida para se reputar prejudicial a

¹¹ “Art. 5º: [...]:

IV - é livre a manifestação do pensamento, sendo vedado o anonimato;

IX - é livre a expressão da atividade intelectual, artística, científica e de comunicação, independentemente de censura ou licença” (Brasil, 1988).

terceiros, porém, não seria o resultado da conduta. Há condutas legítimas que causam resultados prejudiciais a terceiros. O problema estaria no uso de *meios* ilegítimos, exemplificados pelo autor na fraude, na tramoia e na força (Mill, 2017).

Exemplo da produção mais recente é a obra de Charles Edwin Baker (2011). O grande valor consagrado pelo autor é a *autonomia*. Baker prevê dois aspectos elementares da autonomia: um substantivo (capacidade de perseguir com sucesso uma vida que se aprova) e outro formal (autoridade de uma pessoa para tomar decisões sobre si mesma, desde que isso não impeça outros de fazerem o mesmo). Segundo ele, o Estado deve protegê-la preponderantemente em sua acepção formal, já que a defesa de uma concepção substantiva poderia resultar no sequestro do Estado por uma determinada visão de mundo (Baker, 2011).

Isso significa, para o autor, que a liberdade de expressão não deveria encontrar restrições nem mesmo em casos de discurso ofensivo, por exemplo. O fato de alguém se ofender com certa opinião não seria, *a priori*, razão para se impedir a manifestação dessa opinião. O critério para aferir a legitimidade do discurso seria outro: caberia ao sistema jurídico zelar pela manutenção da autonomia formal de todos os interlocutores, de modo que recursos destinados a fragilizar essa autonomia poderiam ser cerceados. É o caso, no exemplo de Baker, da mentira, da manipulação, da violência e da coerção (Baker, 2011).

Nesse ponto, há uma certa divergência em relação à obra de John Stuart Mill. Para Baker, a mentira é uma violação à autonomia dos indivíduos, pois fere a sua plena liberdade de escolha. Seria, portanto, uma espécie de degeneração da teoria liberal. Para Mill, ela é exatamente o que justifica a proteção da livre expressão. A pluralidade de ideias serviria justamente para trazer à tona a verdade. Por outro lado, os autores convergem na medida em que ambos justificam suas teorias a partir de uma proteção *formal*, isto é, de garantia dos *meios* necessários ao alcance dos fins que descrevem: a verdade, no caso de Mill, e a autonomia, no caso de Baker.

A obra de Kelsen (2000), por outro lado, consagra a *democracia* como valor fundamental para a proteção da liberdade de expressão. Em *On the essence and value of democracy* (2000), o autor apresenta argumentos que justificam com mais facilidade a atuação estatal no campo da liberdade de expressão em relação aos outros dois autores. No argumento kelseniano, não há como conferir um valor absoluto à liberdade de expressão, pois isso importaria na negação igualmente absoluta da ordem social e do Estado (o que equivaleria à liberdade natural). Em vez disso, a sociedade deveria buscar a liberdade política, segundo a qual o indivíduo é livre na medida em que a sua vontade coincidir com a vontade geral (Kelsen, 2000).

A vontade geral, segundo Kelsen, não é construída a partir da soma das vontades individuais. Ela se materializaria por meio da ficção do Estado personificado. É por meio

dessa ficção que se construiria uma ideia universalista de vontade geral, calcada na democracia procedimental (que não possui condicionamentos quanto ao seu conteúdo) (Kelsen, 2000).

Trocando em miúdos, o que o autor consagra em sua obra é a possibilidade de a própria sociedade definir, por meio das instituições democráticas, os limites da expressão. A ela o autor não conferiria nenhum valor substantivo (como a verdade e a autonomia) e, em vez disso, daria a ela o tratamento coerente com uma concepção procedimental da democracia. Ou seja: o Estado aplicará os limites que a sociedade entender que devem ser colocados à liberdade de expressão.

É interessante perceber que também Mill e Baker às vezes ressaltam o aspecto *procedimental* em seus argumentos ao tratarem dos requisitos que tornariam legítima a manifestação do pensamento. Ou seja: também adotariam foco na *forma*, e não no *conteúdo* do discurso. Ambos rechaçam, por exemplo, o emprego da violência, seja lá qual for o conteúdo. A diferença é que, para eles, essa noção de *procedimento* não é associada à regulamentação do discurso, mas sim à sua manifestação individual. Trata-se de uma aferição pessoal dos requisitos formais que tornam legítima a expressão. Para Kelsen, porém, o aspecto procedimental se refere à maneira pela qual são concebidos os próprios limites. Trata-se de uma lógica coletiva, e não individual. É procedimental porque não atribui valores ontológicos ao direito em questão.

O curioso é perceber (e este talvez seja meu argumento central neste tópico) que em nenhuma dessas distintas concepções se prevê imunidade ao discurso a partir de seu conteúdo. Nenhum dos autores, mesmo os de ascendência liberal, afere a legitimidade da expressão a partir da sua substância. E parece ser essa a justificativa da pretensa imunidade do discurso religioso no Brasil: uma proteção a partir do conteúdo (o conteúdo religioso)¹². Essa pretensão, porém, não parece encontrar guarida em nenhuma das fontes filosóficas analisadas neste trabalho.

O que quero dizer é que o fato de o tema de um discurso ser religioso em nada altera a necessidade de que ele se adeque a critérios básicos de legitimidade (que não se valha de violência, fraude dolosa, reprodução massiva e deliberada de inverdades etc.). Não é por ser de teor religioso que a manifestação deixará de se submeter aos critérios elementares previstos pela lei e pela literatura.

O mesmo ocorre com a liberdade artística (talvez uma das formas de manifestação em que a liberdade alcance sua maior proteção), por exemplo. Tomemos a hipótese de uma obra de arte abertamente racista. O fato de ser uma obra de arte não impede que

¹² Bahia e Santos (2013) demonstram como esse argumento foi reiteradamente suscitado no Congresso Nacional durante discussões sobre direitos da comunidade LGBT+.

ela se submeta a um escrutínio democrático. A diferença, aqui, tem relação somente com as particularidades de uma peça artística. Pelo fato de ser a arte um domínio em que imperam as figuras de linguagem e o sentido conotativo, exige-se um cuidado maior na identificação dos recursos que desvirtuam a expressão (uso de violência, por exemplo). Há diferenças muito importantes entre uma obra de arte *racista* e uma obra de arte *sobre* o racismo, por exemplo. Nesse caso, o abuso estaria atrelado somente às obras abertamente associadas a um discurso de ódio.

Ou seja: não há contradição entre a defesa de um tratamento específico a cada tipo de manifestação do pensamento e o reconhecimento de que não existem tipos de discursos presumidamente mais ou menos imunes às restrições à liberdade de expressão. Mesmo nos casos em que for conferido tratamento especial à liberdade de expressão, esse tratamento não terá por base a *substância* do tema tratado, mas sim as suas *formas de manifestação*. Trata-se de um juízo de adequação da norma às particularidades de seu objeto, e não uma forma de privilégio de determinadas esferas em detrimento de outras. A arte não é mais importante do que a imprensa, por exemplo, e não é por isso que ambas terão tratamento distinto. Da mesma forma, a religião não é mais importante do que as demais formas de expressão, de modo que também ela comporta restrições.

Os estudos sobre a religião parecem comportar essa premissa (a de que a religião não é hegemônica entre as demais formas de expressão). Nesse sentido, Sullivan (2018) propõe a impossibilidade da liberdade religiosa. Não se trata, segundo a autora, da impossibilidade de pessoas serem livres para crerem no que quiserem (o que é uma premissa da democracia liberal), mas sim a impossibilidade de se estatuir normas que atribuam direitos definidos pela crença ou prática religiosa (Sullivan, 2018). Ou seja: o que a autora rechaça é o tratamento da religião como causa para atribuição de direitos individuais especiais. Isso, no seu argumento, leva a uma discriminação contra aqueles que não se identificam como religiosos ou cuja religião é desfavorecida (Sullivan, 2018).

Laborde (2015) aponta que um dos fundamentos filosóficos mais importantes para se conferir uma proteção especial ao discurso religioso é a pressuposição de que a religião busca uma noção específica de *bem*. No entanto, a própria Cécile Laborde reconhece que, numa era secular, esse fundamento merece ser mais bem enfrentado. Há indícios de que, no século XXI, talvez não seja suficiente pressupor essa distinção do discurso religioso, pelo menos não na forma em que ela vinha sendo justificada até então. É possível reconhecer, em abstrato, a hipótese de haver religiões que não possuem uma delimitação tão clara de sua noção de bem, bem como a de haver expressões não religiosas que possuam. Mas, se não se trata de uma proteção automática, quais são, então, os critérios necessários para identificar os abusos na liberdade de expressão no discurso religioso? Tentarei enfrentar essa pergunta no tópico seguinte.

CRITÉRIOS PARA IDENTIFICAÇÃO DOS ABUSOS DA LIBERDADE DE EXPRESSÃO NO DISCURSO RELIGIOSO

Demonstrei no tópico anterior os motivos que me levam a pensar que o discurso religioso não deve ter nenhuma proteção especial presumida somente pelo fato de ser um discurso religioso. Isso não significa, porém, que ele não deva ter tratamento especial. A diferença é que o tratamento especial se justificará pelas *circunstâncias* especiais que envolvem esse tipo de manifestação discursiva, e não pela sua maior ou menor *importância* para o ordenamento jurídico. Isso significa que buscarei especificidades relacionadas aos *meios* pelos quais se manifesta a linguagem religiosa, e não ao seu *conteúdo*.

A partir de uma sistematização da literatura e das diversas fontes de direito no Brasil, cheguei a uma lista de três critérios que podem conduzir a análise sobre os abusos da liberdade de expressão no discurso religioso, que autorizariam a intervenção estatal (responsabilização civil ou penal, bem como medidas preventivas). Como demonstrado anteriormente, todos esses critérios tomam por base o conceito de laicidade como mandamento de não dominação (Rudas, 2022).

Depois de apresentá-los, justificarei a origem de cada um dos critérios. São eles: (1) quem fala?; (2) onde fala?; e (3) como fala? Entendo que qualquer um deles, por si só, é capaz de autorizar a intervenção estatal, tanto pela repressão (responsabilização civil e penal) quanto pela prevenção.

QUEM FALA?

Como em qualquer manifestação discursiva, o *sujeito da enunciação* é um dado importante do discurso. Mas não se trata de investigar os eventuais abusos a partir das características particulares do interlocutor, o que consistiria em uma degeneração do sistema de regulação da expressão. Em vez disso, o que este primeiro critério busca distinguir, em relação às possibilidades de intervenção estatal, são os graus de amplificação da manifestação discursiva. Enunciações de alcance massivo devem pressupor um grau de responsabilidade maior.

Embora pareça estranho, este primeiro critério tem também o objetivo de incidir nas chamadas *fake news*, naquilo em que elas se relacionam com o discurso religioso.¹³ É que, amparado em literatura recente, entendo que o fenômeno das *fake news* não deve ser respondido por meio de análises de veracidade, iniciativas de checagem ou quaisquer outros métodos que pressuponham uma verdade objetiva, que deve ser descoberta. Entendo que as *fake news* são um fenômeno mais relacionado à distorção da *autoria* e da deliberada *massificação* de seu alcance do que ao seu conteúdo. Nesses

¹³ Espaços religiosos têm fertilizado a difusão de fake News (Cunha, Daébs e Santana, 2022).

termos, o sujeito da enunciação é elemento de importância central para distinguir as possibilidades de intervenção estatal.

Conforme Marcos da Veiga Kalil Filho (2019, p. 207),

O conjunto do que pode ser considerado *fake news* consiste em todo texto por meio do qual as instâncias tradicionais de mediação de informação e construção ética da verdade são questionadas paralelamente ao uso de estratégias enunciativas de apagamento ou melindre da instância de autoria — o ator da enunciação para a semiótica discursiva.

As *fake news* são, portanto, mas não só, uma questão de apagamento do *quem fala*. Em adição, elas devem ser assumidas como grande risco à preservação da autonomia formal dos indivíduos, tomando-se por base o conceito proposto por Baker (2011). Ao confundir deliberadamente os seus interlocutores, elas acabam por fragilizar a independência desses receptores para a tomada de decisões.

Sendo assim, a intervenção estatal passa a ser admitida nos casos em que o enunciador (i) ocultar ou dificultar a identificação de sua autoria sobre o texto (verbal ou escrito); (ii) se valer de seu poder econômico para promover difusão massiva; e (iii) estiver imbuído de outras intenções para além da defesa de sua fé¹⁴ e de suas convicções (motivação eleitoral ou discriminatória, por exemplo).

Mas não se trata somente de *fake news*. A identificação do agente e de sua conduta é relevante mesmo nos casos em que estiver ausente esse fenômeno específico. Nesse sentido, é importante distinguir, por exemplo, o discurso veiculado por um líder religioso daquele em que o enunciador é uma pessoa sem respaldo da instituição. Líderes religiosos possuem uma credibilidade e reputação presumivelmente maiores diante da comunidade, que não raramente lhes conferem um poder de persuasão bastante expressivo. Suas manifestações ofensivas ou deliberadamente inverídicas, portanto, possuem maior gravidade.

Ademais, pessoas que ocupam posições de poder numa comunidade religiosa são, em geral, respaldadas pelas autoridades superiores. Sendo assim, suas manifestações são facilmente confundidas com manifestações institucionais. Tudo isso confere uma responsabilidade maior àqueles que são investidos de funções de liderança em suas comunidades religiosas.

ONDE FALA?

Este segundo critério tem relação com o *espaço* em que ocorre a manifestação discursiva e decorre de interpretação da obra de Sebastián Rudas (2021), ao tratar da dupla

¹⁴ O STF estabeleceu diferença importante entre o discurso religioso motivado pela defesa da própria fé, e o discurso sobre a crença alheia, motivado pela intenção de ataque ao culto de terceiros. Somente o primeiro estaria protegido pela Constituição. Cf. STF, RHC 146.303, DJe 07/08/2018 (Brasil, 2017).

exclusão. Ademais, extrai-se de parte da jurisprudência do Supremo Tribunal Federal, que oscila sobre o assunto.

Discursos religiosos podem ser proferidos em qualquer lugar. Mas deve haver tratamentos distintos a depender do espaço em que são proferidos. O STF já considerou inconstitucional o proselitismo religioso em vagões de trens, por exemplo (Brasil, 2021b).¹⁵ Em outra ocasião, porém, entendeu que ele é lícito em serviços de radiodifusão e que o proselitismo é inerente ao discurso religioso (Brasil, 2001).¹⁶

No interior de um templo religioso, é possível presumir que existe uma predisposição dos interlocutores à aceitação dos dogmas daquela religião. Fora dos muros do templo, deve ser aplicado o já mencionado critério da dupla exclusão, segundo o qual as razões usadas para justificar o poder estatal devem ser apresentadas em linguagem compreensível a todas as pessoas e que essas razões tenham origem epistêmica compartilhada também por todas as pessoas (Rudas, 2021). Ou seja, presume-se maior grau de responsabilidade quando se tratar de manifestação fora dos templos.

Nos espaços representativos (o Parlamento, por exemplo, mas não só), é esperado que o critério da dupla exclusão seja amenizado, tendo em vista que o Parlamento é o espaço de livre manifestação de quaisquer convicções morais. Isso não significa que não haja restrições, mas sim que o discurso não será restringido por ter origem epistêmica não necessariamente partilhada por todos os pares. É possível, por exemplo, que um líder religioso fundamente seu voto a favor ou contra determinado projeto de lei a partir de seu livro sagrado.

Caso que demanda maior atenção é o das redes sociais. Elas, por sua natureza, devem ser tratadas como espaço público, tendo em vista que o alcance das postagens em geral não é delimitado às pessoas que optaram por ter acesso a elas. São diferentes, dessa forma, as duas hipóteses a seguir. A primeira delas é a de uma pessoa que, numa conversa privada ou em pequeno grupo de interlocutores, incorre em inverdade, ofensa ou outra forma de expressão reprovável. A segunda é a de um líder religioso que veicula o mesmo conteúdo, mas em publicação aberta para milhões de seguidores em sua rede social. É de se esperar que essas duas hipóteses não devam ser tratadas da mesma forma.

COMO FALA?

Por fim, é necessário considerar a impossibilidade de proteção a priori de formas de violência, hostilidade, discriminação e discurso de ódio em geral. Esse é o ponto de maior convergência entre Mill (2017) e Baker (2011), aliás. É também aspecto mais ou menos estabilizado pelo Supremo Tribunal Federal, tendo em vista o já citado julgamento da ADO 26 (Brasil, 2013).

¹⁵ STF, ARE 1315221 AgR, DJe 20/08/2021 (Brasil, 2021b).

¹⁶ STF, ADI 2566, DJe 23/10/2018 (Brasil, 2001).

Há, porém, pendências na definição do que vem a ser o discurso de ódio. Esse é um problema, aliás, inerente ao próprio liberalismo político. Conforme Harel (2021, p. 456, tradução minha), “[...] isso acontece porque tanto as preocupações levantadas pelos proponentes das restrições decorrentes do discurso de ódio quanto as levantadas por seus opositores são preocupações liberais”. Ou seja: mais do que um problema “ideológico”, a resposta ao discurso de ódio é um tema complexo mesmo entre aqueles que partilham das mesmas premissas da teoria política liberal. No fundo, a disputa remonta a uma controvérsia que lhe é muito anterior: a dificuldade de se equalizar os valores liberdade *versus* autonomia, dignidade e equidade (Harel, 2021).

Ainda assim, o autor não se furta de conceituar o discurso de ódio. Para ele, trata-se da enunciação abusiva que atinge, em geral, minorias raciais, étnicas, religiosas, de classe, gênero ou orientação sexual (Harel, 2021). Essa definição talvez ajude a enfrentar o problema no Brasil, tendo em vista que aqui, diferentemente do que ocorre nos EUA, não existe controvérsia expressiva sobre a possibilidade ou não de proferir discurso de ódio. Na ordem jurídica brasileira parece ser razoavelmente pacificado que a Constituição de 1988 não admite esse tipo de manifestação (vide as já citadas decisões do STF sobre o tema). A disputa por aqui parece se travar mais na definição do conceito em vez de na defesa de sua constitucionalidade.

Finalmente, é necessário enfrentar uma outra prática igualmente nociva: a incitação ao ódio. Também não parece haver controvérsia relevante sobre a sua ilicitude no Brasil. O Supremo Tribunal Federal rechaçou por diversas vezes¹⁷ a difusão de discurso que incita o ódio. Não é o caso dos EUA, em que a doutrina do *clear and present danger*¹⁸ foi tratada com desconfiança (Meiklejohn, 1948). O referido critério chegou a ser substituído posteriormente, na jurisprudência da Suprema Corte americana, pelo teste do ato legal iminente (*iminent lawless action*).¹⁹ Por meio dele, ampliou-se a proteção da liberdade de expressão, prevendo-se que até mesmo discursos de defesa de ideologias totalitárias estariam protegidos, desde que não houvesse uma ação ilegal iminente relacionada à manifestação.

Mesmo no caso brasileiro, porém, em que se consolidou um entendimento mais restritivo do que o da Suprema Corte americana, ainda existe disputa em torno da extensão dessa restrição quando se trata de discurso religioso. O julgamento da já citada ADO n. 26 (Brasil, 2013), por exemplo, ressaltou a manifestação de lideranças religiosas da responsabilização pela prática da homotransfobia, embora ao mesmo tempo tenha

¹⁷ Exemplos disso são os julgamentos dos casos Ellwanger (HC n. 82424/RS [BRASIL, 2002]), criminalização da homotransfobia (ADO n. 26/DF [Brasil, 2013]) e Daniel Silveira (AP n. 1044/DF [Brasil, 2021a]). Outro exemplo é o engajamento institucional da Corte em campanhas contra o discurso de ódio nas redes sociais (STF..., 2022).

¹⁸ Trata-se de um critério adotado pela Suprema Corte dos EUA, a partir de 1919, para restringir a liberdade de expressão nas hipóteses de identificação de um perigo claro (não duvidoso) e presente (não remoto). O exemplo clássico é o de alguém que grita “fogo!” num teatro lotado, causando pânico generalizado e criando, assim, um dano a partir do discurso.

¹⁹ Esse entendimento foi formulado no julgamento do caso *Brandenburg v. Ohio* (EUA, 1969), em que se analisava a legalidade da veiculação de uma matéria jornalística sobre a Ku Klux Klan.

inserido a condição de que não se poderia, com isso, incorrer em discurso de ódio. A determinação da Corte soa contraditória e, por isso, alimenta a disputa.

No argumento deste trabalho, porém, entende-se que o discurso de ódio não poderia ser abarcado pela liberdade religiosa, assim como não poderia ser abarcado por nenhuma das outras formas de liberdade de expressão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A correta identificação do problema passa, inevitavelmente, por uma compreensão mais apurada dos significados atrelados à laicidade no Brasil do século XXI. Com base na proposição de Rudas (2022), adoto como referencial teórico deste trabalho o conceito de laicidade como mandamento de *não dominação*.

Após breve revisão das teorias sobre a liberdade de expressão, identifiquei três paradigmas centrais que a descrevem de maneira distinta: um atrelado à busca da verdade (Mill, 2017); outro preocupado com a preservação da autonomia (Baker, 2011); e outro direcionado à promoção da democracia (Kelsen, 2000). O meu argumento é o de que em nenhuma dessas distintas concepções se prevê imunidade ao discurso a partir de seu conteúdo. Nenhum dos autores, mesmo os de ascendência liberal, afere a legitimidade da expressão a partir da sua substância.

O que quero dizer, a partir da ideia de laicidade como não dominação, é que o fato de o tema de um discurso ser religioso em nada altera a necessidade de que ele se adeque a critérios básicos de legitimidade (que não se valha de violência, fraude dolosa, reprodução massiva e deliberada de inverdades etc.). Não é por ser de teor religioso que a manifestação deixará de se submeter aos critérios elementares previstos pela lei e pela literatura.

Ao final, sistematizando a jurisprudência do Supremo Tribunal Federal e as contribuições da literatura especializada, proponho três critérios essenciais para identificação das hipóteses em que o Estado pode restringir o discurso religioso, a fim de preservar a laicidade: quem fala; onde fala; e como fala.

SOBRE O AUTOR

Gabriel Garcia de Barros: Doutorando em Direito Constitucional pela Universidade de São Paulo (USP), mestre em Direito Constitucional pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e bacharel em Direito pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Pesquisador do grupo CoPI – Constituição, Política e Instituições, da Universidade de São Paulo (USP).

REFERÊNCIAS

1. BAHIA, Alexandre Gustavo Melo Franco; SANTOS, Daniel Moraes dos. O longo caminho contra a discriminação por orientação sexual no Brasil no constitucionalismo pós-88: igualdade e liberdade religiosa. *Revista Libertas*, v. 1, n. 1, jan./jun. 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufop.br/libertas/article/view/249>. Acesso em: 21 nov. 2024.
2. BAKER, C. Edwin. Autonomy and free speech. *Constitutional Commentary*, v. 27, n. 2, p. 251-282, 2011. Disponível em: <https://conservancy.umn.edu/server/api/core/bitstreams/7a1680ae-b5d8-41a9-9e9d-2e7fca51709f/content>. Acesso em: 21 nov. 2024.
3. BALLOUSSIER, Anna Virginia. Pastor André Valadão radicaliza discurso anti-LGBTQIA+: 'Deus odeia o orgulho'. *Folha de S. Paulo*, 05 jun. 2023. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2023/06/pastor-andre-valadao-radicaliza-discurso-anti-lgbtqia-deus-odeia-o-orgulho.shtml>. Acesso em: 21 nov. 2024.
4. BRASIL. *Ação Penal n. 1044*. Autor: Ministério Público Federal. Réu: Daniel Lúcio da Silveira. Relator: Alexandre de Moraes, 23 jun. 2021a. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=6207102>. Acesso em: 25 nov. 2024.
5. BRASIL. *Recurso Extraordinário com Agravo n. 1315221*. Agravante: Supervia – Concessionária de Transporte Ferroviário S/A. Agravado: Ministério Público do Estado do Rio de Janeiro. Relator: Alexandre de Moraes, 13 abr. 2021b. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=6125370>. Acesso em: 25 nov. 2024.
6. BRASIL. *Recurso Ordinário em Habeas Corpus n. 146303*. Requerente: Tupirani da Hora Loes. Requerido: Ministério Público Federal. Relator: Edson Fachin, 02 ago. 2017. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=5233101>. Acesso em: 25 nov. 2024.
7. BRASIL. *Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão n. 26*. Requerente: Cidadania. Requeridos: Congresso Nacional e Presidente do Senado Federal. Relator: Celso de Mello, 19 dez. 2013. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=4515053>. Acesso em: 25 nov. 2024.
8. BRASIL. *Habeas Corpus n. 82424*. Paciente: Siegfried Ellwanger. Impetrante: Werner Cantalício João Becker. Coator: Superior Tribunal de Justiça. Relator: Moreira Alves, 12 set. 2002. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=2052452>. Acesso em: 25 nov. 2024.
9. BRASIL. *Ação Direta de Inconstitucionalidade n. 2566*. Requerente: Partido Liberal – PL. Requeridos: Presidente da República e Congresso Nacional. Relator: Alexandre de Moraes, 19 nov. 2001. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=1983315>. Acesso em: 25 nov. 2024.
10. BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 22 nov. 2024.
11. CUNHA, Magali; DAÉBS, Bianca; SANTANA, Tarcilo. Fake news nas igrejas: uma epidemia a ser curada. *Diplomatique*, 16 maio 2022. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/fake-news-nas-igrejas-uma-epidemia-a-ser-curada/>. Acesso em: 21 nov. 2024.
12. DWORKIN, Ronald. *Religion without God*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
13. ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA (EUA). Suprema Corte. *Acórdão em Brandenburg v. Ohio, 395 U.S. 444*. Washington, DC, 1969.
14. FONSECA, Alexandre Brasil. Religious intolerance in Brazil: An analysis of the social reality. In: ALVES, Rodrigo Vitorino Souza (Ed.). *Latin American Perspectives on law and religion*. Law and Religion in a Global Context. Cham: Springer, 2020. v. 3.
15. FRANCO, Meliza Marinelli. *A religião é especial para o direito? O âmbito de proteção possível da liberdade religiosa nas sociedades democráticas contemporâneas*. 2024. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024.
16. HAREL, Alon. Hate speech. In: STONE, Adriene Stone; SCHAUER, Frederick (Eds.). *The Oxford handbook of freedom of speech*, p. 455-476, Oxford UP, 2021.
17. KALIL FILHO, Marcos da Veiga. Fake news e democracia: contribuições da semiótica discursiva acerca da verdade e da informação na internet. *Cadernos de Letras da UFF*, v. 30, n. 59, p. 205-219, 2019. doi: <https://doi.org/10.22409/cadletrasuff.2019n59a688>

18. KELSEN, Hans. On the essence and value of democracy. In: JACOBSON, Arthur J.; SCHLINK, Bernhard (Eds.). *Weimar: a jurisprudence of crisis*. Berkeley, University of California Press, p. 84-109, 2000.
19. LABORDE, Cécile. Protecting freedom of religion in the secular age. In: SULLIVAN, Winnifred Fallers et al. (Ed.). *Politics of religious freedom*. Chicago: The University of Chicago Press, 2015. p. 264-274.
20. LOPES, Adriana Dias. Vaticano excomunga três pessoas por terem acusado o papa de heresia. *Veja*, 11 jan. 2020. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/religiao/vaticano-excomunga-tres-pessoas-por-terem-acusado-o-papa-de-heresia>. Acesso em: 21 nov. 2024.
21. MACLURE, Jocelyn; TAYLOR, Charles. *Secularism and freedom of conscience*. Cambridge; London: Harvard University Press, 2011.
22. MEIKLEJOHN, Alexander. *Free speech and its relation to self-government*. New York: Harper & Brothers, 1948.
23. MILL, John Stuart. *Sobre a liberdade e a sujeição das mulheres*. Trad. Paulo Geiger. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2017.
24. MONTERO, Paula. Religião, laicidade e secularismo: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. *Revista Cultura y Religión*, v. 7, n. 2, p. 13-31, 2013. Disponível em: <https://revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/385/327>. Acesso em: 22 nov. 2024.
25. MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 74, p. 47-65, 2006. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-33002006000100004>.
26. NUSSBAUM, Martha. *Liberty of conscience: in defense of America's tradition of religious equality*. New York: Basic Books, 2008.
27. RAWLS, John. *A theory of justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
28. RUDAS, Sebastián. Laicidade como não dominação. *Lua Nova*, n. 117, p. 205-234, 2022. DOI: <https://doi.org/10.1590/0102-205234/117>.
29. RUDAS, Sebastián. A teoria política da laicidade no Brasil, uma proposta de unificação. *Novos Estudos CEBRAP*, v. 40, n. 3, p. 445-461, set./dez. 2021. DOI: <https://doi.org/10.25091/S01013300202100030006>.
30. SCHILBRACK, Kevin. O conceito de religião. Trad. Eduardo R. Cruz. *Rever*, v. 22, n. 2, p. 207-236, 2022. DOI: <https://doi.org/10.23925/1677-1222.2021vol22i2a15>.
31. STF distingue liberdade de expressão de discurso de ódio em vídeo. *Poder 360*, 06 jul. 2022. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/brasil/stf-distingue-liberdade-de-expressao-de-discurso-de-odio-em-video/>. Acesso em: 21 nov. 2024.
32. SULLIVAN, Winnifred Fallers. *The impossibility of religious freedom*. Princeton: Princeton University Press, 2018.
33. TOCQUEVILLE, Alexis de. *Democracy in America*. New York: G. Dearborn & Co., 1838.
34. WOHNATH, Vinicius Parolin. Duas dinâmicas, dois resultados: a Igreja Católica na Assembleia Nacional Constituinte 1987-1988. *Pro-posições*, v. 28, n. 3, p. 242-270, set./dez. 2017. DOI: <https://doi.org/10.1590/1980-6248-2017-0020>.
35. WOODHEAD, Linda. Cinco conceitos de religião. Trad. Ricardo Assarice dos Santos. *Último Andar*, n. 32, p. 181-215, 2018. DOI: <https://doi.org/10.23925/1980-8305.2018i2p181-215>.

Submissão em 11 de setembro de 2024.

Aceito em 12 de outubro de 2024.

DOSSIÊ

**RELIGIÃO, POLÍTICA E
AUTOIMUNIDADE NA OBRA
TARDIA DE JACQUES DERRIDA:
UMA ANÁLISE CONCEITUAL**

*RELIGION, POLITICS AND AUTOIMMUNITY
IN THE LATE WORK OF JACQUES DERRIDA: A
CONCEPTUAL ANALYSIS*

Manoel Uchôa* 

RESUMO

O objetivo desta comunicação consiste em analisar a noção de autoimunidade constituída por Jacques Derrida a partir da relação entre religião e política, nas suas obras finais até sua morte. Há uma lógica autoimunitária que perpassa os discursos religiosos e políticos na contemporaneidade, principalmente no final do século XX. De um lado, as doutrinas monoteístas configuram sua posição a partir da constituição e defesa da comunidade religiosa. A comunidade persegue sua salvação num mundo cada vez mais fragmentado e conflitivo. Para Derrida, muito além de uma metáfora, há uma condição em que a autoimunidade é um sentido para qualquer comunidade ante sua fundação e manutenção. Para desenvolver essa interpretação na obra de Derrida, a análise conceitual permite um início voltado aos textos filosóficos. São três obras fundamentais para esse entendimento: *Espectros de Marx*, *Políticas da amizade e Vadios*. Pode-se interpretar no interior da obra do filósofo uma trilogia da autoimunidade. Desse modo, a autoimunidade permite uma compreensão interna dos discursos de salvação religiosa e da segurança política justamente nas suas aporias e contradições.

Palavras-chaves: Autoimunidade; Política; Religião; Comunidade; Soberania.

ABSTRACT

*The aim of this paper is to analyze the notion of autoimmunity established by Jacques Derrida based on the relationship between religion and politics, in his final works. There is an autoimmune logic that permeates religious and political discourses in contemporary times, especially at the end of the 20th century. On the one hand, monotheistic doctrines configure their position based on the constitution and defense of the religious community. The community seeks its salvation in an increasingly fragmented and conflicting world. For Derrida, much more than a metaphor, there is a condition in which autoimmunity is a meaning for any community in view of its foundation and maintenance. To develop this exposition in Derrida's work, the conceptual analysis allows us to start by focusing on philosophical texts. There are three fundamental works for this understanding: *Specters of Marx*, *Politics of Friendship* and *Vagabonds*. A trilogy of autoimmunity can be interpreted within the philosopher's work. In this way, autoimmunity allows an internal understanding of the discourses of religious salvation and political security precisely in their aporias and contradictions.*

Keywords: Autoimmunity; Politics; Religion; Community; Sovereignty.

INTRODUÇÃO

O objeto deste trabalho remete à noção de autoimunidade desenvolvida no pensamento de Jacques Derrida na parte final de sua obra. Como parte de uma revisão de literatura no curso de um projeto de doutoramento, este estudo tem um caráter teórico e conceitual. Pretende-se analisar a constituição dessa noção no âmbito dos textos das décadas finais do século XX até a morte do autor.

Por que é necessário investigar essa questão? A noção de autoimunidade carrega um conflito interno na sua construção teórica: é a situação em que o corpo comunitário político-religioso cria os mecanismos de sua própria destruição. Trata-se, então, de uma metáfora, de um efeito ou está no cerne da visão derridiana de sua época? Por isso, ela emerge como um efeito de uma condição (pós)moderna vinculada ao político e ao religioso? De outro modo, Derrida expressa uma lógica específica para a constituição da mesma condição de seu tempo (pós)moderno? Ou, é possível que essa noção seja uma proposta analítica na investigação das comunidades em geral?

A autoimunidade, na visão deste trabalho, passou a ser uma (quase)categoria, ou um indecível¹, para analisar o problema da formação das comunidades e suas transformações. Por um lado, seria possível afirmar que essa noção está presente desde sempre na filosofia derridiana (Rae, 2022). Por outro, ela marca a fundação do pensamento político do autor já nos seminários dos anos 1988-89 (Miller, 2008). Na verdade, ao examinar o desenvolvimento da noção de autoimunidade nos seus textos seminais, Derrida (2009) elaborou o que ele mesmo arrematou como uma lógica.

Há uma lógica autoimunitária que perpassa os discursos religiosos e políticos na contemporaneidade, principalmente ao final do século XX, buscando observar um acontecimento expropriante a esses mesmos discursos. De um lado, as doutrinas monoteístas configuram sua posição a partir da constituição e defesa de uma comunidade religiosa. A comunidade persegue sua salvação num mundo cada vez mais fragmentado e conflitivo. Por outro lado, a política se torna uma forma de gerir a segurança da comunidade política vinculada aos Estados. Em ambos os casos, a guerra torna-se uma cifra para análise ante o processo de globalização (Derrida, 2000).

É possível uma linha de construção do conceito de autoimunidade de Jacques Derrida a partir das fontes da religião em Henri Bergson. No texto “Fé e saber”, publicado em

¹ Um indecível consiste em uma noção específica na filosofia de Jacques Derrida. Ele usa esse termo para ilustrar elementos discursivos que apontam uma aporia constitutiva na estrutura do pensamento. Os indecíveis não são conceitos porque não constroem uma organização do pensamento ou da realidade. É justamente o contrário: os indecíveis são uma série de termos que parasitam o sentido e o pensamento para produzir um deslocamento e produzir outras significações. Nesse sentido, Derrida (2001, p. 49) explica: “[...] indecíveis, isto é, unidades de simulacro, ‘falsas’ propriedades verbais; nominais ou semânticas, que não se deixam mais compreender na oposição filosófica (binária) e que, entretanto, habitam-na, opõe-lhe resistência, desorganizam-na, mas, sem nunca constituir um terceiro termo, sem nunca dar lugar a uma solução na forma da dialética especulativa (o *pharmakon* não é nem o remédio nem o veneno, nem o bem nem o mal, nem o dentro nem o fora, nem a fala nem a escrita [...]).”

1996, Derrida (2000) anuncia no subtítulo suas influências diretas: Kant e Bergson. Por um lado, o esforço kantiano de “racionalizar” a religião em seus aspectos morais delimita a investigação em relação ao problema do mal, a formação de uma comunidade religiosa baseada no sistema crenças e no aparato institucional (Kant, 2008). Por outro lado, o papel regulador da religião para a sociedade, segundo Bergson (2019), encontra uma dualidade entre uma mecânica fabuladora e uma experiência mística.

Derrida compreende que a condição de possibilidade de ambas as posturas reside num conflito interno às religiões, principalmente às monoteístas dominantes (judaísmo, cristianismo, islamismo). Para manter a sua relevância e sentido no interior das sociedades globalizadas (ou mundializadas), segundo Derrida, as religiões incorporam justamente aquilo que era considerado seu outro (o tecno-científico):

A religião, hoje, alia-se à teletecnociência, à qual reage com todas as suas forças. Ela é, *por um lado*, a mundialização; produz, explora adapta-se ao capital e ao saber da telemidiatização; caso contrário, não seriam possíveis, neste ritmo, as viagens e a espetacularização do papa, nem as dimensões interestatais do “caso Rushdie, nem o terrorismo planetário – e poderíamos multiplicar tais índices indefinidamente. Mas, *por outro lado*, ela reage logo, *simultaneamente*, declara guerra ao que não lhe confere esse novo poder a não ser desalojando-a de todos os seus lugares próprios, *na verdade do próprio lugar, do ter-lugar* da sua verdade. (Derrida, 2000, p. 64, grifos do autor).

O que, em tese, marcaria uma oposição ingênua em sua forma excludente, revela uma oposição implicada, na medida em que a religião necessita do uso da tecnociência, mas encontra uma fragmentação e dispersão de si mesma. Ou seja, é uma guerra intestina, a religião contra si. Nesse ponto, as religiões passam a uma lógica cujos aparatos de salvação-segurança da comunidade religiosa configuram uma destruição da própria comunidade. Esse é o ponto de partida da autoimunidade.

Contudo, é possível discutir uma certa carência de analiticidade dessa lógica autoimune. Gavin Rae (2022) propõe que é possível usar a autoimunidade para criticar determinados eventos, como a pandemia de covid-19. Certamente, é possível a autoimunidade ser instrumento de crítica. Contudo, é necessário enfrentar uma exigência de que a lógica autoimunitária dê provimento a uma analítica, isto é, condições, elementos e modalidades para analisar os eventos sob seu signo.² Caso contrário, é possível apenas indicar que Derrida usa de hipérbole ou exagera no seu argumento autoimune (Esposito, 2017). No esteio de desenvolver esse debate na pesquisa de doutorado, a proposta neste trabalho passa por investigar a tensão interna à noção de autoimunidade para definir uma base analítica de comunidades políticas e religiosas.

Na primeira parte deste trabalho, explicita-se a relação entre sociedade e imunização. O que significa uma sociedade que se imuniza contra suas ameaças? A imunidade é uma

² A questão da autoimunidade enquanto quadro de análise aparece dispersa na obra de Derrida. O empreendimento do projeto de tese no qual este artigo se baseia é justamente realizar a reconstrução do conceito para fins de dispor um quadro de análise para os problemas contemporâneos sobre a política e a religião.

metáfora, simplesmente? Parece que não. A segunda parte explora a contextualização e as condições de se falar em uma lógica autoimunitária ante o mundo contemporâneo. É possível pensar uma experiência autoimune para ilustrar essa tensão? A guerra de religiões é uma indicação do que há de autoimune na ordem mundial? Na terceira parte, trata-se da constituição da autoimunidade em seu caráter indecível entre o mecânico (tecnológico) e o místico (o além da vida e da morte). Existe uma oposição excludente, mecânico-místico, fechado-aberto, vida-morte, ou se trata de uma questão de produzir um espectro³ entre os opostos?

Essas perguntas impulsionam a elaboração deste material para fins da pesquisa maior. A autoimunidade possibilita uma análise de dinâmicas religiosas e políticas observando principalmente sua reiteração e diferença. Isto é, não se trata apenas de observar um destino estrutural, mas é possível interpretar os caminhos de transformação das ordens, para o bem ou para o mau, compreendendo como as instituições que mediam esses processos são deslocadas a todo momento.

SOCIEDADE E IMUNIDADE: A LEITURA DERRIDIANA DE BERGSON SEM METÁFORAS

Para estruturar um entendimento comum sobre a autoimunidade, é necessário explicitar o significado de imunidade. Em alguns trabalhos, essas duas noções são tomadas como metáforas (Miller, 2008; Hui, 2020; Rae, 2022). Em comparação a dinâmicas biológicas, haveria uma condição em que os corpos se autodestruiriam. Para compreender o conflito interno do corpo político, seria necessário reenviar ao corpo natural a chave de interpretação de sua destruição.

Sem entrar numa longa discussão com a “metaforicidade” da linguagem – o próprio Derrida já discutiu isso em um bom número de textos (Derrida, 1991, 2017) – é preciso esclarecer esse equívoco da metáfora da autoimunidade. Por assim dizer, *imunidade* possui um sentido médico biológico bem corrente. Significa todo o sistema de defesa que regula a incorporação de elementos estranhos ao corpo para sua adaptação ao ambiente. Ou seja, são mecanismos bioquímicos que protegem o corpo contra organismos externos que o ameacem (Rae, 2022). Na verdade, esse significado é a metáfora.

³O espectro emerge no texto de Derrida reiterando a indecibilidade no interior do discurso metafísico (logocêntrico). Isto é, o espectro é um termo que não se faz pela presença ou pela ausência, nem pelo corpo ou pela alma (ou espírito), vivo ou morto. Nos *Espectros de Marx* (Derrida, 2022), é uma noção que se recusa a fenomenologização, a formação de uma consciência ou de um sujeito: um morto-vivo, uma aparição inaparente. Assim, inverte a relação das referidas oposições filosóficas e desloca seu sentido por meio de uma aporia constitutiva. A presença se perfaz pela ausência, a vida pela morte, a alma pelo corpo: “[...] o espectro é uma incorporação paradoxal, o devir-corpo, uma certa forma fenomenal e carnal do espírito” (Derrida, 2022, p. 29). Essa noção tem um peso para a compreensão da autoimunidade. Nesse ponto, há uma questão metodológica, por assim dizer, na análise. Derrida (2004b, p. 57) define em outro lugar: “De cada vez que se põe em questão um limite oposicional, longe de se concluir pela identidade, é, pelo contrário, preciso multiplicar a atenção às diferenças, refinar a análise num campo estruturado”.

A noção de imunidade “propriamente” é uma categoria jurídico-política em sua etimologia latina. Para os romanos e medievos, a imunização de alguém se dava quando havia uma desobrigação, isto é, o indivíduo não estava submetido mais a uma lei, um dever ou uma prática vinculante da comunidade. Haveria um espaço de liberdade por meio de uma desvinculação da “lei da comunidade” (Esposito, 2017).

Derrida deixa explícito, em uma nota de rodapé, sua adesão ao significado jurídico-político, embora não prescindia da metáfora: “O ‘imune’ está isento de encargos, de serviço, impostos, obrigações (*munus*, raiz do comum da comunidade) [...] É, sobretudo, no domínio da biologia que o léxico da imunidade desenvolveu sua autoridade” (Derrida, 2000).

O fato desse problema filológico emergir na palavra imunidade não é uma questão de afastar a metáfora do jogo discursivo. Reflete mais uma situação de pôr os termos sobre um quadro semântico específico a fim de possibilitar a reconstituição do conceito de autoimunidade. Nesse ponto, a metáfora é assumida como uma estratégia discursiva para abertura de um sentido. Embora possa ser considerado óbvio, há uma função metodológica para o problema de referência do sentido jurídico em relação ao termo, na medida em que imunidade configura a base política que Derrida está pressupondo na construção da noção de autoimunidade.

A metáfora, em Derrida, não é uma simples comparação, mas uma solicitação do sentido. As remessas permitem repetir os significantes em contextos distintos, disseminando o sentido, isto é, dando um mais de vida para as palavras. A diferença de sentido marca um jogo em que é mais importante que os significados são os deslocamentos dos significantes, ou seja, o uso dos significantes no discurso altera os significados, logo, é preciso estar atento aos movimentos e mudanças de contextos e da força que movimento tais significantes (Derrida, 1991). Não simplesmente um jogo de forma e conteúdo, mas de forças. Não consiste em uma polissemia apenas, é uma produção, proliferação de sentidos para abertura de algo novo, uma reinvenção, uma nova forma e conteúdo. Nesse ponto, a autoimunidade alimenta essa possibilidade de uma destruição criativa, seminal dos corpos naturais e artificiais.

Essa intriga entre o natural e o artificial está no cerne da constituição de uma comunidade (amorosa, religiosa ou política). Por isso, a dicotomia perde a força em vista de um gradiente de conexões que se inventam e reinventam. Há uma imanência, para Derrida (2006), na relação entre o corpo natural e o corpo artificial (corpo escrito), por exemplo, na medida em que a materialidade se dá nos vestígios que constituem a compreensão de um significante em sua alteridade.

A distinção entre natureza e sociedade, nesse ponto, é deslocada para uma compreensão de uma continuidade não homogênea, ou seja, há uma evolução do natural ao social sem necessariamente eliminar um pelo outro. Não se trata uma oposição excludente,

mas um espectro de evolução entre um termo pelo outro, isso é, a relação entre os termos é de suplementação, um conflito formativo.

Esse conflito formador gera uma implicação em que o social é uma invenção suplementar ao natural. Por isso, não cabe uma mera equivalência, mas uma negociação constante de sentido. Um óculos amplia ou corrige uma percepção que naturalmente não se desenvolve. Uma mão se adapta a um instrumento, produzindo uma evolução do humano por meio de suas atividades criadoras.

Bergson (2019), principalmente em *As duas fontes da moral e da religião*, se apresenta como uma eminência parda. Embora pouco citado, está no cerne da discussão do ensaio “Fé e saber” (Derrida, 2000). Entre o instinto e a inteligência, há um princípio de desenvolvimento da vida em sua plenitude. Se, por um lado, os animais dispõem dos instintos para fazer uso de instrumentos biológicos para sua persistência vital, os humanos, por sua vez, estão abertos a uma variedade de instrumentos construídos pela inteligência para sua evolução e superação da condição natural (Bergson, 2006).

Não se trata de uma dicotomia, mas de um processo em que o social é uma continuação de um projeto natural em última instância. Desse modo, há uma continuidade (descontínua) entre natureza e humanidade na medida em que a multiplicidade dos agrupamentos humanos inerentemente cria uma diversidade de formas para a sua evolução da espécie (Bergson, 2006).

A sociedade, então, compõe uma dualidade. Ora, os instintos humanos devem ser regulados de modo muito preciso em função de uma coletividade; logo, as obrigações sociais em geral tendem a fechar o social em si mesmo. Por isso, a sociedade fechada apela a um constrangimento mecânico ao individual no coletivo. Todavia, a inteligência humana irrompe com essas limitações para reconfigurar as ideias, as crenças e doutrinas, em busca de um aprimoramento nos seus meios e fins. Destarte, a sociedade aberta está justamente em busca da superação da própria condição humana (Bergson, 2019).

Essa dualidade bergsoniana marca uma tensão na constituição de qualquer comunidade humana, segundo Derrida. O fechamento normativo tende a proteger o corpo coletivo, imunizando-o de ameaças externas. No entanto, a imunização não é uma barra fixa. Ela depende muito mais de um sistema móvel de regulação e de uma contaminação necessária para o corpo prosperar sobre a ameaça.

A comunidade não possui uma identidade monolítica (Rae, 2022). A abertura é justamente uma mobilidade para a assimilação de dados novos, para a evolução do coletivo ter em conta uma alteridade positiva. A imunidade não é um processo eminentemente negativo, mas uma condição de possibilidade de incorporar elementos que fortaleçam o corpo comum (Vitale, 2018).

Algo a que Derrida parece estar atento, nessa discussão bergsoniana sobre as duas fontes, é que há um fator crítico nessa tensão. Fator esse que preocupou a vida do próprio Berson e de toda uma tradição filosófica, em particular a liberal. Trata-se de um elemento que, ao mesmo tempo, descontinua a socialização, mas reforça sua presença e dinâmica.

A guerra carrega uma destruição produtiva no cenário da sociedade capitalista. Consiste em um consumo considerável da energia social, depende de um fechamento da comunidade diante da alteridade do inimigo, arregimenta e gere uma cadeia de produção direcionada a destruir. Entretanto, é a abertura necessária para expansão da comunidade sobre seus outros.

A imunização necessita do contato com a alteridade do corpo político. Esse contato gera uma contaminação assimilada por práticas sociais diversas (familiares, escolares, militares, tecnológicas). Ainda assim, a guerra é uma ameaça considerável quando o próprio corpo se divide: a guerra civil.

De Platão a Hobbes, passando por Schmitt e Foucault, a guerra civil é o maior mal no seio de uma sociedade por rachar seu cerne familiar. São os irmãos da mesma mãe e Nação que se dividem. Talvez na mesma lição de Foucault (1999), Derrida tome a guerra como princípio de análise para a autoimunidade. Dessa forma, a “guerra de religião” é eixo de análise para compreender melhor a autoimunidade.

A GUERRA DE RELIGIÃO E O MUNDO: OS ESPECTROS DE UMA NOVA ORDEM MUNDIAL

No que tange a religião, há um diagnóstico de que sua crise institucional e desregulação são fruto de uma guerra entre as religiões monoteístas, principalmente. Derrida desconfia dessa premissa, apesar de não a lançar ao vento. De algum modo, a ideia de guerra da religião perpassou a modernidade de forma ambígua: a guerra se dá entre religiões? A guerra é contra as religiões? As religiões estão em guerra contra si mesmas?

A religião numa sociedade capitalista pretensamente secularizada deu sinais de deterioração. As formas institucionais não agregam tanto a religiosidade das pessoas (Hervieu-Léger, 2008). No jogo de cena da globalização, a religião enfrenta o desafio de manter sua posição por meio de práticas que não eram religiosas. A difusão telemática da religião é uma das áreas fundamentais para modificar os meios pelos quais ela propõe a salvação de sua comunidade. Na verdade, a salvação de si mesma.

A pulsão do indene, segundo Derrida, constrange toda e qualquer religião na medida em que pretende evitar contaminações à comunidade, manter uma saúde e pureza contra as outras religiões e séquitos. A partir disso, projeta uma salvação por meio da ritualização que não reside numa transcendência espiritual, mas numa transcendência tecno-

científica. A religião assimila a técnica para prover sua reposta à identidade comunitária que defende. Por isso, precisa entrar em guerra contra si mesma, a fim de sua purificação. Será possível depurar o religioso depois desse deslocamento tecnológico? A guerra de religião parece escamotear uma condição interna do próprio religioso.

Parece que a guerra se torna motor da religião. Contudo, segundo Derrida (2000), não estamos certos nem que haja algo como “A religião”. Assumir essa identidade conceitual revela uma metafísica problemática. Ao final do século XX e às portas do XXI, isso se intensifica na ideia de “nova guerra santa” (ou Jihad, ou Choque de Civilizações etc.). O objetivo da religião parecia estar justamente do lado que protege e defende a vida, da indenidade. Nesse ponto, pode ter havido uma inversão disseminadora da religião em guerra?

Com efeito, não é certo que, ao lado ou diante dos crimes mais espetaculares e mais bárbaros de certos “integrismos” (do presente ou do passado), outras forças superarmadas não estejam empreendendo também “guerras de religião” inconfessadas. As guerras ou as “intervenções” militares conduzidas pelo Ocidente judaico-cristão em nome das melhores causas (do direito internacional, da democracia, da soberania dos povos das nações ou dos Estados, inclusive dos imperativos humanitários) não serão também, em algum aspecto, guerras de religião? (Derrida, 2000, p. 39).

Para Derrida, é preciso dar um passo atrás nessa afirmação: “Para determinar uma guerra de religião *como tal*, seria necessário ter a certeza de poder delimitar o religioso” (Derrida, 2000, p. 39).

O impulso vital místico de Bergson parece não possuir nem aparato institucional sólido, nem um protagonismo de indivíduos santificados para trazer novas invenções para superar o estado das coisas. Nesse sentido, a religião vivencia um impasse, tal qual a política, em suas funções de regular a sociedade e dar sentido à vida individual e coletiva.

Os dispositivos estatais coercitivos e de controle configuram uma governança baseada na previsibilidade e massificação dos comportamentos. Tudo pela segurança! As práticas religiosas constroem um caminho em vista da estabilização da comunidade, sua santificação para sua saúde espiritual. Tudo pela salvação! Em ambos os discursos, trata-se de um constituir e proteger uma comunidade em relação a alteridade que a circunda.

Os outros são elementos estratégicos para a forma de uma política baseada na exclusão. A alteridade será assimilada ou convertida. Caso contrário, aniquilada. A busca por autonomia, autogoverno, autorreferência dispõe uma dinâmica de mecanismos prontos a fazer esse trabalho de defesa. Entretanto, essa lógica carrega consigo uma inflexão.

Na busca por reiterar essa subjetividade autônoma ou um Ego autocentrado, é preciso considerar que os mesmos mecanismos de defesa, isto é, imunização da comunidade religiosa e política, retornam contra o próprio corpo religioso e político que deveriam

proteger. No limiar do discurso religioso da salvação e do discurso político da segurança, Derrida propõe que os mecanismos de poder constituídos por esses dois discursos se voltam contra aquilo mesmo que pretendem proteger.

Isso fica mais evidente na religião à medida que ela incorpora para si um complexo tecno-científico para sua proliferação telemática. Visto que “A religião” (fundamentalmente os monoteísmos dominantes) busca ampliar sua influência imaterial por meio de tecnologias, numa racionalidade cibernética, há uma pretensão de criar uma “Comunidade das comunidades”. Entretanto, ao passo que essa grande comunidade cresce, também aumenta a comunidade dos sem comunidade ou a “comunidade sem comunidade” (Derrida, 2003). Então, a “guerra da religião” emerge de uma expansão da própria religião, não de sua crise.

A AUTOIMUNIDADE ENTRE O MECÂNICO E O MÍSTICO: A RELIGIÃO ALÉM DA VIDA E DA MORTE

A autoimunidade emerge justamente nesse limiar positivo em que o corpo religioso e político busca se fortalecer numa desvinculação do outro, mas a conquista apenas pela assimilação contaminadora de si mesmo. Para desenvolver essa interpretação na obra de Derrida, são três obras fundamentais para esse entendimento: *Espectros de Marx*, de 1993 (2022), *Políticas da amizade*, de 1994 (2003b) e *Vadios*, de 2003 (2009).

Embora já mencionada nos Seminários de 1988-89 (*Políticas da amizade*), ainda sem publicação, pode-se afirmar no interior da obra do filósofo uma trilogia da autoimunidade, junto a outros textos satélites dessa temática, durante esse período final da vida de Derrida. A construção do conceito passa pela indecidibilidade vida-morte no contexto do capitalismo tardio, pela inflexão da noção de comunidade religiosa e política e pela desconstrução da soberania ante a geopolítica do pós-Guerra Fria.

O problema da comunidade no texto “Fé e saber” tem uma posição chave (DERRIDA, 2000). Há uma longa elaboração sobre a imunidade prometida pela religião ao corpo comunitário. Quando Derrida desconfia da possibilidade de se falar singularmente de “A religião”, é preciso enfrentar o problema da etimologia e da tradução do termo.

Há uma ambiguidade: *religio* é tomado alegoricamente pelos primeiros cristãos como proveniente de um “re-ligar” (*religare*) com o divino, mas sua raiz, em verdade, remete ao escrúpulo, à hesitação e ao temor daquele que crê, seu recolhimento ante o começo (*relegere*). O conflito de tradução expressa, segundo Derrida, a posição de uma religião entre prover uma unidade de mundo, uma comunhão mundializada, mas permanecer recolhida sobre seu sistema de crenças.

Há uma implicação, em todos os eventos dos grandes monoteísmos, de uma jornada mundializada. Todavia, a pretensão é demarcar “cada vez mais” sua impossibilidade

de agregar a todos. Isso reverbera com uma relação de amor e ódio. A bem dizer, a manutenção de um vínculo comunitário fático de um amor entre irmãos e ao pai necessita, “cada vez mais”, de um regime de violência simbólica e física, de meios sofisticados da tecnociência (redes virtuais, captura de imagem, vigilância, drones etc.).

Uma comunidade político-religiosa fortalece a pretensão de sua universalidade ao passo que recrudesce sua posição ante os excluídos, a comunidade dos sem comunidade. Trata-se de uma repetição destinada da religião (e da política).

Os grupos terroristas são produções, ao mesmo tempo religiosas e políticas, dos mesmos Estados que os combatem. Derrida indica uma prática estatal de financiar, treinar, municiar grupos que poderiam defender seus interesses e fronteiras. Entretanto, tais grupos passam a ser um fator de risco e desestabilização política para os próprios Estados. A autoimunidade permite uma compreensão interna dos discursos de salvação religiosa e da segurança política justamente nas suas aporias e contradições.

O movimento mais explícito dessa situação é o terrorismo político-religioso. Não há monoteísmo atualmente que não abarque uma expressão de terrorismo contra seus outros, mas fundamentalmente contra si. Por isso, a autoimunidade possibilita um entendimento sobre a estrutura das religiões e das comunidades e uma compreensão de suas dinâmicas. O passo a ser dado para aprofundar a crítica pela autoimunidade reside em não a reduzir a uma negatividade.

A noção de autoimunidade possibilita, além de analisar uma crise ou destruição, evidenciar a transformação de uma comunidade por meio do acolhimento ao outro (hospitalidade) e de uma política que vá além da irmandade do humano baseada numa paternidade. A amizade é autoimunitária pela abertura à diferença. Essa seria uma oportunidade, uma chance; porém, não cabe desenvolvê-la neste trabalho.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No pressuposto de uma crise da religião, foi apresentado neste trabalho um movimento, na verdade, de expansão. A religião diante da mundialização assimilou justamente aquilo que era seu contrário. Passa por uma condição autoimune na medida em que precisa lidar com o fechamento e abertura de seu sistema, com a crença e a tecnologia em sua operacionalidade e com a vida-morte que perpassa seu sentido.

A autoimunidade tem uma raiz na reflexão de Bergson sobre as fontes da religião. Derrida buscou desenvolver essa noção no limiar entre a constituição da comunidade e seu processo de imunização, ao passo que sua identidade encontra sua condição de existência na alteridade. Esse é o risco permanente. A autoimunidade permite uma crítica de experiências religiosas, principalmente em sua dinâmica comunitária e institucional.

SOBRE O AUTOR

Manoel Carlos Uchôa de Oliveira é professor universitário. Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco (Unicap). Mestre em Filosofia do Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Coordenador da Clínica de Litigância Estratégica e Interesse Pública-Unicap. Assessor do Arraial Programa de Clínicas Jurídicas da Unicap. Desenvolve pesquisa em Filosofia do Direito e da Religião centrado no pensamento pós-estruturalista de Jacques Derrida.

REFERÊNCIAS

1. BERGSON, Henri. *As duas fontes da moral e da religião*. Lisboa: Edições 70, 2019.
2. BERGSON, Henri. *Matéria e vida: textos escolhidos por Gilles Deleuze*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
3. DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. Coimbra, Portugal: Palimagem, 2022.
4. DERRIDA, Jacques. *Psyché: invenciones del otro*. Adrogué, Argentina: Ediciones La Cedra, 2017.
5. DERRIDA, Jacques. *Vadios: dois ensaios sobre a razão*. Coimbra, Portugal: Palimagem, 2009.
6. DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.
7. DERRIDA, Jacques. Auto-imunidade: suicídios reais e simbólicos – um diálogo com Jacques Derrida. In: BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004a. p. 132-133.
8. DERRIDA, Jacques. *Le souverain Bien; O soberano Bem*. Edição bilingue. Coimbra, Portugal: Palimagem, 2004b.
9. DERRIDA, Jacques. *Políticas da amizade*. Porto, Portugal: Campos das Letras, 2003.
10. DERRIDA, Jacques. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
11. DERRIDA, Jacques. Fé e saber: As duas fontes da “religião” nos limites da simples razão. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. p. 11-89.
12. DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991.
13. ESPOSITO, Roberto. A lei da comunidade. In: ESPOSITO, Roberto. *Termos da política: Comunidade, imunidade, biopolítica*. Curitiba: UFPR, 2017. p. 69-83.
14. FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
15. HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.
16. HUI, Yuk. *Tecnodiversidade*. São Paulo: Ubu, 2020.
17. KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Covilhão, Portugal: Universidade da Beira Interior, 2008.
18. MILLER, J. Hillis. Derrida’s politics of autoimmunity. *Discourse*, v. 30, n. 1-2, p. 208-225, 2008. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41389798>. Acesso em: 15 mar. 2025.
19. RAE, Gavin. Derrida, autoimmunity, and critique. *Distinktion: Journal of Social Theory*, v. 23, n. 2-3, p. 238-258, 21 mar. 2022. doi: <http://dx.doi.org/10.1080/1600910x.2022.2039739>
20. VITALE, Francesco. *Biodeconstruction: Jacques Derrida and the Life Sciences*. Nova Yorke: State University of New York Press, 2018.

Submissão em 25 de setembro de 2024.

Aceito em 10 de janeiro de 2025.

Dossiê

**EVANGÉLICOS E
IDENTIDADE CULTURAL
BRASILEIRA: A PRODUÇÃO
ARTÍSTICA CRENTE PARA ALÉM
DO GOSPEL**

*EVANGELICAL AND BRAZILIAN
CULTURAL IDENTITY: FAITH-BASED
ARTISTIC PRODUCTION BEYOND
GOSPEL MUSIC*

Ítalo César Barbosa da Silva do Monte* 

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo discutir as possíveis relações entre religião e cultura no segmento evangélico. Diante desse tema e a partir de observações do Coletivo Candiero, movimento artístico nordestino feito por jovens cristãos, através de uma abordagem qualitativa, quer-se abrir um diálogo, compartilhando algumas reflexões iniciais de pesquisa a respeito da associação entre produção artística evangélica e identidade cultural brasileira. Assim, pretendo contemplar a seguinte questão de pesquisa: “Pode a arte crente ser simplesmente arte/cultura nacional?” investigando as controvérsias e associações envolvidas na produção cultural evangélica, especialmente aquela que busca expandir a arte crente para além da música gospel e da importada estética worship, como faz o Coletivo Candiero.

Palavras-chave: Cultura; Identidade Nacional; Religião Evangélica.

ABSTRACT

This work aims to discuss the possible relationships between religion and culture within the evangelical segment. Given this theme and based on observations of Coletivo Candiero, a Brazilian Northeastern artistic movement composed of young Christians, through a qualitative approach, the objective of this work is to start a dialogue by sharing some initial research reflections regarding the association between evangelical artistic production and Brazilian cultural identity. Thus, I intend to address the following research question: “Can believer art simply be considered national art/culture?” by investigating the controversies and associations involved in evangelical cultural production, especially those seeking to expand believer art beyond gospel music and the imported worship aesthetic, as does Coletivo Candiero.

Keywords: Culture; National Identity; Evangelical Religion.

INTRODUÇÃO

Este artigo tem como principal objetivo propor uma reflexão crítica, fundamentada em considerações iniciais de pesquisa, sobre a relação entre a produção artística evangélica e a identidade cultural brasileira, tendo como foco o empreendimento cultural do Coletivo Candiero, um movimento artístico protagonizado por cristãos nordestinos. Observando esse grupo, nota-se uma composição musical salmódica de jovens cristãos que estão desafiando a forma dominante da produção cultural evangélica, que corresponde ao louvor e adoração gospels. O coletivo foi criado em 2019 com a pretensão de ser uma resposta à agenda musical gospel brasileira, introduzindo a música cristã nordestina na música brasileira por meio de um movimento que recusa a estética *worship*¹, em busca de uma música composta com responsabilidade teológica, coragem estética e criatividade poética.

A relação entre religião e cultura é objeto de estudo recorrente nas Ciências Sociais. No Brasil, esse fenômeno apresenta variações e controvérsias particulares. Os vínculos entre religião e cultura e a identificação de associações religiosas evangélicas e cultura artística não são bem recepcionados pelas Ciências Sociais, tendo em vista que parte desse campo não compreende as manifestações evangélicas na esfera artística como parte de um repertório cultural “genuinamente” nacional; ou não levam em consideração como essas controvérsias articulam, com sucesso ou não, projetos de integração nacional.

Assim, diante dessas questões e da observação do projeto artístico do Coletivo Candiero, pretende-se contemplar a seguinte questão de pesquisa: Pode a arte crente ser simplesmente arte/cultura nacional? Isso envolve investigar controvérsias e associações envolvidas na produção cultural evangélica, especialmente aquela que busca expandir a arte crente para além da música gospel e da importada estética *worship*, como faz o coletivo.

Com a finalidade de dar conta da pergunta norteadora desta inicial pesquisa, o trabalho realiza o seguinte caminho argumentativo: primeiro, o Coletivo Candiero e sua história são contextualizados, buscando compreender o escopo do seu projeto artístico e como o coletivo aciona, ou não, a noção de identidade brasileira em suas produções. Em seguida, é apresentada brevemente uma fundamentação teórica de cunho antropológico sobre a relação entre cultura e religião, com foco na questão de uma dita “cultura nacional”, a partir de autores como Mafra (2011), Menezes e Bártolo (2019), Sanchis (1994), Mariz e Campos (2014) e Meyer (2018). E, por fim, de maneira reflexiva, é realizada uma aproximação entre o Coletivo Candiero e o

¹ Em tradução livre do inglês, *worship* quer dizer simplesmente “adoração”. Como o vocábulo em língua portuguesa assume uma conotação bastante generalista, o anglicismo sempre é mantido para fazer referência ao estilo de adoração homônimo. Há três características importantes que abrangem esse modelo: o estilo musical, a tendência de culto e a cultura de adoração; que produzem um comportamento cristão mais tradicional diante da “cultura” e da vida no “mundo”.

Movimento Armorial, com a finalidade de refletir sobre a maneira como o coletivo de jovens cristãos pensa a questão da “brasilidade”, tendo como foco ou ponto de partida a “nordestinidade”. Para a construção deste trabalho, foram analisadas algumas produções artísticas e presenças midiáticas do Coletivo Candiero, mais especificamente as postagens de sua página na rede social Instagram, entrevistas de seus integrantes em canais de televisão, jornais e podcasts, e o álbum musical *Colcha de Retalhos*. Além disso, foi realizada uma revisão da literatura antropológica a respeito das relações entre religião evangélica e cultura artística nacional.

SOBRE O COLETIVO CANDIERO

O Coletivo Candiero é um movimento de música feito por jovens cristãos nordestinos. Tem a proposta de mostrar que é possível ser nordestino, viver a brasilidade e ser evangélico. É nesse contexto que o grupo reúne quinze artistas de estilos que vão do baião à música popular brasileira (MPB), passando do samba ao rock, numa tentativa de cantar Deus a partir de uma ótica nordestina. O grupo foi criado devido ao sentimento de isolamento dos artistas diante do mercado musical evangélico, centrado no eixo Sul-Sudeste, e da indignação com o segmento gospel, que traz um estilo musical importado e uma adoração simplista.

Marco Telles e Filipe da Guia, pioneiros do coletivo, recusam a estética gospel pois a consideram, em seus termos, superficial, artificial e mercenária. Para da Guia, que também é diretor musical do grupo, nunca foi um objetivo deles enquanto um novo coletivo cristão acabar com o gospel, mas eles acreditam que o sopro de renovação para a música feita por cristãos de tradição protestante está na exuberante força poética e na criatividade das músicas e dos sotaques nordestinos. Diante disso, o coletivo adota uma postura crítica diante de uma perspectiva que supere a superficialidade gospel convencional que foca mais no mercado e nas fórmulas prontas do que em uma expressão genuína da fé, por assim dizer.

Percebe-se isso também no nome escolhido. A palavra “Candiero”, escrita da forma como o nordestino fala, está ligada também à etimologia da palavra “Candeeiro”, de trazer luz, de iluminar os caminhos. Segundo Marco Telles, o movimento surgiu em 2019 com o escopo de ser uma resposta à agenda musical gospel brasileira, introduzindo a música cristã nordestina, brasileira, em um estilo musical que as pessoas até então só conheciam por meio da importação da estética *worship*.

Os fundadores do Candiero tinham como condição inicial que os artistas ingressantes precisavam ser artistas autorais, nordestinos e cristãos. Em suas composições, enfatizam a brasilidade na sua produção estética musical, em que chama atenção a utilização de elementos ligados a uma noção de “identidade nacional”. Telles afirma que a formação do Coletivo Candiero, em certa dimensão, aproxima-se do Tropicalismo

pela conduta crítica à superficialidade e pelo papel transformador do comportamento social através da estética, das músicas, da poesia e do canto-manifesto.

Apesar disso, há uma diferença fundamental que precisa ser pontuada diante dessa equiparação: enquanto o Tropicalismo, aqui reduzido às figuras de Caetano Veloso e Gilberto Gil, introduziu e subverteu a música e a cultura pop para a cultura brasileira, o Coletivo Candiero, numa espécie de contracultura nordestina, propõe um movimento inverso, de introduzir a música cristã regional nordestina à esfera nacional, tendo, assim, um papel ainda mais agregador à identidade cultural brasileira.

Para além dos fundadores, os demais membros do coletivo também sugerem que o Nordeste tem alimentado a cultura brasileira há séculos com o que há de melhor na literatura, na música, na poesia, na dança, na pintura, no cordel e em tantas outras manifestações artísticas brasileiras. É a partir da valorização desses elementos e expressões que os artistas começam a alimentar a construção de uma música cristã nordestina feita e compreendida nos seus próprios termos.

Com o principal intuito de reafirmar essa brasilidade e os traços nordestinos do louvor cristão, o álbum *Colcha de Retalhos* do Coletivo Candiero atribui clara ênfase ao debate sobre o cantar no Brasil as coisas do Brasil. O álbum é uma forte expressão dos três pilares que sustentam a produção musical do grupo: a responsabilidade teológica, a coragem estética e a criatividade poética, haja vista seu comprometimento com a teologia, o padrão de beleza e o cuidado com a escrita e a variedade estética do canto, como é possível observar no seguinte trecho da canção “Louvor em Brasilês”:

Majestoso é Você / No arpoador a gente te vê / Uma dança de três no frevo de Olinda é Tu outra vez / Kaiapos e Xetas / Nos Tupinambás, a chuva é Você / E em festa de Reis, o doce, o luzeiro / As cores, o cheiro / É tudo resposta a tudo que fez / E é em brasilês que vamos louvar / É vendo o Brasil do lado de cá / Em terra que antes o Teu nome era Tupã / Clareia, traz vida e nos enche desse afã / De Te procurar até Te achar / Cuidando e amando nossa terra e o vasto mar [...]. (Coletivo Candiero, ©2003-2025).

Além da estética poética e diversa das letras do Coletivo, é importante também pontuar a presença sempre marcante de ritmos e instrumentos tipicamente brasileiros em suas canções. É no conjunto de todas essas expressões que a coragem estética do grupo se mostra, fortalecendo aquilo que eles chamam de "canto cristão corajoso", manifestação definida pela apreciação de diversas expressões brasileiras combinadas e utilizadas com a plena convicção de que, apesar de esteticamente distante do gospel, estão sim glorificando a Deus.

Tratando-se de artistas evangélicos que se situam ao Nordeste do Brasil, vale recorrer à fala de Gilberto Freyre na Conferência do Nordeste, ocorrida no Recife entre 22 e 29 de julho de 1962. Nela, Freyre afirma que, apesar do número crescente de cristãos evangélicos no Brasil, à época, ainda não havia surgido um brasileiro de destaque, que, sendo evangélico de nascimento, criado em um ambiente evangélico e alinhado à

interpretação evangélica da vida e da cultura brasileira, se afirmasse como um grande poeta ou escritor em língua portuguesa. Da mesma forma, não houve quem compusesse música genuinamente brasileira inspirada por essa visão, ou um arquiteto de renome que tivesse criado para as igrejas evangélicas tropicais um estilo atualizado original, que não fosse mera imitação do modelo católico ou reprodução do estilo protestante anglo-saxão ou germânico.

No entanto, mesmo tardiamente, o Coletivo Candiero, assim como outros artistas nascidos e criados no meio evangélico, como, por exemplo, Marcos Almeida e Estevão Queiroga, entre outros, produzem ou já produziram arte evangélica de identificação brasileira correspondente ao que expõe Freyre (1962) na Conferência do Nordeste é vista até hoje como um dos mais significativos movimentos de engajamento social de lideranças progressistas cristãs na América Latina.

Dessa forma, é a partir da poesia, teologia e estética que o grupo propõe alternativas no cancionário evangélico brasileiro, utilizando elementos que não se encaixam no rótulo hegemônico *gospel*. Conforme afirma Marco Telles, quando os cristãos brasileiros resistem aos seus próprios elementos musicais, permitindo, assim, serem despersonalizados pela estética estrangeira dentro da sua própria cultura, eles estão, na verdade, resistindo a uma vontade de Deus de receber louvor de formas distintas. Filipe da Guia afirma ainda que eles não nasceram no Nordeste à toa, há algum propósito divino para eles terem nascido no Nordeste brasileiro. Um desses motivos, pode-se afirmar, seria o de elevar a diversidade cultural nordestina ao contexto nacional. Quanto a isso, Stuart Hall (2003) afirma que a identidade cultural pós-moderna é fragmentada, híbrida e pouco coesa. Isso responde, em certa medida, ao porquê do Coletivo Candiero não se encaixar na estética *gospel* e nem fazer parte de um grupo evangélico hegemônico que se identifica com o *worship*, por exemplo. Nesse sentido, a própria identidade religiosa encontra-se fragmentada e em disputa no contexto cultural pós-moderno, o que demonstra a inadequação do Coletivo Candiero e de tantos outros artistas evangélicos em relação ao gênero *gospel*.

PODE A ARTE CRENTE SER SIMPLEMENTE ARTE/CULTURA NACIONAL?

A relação entre religião e cultura é um tema amplamente investigado nas ciências sociais. Sabe-se que, no contexto brasileiro, esse fenômeno revela nuances e controvérsias que refletem a complexidade de sua diversidade cultural e religiosa.

Para Menezes e Bártolo (2019), as concepções acerca do religioso e do seu lugar na cultura nacional vêm constituindo uma arena de discussões extremamente potente no Brasil contemporâneo. Giumbelli (2021) chama a atenção para que qualquer síntese que busca indicar as relações entre religião e cultura no Brasil contemporâneo é parcial, uma vez que essa relação é inerente ou até mesmo inevitável no contexto brasileiro.

Como mostra Sanchis (1994), a relação entre religião e cultura está diretamente ligada à questão da identidade nacional. O autor situa como o catolicismo, enquanto religião predominante na formação e desenvolvimento do Estado brasileiro, moldou muitas características da identidade nacional através de esforços de sua presença pública. Na esfera musical, essa influência é bastante evidente quando pensamos nos ritmos que marcam a nação, como é o caso da MPB. Clássicos que marcaram a identidade musical nacional possuem letras com referências claramente católicas e, nem por isso, são classificadas como música religiosa, mas simplesmente “nacional”. Podemos associar esse processo ao que Sanchis (1994) chama de uma “cultura católico-brasileira” ou ao argumento de Menezes e Bártolo (2019) sobre a essencialização da identidade nacional por parte do catolicismo. A esse respeito, é possível citar, ainda, a consideração de Mafra (2011), que escreve que a cultura tem a forma da mão do padre, haja vista que a Igreja Católica e o Estado reuniram-se, por assim dizer, na construção de um “retrato fiel” de um Brasil intrinsecamente católico.

Como aponta Almeida (2014), o fenômeno da globalização, as mudanças tecnológicas e a diversidade cultural afetam diretamente a transformação do cenário musical contemporâneo, fazendo com que esse processo de essencialização da identidade nacional pela “música popular brasileira” seja superado pela pluralidade da música evangélica. Essa transformação da cultura, da música e da identidade evangélica pode ser facilmente explicada nos termos daquilo que o antropólogo Néstor Canclini (1997) conceitua como hibridismo cultural, ao afirmar que as identidades não são fixas, são construídas continuamente por meio de trocas culturais, num processo dialógico em que tradições locais dialogam e se transformam a partir de influências globais. Nesse sentido, o hibridismo explica como diferentes grupos evangélicos constroem identidades que refletem tanto a tradição religiosa quanto a modernidade, misturando diversos elementos culturais, como faz o Candiero.

De fato, as definições de “cultura” e “identidade nacional” são impactadas pelas composições religiosas e suas transformações ao longo da história (Mariz & Campos, 2014), o que faz com que as relações entre “religião” e “cultura” carreguem consigo também um terceiro elemento: “política” (Menezes & Bártolo, 2019). Diante disso, é importante observar o atual cenário de virada no cristianismo brasileiro, em que as denominações evangélicas estão superando o catolicismo no posto de “religião predominante da nação”. Com esse contexto, cabe questionar: como os evangélicos podem influenciar na identidade artístico-cultural nacional? Sobre o processo de recomposição religiosa, Menezes e Bártolo (2019, p. 115) escrevem:

Dessa forma, a dinâmica de transformações religiosas que o Brasil atravessa desde os anos 1980 – com a diminuição de católicos, o crescimento massivo de evangélicos, o reforço de identidades religiosas no espaço público e o aumento de conflitos religiosos (Teixeira: Menezes, 2006; 2013) – provocaria ressonâncias nas práticas culturais consideradas tradicionais e populares. À medida que a reconfiguração religiosa do país coloca as concepções tradicionais sobre a cultura nacional em suspensão, surgem disputas pela

inclusão de certas práticas na narrativa nacional e há condenações de outras cuja exclusão se almeja alcançar.

De fato, a arena de disputas que se abre com a reconfiguração religiosa traz novas questões ao debate da “identidade nacional” e tem instigado reflexões interessantes sobre as novas relações entre “religião”, “cultura” e “esfera pública”. Os evangélicos, com seu crescimento massivo na cena religiosa do país, têm inspirado análises importantes a esse respeito. Nesse campo, é possível observar que os vínculos entre as associações religiosas evangélicas e a cultura artística não são bem recepcionados pelas ciências sociais, visto que parte deste campo não compreende as manifestações evangélicas na esfera artística como parte de um repertório cultural “genuinamente” nacional ou não levam em consideração como essas controvérsias articulam, com sucesso ou não, projetos de integração nacional.

Nesse sentido, o Coletivo Candiero se mostra como um ator interessante para análise, pois, à primeira vista, parece representar um empreendimento artístico evangélico que está realizando esforços para disputar um lugar no tal repertório cultural “genuinamente” nacional. Porém, é importante notar, este é um esforço solitário, já que, para fazê-lo, o coletivo nega e se afasta do campo de produção musical evangélico dominante no país, isto é, o gospel. Com isso, pode-se afirmar que o Candiero está na periferia tanto da música nacional como da evangélica.

Com um olhar mais atento ao processo de reconfiguração religiosa do Brasil, não é possível afirmar que a religião evangélica está na direção de assumir o lugar que o catolicismo possuía como religião dominante da nação. Apesar do expressivo crescimento evangélico em cada pesquisa censitária e de sua contundente presença pública, não estamos na direção de uma homogeneização religiosa brasileira, como se poderia apontar, de modo geral, no caso católico durante os séculos de formação do Estado-nação. Nas mudanças que vêm sendo observadas nas últimas décadas, não cresce apenas o número de evangélicos na população, mas também a taxa dos sem religião, a adesão a religiões de matriz africana, bem como novas formas de filiação religiosa no país (Menezes e Bártolo, 2019). Além disso, é fundamental destacar o aumento dos conflitos e disputas religiosas na esfera pública.

Ao que parece, não é possível transpor as análises da influência católica na formação da identidade nacional para o contexto evangélico brasileiro, pois passamos de um estado de homogeneização religiosa, em que realmente a cultura se molda na forma da mão do padre (Mafra, 2011), para um cenário de maior pluralização e, sobretudo, de disputas. Dessa forma, cabe questionar como essa pluralização da esfera religiosa pode impactar as relações entre religião e cultura na formação da identidade nacional.

Nesse sentido, é também necessário prestar atenção para a concepção de “cultura nacional”, visto que, conforme indicam Menezes e Bártolo (2019), esta resulta de

disputas narrativas e negociações de fronteiras. Sendo a cultura um importante campo de disputa (Mafra, 2011), é necessário questionar como os vínculos entre as associações religiosas evangélicas e a cultura artística estão se articulando e como aquelas são recepcionados na esfera artística brasileira. As manifestações evangélicas na esfera artística articulam projetos de integração nacional?

Mafra (2011), em artigo sobre a utilização da cultura como “arma”, explica como líderes religiosos empreenderam esforços para ter seus objetos sagrados reconhecidos como elementos de uma “cultura nacional”, o que foi eficaz no caso católico e, em distintas dimensões, no das religiões afro. A autora questiona as razões de os evangélicos possuírem uma atuação tão desastrosa na esfera da cultura, enquanto são tão eficazes quando se trata de presença política no âmbito nacional. Mafra (2011) chama atenção para a falta de reconhecimento social dos símbolos ou produções sagradas evangélicas como elementos da cultura nacional. A falta de destreza na utilização da “linguagem da cultura” (Mafra, 2011) por parte dos evangélicos dá lugar, na verdade, a uma arena de tensões e controvérsias acerca de sua autenticidade e estratégias de mercado.

Segundo Birgit Meyer (2018), a presença pública da religião só é bem-sucedida se os seus proponentes tiverem a habilidade de se colocarem no mercado da cultura e se incorporarem nas mídias de massa audiovisuais para assegurar sua presença pública. E não há como negar que essa é uma habilidade que o setor brasileiro de música gospel possui. Segundo Silva (2023), os trabalhos acadêmicos que se debruçam sobre a relação entre religião evangélica e cultura “[...] discutem as produções fonográficas da música gospel como um dos principais elementos de uma cultura evangélica, bem como um fator-chave para reivindicações de reconhecimento cultural” (Silva, 2023). No entanto, não é comum que as análises dessa produção cultural e musical a interpretem como participante da esfera artística nacional. Há de se indagar quais critérios, contestações e controvérsias são elencados nesse processo de legitimação.

Sobre estudos da cultura gospel, é possível citar também o trabalho de Rosas (2015), que aponta, no projeto de cultura pública evangélica, um certo esvaziamento, desvalorização e alteração das expressões culturais populares. Comentando sobre o grupo Diante do Trono, grande nome da música gospel brasileira, a autora escreve que:

Os empreendimentos do Diante do Trono foram compreendidos como retratos de uma cultura que não faz apelos nem à tradição nem às raízes étnicas. Sua principal característica é ser pública, conforme disse Emerson Giumbelli, ao sintetizar as observações dele e de autores anteriores quanto a haver, no comportamento evangélico, uma tendência de tornar as práticas de fé visíveis por meio da ocupação de espaços como a rua, os trens, as montanhas, os terrenos de localização privilegiada nas grandes cidades, e assim por diante. (Rosas, 2015, p. 238).

A esse respeito, é importante resgatar a posição crítica do Coletivo Candiero ao campo de produção gospel. Como mencionado, o movimento recusa a estética importada do “gospel” e critica o funcionamento dessa categoria como selo de mercado. Mas,

para além disso, também precisamos notar o próprio caráter de delimitação que esta categoria exerce. Uma compreensão possível é entender que esse termo seria definido em contraposição à esfera secular. Assim, retirar tal categoria de cena para enquadrar qualquer manifestação musical evangélica parece constituir um movimento produtivo de análise, que, seguindo o entendimento de Bielo (2022), faria parte do movimento fundamental de superar o dualismo entre secular e religioso, possibilitando a investigação do religioso também fora da religião. Dessa forma, é preciso questionar a produtividade da categoria “gospel” para as análises antropológicas interessadas na arte evangélica. Sob quais condições a música produzida por evangélicos poderia ser legitimada apenas como MPB, forró, pagode etc., ao invés de MPB gospel, forró gospel e pagod?

Sobre essa questão da função das categorias, é importante notar como o Coletivo Candiero se autodescreve: “Somos um coletivo de música feito por cristãos nordestinos” (Rede Globo, 2023). Para que serve a delimitação “cristãos” utilizada? Essa não será uma questão trabalhada neste artigo, mas sim foco de trabalhos futuros. No entanto, tal questionamento parece nos levar a outro: eles estão disputando o lugar evangélico na identidade nacional ou estão, sobretudo, requerendo um lugar brasileiro, mais especificamente nordestino, na identidade cristã? O duplo esforço de negação e diferenciação do grupo tanto da estética importada do gospel como da dominância do eixo sudestino neste campo, parece nos levar à segunda opção.

Dessa forma, o Coletivo Candiero parece representar um movimento-manifesto de transformação da arte e produção cultural evangélica, buscando a criação de uma música cristã genuinamente brasileira. Diferentemente das características apontadas por Rosas (2015), o Candiero protagoniza uma arte evangélica que aciona e valoriza as expressões culturais populares, a tradição e as raízes étnicas vistas como formadoras do país. Para tal, utiliza elementos associados à “brasilidade” e às raízes populares em sua forma mais diversa, e os interpreta e celebra a partir da adoração de Deus. Esse movimento artístico-intelectual, que pretende louvar em brasilês, insere na produção musical evangélica a identidade nacional de um ponto de vista nordestino.

UM ‘SOPRO’ DE RENOVAÇÃO NA MÚSICA FEITA POR CRISTÃOS NORDESTINOS

Nessa tentativa de compreender como a pluralização da esfera religiosa pode impactar as relações entre religião e cultura na formação da identidade nacional, um exercício reflexivo importante é recorrer ao Movimento Armorial, que teve um papel fundamental para repensar a formação da identidade nacional e que, em certa medida, propôs uma transformação semelhante ao que o Candiero traz, nas suas manifestações, modalidades artísticas diferentes. Em um movimento de afastamento da estética gospel, o Coletivo Candiero propõe um diálogo diferenciado com a cultura popular,

através da utilização de elementos que acionam manifestações populares como um modelo de identificação nacional, como fez o Armorial.

Fundado pelo dramaturgo, poeta e artista plástico paraibano Ariano Suassuna, o Movimento Armorial buscou redimensionar o olhar para a arte popular com o objetivo de criar uma arte erudita através das raízes populares. Como aponta Newton Júnior (1999), “armorial” é um substantivo da língua portuguesa ligado à Heráldica que designa o conjunto de brasões de um povo; seu uso como adjetivo é um neologismo e começou a ser usado por Ariano Suassuna ainda na década de 1950, em títulos e versos de poemas seus. O marco inicial desse movimento deu-se com o “Concerto Pedagógico”, realizado em 18 de outubro de 1970, no Pátio de São Pedro, no Recife, em comemoração aos “Três séculos de música nordestina: do Barroco ao Armorial”. O Movimento Armorial, que, inicialmente, surgiu dentro da universidade, diante de um olhar intelectual, logo expandiu-se para outras esferas sociais, ganhando reconhecimento pela valorização e união de categorias artísticas diferentes.

Como toda proposta artística e cultural, o Movimento Armorial ajudou a transformar a cultura e a identidade nacional, podendo ser compreendido por diferentes perspectivas analíticas. A cultura, no sentido antropológico, pressupõe um gerenciamento das categorias que a compõem, que modelam o comportamento social. Neste sentido, portanto, a tentativa do Armorial de descentralizar, por assim dizer, a noção de uma identidade nacional.

Então, talvez, a primeira grande consequência e, porque não dizer, contribuição do Movimento Armorial, aqui marcado na figura singular de seu fundador, seja que ele proporciona aos indivíduos a possibilidade de se sentirem representados, não por meros personagens ou narrativas de caráter mítico singular, mas pelo contrário, de se sentirem representados pelo povo nordestino, sobretudo sertanejo; proporciona a possibilidade de se enxergarem pelas suas próprias lentes, de se perceberem a partir das suas características, que, no Armorial, não surgem de maneira caricaturada. Outra grande contribuição deixada pelo movimento é a “estética armorial”, já que uma preocupação do movimento era a coerência estética da sua produção, a “beleza das palavras”.

Assim, é possível afirmar que, a partir de uma perspectiva armorial, o coletivo Candiero promove uma dupla descolonização: de um lado, do estrangeiro (pela não importação da música gospel) e, de outro, do eixo sudestino dominante na produção cultural crente brasileira. Como sugere Barros (2013), a partir do conceito de “epistemologias do Sul”, o Coletivo Candiero promove uma música de resistência pelo Sul Global, uma música decolonial, que busca fazer frente ao Norte Global, mais precisamente ao Worship, àquilo que busca, em certa medida, apagar a identidade brasileira. O Candiero diz aos cantores nordestinos, como uma espécie de chamado: “cantem com o sotaque de vocês, cantem para o nosso próprio povo!” (Rede Globo, 2023). Propõe, assim, que as próprias pessoas que seguem os artistas e que estão

conhecendo o Candiero também assumam uma postura de aceitação de sua própria cultura, investindo nos artistas do Nordeste, levando-os para os seus eventos, indicando-os nas redes sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Finalizo este trabalho, fruto de uma sistematização de reflexões iniciais de pesquisa acerca das relações entre religião, cultura e identidade nacional, reafirmando o objetivo proposto – de discutir as possíveis relações entre religião e cultura no segmento evangélico – bem como trazendo novas pistas fundamentais para futuras investigações, de modo a despertar a atenção para o problema de eventuais pesquisadores interessados. Conforme argumentado, a análise acadêmica constatou um molde católico da “identidade nacional”. Mas tal molde se transforma atualmente: estaria a Igreja Católica perdendo, progressivamente, o protagonismo da composição religiosa brasileira? Essa foi a pergunta que deu origem às reflexões que embasaram este trabalho, que se guiou pelo interesse na investigação da produção artístico-cultural evangélica. Considerando a articulação entre as interfaces da cultura, religião e identidade nacional, o Coletivo Candiero revela-se um objeto empírico capaz de exemplificar algumas das formas pelas quais os cristãos se organizam em torno dessa relação. A proposta deste estudo, fundamentada no conteúdo e na bibliografia apresentados, busca evidenciar as diversas maneiras de articulação entre religião e cultura, a partir da integração de elementos utilizados pelo Coletivo Candiero que são reconhecidos como expressões de uma cultura “genuinamente” brasileira. A proposta deste estudo, baseada no conteúdo e na bibliografia apresentados, ilustra as variadas formas de articulação entre religião e cultura por intermédio da integração de elementos empregados pelo que são reconhecidos como características de uma cultura “genuinamente” brasileira.

A reconfiguração religiosa atual, com o expressivo crescimento evangélico, nos faz questionar se esta religião não poderia ganhar, com o tempo, também influência na formação cultural da nação, ou seja: assim como aconteceu no caso católico, poderia a arte crente ser considerada simplesmente arte/cultura brasileira? No entanto, como foi argumentado, um novo dado entra nessa equação: a pluralização do campo religioso brasileiro e o aumento das disputas religiosas na esfera pública. Os conflitos e tensões nessa arena vêm, cada vez mais, demarcando o lugar em que há ou não evangélicos, como é possível observar pela adição da categoria “gospel” ou “crente” após palavras como “samba”, “MPB”, forró etc. Evidentemente, a utilização desse “selo” serve também como marca de mercado, o que parece ser de interesse da indústria de produção cultural evangélica dominante. Mas toda arte produzida por crentes precisa ter esse delimitador?

O Coletivo Candiero foi observado a partir dessas questões problemáticas, que serviram como lente de análise. Buscou-se compreender, através de uma investigação incipiente do seu empreendimento artístico, como esse movimento aciona a noção de identidade brasileira em suas produções. A investigação, que se iniciou com a procura de um movimento que estaria disputando um lugar evangélico na identidade nacional, foi reconduzida a partir dos dados encontrados: ao que parece, o grupo está, na verdade, requerendo um lugar autenticamente brasileiro na identidade evangélica.

O movimento artístico, intelectual e teológico do Candiero, que surge a partir da negação da estética gospel importada e da sua operacionalização centrada no Sudeste brasileiro, em seus esforços de fazer louvor em brasiliês, articula a identidade nacional a partir de um ponto de vista nordestino. Com a identificação desse manifesto, foi realizada uma análise reflexiva de comparação do Candiero com o Movimento Armorial para explorar suas possíveis aproximações. O Candiero pode representar um movimento de vanguarda no campo da produção cultural evangélica, que, como indica o próprio coletivo, ainda precisa encontrar formas próprias (e não estrangeiras) de louvar a Deus.

SOBRE O AUTOR

Ítalo César Barbosa da Silva do Monte: Graduando em bacharelado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco. Possui interesse nas áreas de teoria antropológica e antropologia da religião com ênfase nas interfaces emoções, arte, política, patrimônios e museus. É membro do OCRE (Observatório de Cultura, Religiosidade e Emoções) vinculado ao Laboratório de Estudos Avançados em Cultura Contemporânea (LEC), do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE. Participante de eventos científicos nacionais, obteve o Prêmio Cris Serra de Melhor Artigo apresentado no 1 Seminário do LABERP (Fundaj/UFPE) - (Re)Invenções: Como pensar a religião hoje? Realizado em abril de 2024.

REFERÊNCIAS

1. ALMEIDA, Ronaldo de. Música gospel e cultura brasileira: a construção de uma identidade evangélica. *Religião & Sociedade*, v. 34, n. 2, p. 11-29, 2014.
2. BARROS, Deolindo de. [Resenha de Epistemologias do Sul, de Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses]. *Ideias*, v. 2, n. 2, p. 223-228, 2013. doi: <https://doi.org/10.20396/ideias.v2i2.8649323>.
3. BIELO, James S. *Antropologia da religião: fundamentos, conceitos e prática*. Petrópolis: Vozes, 2022.
4. CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Trad. Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: Edusp, 1997.
5. COLETIVO CANDIERO. Louvor em Brasiliês. In: LETRAS. ©2003-2025. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/coletivo-candiero/louvor-em-brasiles/>. Acesso em: 13 mar. 2025.
6. FREYRE, Gilberto. "A tarefa do artista é servir". In: CONFEDERAÇÃO EVANGÉLICA DO BRASIL. Cristo e o processo revolucionário brasileiro. Conferência do Nordeste, IV Reunião de estudos. *Anais [...]*. Rio de Janeiro: Editora Loque Ltda, p. 59-60, 1963.
7. GIUMBELLI, Emerson; PEIXOTO, Fernanda Arêas. (2021), *Arte e Religião: passagens, cruzamentos, embates*. ABA publicações.
8. HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 7. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

9. MAFRA, Clara. A “arma da cultura” e os “universalismos parciais”. *Mana*, v. 17, n. 3, p. 607–624, 2011. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132011000300005>.
10. MARIZ, Cecília L.; CAMPOS, Roberta B. C. O pentecostalismo muda o brasil? Um debate das ciências sociais brasileiras com a antropologia do cristianismo. In: SCOTT, Parry; CAMPOS, Roberta B. C.; PEREIRA, Fabiana. (Orgs.). *Rumos da Antropologia no Brasil e no mundo: geopolíticas disciplinares*. Recife: UFPE, 2014. p. 193–213.
11. MENEZES, Renata; BÁRTOLO, Lucas. Quando devoção e Carnaval se encontram. *Proa – Revista de Antropologia e Arte*, v. 1, n. 9, p. 96–121, jan./jun. 2019. doi: <https://doi.org/10.20396/proa.v9i1.17281>.
12. MEYER, Birgit. A estética da persuasão: As formas sensoriais do cristianismo global e do pentecostalismo. *Debates do Ner*, v. 19, n. 34, 2018. DOI: <https://doi.org/10.22456/1982-8136.89943>.
13. NEWTON JÚNIOR, Carlos. *O pai, o exílio e o reino: a poesia armorial de Ariano Suassuna*. Recife: UFPE, 1999.
14. REDE GLOBO, 2023. *Conversa Com Bial [Coletivo Candieiro]*. Globoplay, 04 abr. 2023. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/11508108/>. Acesso em: 04 abr. 2024.
15. ROSAS, Nina. *Cultura evangélica e “dominação” do Brasil: música, mídia e gênero no caso do Diante do Trono*. 2015. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.
16. SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. *Revista de Antropologia*, v. 37, p. 145–181, 1994. Disponível em: <https://www.scribd.com/document/398037983/O-Repto-Pentecostal-a-Cultura-Afro-Brasileira-pdf>. Acesso em: 13 mar. 2025.
17. SILVA, Lucas Luiz Ferreira da. “É preciso dialogar”: Articulações entre evangélicos e cultura na Igreja A Ponte de Recife-PE. 2023. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2023.

Submissão em 30 de setembro de 2024.

Aceito em 26 de novembro de 2025.

ARTIGOS LIVRES

**ASSOCIATIVISMO E
PARTICIPAÇÃO POLÍTICA DE
PESSOAS COM DEFICIÊNCIA: O
CASO DAS ASSOCIAÇÕES QUE
PARTICIPAM DO CONSELHO
ALEMÃO DE DEFICIÊNCIA**

*COLLECTIVE ORGANIZING AND POLITICAL
PARTICIPATION OF PEOPLE WITH
DISABILITIES: THE CASE OF ASSOCIATIONS
THAT PARTICIPATE IN THE GERMAN
DISABILITY COUNCIL*

Márcia Inês Schaefer* 

RESUMO

O estudo apresenta dados sobre as atividades de participação política realizadas entre 2014 e 2023 pelas associações que fazem parte do Conselho Alemão de Deficiência. O texto inicia com revisão de literatura sobre barreiras à participação política de pessoas com deficiência, seguida de breve histórico deste tipo de associativismo na Alemanha. Os dados foram mapeados analisando estatutos, sites e redes sociais oficiais das associações. Os principais objetivos das associações são a representação dos interesses de pessoas com deficiência e doenças raras/crônicas; a busca pela melhoria da qualidade de vida e a divulgação de informações, produção de conhecimentos e o apoio à pesquisa e à ciência. Observa-se expressiva participação política, com a presença em espaços de deliberação centrais na formulação de políticas de deficiência, atuação em redes e a realização do monitoramento da implementação da Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência na Alemanha.

Palavras-chave: associativismo, participação política, pessoas com deficiência, CDPD, Conselho Alemão de Deficiência.

ABSTRACT

The study presents data on political participation activities carried out between 2014 and 2023 by associations that are part of the German Disability Council. The text begins with a literature review on barriers to the political participation of persons with disabilities, followed by a brief history of this type of association in Germany. The data was mapped by analyzing the associations' statutes, websites, and official social media pages. The main objectives of the associations are to represent the interests of persons with disabilities and rare/chronic diseases; improve the quality of life and the dissemination of information, production of knowledge, and support for research and science. There is significant political participation, with presence in central deliberation spaces in the formulation of disability policies, working in networks, and monitoring the implementation of the Convention on the Rights of Persons with Disabilities in Germany.

Keywords: associations, political participation, persons with disabilities, CRPD, German Disability Council.

INTRODUÇÃO

A garantia de plenas condições para a participação política das pessoas com deficiência é um dos princípios da Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência (CDPD) da Organização das Nações Unidas (ONU)¹, da qual a Alemanha é signatária. Com isso, o Estado alemão reafirmou, em 2009, o compromisso de atualizar a legislação e de implementar políticas e programas que incluam as pessoas com deficiência em espaços sociais como escolas, universidades, mercado de trabalho, atividades de lazer, política, entre outros.

A população com deficiência severa no país está estimada em 7,8 milhões de pessoas (9,2% da população)² e, embora esforços realizados para aumentar os benefícios sociais e a promoção do sistema de proteção social por meio de diversas leis, a avaliação realizada pela ONU em 2023 sobre o andamento da implementação da CDPD no país, indica importantes questões a enfrentar para possibilitar melhores condições para a participação social e política de pessoas com deficiência³. Os aspectos mais críticos apontados pela ONU estão relacionados ao acesso e qualidade da educação e à inserção no mercado de trabalho, em especial de pessoas com deficiência severa, fatores estes que possuem significativa influência nas oportunidades e condições de participação política (Schur; Adya, 2012; Verba, Schlozman, Brady, 1995).

Tanto o Estado quanto a sociedade civil têm um papel importante na promoção de políticas públicas na área da deficiência, dialogando, confrontando e negociando nas diferentes fases de formulação e execução. Com base em um arcabouço teórico que analisa a atuação de associações e movimentos sociais como essenciais para a vocalização de demandas na esfera pública e para o avanço de legislações e políticas públicas (Pateman, 1992; Putnam, 1995; Warren, 2001), a proposta do presente estudo é identificar e analisar as atividades de participação política das organizações sociais que fazem parte do Conselho Alemão de Deficiência (*Deutscher Behindertenrat – DBR*) no que se refere à sua presença em espaços de deliberação política e às atividades de incentivo à participação política das pessoas com deficiência promovidas por estas organizações. Outrossim, o trabalho visa contribuir para o acesso ao público brasileiro, de material em língua portuguesa sobre o associativismo de pessoas com deficiência na Alemanha.

¹ Conforme a CDPD da ONU (2006), pessoa com deficiência é “aquela que tem impedimento de longo prazo de natureza física, mental, intelectual ou sensorial, o qual, em interação com uma ou mais barreiras, pode obstruir sua participação plena e efetiva na sociedade em igualdade de condições com as demais pessoas”.

² Dados da Agência Federal de Estatística (DESTATIS): https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Gesundheit/Behinderte-Menschen/_inhalt.html. Acesso em: 06 nov. 2023.

³ Mais informações em: <https://www.ungeneva.org/en/news-media/meeting-summary/2023/08/experts-committee-rights-persons-disabilities-welcome-germanys>. Acesso em: 18 set. 2023.

A escolha do Conselho Alemão de Deficiência para estudo se justifica por se tratar de um conselho formado por quarenta e quatro organizações sociais de representação nacional de/para diferentes tipos de deficiência, doenças raras e crônicas e por ser um ator central na luta pelos direitos das pessoas com deficiência, atuando junto às instituições políticas alemãs, ao Fórum Europeu de Deficiência, à União Europeia e à ONU. Consideram-se como *principais* aquelas organizações notabilizadas “por seu protagonismo dentro do universo das organizações civis” (Gurza Lavalle; Castello; Bichir, 2007, p. 468), protagonismo este reconhecido a partir da relação da entidade com seus beneficiários e a partir do perfil das atividades realizadas, em especial no âmbito da luta pelos direitos políticos desses segmentos.

Os dados sobre as associações que fazem parte do Conselho Alemão de Deficiência foram mapeados a partir da análise dos estatutos e demais informações disponibilizadas nos *websites* e perfis oficiais nas redes sociais das organizações (*Facebook, Instagram e X*). No mapeamento, os aspectos observados para compreender a atuação das associações foram: objetivos, área de atuação, atividades desenvolvidas, público-alvo, recursos e redes associativas.

Por participação política e iniciativas de inclusão na política, ou seja, ações de promoção e/ou ampliação da presença desses agentes no processo de participação, representação e deliberação públicas (Faria; Lins, 2017), definem-se aquelas atividades voltadas à esfera eleitoral (como o incentivo a participar de eleições por meio do voto, se candidatar, participar de campanhas eleitorais), e as atividades não eleitorais (como exercer pressão junto ao governo e poder legislativo, protestos e reivindicação de demandas, realização de campanhas, participação em instituições participativas como conselhos de promoção e/ou fiscalização de políticas públicas e participação em fóruns). O associativismo vem crescentemente se tornando objeto central de investigação no campo da participação política por se constituir em uma das principais modalidades de participação e de promoção de inclusão política de minorias sociais.

O texto está assim organizado: logo após a introdução busco fazer um diálogo entre os estudos sobre participação política e os estudos sobre deficiência, contribuindo para uma agenda de pesquisas que tem passado, recentemente, a se estruturar de modo mais sistemático na Alemanha (Brehme *et. al.*, 2020). Nesse sentido, a discussão versa sobre associativismo e participação de pessoas com deficiência, chamando atenção para as barreiras que dificultam ou impedem a participação política. A seguir, apresento um breve histórico sobre o associativismo de pessoas com deficiência na Alemanha durante o século XX até os dias atuais, para então me concentrar na apresentação e análise de dados sobre as organizações sociais que constituem o Conselho Alemão de Deficiência. Por fim, nas considerações finais, as principais questões evidenciadas no estudo são retomadas.

PARTICIPAÇÃO PARA ALÉM DA INTEGRAÇÃO

Teilnahme e *Teilhabe* são duas palavras que, traduzidas literalmente do alemão para o português, significam “participação”. No entanto, há importante diferença conceitual, política e social imbricada nestas palavras. *Teilnahme* se aproxima mais do termo “integração” e *Teilhabe* tem um significado mais amplo de “inclusão” (*Einbeziehung* ou *Inklusion*). A integração remete à ideia de espaços específicos para as pessoas com deficiência como parte do processo para chegar à participação plena, enquanto a ideia de inclusão compreende a participação das pessoas com deficiência em todos os espaços da sociedade, assumindo elas próprias o protagonismo (Borges, 2018). No vocabulário alemão, há ainda o termo *Partizipation*, que assume o significado de *participação política* em português. No entanto, no campo dos estudos sobre deficiência o termo *Teilhabe* tem sido mais amplamente empregado. Kulke (2020) argumenta que os conceitos de inclusão, integração e de participação podem apresentar tensões entre si, e defende que o uso do termo participação (*Partizipation*) seria mais adequado, uma vez que este já implicaria, intrinsecamente, os pré-requisitos e as condições para a integração e a inclusão. Do mesmo modo, em algumas perspectivas analíticas da ciência política a participação é compreendida como importante mecanismo de inclusão de minorias na política (Young, 2006; Phillips, 2001).

Num plano mais geral, a participação social engloba os mais diversos tipos de interações e espaços sociais, como o espaço familiar, educacional, religioso, de lazer, de trabalho, entre outros. Por outro lado, a participação política compreende diferentes modalidades: a participação eleitoral e a participação não eleitoral, as quais são influenciadas e/ou condicionadas pelos diferentes contextos econômicos, sociais, culturais e institucionais (Borba, 2012). Algumas modalidades de participação política são individuais e outras coletivas, algumas presenciais, outras por meios digitais; algumas eventuais, outras mais duradouras ou institucionalizadas e que exigem maior disponibilidade de recursos, de organização e de mobilização.

A participação eleitoral ocorre por meio do voto e os indivíduos transferem ao representante eleito, o poder de deliberar sobre leis e políticas de interesse da coletividade. A participação eleitoral é, nesse sentido, característica central dos regimes democráticos, embora os debates e controvérsias no campo da teoria democrática, em especial as críticas direcionadas a uma perspectiva minimalista de democracia (Schumpeter, 2012). Por sua vez, a participação não eleitoral engloba a atuação em movimentos sociais, coletivos, associações, conselhos, audiências e consultas públicas, petições online, manifestos etc. (Lüchmann, 2014; Borba, 2012). Cumpre destacar que frequentemente a participação não eleitoral está relacionada com a participação eleitoral, a exemplo da aquisição de capital político em associações e movimentos sociais por muitas pessoas que se candidatam aos cargos eletivos (Verba; Scholzman; Brady, 1995); do diálogo de representantes do legislativo e do executivo com atores

da sociedade civil organizada – o que ocorre por meio de mecanismos institucionais como audiências públicas, consultas públicas, frentes parlamentares, seminários; e da atuação de grupos de interesse por meio da *advocacy* (Gurza Lavalle; Houtzager; Castello, 2006).

A literatura especializada aponta diversos impactos positivos do associativismo, como a promoção de cidadãos cívicos, mais cooperativos e com laços de confiança fortalecidos (Putnam, 1995); o efeito educativo da participação, em que os indivíduos adquirem conhecimentos mais amplos sobre política e instituições, além de desenvolverem habilidades de argumentação (Pateman, 1992), por darem voz a grupos desfavorecidos, abordando problemas e demandas sociais na esfera pública (Warren, 2001; Fung, 2003; Cohen, 1997; Costa, 1997; Avritzer, 1997), por influenciarem na criação e gestão de políticas públicas e fortalecerem as bases da participação e da representação (Cohen, 1997; Fung, 2003; Lüchmann, 2014); por contribuírem para a integração e inclusão social dos cidadãos; por atuarem por meio da *advocacy*, exercendo papel central na interlocução entre os indivíduos e os tomadores de decisões políticas (Gurza Lavalle; Houtzager; Castello, 2006); e por exercerem um importante papel na prestação de serviços, principalmente na área social e de defesa de direitos (Zimmer, 2007).

Neste sentido, o associativismo pode gerar impactos democráticos em pelo menos três níveis, conforme Warren (2001) aponta: 1) no nível individual, pelo papel educativo e formativo que desempenha junto aos seus membros, pela melhoria da qualidade de vida, pelas relações constituídas, pela autoconfiança desenvolvida etc.; 2) na esfera pública, por trazer para o debate público informações que podem ser úteis para a coletividade, bem como reivindicando direitos; e 3) e na esfera político-institucional, por atuarem como representantes dos seus pares, influenciando na elaboração de leis e políticas sociais, participando de espaços político-decisórios junto aos governos e ao poder legislativo e judiciário.

Arneil e Hirschmann (2016) indicam que, embora tenha sido negligenciada por muito tempo nas reflexões no âmbito da teoria e da ciência política, a temática da deficiência vem recentemente recebendo atenção nos estudos sobre participação e representação política em diversos países do mundo. Na ciência política, os estudos sobre deficiência analisam condições, processos, atores, interesses e resultados das políticas sobre deficiência (Naue, Waldschmidt, 2022). Estes estudos apontam significativas barreiras para o exercício pleno do direito à participação na vida política, apesar dos avanços nas legislações que garantem os direitos dessa população.

Um fator que apresenta rebatimentos no âmbito da participação e da representação política é o processo de exclusão social que a população com deficiência tem sofrido (Guldvik; Lesjø, 2014; Waldschmidt; Sépulchre, 2019). O estudo de Schur e Adya (2012) sobre a participação eleitoral das pessoas com deficiência nos Estados Unidos, por

exemplo, demonstra que as pessoas com deficiência são menos propensas a votar nas eleições – além de se envolverem menos em outras formas de atividade política –, quando comparadas com as pessoas sem deficiência. De acordo com as autoras, embora os avanços nas últimas décadas, as desigualdades políticas resultam não das deficiências em si, mas de outras desigualdades sociais e econômicas diretamente vinculadas a elas, incluindo-se o estigma, as atitudes sociais negativas e os obstáculos de acessibilidade.

Os principais exemplos de barreiras à participação política das pessoas com deficiência são as barreiras arquitetônicas, tecnológicas, atitudinais, comunicacionais, informacionais e procedimentais (Schur; Adya, 2012; Dias; Junqueira, 2017; Johnson; Powell, 2020), ou, conforme Broderick (2019) categoriza para o contexto da União Europeia, barreiras legais e administrativas, barreiras de acessibilidade e barreiras institucionais.

Com efeito, mesmo em países considerados desenvolvidos, as pessoas com deficiência enfrentam maiores obstáculos para a inclusão política. Por exemplo, estudos sobre o direito de voto nas eleições do Parlamento Europeu indicam que em todos os países membros da União Europeia existem leis ou disposições institucionais que excluem muitas pessoas com deficiência da participação eleitoral (Pater, 2019; Broderick, 2019).

Por outro lado, a percepção sobre a condição de discriminação por causa da deficiência pode ser um fator que motiva a participação (Mattila; Papageorgiou, 2016). De acordo com Pereira (2018, p. 16) muitas vezes o protagonismo político das pessoas com deficiência “é pouco visível ou audível e essa circunstância cria a falsa ideia de que pessoas com deficiência sejam sujeitos passivos ou, ainda, grandes heróis capazes de exemplos de superação diante das adversidades impostas social e historicamente”.

Conforme o Instituto Alemão de Direitos Humanos (Deutsches Institut für Menschenrechte, 2021), a forte ênfase no tema da participação política junto à CDPD é decorrente do fenômeno da marginalização política desses grupos. De acordo com o Instituto, soluções que são desenvolvidas sem a participação de pessoas com deficiência não apenas removem barreiras antigas de forma insuficiente, mas muitas vezes criam barreiras adicionais. Para enfrentar essa situação, o Instituto destaca a existência de esforços para criar acesso institucionalmente estruturado ao trabalho político e administrativo para pessoas com deficiência, por exemplo, na forma de conselhos consultivos. No contexto alemão, a inclusão das pessoas com deficiência tem se tornado uma ideia orientadora que ganhou força a partir da adesão do país à CDPD, principalmente no que se refere às políticas sobre deficiência, nos espaços profissionais que atendem pessoas com deficiência e nas organizações de defesa de interesses das pessoas com deficiência (Bartelheimer *et al.*, 2020; Lob-Hüdepohl, 2013), sendo estas últimas fundamentais para a reivindicação de direitos e para a realização das políticas públicas nessa área (Broderick, 2019; Priestley *et al.*, 2016).

UM POUCO DA HISTÓRIA DO ASSOCIATIVISMO DE E PARA PESSOAS COM DEFICIÊNCIA NA ALEMANHA

Marcada por guerras, por um período de divisão do território em dois Estados e atualmente reunificada, a história de políticas sobre deficiência desde o começo do século XX na Alemanha dialoga com questões fundamentais nas discussões sobre deficiência em nível mundial. Conforme será apresentado nesta seção, o associativismo na área da deficiência tem se configurado em associações *para* e em associações *de* pessoas com deficiência.⁴

Um aspecto sensível que marcou profundamente a história da Alemanha durante a primeira metade do século XX, é a distinção entre pessoas com deficiência congênita (*Zivilbehinderten*) e pessoas que adquiriram a deficiência em decorrência da guerra (*Kriegsopfern*). Essa distinção refletia percepções sobre ideais de corpo relacionados à funcionalidade e utilidade econômica, direitos humanos e amparo institucional, tendo esta discussão reverberado tanto nas políticas adotadas pelo governo, quanto nas dinâmicas e disputas ocorridas no campo do associativismo de pessoas com deficiência no país (Poore, 2007; Fischer, 2019)⁵.

No início do século XX já havia algumas associações de cegos, surdos e deficientes físicos, e após a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) foram criadas as primeiras associações de vítimas da guerra (Poore, 2007). Como em outros países, nesse período era comum a existência de instituições nas quais crianças, adolescentes e adultos com deficiência eram atendidos com serviços de reabilitação. Muitos viviam nestas instituições por não haver lugar para elas em outros espaços sociais.

Durante o regime nacional-socialista (1933-1945), uma “política de eutanásia”⁶ foi colocada em prática, matando milhares de pessoas com deficiência (Klee, 2018). Apesar disso, algumas associações de pessoas com deficiência puderam continuar suas atividades, uma vez que havia alguns grupos de pessoas com deficiência que

⁴ “As associações *de* pessoas com deficiência são aquelas idealizadas e dirigidas por pessoas com deficiência, podendo haver a colaboração de familiares e profissionais, no entanto, a autonomia nas decisões é das pessoas com deficiência. Já as associações *para* pessoas com deficiência são aquelas criadas e dirigidas por familiares, amigos e/ou profissionais, ocupando as pessoas com deficiência um lugar de “beneficiárias”, não sendo protagonistas nessas associações” (Schaefer, 2021, p. 131).

⁵ Findada a Primeira Guerra Mundial, milhares de homens em idade produtiva e reprodutiva retornaram aos seus lares mutilados pela guerra (com condições limitadas para conseguir um trabalho, recebendo nenhum ou insuficiente amparo do Estado) e buscando reconhecimento por terem lutado pelo Estado alemão. Nesse contexto, surgiram as primeiras associações de vítimas da guerra que reivindicavam seus direitos ao trabalho, aos benefícios sociais, à família etc. Ainda, políticas de reabilitação passaram a ter grande ênfase a partir dos anos 1920, como uma forma de reabilitar aqueles corpos para o trabalho. No nível discursivo, muitos veteranos da guerra passaram a se colocar e serem vistos como mais merecedores de reconhecimento social e amparo institucional quando comparados com pessoas que nasceram com alguma deficiência física ou mental – estas muitas vezes compreendidas pela sociedade da época como inúteis ao trabalho e como exemplo de degeneração humana (Poore, 2007).

⁶ A eutanásia é compreendida como dar a morte sem sofrimento adicional a alguém com doença incurável ou em estado vegetativo permanente (Felix *et al.*, 2013). No contexto histórico do nacional-socialismo alemão, o extermínio de pessoas com deficiência e doenças mentais com o objetivo de livrar a raça ariana de pessoas consideradas defeituosas e um fardo financeiro para a sociedade, ficou conhecido como “política de eutanásia”. Disponível em: <https://x.gd/iD55x>. Acesso em: 18 mar. 2024.

foram mais perseguidos em relação a outros – a exemplo das pessoas com deficiência mental e pessoas com deficiência física congênita, por representarem o que era apontado como degeneração humana –, e que havia pessoas com deficiência que foram membros ativos do regime nazista (Poore, 2007).

Findada a Segunda Guerra Mundial em 1945, aos poucos algumas associações que haviam sido dissolvidas pelo regime nazista retomaram suas atividades e novas associações foram criadas. Em 1949 a Alemanha foi dividida em República Federal da Alemanha (RFA), correspondendo ao lado oeste do país, sob domínio das Forças Aliadas dos Estados Unidos, França e Reino Unido, e em República Democrática da Alemanha (RDA), correspondendo ao lado leste, sob domínio da União Soviética. Essa divisão do país implicou em diferenças na cultura política e institucional, refletida no associativismo de pessoas com deficiência.

No caso da RFA, Stoll (2017) destaca três ondas de criação desse tipo de associação a partir de 1945, quais sejam: 1) organizações de vítimas da guerra; 2) organizações de pais de crianças com deficiência e profissionais das áreas de reabilitação, psiquiatria e pedagogia; e 3) associações de pessoas com deficiência.

As organizações de vítimas da guerra foram criadas principalmente de 1945 até o final da década de 1950 e contavam com centenas de milhares de filiados. De acordo com Fischer (2019), muitas destas associações surgiram como reação às objeções dos Aliados ao pagamento de pensões às vítimas da guerra e seus familiares. As duas maiores associações foram a Associação de Pessoas Mutiladas pela Guerra, Pensionistas e Familiares (atualmente Associação Social VdK) e a Liga do Reich de Pessoas Mutiladas pela Guerra, Pensionistas e Familiares. Conforme o autor, sua assertividade política derivava das características de suas lideranças: muitos conheciam os mecanismos institucionais devido ao seu trabalho anterior como funcionários públicos, alcançando influência significativa em comissões políticas. Além disso, o “ato de sacrifício” pelo país durante a guerra lhes rendeu o capital moral necessário.

Entre as décadas de 1950 e 1960, surgiram associações formadas por pais de crianças com deficiência e por profissionais das áreas de reabilitação, psiquiatria e pedagogia. Estas organizações buscaram uma atuação mais sistemática em nível local, tendo o direito à educação de crianças com deficiência e a construção de escolas especiais como reivindicações centrais (Stoll, 2017). Nacionalmente, a Associação Federal de Assistência para Crianças com Deficiência Mental, criada em 1958, se destacou como um importante ator político, tendo atuação ainda hoje, com o nome de Associação Federal de Assistência. Fischer (2019, p. 218, tradução minha) acredita que as associações de pais e profissionais “podem ser entendidas como ‘motores de transformação’ da política de deficiência, uma vez que conseguiram difundir socialmente, ainda que sem consolidar, as suas ideias de ‘inclusão social’”. Também

neste período, organizações de apoio às vítimas da talidomida foram criadas, alcançando considerável espaço na arena pública.⁷

A partir de meados da década de 1960 e no decorrer da década de 1970, houve uma importante mudança no cenário das lutas pelos direitos das pessoas com deficiência: ao não se sentirem de fato ouvidas e incluídas na sociedade, e influenciadas pelo movimento global de lutas por direitos civis e políticos, pessoas com deficiência congênita iniciaram a sua própria representação de interesses (Poore, 2007; Fischer, 2019; Heiden, 2019). Algumas das associações criadas neste período resultaram dos conflitos entre os jovens com deficiência e seus pais que participavam das associações de pais de pessoas com deficiência e que tinham percepções diferentes sobre as capacidades e demandas dos seus filhos. Diversos clubes de jovens com deficiência congênita foram organizados com o objetivo de realizar atividades de lazer e possibilitar a troca de experiências entre seus membros. As interações interpessoais, sexuais e as parcerias entre membros com e sem deficiência foram consideradas fundamentais para a constituição de uma nova posição social das pessoas com deficiência (Fischer, 2019; Radtke, 1990).

Referente a este período, Fischer destaca ainda a realização do curso “Superação do ambiente” pela Escola de Formação para Adultos de Frankfurt, que teve como objetivo sensibilizar a sociedade sobre as condições de vida das pessoas com deficiência, fortalecer a identidade deste grupo e incentivar a ação política. Alguns reflexos deste curso foram a realização de protestos, fechamento de estação de trem para reivindicar melhores condições de acessibilidade e greve de fome para requerer direitos sociais. Ainda, os autodenominados “grupos de aleijados”, lutavam pela autonomia das pessoas com deficiência, enfatizando que as próprias pessoas com deficiência representassem seus interesses. O uso do termo “aleijado” (“*Krüppel*”) foi uma escolha simbólica de posicionamento político por estes grupos (Radtke, 1990).

De modo geral, durante as décadas de 1970 e 1980 as atividades de cunho político realizadas pelo movimento de pessoas com deficiência passaram a ser mais frequentes. De acordo com Poore (2007), o Ano Internacional das Pessoas com Deficiência em 1981 motivou a realização de protestos e organização política em nível nacional pelas pessoas com deficiência na RFA, enquanto na RDA apenas algumas publicações de livros sobre pessoas com deficiência tiveram espaço na agenda pública. A autora salienta

⁷ O “escândalo da talidomida” ocorreu na segunda metade da década de 1950 e início da década de 1960, quando milhares de mulheres deram à luz crianças com problemas neurológicos e deficiências físicas principalmente nos braços e pernas, decorrentes do uso do remédio sedativo *Contergan* durante a gestação. A *Grünenthal*, empresa fabricante do remédio, foi processada e muitas famílias receberam indenização na década de 1970. Este episódio motivou o jornalista Hans Mohl, da rede de televisão ZDF, a criar a Ação “Criança Problemática” (*Aktion Sorgenkind*) em 1964, para arrecadar fundos e auxiliar as famílias de crianças com deficiência. Após duras críticas realizadas pelas organizações de pessoas com deficiência sobre a abordagem puramente assistencialista desta organização, em 2000 o nome foi alterado para *Aktion Mensch* (Ação Pessoa) e a forma de atuação também foi modificada no sentido de incentivar o protagonismo e a autonomia das pessoas com deficiência. Atualmente a *Aktion Mensch* é a maior loteria social da Alemanha e mensalmente apoia em torno de mil projetos sociais para pessoas com deficiência, jovens e crianças. Disponível em: <https://www.aktion-mensch.de/ueber-uns/chronik>. Acesso em: 23 jan. 2024.

que, tal como ocorria com outros grupos que eram potencialmente disruptivos e que ameaçavam a proclamada harmonia da RDA, o governo silenciou sistematicamente as reivindicações de pessoas com deficiência de modo que apenas a partir de 1989-90 puderam se organizar politicamente na região da antiga RDA.

Com a derrota da União Soviética e a derrubada do Muro de Berlim em 1989, a reunificação da Alemanha foi consolidada em 1990. Heiden (2019) destaca quatro fases dos processos históricos das lutas das pessoas com deficiência a partir da década de 1990: 1) Da queda do comunismo à alteração da Lei Fundamental (1990-1994); 2) Lei Fundamental e campanha pela Lei de Igualdade das Pessoas com Deficiência (*Gesetz zur Gleichstellung von Menschen mit Behinderungen – BGG*) (1995-2002); 3) Criação da convenção sobre os direitos das pessoas com deficiência (2002-2009) e 4) Avaliação da ONU – Aliança pela Convenção sobre os Direitos da Pessoa com Deficiência, Liga das Organizações de Pessoas com Deficiência e o processo de elaboração da Lei de Fortalecimento e Participação e Autodeterminação das Pessoas com Deficiência (*Gesetzes zur Stärkung und Teilhabe und zur Selbstbestimmung von Menschen mit Behinderungen – BTHG*) (2009-2016).

No contexto pós-reunificação, momento em que no país se discutia a reforma da Lei Fundamental, uma das principais reivindicações do movimento das pessoas com deficiência junto ao Parlamento foi a criação de uma legislação antidiscriminação baseada na Lei dos Americanos com Deficiência de 1990 (Poore, 2007; Heiden, 2019). Conforme Heiden (2019) demonstra, a década de 1990 foi marcada por forte articulação e pressão política das associações e movimentos de pessoas com deficiência junto ao parlamento e poder executivo, sendo a Lei de Igualdade para Pessoas com Deficiência, que entrou em vigência em 2002, um dos resultados mais significativos.

Neste período algumas associações centrais no campo foram criadas: Associação Geral de Deficientes na Alemanha; Fórum de Juristas com deficiência; Movimento de Vida Independente da Alemanha; Rede Feminina; Rede Artigo 3 – Associação para os Direitos Humanos e Igualdade para Pessoas com Deficiência; Pessoa Primeiro – Rede *People First* na Alemanha e o Conselho Alemão de Deficiência. No âmbito acadêmico, em 2002 foi criado o Grupo de Trabalho Estudos sobre Deficiência da Alemanha, fundamental para a realização de pesquisas e a construção de conhecimentos científicos sobre os mais variados aspectos que englobam a temática da deficiência (Brehme *et al.*, 2019).

A adesão do país à CDPD da ONU em 2009 trouxe com mais força para o centro da agenda política as reivindicações das organizações sociais de pessoas com deficiência. Nesse contexto, a Rede Artigo 3 realizou uma tradução alternativa à tradução oficial da CDPD em alemão, com vistas à melhor adequação de alguns termos com a perspectiva do modelo social da deficiência que orienta a convenção (Heiden, 2019).

Segundo Welte (2020), desde 2009 o governo vem repetidamente se referindo à CDPD em suas legislações, sendo os quatro principais aspectos a lei da igualdade da deficiência; o direito social sobre deficiência e reabilitação; o direito à educação e o direito ao cuidado e à moradia. Tendo o governo alemão apresentado seu plano de implementação da CDPD em 2011, a sociedade civil organizou a Aliança pela Convenção sobre os Direitos da Pessoa com Deficiência, a qual elaborou um relatório que foi entregue ao presidente da Comissão de Direitos Humanos do Parlamento e à ministra do Trabalho e Questões Sociais em 2013. A Aliança também elaborou relatório para a avaliação da ONU sobre a implementação da CDPD de 2015, encerrando após isso seu mandato.

Nessa mesma linha, a Liga das Organizações de Pessoas com Deficiência foi criada em 2015 especificamente com o objetivo de exigir que, de acordo com a CDPD, as pessoas com deficiência e as suas organizações estejam no centro do desenvolvimento da política de deficiência. A Lei de Fortalecimento e Participação e Autodeterminação das Pessoas com Deficiência de 2016, cujo mote é “Nada sobre nós – sem nós”, reflete a importância da sociedade civil na luta pela inclusão social e política das pessoas com deficiência na Alemanha, uma vez que algumas associações de representação nacional participaram do processo de elaboração desta lei (Schultz, 2022).

Já o monitoramento da implementação da CDPD é realizado principalmente por uma organização independente, o Instituto Alemão de Direitos Humanos, e pela Aliança de Organizações Não Governamentais Alemãs sobre a CDPD da ONU. Os estudos destas organizações contribuem para a fundamentação da avaliação realizada pela ONU para verificar o andamento da implementação da CDPD no país.

PARTICIPAÇÃO POLÍTICA DAS ORGANIZAÇÕES SOCIAIS QUE PARTICIPAM DO CONSELHO ALEMÃO DE DEFICIÊNCIA

Criado em três de dezembro de 1999, o Conselho Alemão de Deficiência atua como uma aliança de ação política, sendo formado por quarenta e quatro organizações. Os critérios para participar do conselho são: ser uma organização não governamental, ter atuação política em nível federal, ter estrutura interna que garanta a deliberação e tomada de decisões, ser independente dos interesses de associações empresariais e de empresas, ter atuação em pelo menos cinco estados e mais de 750 membros.

Conforme Boessenecker (2006), o Conselho Alemão de Deficiência foi criado em oposição às tradicionais instituições de caridade, mas principalmente com o objetivo de promover o fortalecimento e o reconhecimento político do movimento das pessoas com deficiência, fazendo com que diferentes organizações deste segmento atuassem em conjunto nas lutas por direitos (Heiden, 2019).

De acordo com o estatuto (2013), os objetivos deste conselho são:

- concretizar de forma abrangente os direitos humanos para todas as pessoas com deficiência e/ou doenças crônicas e seus familiares;
- alcançar a igualdade com as pessoas sem deficiência em nossa sociedade e desmistificar a discriminação contra pessoas com deficiência e/ou doenças crônicas e seus familiares;
- promover a autodeterminação das pessoas com deficiência e/ou doenças crônicas e seus familiares em todas as áreas da vida e reduzir a heteronomia;
- viabilizar a representação de pessoas com deficiência e/ou doenças crônicas e seus familiares em todos os processos de tomada de decisão que os afetam e reduzir a tutela;
- consolidar a participação de pessoas com deficiência e/ou doenças crônicas e seus familiares em todas as áreas da vida e impedir a exclusão;
- combater a discriminação contra pessoas com deficiência e/ou doenças crônicas e seus familiares na sociedade e fazer valer a prioridade da autoajuda sobre a ajuda organizada por terceiros.

A atuação junto à esfera político institucional, o permanente diálogo com atores políticos do legislativo e do executivo e a manutenção das atividades da sua rede de associações são as formas pelas quais o conselho busca alcançar seus objetivos.

Três tipos de organizações fazem parte deste conselho: 1) organizações socioassistenciais (*Sozialverbände*); 2) associações de autoajuda de pessoas com doenças crônicas, doenças raras e com deficiências (*Selbsthilfeorganisationen*) e 3) organizações de representação de interesses das pessoas com deficiência (*Unabhängigeorganisationen*). No quadro 1 é apresentada a composição de acordo com os três tipos de associações.

Quadro 1 – Organizações que constituem o Conselho Alemão de Deficiência (2023)

Organizações de autoajuda	Grupo de Trabalho Nacional de Autoajuda para Pessoas com Deficiência e Doenças Crônicas e seus Familiares (<i>BAG-Selbsthilfe</i>), Aliança de Doenças Raras Crônicas (<i>ACHSE</i>), Associação Federal para a Promoção de Pessoas com Autismo, Associação Federal de Reabilitação, Grupo de Trabalho Federal de Estudantes e Graduados com Deficiência Auditiva, Associação Federal de Pessoas com Experiência Psiquiátrica, Associação Federal de Autoajuda para Deficientes Físicos, Associação para Apoio aos Deficientes Visuais, Associação Federal de Autoajuda para Osteoporose, Associação Federal de Vítimas da Talidomida, Associação Federal de Operados na Laringe, Associação Federal de Pessoas de Baixa Estatura e suas Famílias, Associação Federal do Rim, Associação Federal de Poliomielite, Associação Federal de Assistência, Associação Federal de Autoajuda em Serviço Social Antroposófico, Associação Federal para Pessoas com Deficiência Física e Múltipla, Associação Federal de Autoajuda para Gagueira, Ajuda alemã à AIDS, Autoajuda para Demência – Sociedade Alemã de Alzheimer, Sociedade Alemã de Deficientes Auditivos, Associação Federal da Sociedade Alemã de Heredo-ataxia, ILCO Alemã, Associação Alemã de Doença de Crohn/Colite Ulcerativa, Sociedade Alemã de Esclerose Múltipla, Associação Federal da Liga Alemã de Reumatismo, Associação Alemã para a Doença de Bechterew, Associação Alemã de Cegos e Deficientes Visuais, Associação Alemã de Diabéticos, Associação Alemã de Surdos, Associação Alemã de Psoríase, Associação Alemã de Deficientes Auditivos, Associação Federal de Familiares de Pessoas com Doenças Mentais, Círculo de Amigos Camphill, Associação de autoajuda de pessoas com degeneração da retina – PRO RETINA Alemanha, Iniciativa de autoajuda HFI - Circulação - Metabolismo - Sistema respiratório, Autoajuda para esclerodermia ⁸
Organizações de representação de interesses	Rede Feminina – Representação política dos interesses das mulheres com deficiência, Movimento de Vida Independente da Alemanha, Associação Geral de Deficientes na Alemanha, Grupo de interesse alemão para vítimas de acidentes de trânsito, Fórum para pessoas com doenças crônicas e deficientes no <i>Paritätischer</i> ⁹
Organizações socioassistenciais	<i>Associação Social Alemanha, Associação social VdK Alemanha</i> ¹⁰

Fonte: Elaborado a partir da classificação do estatuto do Conselho Alemão de Deficiência, setembro de 2023.

Quanto aos objetivos das associações membros do Conselho Alemão de Deficiência, estes são amplos e diversos, e é comum que possuam mais de um. Os objetivos foram categorizados em onze tipos e no quadro 2 é possível observar quantas associações possuem cada um dos objetivos.

⁸ *Bundesarbeitsgemeinschaft Selbsthilfe von Menschen mit Behinderung und chronischer Erkrankung und ihrer Angehörigen e.V. (BAG Selbsthilfe), Allianz Chronischer Seltener Erkrankungen e.V. (ACHSE), Bundesverband zur Förderung von Menschen mit Autismus (autismus Deutschland e.V.), Bundesverband Rehabilitation (BDH), Bundesarbeitsgemeinschaft Hörbehinderter Studenten und Absolventen e.V. (BHSA), Bundesverband Psychiatrie-Erfahrener e.V. (BPE), Bundesverband Selbsthilfe Körperbehinderter e.V. (BSK), Bund zur Förderung Sehbehinderter e.V. (BFS), Bundesselbsthilfeverband für Osteoporose e.V., Bundesverband Contergangeschädigter e.V., Bundesverband der Kehlkopfoperierten e.V., Bundesverband Kleinwüchsige Menschen und ihre Familien e.V. (BKMF), Bundesverband Niere e.V., Bundesverband Poliomyelitis e.V., Bundesvereinigung Lebenshilfe e.V., Bundesvereinigung Selbsthilfe im anthroposophischen Sozialwesen e.V., Bundesverband für körper- und mehrfachbehinderte Menschen e.V. (bvkm), Bundesvereinigung Stottern & Selbsthilfe e.V., Deutsche AIDS-Hilfe e.V., Selbsthilfe Demenz – Deutsche Alzheimer Gesellschaft e.V., Deutsche Gesellschaft der Hörgeschädigten, Deutsche Heredo-Ataxie-Gesellschaft Bundesverband e.V., Deutsche ILCO e.V., Deutsche Morbus Crohn/Colitis ulcerosa Vereinigung e.V. (DCCV), Deutsche Multiple Sklerose Gesellschaft, Bundesverband e.V., Deutsche Rheuma-Liga Bundesverband e.V., Deutsche Vereinigung Morbus Bechterew e.V. (DVMB), Deutscher Blinden- und Sehbehindertenverband e.V. (DBSV), Deutscher Diabetiker Bund e.V., Deutscher Gehörlosenbund e.V., Deutscher Psoriasis Bund e.V. (DPB), Deutscher Schwerhörigenbund e.V. (DSB), Bundesverband der Angehörigen psychisch erkrankter Menschen e.V. (BAPK), Freundeskreis Camphill e.V., Selbsthilfevereinigung von Menschen mit Netzhautdegenerationen PRO RETINA Deutschland e.V. (PRDV), Selbsthilfe-Initiative HFI e.V. – Kreislauf – Stoffwechsel – Atemwege, Sklerodermie Selbsthilfe e.V.*

⁹ *Weibernetz e.V. – Politische Interessenvertretung behinderte Frauen, Interessenvertretung Selbstbestimmt Leben in Deutschland e.V. (ISL), Allgemeiner Behindertenverband in Deutschland e.V. (ABiD), Deutsche Interessengemeinschaft für Verkehrsunfallopfer e.V. (DIVO), Forum chronisch kranker und behinderter Menschen im Paritätischen.*

¹⁰ *Sozialverband Deutschland e.V. (SoVD), Sozialverband VdK Deutschland e.V. (VdK).*

Quadro 2 – Objetivos das associações

Objetivo	Nº de associações*
Defesa, representação e promoção dos interesses de pessoas com deficiência e doenças raras/crônicas;	35
Melhoria da qualidade de vida por meio de atendimento à saúde e reabilitação, serviços de assistência social, inserção no mercado de trabalho e atividades de socialização;	28
Divulgação e produção de conhecimentos sobre deficiências e doenças e apoio à pesquisa científica; ⁹⁰	23
Promoção da autoajuda com a criação e suporte aos grupos de pacientes e troca de experiências;	15
Assistência jurídica e aconselhamento sobre direitos sociais;	13
Promoção da participação social e política de pessoas com deficiência;	9
Incentivo à educação;	8
Enfrentamento de preconceitos, barreiras e discriminação contra pessoas com deficiência;	7
Cooperação com outros agentes (profissionais da área médica, indústria farmacêutica, outras associações).	6
Inclusão social e política	4
Formação e qualificação de profissionais que trabalham no atendimento às pessoas com deficiência;	3

Fonte: Elaboração própria com informações dos estatutos das organizações (2023).

*Os objetivos de quatro das 44 organizações não foram identificados.

A representação dos interesses de pessoas com deficiência e doenças raras/crônicas, a busca pela melhoria da qualidade de vida e a divulgação de informações, a produção de conhecimentos e o apoio à pesquisa e à ciência são os objetivos que aparecem com maior frequência entre as associações em estudo.

Decorrentes dos objetivos, as áreas de atuação das associações identificadas são seis: científica; socioassistencial; educacional; jurídica; saúde (diagnóstico, reabilitação, tratamento e autoajuda) e política e defesa de direitos.

Alguns exemplos de atividades realizadas na área científica são as cooperações com centros de pesquisa de universidades nos campos de pesquisa médica, de reabilitação e de fármacos e participação em seminários e eventos sobre tecnologias assistivas. Algumas associações possuem instituto de pesquisa próprio e revistas de divulgação científica sobre a deficiência e/ou doença foco de seu trabalho, tais como a Associação Nacional de Reabilitação, a Associação Federal de Autoajuda para Deficientes Físicos e a Associação Federal de Operados na Laringe.

Na área socioassistencial há aconselhamento e encaminhamento para o mercado de trabalho, orientações para receber os benefícios assistenciais do Estado e os grupos de autoajuda das associações de autoajuda¹¹, que embora estejam principalmente focados na área de saúde, também atuam significativamente na área social.

¹¹ As organizações de autoajuda possuem estrutura profissional para a realização de suas atividades. Os grupos de autoajuda reúnem pessoas com deficiências e doenças raras/crônicas e seus familiares para trocar informações sobre experiências com a deficiência ou doença, oferecer aconselhamento e apoio, partilhar seus problemas, encontrar soluções comuns e ajudar-se a si próprio e a outras pessoas afetadas. A autoajuda em saúde é parte do sistema de saúde alemão, sendo que muitas associações de autoajuda recebem recursos do Ministério da Saúde

Na área educacional, algumas atividades realizadas são, por exemplo, a concessão de bolsa de estudos para estudantes em idade escolar, realização de oficinas de escrita de ponto médio que possibilitam a expressão através da escrita criativa e do trabalho de biografia, solicitação junto ao Ministério e Secretarias estaduais de Educação para que a Língua de Sinais Alemã seja incorporada como disciplina obrigatória nas escolas de ensino básico, educação continuada para profissionais das áreas de saúde e assistência social e oportunidades de estágio para professores.

Na área jurídica, destaca-se fundamentalmente o fornecimento de informações sobre os direitos sociais. Atividades na área de saúde são a organização de grupos de autoajuda online e presenciais, encaminhamento a centros de reabilitação, oferta de terapias, fisioterapia entre outras.

As atividades de participação política e iniciativas de inclusão política realizadas pelas organizações em estudo englobam tanto a esfera pública em geral – espaços de debate, discussão e disputas na formação da opinião pública –, quanto a esfera político-institucional (executivo, legislativo e judiciário).

Dentre as atividades que se direcionam à esfera pública, estão, fundamentalmente: entrevistas na mídia, produção e divulgação de vídeos, *podcasts*, revistas, cartilhas e outros materiais informativos, uso de redes sociais e sites para difundir informações, petições online, divulgação de texto-manifesto sobre políticas de saúde e sociais, participação em eventos científicos, participação em grupos temáticos de discussão sobre construção livre de barreiras, mobilidade urbana, saúde, turismo, social, protestos (ex.: Dia do Protesto, todos os anos em cinco de maio, ocasião na qual associações de pessoas com deficiência protestam em Berlim) e a participação em eventos, campanhas e projetos internacionais (ex.: Congresso Europeu de Inclusão, Conscientização sobre voto acessível, Conscientização pela igualdade de gênero, Campanhas sobre o Tratado de Marraquexe, sobre a Lei de Acessibilidade Europeia, sobre serviços de mídia audiovisual, Direitos dos passageiros na Europa). Todas estas atividades têm como objetivo chamar a atenção da sociedade em geral sobre a situação de vida das pessoas com deficiência em seus mais variados aspectos e informar sobre deficiências, doenças raras e crônicas, sobre avanços científicos e sobre direitos. Nesse sentido, destaca-se o papel que as associações possuem na vocalização de demandas das pessoas com deficiência.

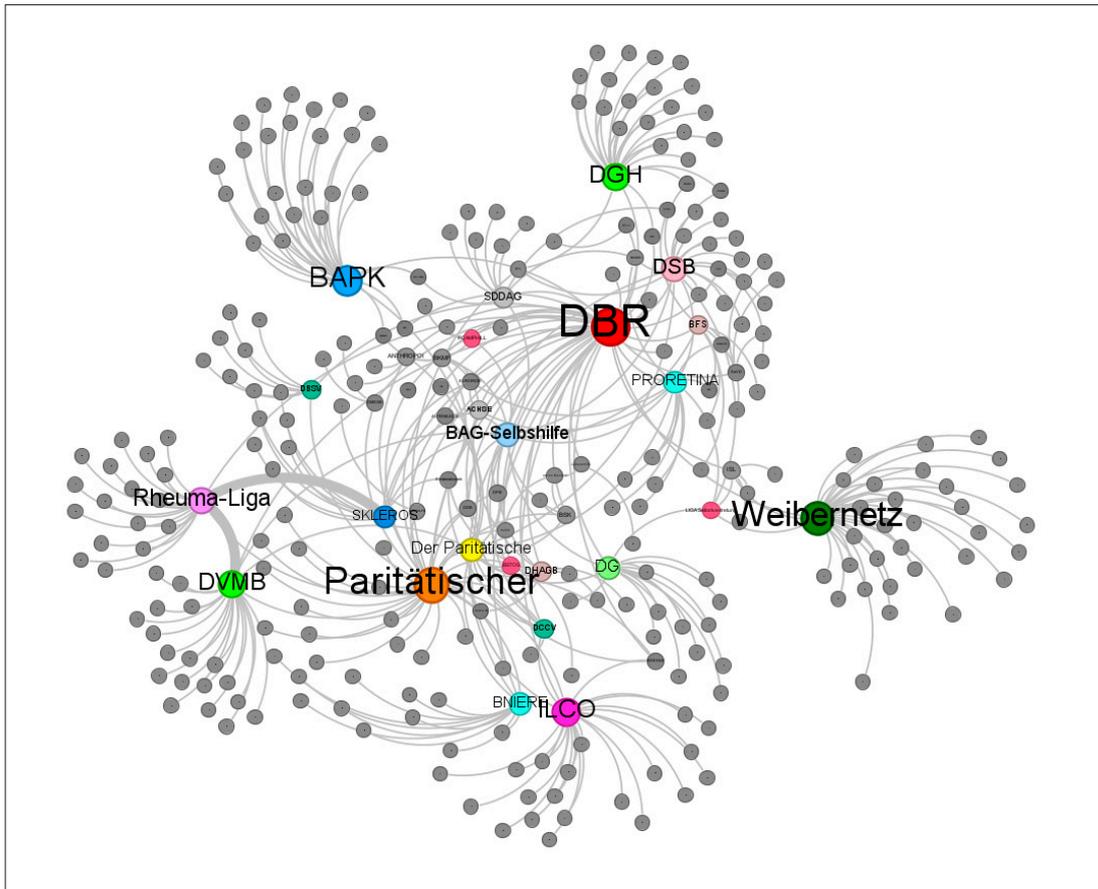
Por sua vez, as atividades de participação política voltadas à esfera político-institucional englobam a participação e a representação institucional; reuniões com políticos; *advocacy*; monitoramento da implementação da CDPD, elaboração de materiais sobre eleições e inclusão de pessoas com deficiência e projetos de

para a realização de suas atividades. Atualmente, mais de cem mil grupos de autoajuda (formais e informais) estão ativos no país em temas sociais e de saúde. Disponível em: <https://www.bundesgesundheitsministerium.de/service/begriffe-von-a-z/s/selbsthilfefoerderung>. Acesso em: 20 set. 2023.

incentivo à participação política. Destacam-se a presença em órgãos de política de saúde e de assistência social, a participação do Conselho Alemão de Deficiência; na Associação Conjunta de Bem-estar (*Der Paritätische*), a participação no processo de elaboração da Lei de Fortalecimento e Participação e Autodeterminação das Pessoas com Deficiência, participação junto ao poder legislativo questionando e propondo leis, participação no Fórum Europeu de Deficiência, participação em Encontro da ONU sobre a CDPD em Nova York; realização de palestras e aulas sobre participação política livre de barreiras e a coalizão por uma psiquiatria não-violenta.

As redes associativas são também significativas na atuação das associações em estudo. A representação gráfica da rede das associações que formam o Conselho Alemão de Deficiência é apresentada na figura 1. A formação de redes associativas é considerada uma estratégia importante no âmbito das atividades desenvolvidas por organizações sociais e segundo Scherer-Warren (2006, p. 113), em uma sociedade de redes, o associativismo de base local e comunitária, o associativismo setorizado (feminista, ecológico, étnico etc.) e os movimentos sociais de base local tem cada vez mais reconhecido a necessidade de articulação com outras organizações cuja identidade social ou política seja semelhante, para alcançar visibilidade, gerar impacto na esfera pública e conseguir conquistas para a cidadania. Esferas de mediação entre os movimentos e o Estado, como os fóruns e as redes, ganham legitimidade nesse processo articulatório. Neste sentido, atores centrais em uma rede associativa ocupam posições estratégicas no âmbito dessa rede (Gurza Lavalle; Castello; Bichir, 2007).

Figura 1 - Atores centrais na rede das associações que fazem parte do Conselho Alemão de Deficiência



Fonte: Dados da autora. Figura elaborada por Ramon Gusso, 2024.

As dezesseis organizações centrais na rede são o Conselho Alemão de Deficiência (DBR), o Fórum para Pessoas com Doenças Crônicas e Deficientes no *Paritätischer* (*Paritätischer*), a Rede Feminina (*Weibernetz*), a Associação Federal de Familiares de Pessoas com Doenças Mentais (BAPK), a ILCO Alemã, a Sociedade Alemã de Deficientes Auditivos (DGH), a Associação Alemã para a Doença de Bechterew (DVMB), a Associação Alemã de Deficientes Auditivos (DSB), a Associação Federal da Liga Alemã de Reumatismo (*Rheuma-Liga*), a BAG-Selbsthilfe, a Associação Conjunta de Bem-estar (*Der Paritätische*), a Associação Alemã de Surdos (DG), a Associação Federal do Rim (BNIERE), a PRO RETINA Alemanha (PRORETINA), a Autoajuda para Esclerodermia (SKLEROS) e a Autoajuda para Demência – Sociedade Alemã de Alzheimer (SDDAG).

É possível notar que as organizações centrais são de diferentes tipos de deficiências ou de doenças raras e/ou crônicas, e que são articuladoras tanto nacionalmente quanto no continente europeu. Já as associações mais periféricas na rede, são aquelas que atuam mais localmente, porém muitas vezes seguindo as orientações das associações mais centrais na rede para a realização de suas atividades cotidianas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme abordado ao longo deste texto, as associações civis possuem papel fundamental na política sobre deficiência na Alemanha, tanto pelas atividades de autoajuda, de aconselhamento, de fornecimento de informações, de melhoria da qualidade de vida, de lazer e educacionais, quanto pelas atividades de cunho político.

Cumprir notar que a formação desta configuração associativa foi profundamente marcada pelos impactos das guerras das quais o país participou, e que acompanhando uma dinâmica que ocorreu em outros países, inclusive no Brasil, houve uma mudança do modelo caritativo de deficiência, para um modelo que busca o protagonismo das pessoas com deficiência. Este processo é refletido na criação e na importante atuação política de associações formadas e dirigidas por pessoas com deficiência.

Dentre os atores centrais no campo da deficiência, o Conselho Alemão de Deficiência e suas organizações-membro se destacam pela sua articulação em rede e pelas suas estratégias de atuação, em sintonia com as estratégias e repertórios de ação de vários outros movimentos sociais, e em especial do campo associativo, formado por uma “ecologia” que engloba diferentes tipos, tamanhos e estruturas organizacionais: periféricas, mediadoras, articuladoras. A representação dos interesses de pessoas com deficiência e doenças raras/crônicas, a busca pela melhoria da qualidade de vida e a divulgação de informações, produção de conhecimentos e o apoio à pesquisa e à ciência são os três principais objetivos visados pelas organizações estudadas.

No que se refere à esfera pública ampla e à esfera político-institucional, estas organizações vêm contribuindo com o monitoramento e o aprimoramento da legislação e das políticas públicas, reflexo de um intenso e constante diálogo entre estes atores da sociedade civil e o Estado. De modo geral, os dados demonstram a não passividade deste setor, havendo crescente interesse sobre o tema no âmbito da ciência política.

SOBRE A AUTORA

Cibele Cheron: Doutoranda em Sociologia e Ciência Política (área de concentração: Ciência Política) na Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC. Mestre em Sociologia Política pela UFSC (2019), Licenciada (2017) e Bacharela (2016) em Ciências Sociais pela UFSC. Pesquisadora do Núcleo de Pesquisa em Movimentos Sociais - NPMS do Departamento de Sociologia e Ciência Política da UFSC.

REFERÊNCIAS

1. ARNEIL, Barbara; HIRSCHMANN, Nancy. *Disability and Political Theory*. Cambridge University Press, 2016.
2. AVRITZER, Leonardo. Um desenho institucional para o novo associativismo. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, v. 39, p. 149-174, 1997. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-64451997000100009>.
3. BARTELHEIMER, Peter; BEHRISCH, Birgit; DASSLER, Henning; DOBSLAW, Gudrun; HENKE, Jutta; SCHÄFERS, Markus (Hg.). *Teilhabe – eine Begriffsbestimmung*. Wiesbaden, Springer, 2020.

4. BOESSENECKER, Karl-Heinz. Organisationen und Verbände – Die Hauptlinien der bisherigen Entwicklung. In: *Pädagogik bei geistigen Behinderungen: Ein Lehrbuch für Studium und Praxis*. Ernst Willenweber, Georg Theunissen, Heinz Mühl (Hg.). Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2006. p. 63-71.
5. BORBA, Julian. Participação política: Uma revisão dos modelos de classificação. *Sociedade e Estado*, v. 27, n. 2, p. 263-88, 2012. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922012000200004>.
6. BORGES, Jorge Amaro de Souza. *Política da pessoa com deficiência no Brasil: percorrendo o labirinto*. Tese (Doutorado em Políticas Públicas) – Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas., Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2018.
7. BREHME, David; FUCHS, Petra; KÖBSELL, Swantje; WESSELMANN, Carla (Hg.). *Disability Studies im deutschsprachigen Raum. Zwischen Emanzipation und Vereinnahmung*. Weinheim, Beltz Juventa, 2020.
8. BRODERICK, Andrea. *Political Participation of Persons with Disabilities – Pilot Study for TYPE A REPORT*. Maastricht, Maastrich University, 2018.
9. COHEN, Joshua. Deliberation and democratic legitimacy. In: BOHMAN, James; REGH, William. *Deliberative democracy: essays on reason and politics*. Massachusetts: Institute of Technology, 1999. p. 67-92.
10. COSTA, Sérgio. Categoria analítica ou *passé-partout* político-normativo: Notas bibliográficas sobre o conceito de sociedade civil. *BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, n. 43, p. 3-25, jan. 1997. Disponível em: <https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/182>.
11. DEUTSCHER BEHINDERTENRAT. Statut des Deutschen Behindertenrates. Berlin: Deutscher Behindertenrat, 2013. Disponível em: <https://www.deutscher-behindertenrat.de/ID25199>.
12. DEUTSCHES INSTITUT FÜR MENSCHENRECHTE. *Politische Partizipation von Menschen mit Behinderungen in Berlin: Erfahrungen, Herausforderungen und Handlungsempfehlungen*. Berlin, Dezember, 2021.
13. DIAS, Joelson; JUNQUEIRA, Ana Luísa Cellular. O Direito à Participação Política das Pessoas com Deficiência. *Resenha Eleitoral*, Florianópolis, SC, v. 21, n. 2, p. 159-180, 2017. DOI: 10.53323/resenhaeleitoral.v21i2.96.
14. FARIA, Cláudia Feres, LINS, Isabella Lourenço. Inclusão Política? Recrutamento e Seleção de Atores nas Conferências de Políticas Públicas. *Opinião Pública* v. 23, n. 3, p. 580-611, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1590/1807-01912017233580>.
15. FELIX, Zirleide Carlos *et al.* Eutanásia, distanásia e ortotanásia: revisão integrativa da literatura. *Ciência & Saúde Coletiva*. v. 18, n. 9, pp. 2733-2746, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1413-81232013000900029>.
16. FISCHER, Jonas. Umstrittene Interessenvertretung von Menschen mit Behinderungen – Zur Geschichte von Kriegsopferverbänden, Elterninitiativen, Clubs, VHS-Kursen und Krüppelgruppen. In: DEGENER, Theresia; VON MIQUEL, Marc (Hg.). *Aufbrüche und Barrieren: Behindertenpolitik und Behindertenrecht in Deutschland und Europa seit den 1970er Jahren*. Bielefeld, transcript Verlag, 2019. p. 213-242.
17. FUNG, Archon. Associations and Democracy: Between Theories, Hopes, and Realities. *Annual Review of Sociology*, v. 29, p. 515-539, 2003. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/30036978>.
18. GULDVIK, Ingrid; LESJØ, Jon Helge. Disability, social groups, and political citizenship. *Disability & Society*, v. 29, n. 4, p. 516-529, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1080/09687599.2013.831746>.
19. LAVALLE, Adrian Gurza, CASTELLO, Graziela; BICHIR, Renata Mirandola. Protagonistas na Sociedade Civil: Redes e Centralidades de Organizações Cívicas em São Paulo. *Dados*, v. 50, n. 3, p. 465-498, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0011-52582007000300002>.
20. LAVALLE, Adrian Gurza, HOUTZAGER, Peter P.; CASTELLO, Graziela. Representação Política e Organizações Cívicas: Novas Instâncias de Mediação e os Desafios da Legitimidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 21, n. 60, p. 43-66, 2006. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092006000100003>.
21. HEIDEN, H-Günter. Trotz alledem: Behinderte Menschen verändern die Republik – Behindertenbewegung und Behindertenpolitik in den 1990er und 2000er Jahren. In: DEGENER, Theresia; VON MIQUEL, Marc (Hg.). *Aufbrüche und Barrieren: Behindertenpolitik und Behindertenrecht in Deutschland und Europa seit den 1970er Jahren*. Bielefeld, transcript Verlag, 2019. p. 293-320.
22. JOHNSON, April A., POWELL, Sierra. Disability and election administration in the United States: barriers and improvements. *Policy Studies*, v. 41, n. 2-3, p. 249-270, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1080/01442872.2019.1694654>.
23. KLEE, Ernst. “Euthanasie“ im Dritten Reich: Die “Vernichtung lebensunwerten Lebens“. Frankfurt am Main:

- Fischer, 2018.
24. KULKE, Dieter. Teilhabe und Inklusion. In: HARTWIG, Susanne (Hg.). *Behinderung – Kulturwissenschaftliches Handbuch*. Berlin, J. B. Metzler Verlag, 2020. p. 87–93.
 25. LOB-HÜDEPOHL, Andreas. Teilhabe durch Inklusion – Menschenrecht und Christenpflicht. In: *Inklusion von Menschen mit Autismus*. autismus Deutschland e.V. (Org.). Karlsruhe, Von Loeper Literaturverlag, 2013. p. 58–76.
 26. LÜCHMANN, Lígia Helena Hahn. Abordagens Teóricas Sobre o Associativismo e seus Efeitos Democráticos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* v. 29, n. 85, p. 159–78, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092014000200011>.
 27. LÜCHMANN, Lígia Helena Hahn; SCHAEFER, Márcia Inês; MELLO, Anahí Guedes de. A participação política das pessoas com deficiência no Brasil. In: MARIANO, Karina; LÜCHMANN, Lígia Helena Hahn; SILVA, Rafael da (Org.). *Estudos sobre a participação política no Brasil*. Araraquara, UNESP, 2022. p.163–196.
 28. MATTILA, Mikko; PAPAGEORGIOU, Achillefs. Disability, perceived discrimination and political participation. *International Political Science Review*, v. 38, n. 5, p. 505–519, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1177/0192512116655813>
 29. MELLO, Anahí Guedes de; DIAS, Joelson; SCHAEFER, Márcia Inês; SILVA, Geovanna R.; PEIXOTO, Salísia M. A participação eleitoral das pessoas com deficiência no Brasil: desafios e perspectivas. In: FACHIN, Luiz Edson; FILICE, Renísia Cristina Garcia; SANTOS, Polianna Pereira dos; SANTOS, Lorena Silva; OLIVEIRA, Vinícius Quintino de. (Org.). *Sistematização das normas eleitorais: eixo temático VII: participação política dos grupos minorizados*. Brasília, Tribunal Superior Eleitoral, 2022, v. 8, p. 179–192.
 30. MINISTÉRIO PÚBLICO DO TRABALHO. Convenção sobre os direitos das pessoas com deficiência (2007). Vitória: Ministério Público do Trabalho, Projeto PCD Legal, 2014.
 31. NAUE, Ursula; WALDSCHMIDT, Anne. Politikwissenschaftliche Disability Studies. In: WALDSCHMIDT, Anne (Hrsg.). *Handbuch Disability Studies*. Wiesbaden, Springer VS, 2022. p.161–182.
 32. PATER, Krzysztof. *El derecho real de voto en las elecciones al Parlamento Europeo de las personas con discapacidad*. EU, Sección de Empleo, Asuntos Sociales y Ciudadanía, 2019.
 33. PATEMAN, Carole. *Participação e Teoria Democrática*. RJ: Paz e terra, 1992.
 34. PEREIRA, Sílvia de Oliveira. *Para não ser o etcetera*. Cruz das Almas, BA: Editora UFRB, 2018.
 35. POORE, Carol. *Disability in Twentieth-Century German Culture*. Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2007.
 36. PRIESTLEY, Mark; STICKINGS, Martha; LOJA, Ema; GRAMMENOS, Stefanos; LAWSON, Anna; WADDINGTON, Lisa; FRIDRIKSDOTTIR, Bjarney. The political participation of disabled people in Europe: Rights, accessibility and activism. *Electoral Studies*, v. 42, p. 1–9, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.electstud.2016.01.009>.
 37. PUTNAM, Robert D. Bowling Alone: America's Declining Social Capital. *Journal of Democracy* 6, no. 1: 65–78, 1995. DOI: <https://doi.org/10.1353/jod.1995.0002>.
 38. RADTKE, Peter. Selbsthilfegruppen. In: *Sonderpädagogik und Sozialarbeit*. SPECK, Otto; MARTIN, Klaus-Rainer (Hrsg.). Berlin, Edition Marhold, 1990. p. 252–266.
 39. SCHAEFER, Márcia Inês. Associações de pessoas com deficiência no estado de Santa Catarina. In: *Estudos sobre o associativismo no Sul do Brasil*. LÜCHMANN, Lígia Helena Hahn; GUSSO, Ramon. (Org.). Curitiba: Editora Appris, 2021. p. 121–146.
 40. SCHERER-WARREN, Ilse. Das mobilizações às redes de movimentos sociais. *Soc. Estado*, v. 21, n. 1, p. 109–130, jan. 2006. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922006000100007>
 41. SCHULTZ, Laura. *Die Durchsetzungsfähigkeit der Interessenverbände von Menschen mit Behinderung – Eine politische Prozessanalyse zum Bundesteilhabegesetz*. Berlin, Duncker & Humblot, 2022.
 42. SCHUMPETER, Joseph A. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Rio de Janeiro, Editora Fundo de Cultura, 2012.
 43. SCHUR, Lisa, ADYA, Meera. Sidelined or Mainstreamed? Political Participation and Attitudes of People with Disabilities in the United States. *Social Science Quarterly*, v. 94, n. 3, p. 811–839, 2012. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1540-6237.2012.00885.x>.

44. STOLL, Jan. *Behinderte Anerkennung? Interessenorganisationen von Menschen mit Behinderungen in Westdeutschland seit 1945*. Frankfurt und New York: Campus Verlag, 2017.
45. VERBA, Sidney; SCHLOZMAN, Kay L.; BRADY, Henry E.. *Voice and Equality. Civic Voluntarism in American Politics*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995.
46. WALDSCHMIDT, Anne; SÉPULCHRE, Marie. Citizenship: reflections on a relevant but ambivalent concept for persons with disabilities. *Disability & Society*, v. 34, n. 3, p. 421-448, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1080/09687599.2018.1543580>.
47. WARREN, Mark. *Democracy and association*. Princeton: Princeton University, 2001.
48. WELTI, Felix. Die UN-BRK und ihre Umsetzung in Deutschland. In: GANNER, Michael; RIEDER, Elisabeth; VOITHOFER, Caroline; WELTI, Felix (Hg.). *Die Umsetzung der UN-Behindertenrechtskonvention in Österreich und Deutschland*. Innsbruck, Innsbruck University Press. 2020. p. 27-56.
49. ZIMMER, Annette. *Vereine. Zivilgesellschaft konkret*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2007.
50. YOUNG, Iris Marion. Representação Política, Identidade e Minorias. *Lua Nova: Revista De Cultura e Política*, v. 67, p. 139-190, 2006. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-64452006000200006>.
51. PHILLIPS, Anne. De uma Política de Ideias a uma Política de Presença? *Revista Estudos Feministas* v. 9, n. 1, p. 268-190, 2001. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2001000100016>.

Submissão em 18 de março de 2024.

Aceito em 18 de março de 2025.

ARTIGOS LIVRES

A FORMAÇÃO INICIAL DOS PROFESSORES DA EDUCAÇÃO BÁSICA NO APAGAR DAS LUZES DO PLANO NACIONAL DE EDUCAÇÃO 2014-2024

*BASIC EDUCATION TEACHERS
INITIAL TRAINING IN THE CLOSING STAGES
OF THE NATIONAL
EDUCATION PLAN 2014-2024*

Cibele Cheron* 

Alexandre Anselmo Guilherme** 

* Doutora em Ciência Política (UFRGS). Professora Adjunta do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política (UFRGS). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Ciência Política, Porto Alegre, RS, Brasil.
E-mail: cibele.cheron@ufrgs.br

** PhD em Filosofia – Durham University. Professor Adjunto dos Programas de Pós-Graduação em Educação, em Filosofia e em Psicologia (PUCRS). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Escola de Humanidades, Escola de Ciências da Saúde e da Vida, Porto Alegre, RS, Brasil.
E-mail: alexandre.guilherme@pucrs.br

RESUMO

A tarefa de formar para a educação enfrenta, presentemente, desafios distintos daqueles próprios da sociedade de capitalismo industrial e relações produtivas do tipo fordista. Na primeira metade do século XX, formar para a educação, assim como formar para outros campos de atuação profissional, implicava possibilitar aos educandos a aquisição de uma soma de saberes, habilidades e competências que, uma vez internalizados, seriam replicados o mais fielmente possível ao que havia sido adquirido originalmente. Essa relativa estabilidade deixa de ser consoante à realidade ainda no século XX em razão de diversos fatores, dos quais pode-se destacar a reestruturação produtiva, a emergência de novos arranjos laborais, a ampliação de direitos civis, políticos e sociais e a titularização de direitos coletivos, e especialmente a rapidez crescente das revoluções tecnológicas e da disseminação das informações. Todos esses fenômenos, aliados à permanência de desigualdades estruturantes na sociedade, afetam o educar e a formação para a educação, que se vê compelida a preparar sujeitos aptos a acompanhar o ritmo acelerado dos avanços científicos e tecnológicos, flexíveis e multifuncionais, prontos para aprender e reinventar-se durante toda a vida. O acesso às instituições que fornecem educação formal é ampliado, cotejando-se a almejada universalização, e no mesmo sentido cresce a necessidade de profissionais educadores. A partir do pano de fundo tracejado, o presente artigo reflete sobre a formação de professores segundo a Meta 15 do Plano Nacional de Educação 2014-2024 (PNE), instituído pela Lei no 13.005/2014. É traçado um panorama diagnóstico a partir dos indicadores e dos resultados auferidos, obtidos de fontes oficiais e contrastados com o Censo da Educação Superior. A moldura teórica-analítica é multidisciplinar, com aportes da educação, ciência política, sociologia e direito, a fim de observar que, até o antepenúltimo ano de vigência prevista do plano, grande parte do país ainda se aproxima do atingimento de 50% da meta. Ao final, apontam-se os possíveis desafios para o próximo decênio, referentes à necessidade de contemplar as vulnerabilidades dos professores em formação e sanar as precariedades dos processos formativos.

Palavras-Chave: Formação Inicial do Professor; Plano Nacional de Educação; Metas Educacionais; Política Nacional da Educação.

ABSTRACT

The task of training for education currently faces challenges distinct from those typical of a society of industrial capitalism and productive relations of the Fordist type. In the first half of the 20th century, training for education, as well as training for other professional activity fields, implied enabling students to acquire a sum of knowledge, skills and competencies that, once internalized, would be replicated as faithfully as possible to what had been originally taught. This relative stability ceased to be in line with reality in the 20th century due to several factors, including productive restructuring, the emergence of new labor arrangements, the expansion of civil, political and social rights and the collective rights securitization, and especially the increasing speed of technological revolutions and information dissemination. All these phenomena, combined with structuring inequalities in society, affect education and training for education, which is compelled to prepare subjects capable of keeping up with the accelerated pace of scientific and technological advances, flexible and multifunctional, ready to learn and reinvent themselves throughout their life. Access to institutions that provide formal education is expanded, achieving the desired universalization, and in the same sense the need for professional educators grows. From this context, this article reflects on teacher training according to Goal 15 of the National Education Plan 2014-2024 (PNE), established by Law No. 13,005/2014. A diagnostic panorama is drawn based on the indicators and results obtained

from official sources and contrasted with the Higher Education Census. The theoretical-analytical framework is multidisciplinary, with contributions from education, political science, sociology and law, in order to observe that, until the third to last year of the plan's expected validity, a large part of the country is still approaching 50% of what was aimed for. At the end, possible challenges for the next decade are highlighted, referring to the need to address the vulnerabilities of teachers in training and remedy the precariousness of training processes.

Keywords: *Initial Teacher Training; National Education Plan; Educational Goals; National Education Policy.*

INTRODUÇÃO

A tarefa de formar para a educação enfrenta, presentemente, desafios distintos daqueles próprios da sociedade de capitalismo industrial e relações produtivas do tipo fordista. Na primeira metade do século XX, formar para a educação, assim como formar para outros campos de atuação profissional, implicava possibilitar aos educandos a aquisição de uma soma de saberes, habilidades e competências que, uma vez internalizados, seriam replicados o mais fielmente possível ao que havia sido adquirido originalmente.

Essa relativa estabilidade deixa de ser consoante à realidade ainda no século XX em razão de diversos fatores, dos quais pode-se destacar a reestruturação produtiva, a emergência de novos arranjos laborais, a ampliação de direitos civis, políticos e sociais e a titularização de direitos coletivos, e especialmente a rapidez crescente das revoluções tecnológicas e da disseminação das informações. Todos esses fenômenos, aliados à permanência de desigualdades estruturantes na sociedade, afetam o educar e a formação para a educação, que se vê compelida a preparar sujeitos aptos a acompanhar o ritmo acelerado dos avanços científicos e tecnológicos, flexíveis e multifuncionais, prontos para aprender e reinventar-se durante toda a vida. O acesso às instituições que fornecem educação formal é ampliado, cotejando-se a almejada universalização, e no mesmo sentido cresce a necessidade de profissionais educadores.

A partir do pano de fundo tracejado, o presente artigo reflete sobre a formação de professores segundo a Meta 15 do Plano Nacional de Educação 2014-2024 (PNE), instituído pela Lei n. 13.005/2014 (BRASIL, 2014). O estudo examina fontes documentais e dados secundários obtidos de órgãos oficiais do governo brasileiro, fundamentado por uma moldura teórica multidisciplinar, com aportes da educação, ciência política, sociologia e direito, a fim de observar os resultados obtidos até o antepenúltimo ano de vigência prevista do PNE e apontar os possíveis desafios para o próximo decênio.

A FORMAÇÃO INICIAL DE PROFESSORES NO ÂMBITO DA META 15 DO PNE 2014/2024

O atual PNE estabeleceu dez diretrizes que orientam o sistema educacional brasileiro e definiu 20 metas a serem alcançadas durante a sua vigência, bem como 254 estratégias que detalham os meios para atingir essas metas estabelecidas. Além disso, a legislação do PNE reforça o princípio de cooperação federativa em políticas educacionais, conforme previsto na Constituição Federal (BRASIL, 1988) e na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), Lei n. 9.394 de 1996 (BRASIL, 1996), ao estipular que a União, os estados, o Distrito Federal e os municípios devem atuar em regime de colaboração para alcançar as metas estipuladas no Plano Nacional (BRASIL, 2014). Assim, o PNE estabelece de modo direto e objetivo o que, *a priori*, é necessário para

que haja avanços na educação brasileira, abordando tanto questões relacionadas à qualidade quanto ao acesso e à permanência na escola. Isso reafirma o compromisso com as garantias estipuladas na Constituição Federal e na LDB.

A META 15, OBJETO DO PRESENTE ESTUDO, OBJETIVA QUE TODOS OS DOCENTES ATUANTES NA EDUCAÇÃO BÁSICA SEJAM LICENCIADOS EM CURSO SUPERIOR NA SUA ÁREA DE ATUAÇÃO

Meta 15: Garantir, em regime de colaboração entre a União, os Estados, o Distrito Federal e os Municípios, no prazo de 1 ano de vigência deste PNE, política nacional de formação dos profissionais da educação de que tratam os incisos I, II e III do caput do art. 61 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, assegurado que todos os professores e as professoras da educação básica possuam formação específica de nível superior, obtida em curso de licenciatura na área de conhecimento em que atuam (BRASIL, 2014).

A Meta 15 do PNE desempenha um papel decisivo, estabelecendo o regime de colaboração entre os entes federados num prazo fixado para o alcance dos resultados pretendidos. Isso se baseia em 13 estratégias que devem ser implementadas em um ano após a publicação do documento, visando à efetivação da Política Nacional de Formação dos Profissionais da Educação. As estratégias relativas à Meta 15 do PNE podem ser vistas no Quadro 1:

Quadro 1 – Estratégias para o atingimento da Meta 15 do PNE 2014/2024

Estratégia	Descrição
15.1	atuar, conjuntamente, com base em plano estratégico que apresente diagnóstico das necessidades de formação de profissionais da educação e da capacidade de atendimento, por parte de instituições públicas e comunitárias de educação superior existentes nos estados, Distrito Federal e municípios, e defina obrigações recíprocas entre os partícipes;
15.2	consolidar o financiamento estudantil a estudantes matriculados em cursos de licenciatura com avaliação positiva pelo Sistema Nacional de Avaliação da Educação Superior – SINAES, na forma da Lei nº 10.861, de 14 de abril de 2004, inclusive a amortização do saldo devedor pela docência efetiva na rede pública de educação básica;
15.3	ampliar programa permanente de iniciação à docência a estudantes matriculados em cursos de licenciatura, a fim de aprimorar a formação de profissionais para atuar no magistério da educação básica;
15.4	consolidar e ampliar plataforma eletrônica para organizar a oferta e as matrículas em cursos de formação inicial e continuada de profissionais da educação, bem como para divulgar e atualizar seus currículos eletrônicos;
15.5	implementar programas específicos para formação de profissionais da educação para as escolas do campo e de comunidades indígenas e quilombolas e para a educação especial;
15.6	promover a reforma curricular dos cursos de licenciatura e estimular a renovação pedagógica, de forma a assegurar o foco no aprendizado do/a aluno/a, dividindo a carga horária em formação geral, formação na área do saber e didática específica e incorporando as modernas tecnologias de informação e comunicação, em articulação com a base nacional comum dos currículos da educação básica, de que tratam as estratégias 2.1, 2.2, 3.2 e 3.3 deste PNE;
15.7	garantir, por meio das funções de avaliação, regulação e supervisão da educação superior, a plena implementação das respectivas diretrizes curriculares;
15.8	valorizar as práticas de ensino e os estágios nos cursos de formação de nível médio e superior dos profissionais da educação, visando ao trabalho sistemático de articulação entre a formação acadêmica e as demandas da educação básica;

Estratégia	Descrição
15.9	implementar cursos e programas especiais para assegurar formação específica na educação superior, nas respectivas áreas de atuação, aos docentes com formação de nível médio na modalidade normal, não licenciados ou licenciados em área diversa da de atuação docente, em efetivo exercício;
15.10	fomentar a oferta de cursos técnicos de nível médio e tecnológicos de nível superior destinados à formação, nas respectivas áreas de atuação, dos/as profissionais da educação de outros segmentos que não os do magistério;
15.11	implantar, no prazo de um ano de vigência desta lei, política nacional de formação continuada para os/as profissionais da educação de outros segmentos que não os do magistério, construída em regime de colaboração entre os entes federados;
15.12	instituir programa de concessão de bolsas de estudos para que os professores de idiomas das escolas públicas de educação básica realizem estudos de imersão e aperfeiçoamento nos países que tenham como idioma nativo as línguas que lecionem;
15.13	desenvolver modelos de formação docente para a educação profissional que valorizem a experiência prática, por meio da oferta, nas redes federal e estaduais de educação profissional, de cursos voltados à complementação e certificação didático-pedagógica de profissionais experientes.

Fonte: Elaboração dos autores com base em Inep (2023b).

A estratégia 15.1 explicitamente reconhece a importância da colaboração entre instituições públicas e comunitárias, por meio de um plano estratégico e diagnóstico, para oferecer formação aos profissionais da educação, que deve definir com acuidade a devida consideração das responsabilidades de cada participante nesse processo.

A análise da Meta 15 do PNE reclama um olhar breve sobre o contexto histórico em que a formação para a docência se desenvolve no cenário brasileiro. A trajetória da formação de professores/as no Brasil atravessa três fases, que podem ser identificadas como distintos modelos formativos. O primeiro estágio abarca o esquema 3+1 e implica um “modelo conteudista”, inaugurado no final da década de 1930; o segundo momento, a partir do início do século XXI, é caracterizado como uma fase de transição e enfatiza a prática como o cerne da formação; e, por fim, o terceiro e atual período, verificável desde cerca de 2015, designado como o “modelo de resistência”, tem como escopo ampliar o conceito de formação, unificando princípios tanto para a formação inicial quanto para a continuada. Esses modelos se entrecortam, a despeito dos seus períodos legais de vigência, dada a dinâmica própria do campo educativo (COIMBRA, 2020).

Com a entrada em vigor da LDB, em 1996, o Estado brasileiro determina a necessidade de formação de nível superior aos professores, prevendo um prazo de dez anos para que a medida seja efetivamente cumprida, inclusive pelos profissionais já em exercício. Para garantir seu atingimento, o PNE encaminha uma política nacional voltada à formação de profissionais da educação básica, em regime colaborativo entre as esferas da União, dos estados, do Distrito Federal e dos municípios.

O monitoramento previsto para acompanhar o desenvolvimento do plano, sua eficiência, eficácia e efetividade foi concebido a partir de quatro indicadores, com suas respectivas metas, conforme o Quadro 2:

Quadro 2 - Indicadores e metas associadas ao atingimento da Meta 15 do PNE 2014/2024

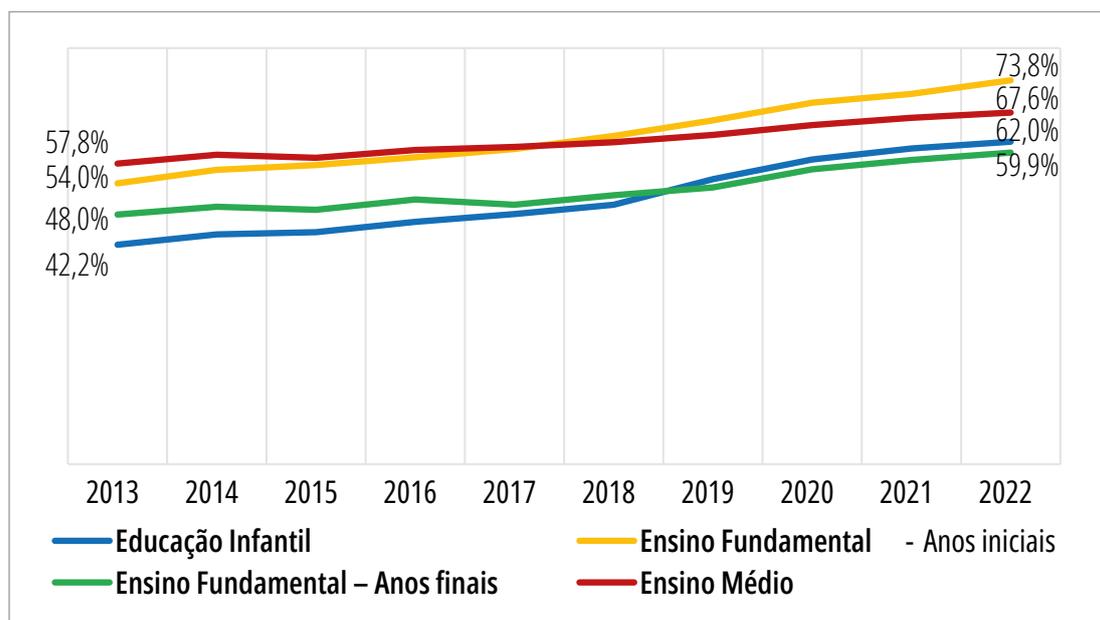
	Indicador	Meta
15A	Proporção de docências da educação infantil com professores cuja formação superior está adequada à área de conhecimento que lecionam.	100% das docências da educação infantil com professores cuja formação está adequada à área de conhecimento em que atuam até 2024.
15B	Proporção de docências dos anos iniciais do ensino fundamental com professores cuja formação superior está adequada à área de conhecimento que lecionam.	100% das docências dos anos iniciais do ensino fundamental com professores cuja formação está adequada à área de conhecimento em que atuam até 2024.
15C	Proporção de docências dos anos finais do ensino fundamental com professores cuja formação superior está adequada à área de conhecimento que lecionam.	100% das docências dos anos finais do ensino fundamental com professores cuja formação está adequada à área de conhecimento em que atuam até 2024.
15D	Proporção de docências do ensino médio com professores cuja formação superior está adequada à área de conhecimento que lecionam.	100% das docências do ensino médio com professores cuja formação está adequada à área de conhecimento em que atuam até 2024.

Fonte: Elaboração dos autores com base em Inep (2022, p. 325).

Para calcular os indicadores, cada unidade de avaliação corresponde à docência de uma disciplina específica em uma turma específica, ministrada por um professor determinado. Portanto, os valores apresentados nesta seção se referem às combinações entre as formações dos professores, as disciplinas que ensinam e as turmas que atendem. Além disso, ao determinar a adequação da formação dos professores aos indicadores 15C e 15D, considerou-se apenas aqueles com formação superior em licenciatura específica na disciplina que estão lecionando ou com bacharelado na mesma área, desde que tenham concluído o curso de complementação pedagógica correspondente. No caso da educação infantil e dos anos iniciais do ensino fundamental, dada sua natureza multidisciplinar, foram consideradas adequadas as formações em licenciatura ou bacharelado com complementação pedagógica em pedagogia para o cálculo dos indicadores 15A e 15B.

As metas correspondentes a cada um dos quatro indicadores são bastante ambiciosas, pretendendo adequar as formações de todos os professores às suas áreas de atuação ao longo do decênio de vigência do PNE. Os dados produzidos para o território nacional, de 2013 a 2022, em referência aos indicadores citados, podem ser observados no Gráfico 1:

Gráfico 1 - Percentual de docências da educação básica com professores cuja formação superior está adequada à área de conhecimento que lecionam, Brasil, 2013-2022



Fonte: Elaboração dos autores com base em Inep (2023b).

Os maiores crescimentos no período são registrados entre os professores da educação infantil e dos anos iniciais do ensino fundamental, com 19,8 pontos percentuais. Registra-se, aqui, um movimento dos profissionais da educação infantil que corrobora os dados já apontados pelo Censo da Educação Superior, segundo os quais o maior percentual de estudantes matriculados nos cursos voltados à formação de professores da educação básica concentrava-se em Pedagogia. Sem prejuízo do significativo crescimento nos percentuais de adequação da formação docente para todas as etapas da educação básica, é preciso mencionar que os resultados observados em 2022 ainda estão muito longe do atingimento da Meta 15 do PNE.

Para atingi-la, seria necessário que o percentual de adequação variasse positivamente, em média, 19 pontos percentuais anuais para os professores da Educação Infantil; 13,1 pontos percentuais para os professores dos anos iniciais do ensino fundamental; 20,05 pontos percentuais para os anos finais do ensino fundamental; e 16,2 pontos percentuais para o ensino médio. Essa variação positiva representaria mais de uma vez e meia o aumento verificado no período todo para os professores dos anos finais do ensino fundamental e para os do ensino médio.

Da análise da Meta 15 do PNE, compreende-se que a adequação da formação docente sintetiza a formação inicial dos professores da educação básica, nos termos das normativas em vigor, às disciplinas objeto de sua atuação em sala de aula. Partindo daí, é possível construir seis categorias para os indicadores apresentados, como disposto no Quadro 3:

Quadro 3 – Categorias dos indicadores de adequação da formação docente segundo a Meta 15 do PNE 2014/2024

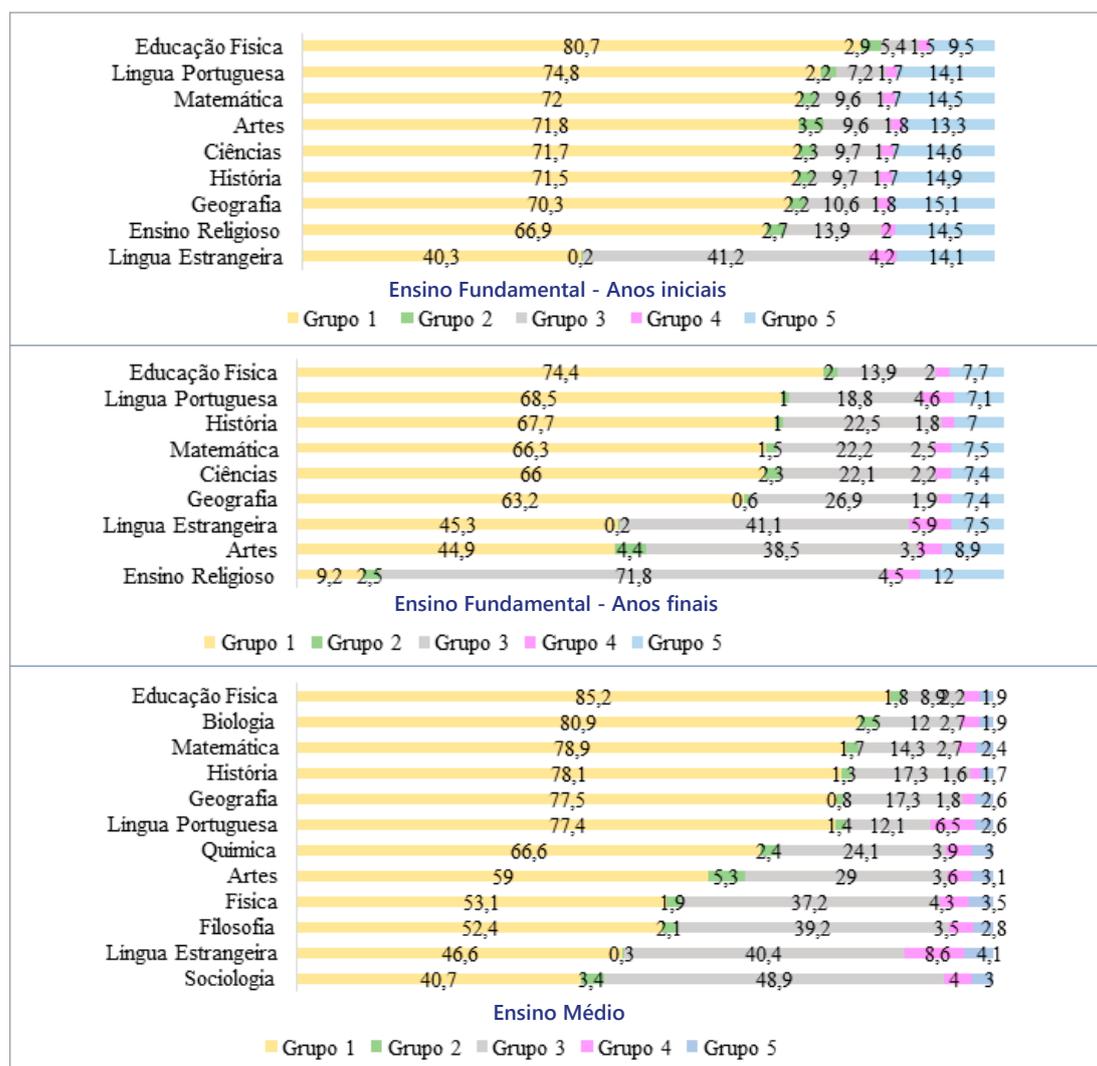
Grupo	Categoria
1	Licenciatura (ou bacharelado com complementação pedagógica) na mesma disciplina que leciona
2	Bacharelado na disciplina correspondente, mas sem licenciatura ou complementação pedagógica
3	Licenciatura (ou bacharelado com complementação pedagógica) em disciplina diferente daquela que leciona
4	Formação superior não considerada nas categorias anteriores
5	Sem formação superior

Fonte: Elaboração dos autores com base em Inep (2022).

Obs.: A relação dos cursos considerados adequados para cada disciplina encontra-se em nota técnica, disponível na página do Inep (2014).

Considerando as categorias informadas pelo Quadro 3, em 2021 a adequação da formação docente, no Brasil, apresentava-se como pode ser observado no Gráfico 2:

Gráfico 2 – Adequação da formação dos professores da Educação Básica, por categoria, Brasil, 2021



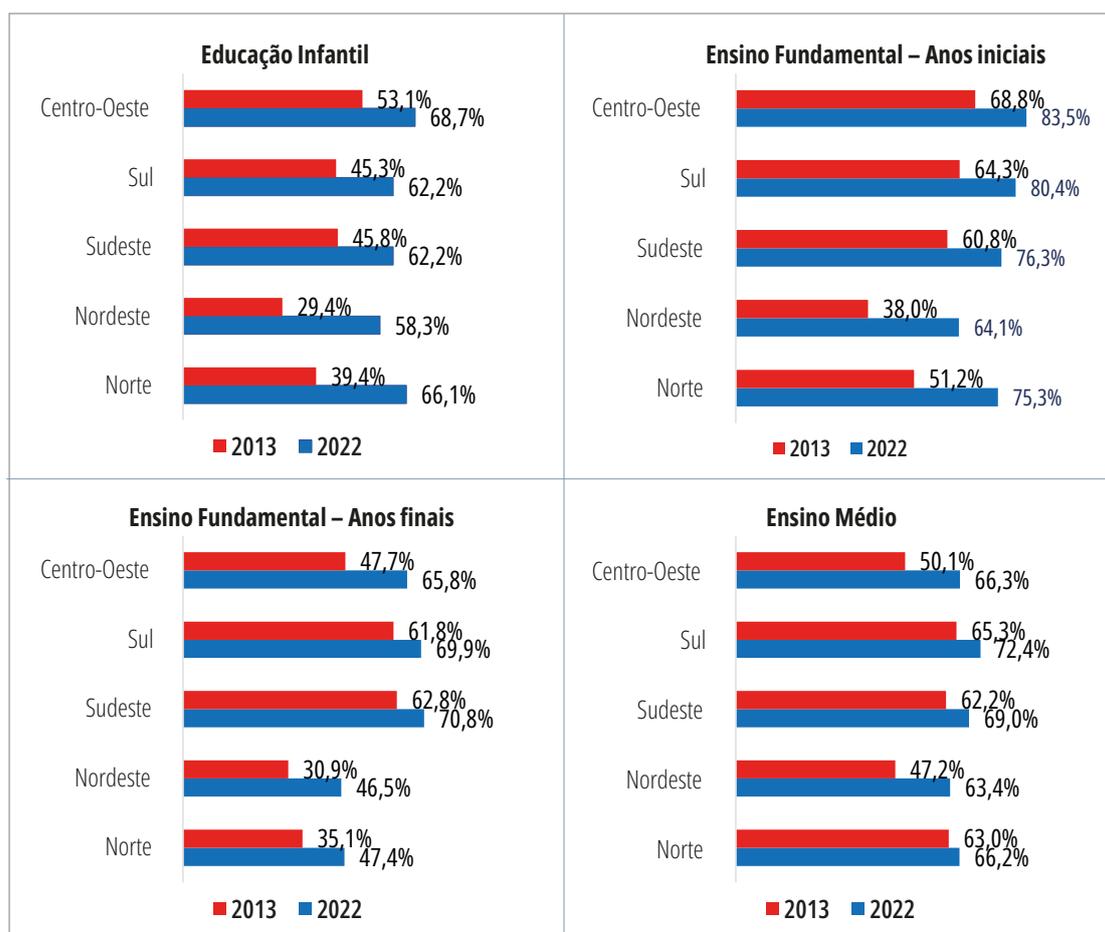
Fonte: Elaboração dos autores com base em Inep (2021).

Obs.: Os dados do Censo da Educação Superior não contemplam a educação infantil neste quesito.

O Gráfico 2 revela que algumas áreas são mais críticas quanto ao atendimento da Meta 15 do PNE. Atenta-se, especialmente, para Sociologia e Língua Estrangeira dentre os profissionais atuantes no ensino médio; Ensino Religioso, Artes e Língua Estrangeira nos anos finais; e Língua Estrangeira nos anos iniciais do ensino fundamental. Chama a atenção, dentre os profissionais atuantes nos anos iniciais do ensino fundamental, que o percentual daqueles que não têm formação superior é maior do que o daqueles que são licenciados ou bacharéis com complementação pedagógica e atuam em área diversa da sua de formação. Essa tendência é inversa nos anos finais do ensino fundamental e no ensino médio, com as atuações fora da área prevalecendo em larga medida sobre a ausência de formação ou a falta de complementação pedagógica.

No Gráfico 3 é possível observar as assimetrias regionais nos resultados do esforço de adequação da formação dos profissionais da educação básica entre 2013 e 2022:

Gráfico 3 – Percentual de docências da educação básica com professores cuja formação superior está adequada à área de conhecimento que lecionam, por Grande Região, Brasil, 2013-2022

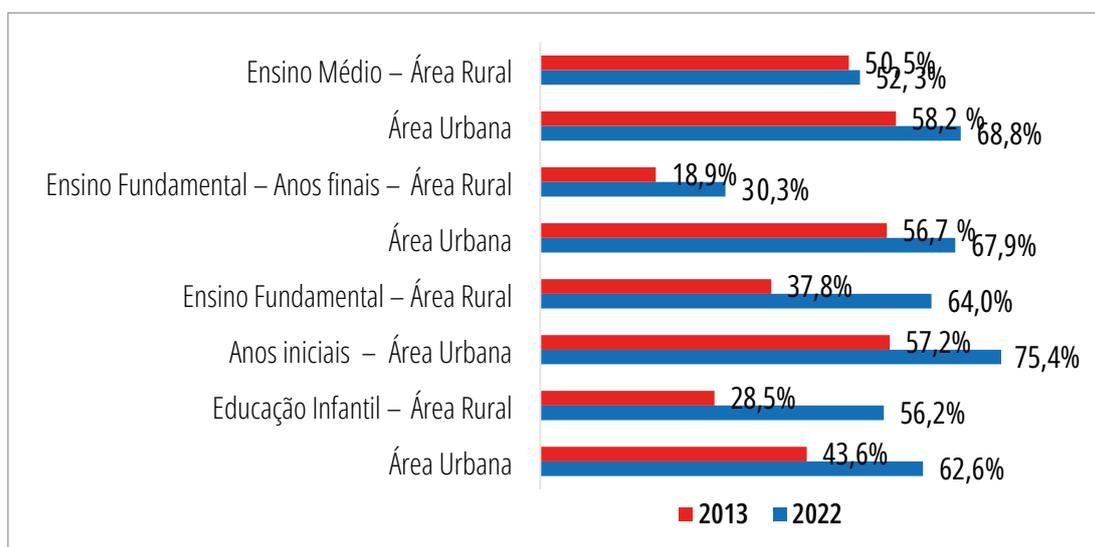


Fonte: Elaboração dos autores com base em Brasil (2023).

As Regiões Norte e Nordeste chegaram a registrar crescimentos maiores do que os verificados nas Regiões Sudeste e Sul com relação aos anos finais do ensino fundamental (crescimentos de 12,3 pontos percentuais no Norte, 15,6 no Nordeste,

8 no Sudeste, 8,1 no Sul, e 18,1 no Centro-Oeste) e do que todas as demais regiões com relação à educação infantil (26,7 pontos percentuais na Região Norte, 28,9 na Região Nordeste, 16,4 na Região Sudeste, 16,9 na Região Sul, e 15,6 na Região Centro-Oeste) e aos anos iniciais do ensino fundamental (24,1 pontos percentuais para a Região Norte, 26,1 na Região Nordeste, 15,5 na Região Sudeste, 16,1 na Região Sul e 14,7 na Região Centro-Oeste). A Região Nordeste (aumento de 16,2 pontos percentuais), por sua vez, superou Sudeste e Sul, igualando a variação positiva da Região Centro-Oeste no que se refere ao ensino médio. Todavia, Norte e Nordeste ainda concentram os índices mais baixos de adequação, exigindo um olhar mais acurado para as dificuldades ali presentes. Também são verificadas assimetrias nas variações de crescimento do percentual de professores com adequação da formação inicial segundo a localização da instituição em que atuam, se urbana ou rural, como se vê no Gráfico 4:

Gráfico 5 - Percentual de docências da educação básica com professores cuja formação superior está adequada à área de conhecimento que lecionam, por localização, Brasil, 2013-2022



Fonte: Elaboração dos autores com base em Inep (2023b).

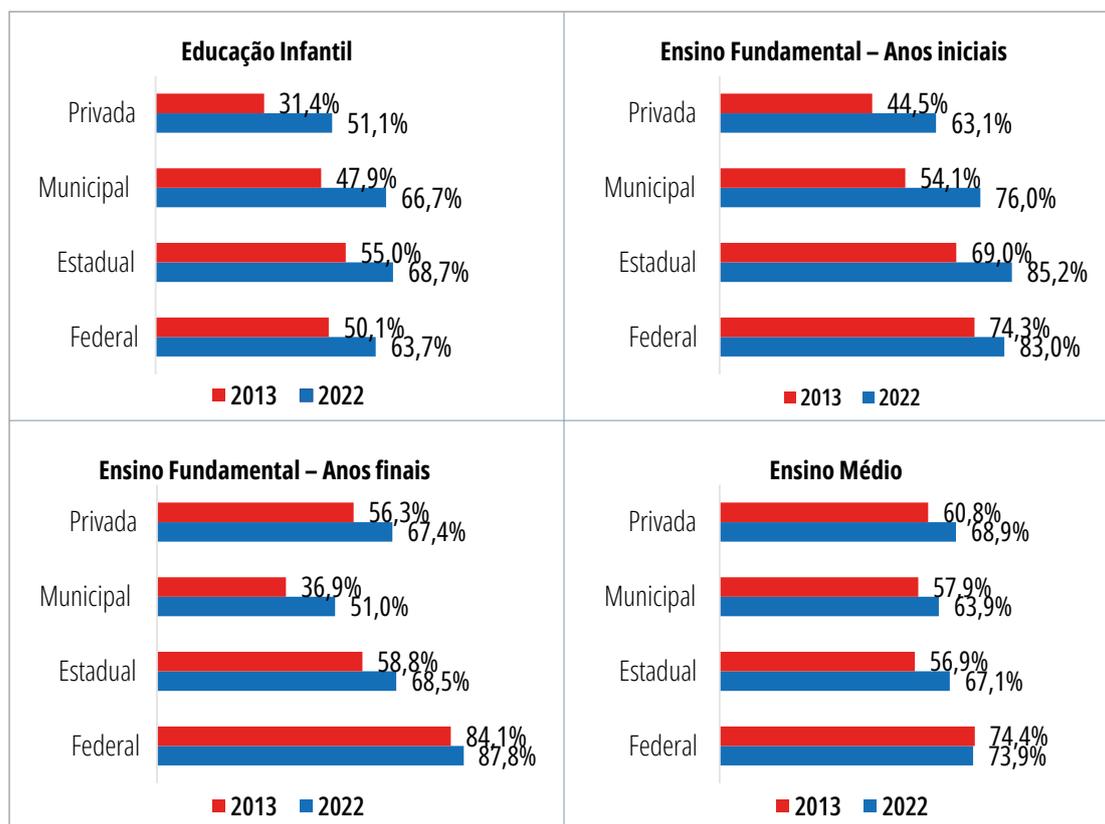
Nas áreas rurais, os indicadores de adequação da formação dos professores são mais baixos, fenômeno já tradicionalmente observado na trajetória brasileira. Contudo, vale destacar que o crescimento verificado no período para a adequação da formação dos professores da educação infantil (27,7 pontos percentuais) e dos anos iniciais (26,2) e finais (11,4) do ensino fundamental, nas áreas rurais, foi maior do que o das áreas urbanas (respectivamente 19, 18,2 e 11,2 pontos percentuais).

Desagregando os dados de 2022 por regiões e localização, percebe-se que as áreas rurais concentram os índices mais preocupantes no que diz respeito aos anos finais do ensino fundamental (com adequação da Região Norte em 24,1%, Nordeste 25%, Centro-Oeste 33,3% e Sudeste 49,2%). Outro ponto de atenção é referente aos professores do ensino médio das áreas rurais da Região Norte (47,3%) e Centro-Oeste (41,6%). Nas demais fases, regiões e localizações, foi possível, até 2022, atingir ao

menos 50% de adequação da formação dos professores da educação básica às áreas em que atuam.

O Gráfico 5 ilustra as assimetrias percebidas nas diferentes fases de ensino segundo a dependência administrativa das escolas em que os professores atuam:

Gráfico 5 – Percentual de docências da educação básica com professores cuja formação superior está adequada à área de conhecimento que lecionam, por dependência administrativa, Brasil, 2013-2022



Fonte: Elaboração dos autores com base em Inep (2023b).

Os menores percentuais são os relativos à adequação da formação, em 2022, dos professores dos anos finais do ensino fundamental na rede pública municipal (51%) e da educação infantil na rede privada (51,1%). Quando se examinam os dados acerca da educação infantil desagregados por região, verifica-se que a adequação, na rede privada, é inferior a 50% no Sul (41,9%) e no Nordeste (41,6%). Nas Regiões Norte e Nordeste, outro ponto sensível está nos anos finais do ensino fundamental público (respectivamente 45,6% e 44,5%), mormente na rede municipal (com respectivos 37,6% e 41,7%). Como os dados apresentados permitem apontar, há uma série de dificuldades e obstáculos no caminho para o atingimento da Meta 15 do PNE. No próximo segmento, alguns deles são objeto de reflexão, encaminhando-se o diálogo para os possíveis desafios que já despontam no horizonte do próximo decênio.

AVANÇOS E DESAFIOS DA FORMAÇÃO INICIAL DE PROFESSORES DA EDUCAÇÃO BÁSICA

A reconfiguração que atravessa a educação desde o século XX pode ser vista através dos sujeitos presentes nos espaços de ensino. Especialmente as escolas públicas, gradativamente, tendem a comportar um modelo de educação de massas, fomentado pela universalização do acesso, em lugar do modelo de educação de elite. De tal modo, os sujeitos presentes nos espaços escolares deixam de ser relativamente homogêneos em razão dos processos seletivos de ingresso, vindo a compor grupos plurais e diversos que trazem consigo diferentes circunstâncias do mundo da vida.

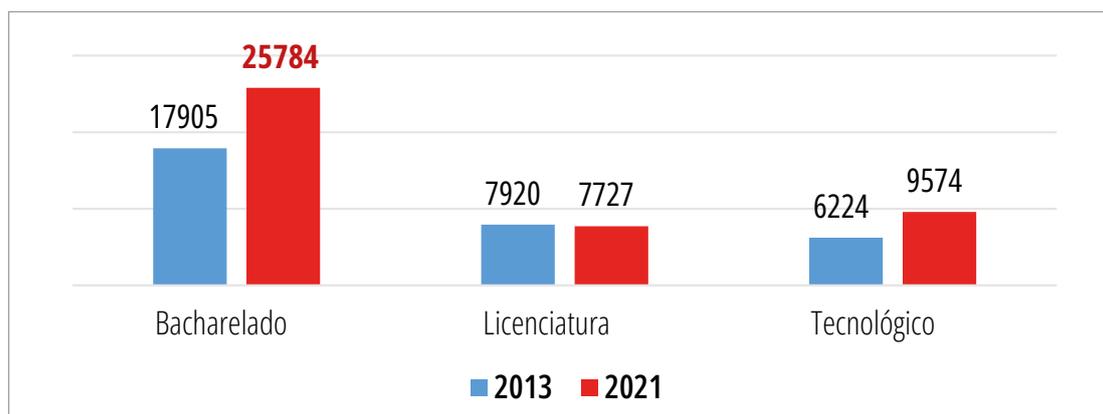
A escola, nesse diapasão, é um conjunto dinâmico de transformações entrecortadas por sua trajetória histórica (PETITAT, 1994), que a impulsionam a mudanças correlacionadas ao cenário social no qual se insere, bem como por revoluções silenciosas que ocorrem lenta, gradativa e até imperceptivelmente para então revelarem-se em “[...] pensamentos, atitudes e valores que até aquele momento se espalhavam sem alterar visivelmente a vida social” (ESTEVE, 2004, p. 19), mas a partir dos quais a realidade é irreversivelmente alterada, pondo as novas ideias e práticas em confronto com perspectivas anacrônicas persistentes.

Compreender a escola como um ator dinâmico e complexo que se movimenta em múltiplas direções permite transpor o dualismo maniqueísta no qual ela é vista ou como instituição conservativa, ou como força de revolução política. Pelo prisma da complexidade, discute-se a escola como agente conservador e transformador, tradicional e inovador, que reproduz e reorganiza o tecido social (MORIN, 2002).

O início do século XXI é marcado por relevantes esforços do governo brasileiro em ampliar o acesso ao ensino superior, tanto na rede pública quanto na rede privada. Surgem novas instituições de ensino superior (IES) e ampliam-se medidas de fomento ao setor. A promoção do acesso igualitário à universidade, ao mesmo tempo em que se assegura a manutenção dos padrões de qualidade, representa um dos compromissos assumidos pelo governo brasileiro, conforme estabelecido na Meta 12 do PNE (BRASIL, 2014).

Nesse contexto, as universidades no Brasil têm experimentado um notável crescimento, resultado das políticas governamentais que incentivaram a expansão das instituições de ensino públicas e privadas, avançando para regiões do interior do país e lançando mão dos recursos de tecnologia da informação e comunicação (TIC) em polos e cursos no formato de educação a distância (EaD). Comparando a quantidade de cursos superiores voltados à formação de professores, pode-se observar os dados obtidos do Censo da Educação Superior (INEP, 2023b), conforme o Gráfico 6:

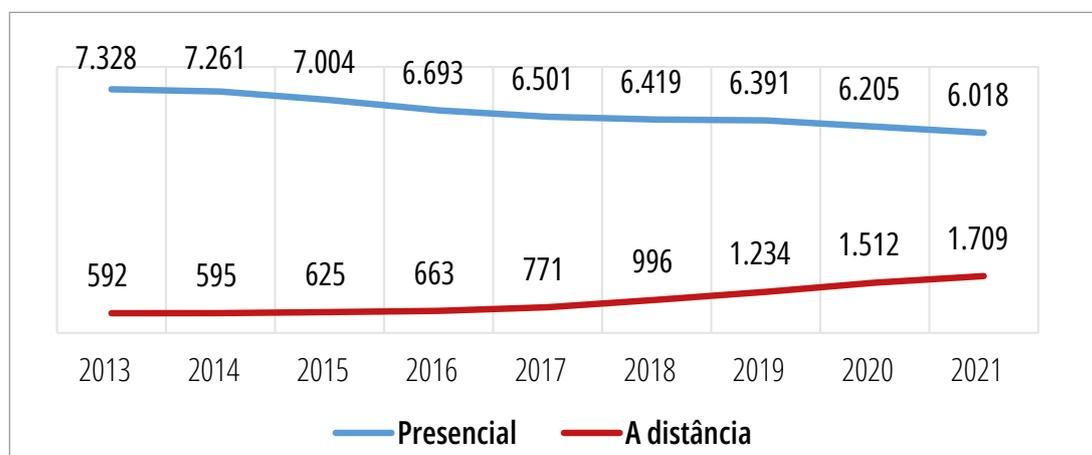
Gráfico 6 – Evolução do número de cursos de graduação, por grau acadêmico. Brasil, 2013-2021



Fonte: Elaboração dos autores a partir de Inep (2015, 2023a).

Os dados apresentados permitem perceber que, embora haja um crescimento no número de cursos regularmente oferecidos no ensino superior nacional (cerca de 34,4 pontos percentuais), a quantidade de cursos de licenciatura decresceu no período. O Gráfico 7 apresenta a distribuição dos cursos de Licenciatura de acordo com a modalidade de oferta:

Gráfico 7. Número de cursos de graduação em licenciaturas, por modalidade de ensino. Brasil, 2013-2021

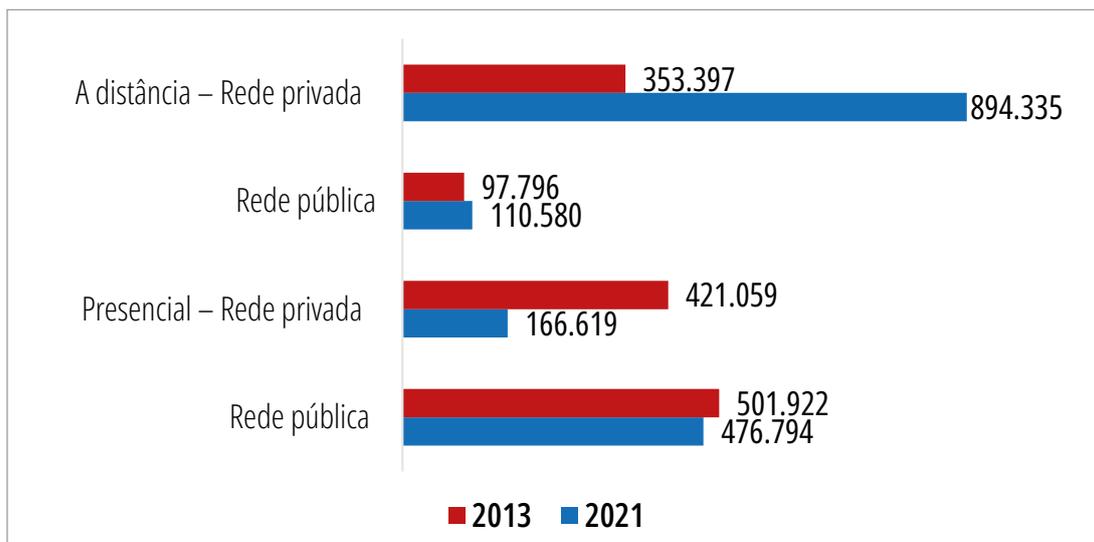


Fonte: Elaboração dos autores a partir de Inep (2015, 2023a).

Verifica-se o crescimento dos cursos na modalidade a distância e o declínio gradativo dos cursos na modalidade presencial. Contudo, segundo o Censo da Educação Superior (INEP, 2023a), há 1.648.328 matrículas nos cursos de graduação em licenciaturas no país em 2021, dos quais 61% são na modalidade EaD.

Essa tendência de predomínio do número de alunos na modalidade EaD é consistente desde 2018 e responde a um impulso iniciado em 2014, com as possibilidades abertas pela nova política para a formação de professores que tem no PNE seu maior expoente. O Gráfico 8 mostra o crescimento do número de matrículas ofertadas pela rede privada de ensino na modalidade a distância:

Gráfico 8 – Número de matrículas em cursos de graduação em licenciaturas segundo a modalidade de ensino e a dependência administrativa. Brasil, 2013–2021



Fonte: Elaboração dos autores a partir de Inep (2015, 2023a).

Considerando-se apenas os calouros, em 2021 foram 77% dos ingressantes em licenciaturas EaD contra apenas 23% de ingressantes na modalidade presencial. É interessante observar que, desagregando os dados por competência administrativa, 35,6% do total de licenciandos estão matriculados em IES públicas e, destes, 81,2% cursam na modalidade presencial. Já os 64,4% do total de licenciandos matriculados na rede privada, 84,3% cursam na modalidade EaD.

Cabe assinalar, nesse ponto, a importância da LDB como marco regulatório da formação inicial de professores da educação básica. O panorama político e econômico do final do século XX e início do século XXI, marcado pela adoção de pressupostos neoliberais, tem na agenda o encolhimento do setor público e a abertura de diversos setores, de forma mais ampla, para a exploração pela iniciativa privada (BIELSCHOWSKY, 2023). Sob essa perspectiva, a educação superior desempenharia um papel fundamental na preparação de profissionais alinhados às demandas do setor produtivo, ao mesmo tempo em que promoveria a pesquisa aplicada, impulsionando a inovação. Esses esforços resultariam em avanços passíveis de serem convertidos em produtos que poderiam ser explorados comercialmente no mercado (THIENGO, 2019).

Assim, o Estado, apesar de manter o controle e a gestão das políticas educacionais, passou a depender da expansão das instituições privadas para aumentar o acesso ao ensino superior. Isso se deve, em parte, ao fato de a LDB estabelecer, por exemplo, em seu artigo 7º, a liberdade para a iniciativa privada oferecer ensino, e no artigo 19º, a permissão para que as instituições de ensino atuassem em todos os níveis, fossem elas públicas, privadas ou comunitárias.

Na esteira das políticas de reforma do ensino superior com diretrizes mais flexíveis, introduzidas pela LDB, surgiram novas instituições privadas de ensino

superior, muitas das quais visando diretamente ao lucro (empresas educacionais). Ao mesmo tempo, o Estado reduziu os recursos financeiros destinados à manutenção ou expansão das instituições públicas de ensino superior. Isso, em certa medida, reflete como o aumento no número de vagas para a formação de professores da educação básica em cursos de licenciatura depende da disposição da iniciativa privada.

Os indicadores através dos quais a Meta 15 do PNE é operacionalizada encontram respaldo no que está previsto na LDB, especificamente no Título VI, que aborda os profissionais da educação, no artigo 61 e respectivos parágrafos, os quais delineiam as características desses profissionais. Reza o artigo 61 da LDB (BRASIL, 1996):

Art. 61. Consideram-se profissionais da educação escolar básica os que, nela estando em efetivo exercício e tendo sido formados em cursos reconhecidos, são:

I – professores habilitados em nível médio ou superior para a docência na educação infantil e nos ensinos fundamental e médio;

II – trabalhadores em educação portadores de diploma de pedagogia, com habilitação em administração, planejamento, supervisão, inspeção e orientação educacional, bem como com títulos de mestrado ou doutorado nas mesmas áreas;

III – trabalhadores em educação, portadores de diploma de curso técnico ou superior em área pedagógica ou afim;

IV – profissionais com notório saber reconhecido pelos respectivos sistemas de ensino, para ministrar conteúdos de áreas afins à sua formação ou experiência profissional, atestados por titulação específica ou prática de ensino em unidades educacionais da rede pública ou privada ou das corporações privadas em que tenham atuado, exclusivamente para atender ao inciso V do caput do art. 36;

V – profissionais graduados que tenham feito complementação pedagógica, conforme disposto pelo Conselho Nacional de Educação.

A LDB deixa uma fresta aberta na Meta 15 do PNE, permitindo que profissionais com formação de nível médio ministrem aulas nos diferentes níveis da educação básica. Embora essa brecha seja objeto de preocupação, é necessário reconhecer que ela advém de uma contingência da realidade brasileira, e, nesse contexto, políticas compensatórias acabam sendo implementadas para mitigar e superar as desigualdades econômicas, sociais e educacionais.

Desse modo, entende-se que a discussão sobre a formação de professores para a educação básica aborda não apenas a qualidade dos cursos de licenciatura, mas também questões sociais. De acordo com Helena Costa Lopes de Freitas (2014), diante da expansão massiva da educação superior, destaca-se a importância de garantir a efetiva inclusão das classes populares nesses cursos, que buscam uma integração entre teoria e prática. A autora ressalta que, atualmente, a qualidade dos cursos de licenciatura está intimamente ligada ao acesso de estudantes provenientes das classes populares, fenômeno que pode ser creditado à democratização do ensino superior no país, frequentemente apoiada por políticas nacionais que promovem essa inclusão (Pimenta, Pinto e Severo, 2022).

Vale lembrar que, para avaliar a qualidade dos cursos de licenciatura, existem dois sistemas de avaliação em vigor: o Sistema Nacional de Avaliação da Educação Superior (Sinaes) e o Exame Nacional de Desempenho de Estudantes (Enade). Esses sistemas enfrentam a desafiadora missão de analisar o perfil dos cursos de ensino superior no Brasil e de revisar as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Formação de Profissionais do Magistério na Educação Básica.

Entidades representativas, tais quais a Associação Nacional pela Formação dos Profissionais da Educação (Anfope), têm pautado sua agenda de lutas na afirmação da imprescindibilidade de uma política de valorização e aprimoramento dos educadores. Isso é crucial não apenas para a garantia de condições de trabalho justo aos professores, mas também para que se alcance uma educação básica emancipatória, o que requer uma abordagem abrangente da política pública do Estado (Freitas, 2014).

A formação inicial dos professores da Educação Básica, objeto da Meta 15 do PNE, está no centro da discussão, mas não pode ser descolada da formação continuada e da pós-graduação lato ou stricto sensu (definidas na Meta 16), da valorização dos professores e melhoria das remunerações (segundo a Meta 17) e do aperfeiçoamento dos planos de carreira docente (conforme a Meta 18).

Experiências isoladas e fragmentadas, focadas apenas em uma das áreas desse conjunto de desafios, têm se mostrado insuficientes. Isso inclui programas bem-sucedidos em instituições de ensino superior e entre os estudantes, como o Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência (Pibid), Ciências sem Fronteiras, além de muitos outros programas pontuais.

No mesmo sentido, Bernardete Angelina Gatti e Elba Siqueira de Sá Barreto (2009, p. 11-12) apontam que a formação de professores carrega profundas implicações políticas:

Com as pressões populares, com as demandas da expansão industrial e do capital, os investimentos públicos no ensino fundamental começam a crescer e a demanda por professores também aumenta. O suprimento de docentes nas escolas caminha por meio de várias adaptações: expansão das escolas normais em nível médio, cursos rápidos de suprimento formativo de docentes, complementação de formações de origens diversas, autorizações especiais para exercício do magistério a não licenciados, admissão de professores leigos etc.

Assim, a formação de professores no país ainda sofre os impactos do crescimento efetivo tão recente e rápido das redes públicas e privadas de ensino fundamental, e das improvisações que foram necessárias para que as escolas funcionassem. [...] Esse crescimento do sistema escolar foi sem dúvida um mérito, provindo de grande esforço social, político e de administração, porém é chegado o momento de se conseguir que esse sistema tenha melhor qualidade em seus processos de gestão, nas atuações dos profissionais e nas aprendizagens pelas quais responde. Um dos aspectos a se considerar nessa direção, entre outros, é a formação dos professores, sua carreira e perspectivas profissionais.

Outro ponto crítico está na combinação entre crescimento da oferta de formações pela iniciativa privada e ampliação da modalidade EaD, impulsionada pela

maior flexibilidade de regulamentação legal. Scudeler, Calderon e Pires (2020) sistematizam a regulamentação da modalidade de ensino a distância no Brasil em três momentos: i) com a LDB e os Decretos n. 2.494/1998 e n. 5.622 de 2005; ii) com a Portaria Normativa n. 40 de 2010; e iii) com a Portaria Normativa n. 11, que regulamenta o Decreto n. 9.057/2017 (e retificações incorporadas pelo Decreto n. 9.235, de 2017). Este último diploma legal introduz importantes modificações, na medida em que:

a) permite o credenciamento de IES exclusivamente para a oferta de cursos de graduação e especialização da modalidade EaD; b) não prevê mais a avaliação in loco dos polos de apoio, definindo que a avaliação in loco nos processos de credenciamento e credenciamento institucional, bem como os processos de autorização, reconhecimento e renovação de reconhecimento de cursos na modalidade EaD, ocorrerá na sede da IES; c) autorização para as IES credenciadas para ofertada da modalidade EaD, com prerrogativa de autonomia, ofertarem cursos na modalidade independentemente de autorização, devendo, apenas, “informar” a criação do curso ao MEC, “para fins de supervisão, de avaliação e de posterior reconhecimento”; e d) condiciona a criação de polos de apoio ao cumprimento dos parâmetros definidos pelo MEC, de acordo com os resultados de avaliação institucional”. [...] Toda essa regulamentação, ainda vigente, permite a abertura em larga escala de polos de cursos na modalidade EaD e facilitará, ainda mais, a expansão dessa modalidade de ensino, colocando em questão a qualidade dessa modalidade de ensino. (Scudeler, Calderon e Pires, 2020, p. 9).

Além disso, as Diretrizes Curriculares Nacionais também sofrem mudanças palpáveis, flexibilizando os critérios para a formação inicial dos professores. Dentro do período de vigência do PNE, em 2015, o artigo 9º, parágrafo terceiro, da Resolução n. 2 do Conselho Nacional de Educação preconizava que a formação dos professores para atuarem na educação básica deveria ser preferencialmente ofertada na modalidade presencial, em trajetórias formativas de elevado padrão acadêmico, científico, tecnológico e cultural (Brasil, 2015).

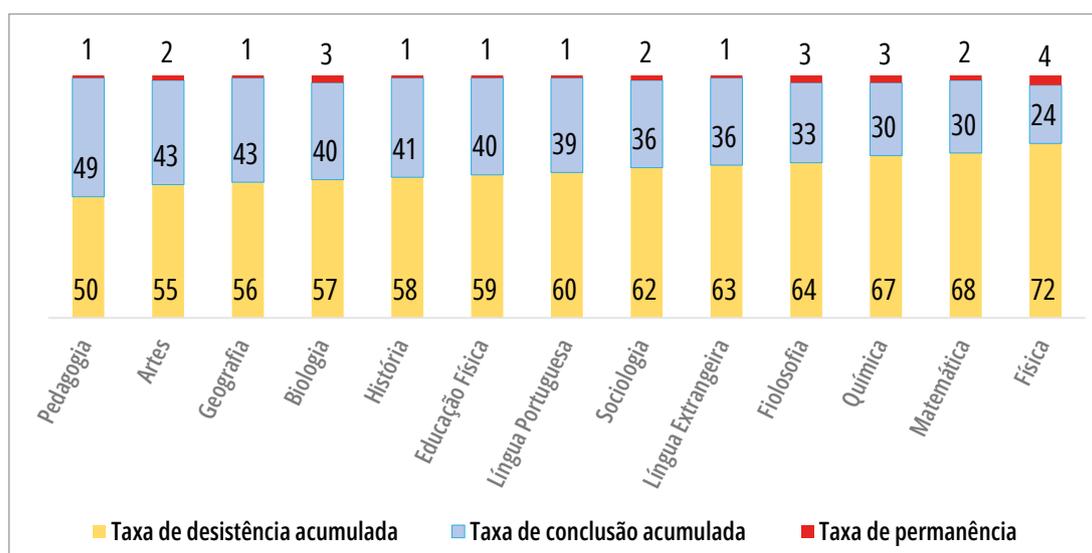
Ademais, uma redefinição de curso é posta em marcha quando o Pleno do Conselho Nacional de Educação edita a Resolução n. 2, de 2019, a chamada e contestada BNC-Formação Inicial de 2019, na qual fica estabelecido que a formação de professores para a educação básica deve observar os marcos regulatórios, especialmente a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), tendo como princípio, entre outros, a garantia de padrões de qualidade dos cursos formadores, ofertados tanto na modalidade presencial quanto a distância (BRASIL, 2019), ainda atentando para a conexão entre teoria e prática. Entretanto, como ainda não foi implementada, podendo de fato ser revogada dado o desacordo da comunidade acadêmica com a BNCC, não é possível avaliar seus possíveis efeitos.

Pondera-se o papel estratégico da aprovação da BNCC como um catalisador de outras políticas educacionais, abrangendo tanto a educação básica quanto o ensino superior. Embora as reformas na educação sejam apresentadas de maneira segmentada, como um campo em permanentes disputas, elas integram, de fato, um projeto educacional claramente orientado para a gestão.

Portanto, podemos inferir que a aprovação da BNCC estabelece uma cultura de base, englobando múltiplos aspectos e processos, que vão desde os currículos, a avaliação, a administração educacional, até a formação de professores (SCHNEIDER e RIBEIRO, 2021). Especial destaque merece a aprovação da Lei n. 13.415/2017, que altera o artigo 61 da LDB, passando a classificar como profissionais da educação sujeitos dotados do ambíguo atributo “notório saber”, ou, em outras palavras, autorizando que pessoas sem a devida formação atuem como professores (AGUIAR, 2019).

Nessa senda, os indicadores de trajetória mensurados em 2021 para os ingressantes em 2012 em cursos de graduação voltados à formação de professores da educação básica podem ser observados no Gráfico 9, e nos trazem uma situação preocupante porque nos levam a crer num potencial apagão de professores em várias áreas do conhecimento se a formação de professores não for apoiada num futuro próximo.

Gráfico 9 - Média dos indicadores de trajetória mensurados em 2021 para os ingressantes em 2012 em cursos de graduação voltados à formação de professores da educação básica. Brasil, 2012-2021 (%)



Fonte: Elaboração dos autores a partir de Inep (2023a).

A taxa de desistência acumulada é o percentual de estudantes que desistiram (desvínculo ou transferência) do curso, calculando-se cumulativamente desde o ano de ingresso (2012) até o ano de referência (2021), em relação ao número de ingressantes no curso no ano de ingresso (2012), subtraindo-se os que tenham falecido no período. Física, Matemática, Química, Filosofia, Língua Estrangeira, Sociologia e Língua Portuguesa apresentaram taxas de desistência acumuladas iguais ou superiores a 60% no período. A média obtida no intervalo em relação a todos os cursos foi 59%.

Por taxa de conclusão acumulada, entende-se o percentual de estudantes que se formaram no curso até o ano de referência (2021) em relação ao número de ingressantes no curso no ano de ingresso (2012), subtraindo-se os falecidos no período. Em 2021, a média da taxa de conclusão acumulada para todos os cursos superiores (Licenciaturas,

Bacharelados e Tecnológicos) foi de 40%. Olhando-se para os cursos voltados à formação de professores da educação básica, verifica-se que apenas Pedagogia (49%), Artes (43%), Geografia (43%) e História (41%) ficaram acima dessa marca.

Por sua vez, a taxa de permanência representa o percentual de estudantes com vínculos ativos (cursando ou em trancamento) junto ao curso no ano de referência (2021) em relação ao número de estudantes ingressantes no curso no ano de ingresso (2012), descontando-se os falecidos no período. Física apresentou taxa de permanência na ordem de 4% em 2021, o que condiz com a elevada taxa de desistência acumulada registrada.

Quanto ao tipo de IES, 63,5% do total de licenciandos estão em universidades, 25,6% em centros universitários, 6,5% em faculdades e 4,3% em institutos federais (IF) ou centros federais de educação tecnológica (Cefet). Ainda, 72,5% do total de matrículas é de estudantes mulheres, contra 27,5% de estudantes homens. Analisando-se os cursos de graduação em licenciaturas com relação ao número de matrículas em 2021, prevalece Pedagogia (47,9%), seguido dos cursos de formação em Educação Física (7,4%), Matemática (6%), História (5,7%), Letras Português (4,9%), Biologia (4,7%), Geografia (3,2%), e os demais com percentuais inferiores a três. Esses dados permitem traçar um perfil para quem está se formando a fim de atuar na educação básica: mulher, cursando Pedagogia (e provavelmente buscando atuar na educação infantil) na modalidade EaD ofertada por uma universidade privada.

Esse panorama focaliza o olhar sobre a constante reflexão e a análise acerca da formação de professores para atuarem na educação básica, ponto central para a elaboração de uma política nacional tal qual o PNE. As dificuldades e os desafios acarretados por esse processo, permanentemente aberto, estão no cerne do debate em torno da própria formação para a docência. Como apontado por Antônio Joaquim Severino (2004), as lacunas presentes na formação de professores para a educação básica tornaram-se um dos pontos críticos que afetam a educação no Brasil. Isso se deve ao fato de que o professor, definido como o “agente da formação humana”, é sobrecarregado com grande parte das responsabilidades em relação à qualidade educacional, porém, em muitas situações, sem receber as condições necessárias para exercer sua função com integridade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As observações empreendidas no estudo da Meta 15 do PNE evidenciam um cenário problemático no qual se descortinam duas faces perversas: de um lado, a oferta de condições educacionais precárias para a formação dos graduandos; de outro, a atração de estudantes com perfis sociais e acadêmicos mais vulneráveis, acenando com perspectivas pouco atraentes de carreira e remuneração. Essa dualidade ressalta a importância de um projeto pedagógico que leve em conta as dificuldades dos

professores da educação básica em formação. Todavia, paradoxalmente, o que se verifica nas trajetórias formativas segue rumos diversos, senão opostos. Além de os cursos não adotarem ações institucionais para mitigar as desvantagens enfrentadas por esses estudantes, as instituições ainda prejudicam seu desempenho acadêmico ao não proporcionar as condições mínimas necessárias para sua formação profissional.

Explorando tais dificuldades, arrisca-se dizer quais são os grandes desafios ainda não solucionados pelas políticas de formação de professores da educação básica no Brasil, sistematizados em três dimensões interconectadas, a partir do que foi debatido no presente artigo. A dimensão institucional abrange as condições de vida e trabalho dos educadores, bem como a alocação de recursos e as estratégias de gestão profissional. Adicionalmente, a dimensão pedagógica se concentra na preparação dos professores para suas práticas específicas, gerando discussões sobre a adoção de um modelo de formação baseado em conteúdos cognitivos a serem transmitidos através do ensino, ou um modelo alternativo que priorize métodos pedagógicos eficazes. Ambos os modelos visam a aprimorar a qualidade do ensino. Dentro dessas abordagens, a própria finalidade da docência permanece em aberto e passível de desenvolvimento contínuo. Por fim, a terceira dimensão, de caráter ético-político, enfatiza a formação docente como um componente vital na promoção e perpetuação de processos democráticos, participativos e na construção da cidadania.

O Plano Nacional de Educação assume uma posição central nas políticas do Estado em relação à educação no Brasil. Ele se encontra inserido na agenda de reformas com inclinações neoliberais, as quais restringem os direitos e a participação do Estado na promoção do desenvolvimento e da justiça social. Isso se configura como um dos principais desafios que dificultam a realização das 20 metas estabelecidas para a próxima década. Como resultado de um processo de debates intensos, o PNE passa por uma reconfiguração, principalmente devido à aprovação de medidas que implicam cortes vultuosos nas rubricas orçamentárias destinadas à educação, como é o caso da Emenda Constitucional no 95/2016, conhecida como a PEC dos Gastos, a qual prejudica, de maneira significativa, as metas do PNE 2014-2024, que demandam maiores investimentos, assim comprometendo os direitos sociais assegurados pela Constituição de 1988.

Na maior parte dos países capitalistas, sem prejuízo da orientação liberal, é o Estado quem direciona o processo de formação, capacitação e aprimoramento dos profissionais da docência, estabelecendo as competências, habilidades e capacidades essenciais ao exercício profissional, além dos critérios que delineiam uma formação educacional de excelência. Nesse patamar, a Meta 15 do PNE estabelece a necessidade não apenas de formação de nível superior, mas acompanhada dos saberes pedagógicos relativos ao conteúdo objeto de trabalho do docente.

O êxito das estratégias estabelecidas na Meta 15 somente se concretizará caso o pacto federativo seja fortalecido por meio da definição clara, dentro do regime de colaboração, das responsabilidades específicas dos diferentes níveis de governo, incluindo a União, estados, Distrito Federal e municípios. Torna-se, portanto, de suma importância a realização de diagnósticos abrangentes sobre a valorização do corpo docente, as necessidades de formação de nível superior e a capacidade do poder público em atender a essas demandas, mantendo uma correlação sólida com os planos decenais.

SOBRE OS AUTORES

Cibele Cheron: Doutora em Ciência Política (UFRGS), professora do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFRGS. Atua na linha de pesquisa Teoria Política, Democracia e Participação.

Alexandre Anselmo Guilherme: PhD em Filosofia (Durham University). Professor dos Programas de Pós-Graduação em Educação e em Filosofia, na Escola de Humanidades, e em Psicologia, na Escola de Ciências da Saúde e da Vida da PUCRS. Líder do Grupo de Pesquisa Educação e Violência (GruPEV).

REFERÊNCIAS

1. AGUIAR, Márcia A. da S. Reformas conservadoras e a “nova educação”: orientações hegemônicas no MEC e no CNE. *Educação & Sociedade*, v. 40, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1590/ES0101-73302019225329>.
2. BIELSCHOWSKY, Carlos E. (Coord.). *Expansão da Educação Superior no Brasil: análise das Instituições Privadas*. Relatório de Pesquisa. São Paulo: SoU_Ciência, 2023.
3. BRASIL. Ministério da Educação. *Resolução CNE/CP n. 2, de 20 de dezembro de 2019*. Define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Formação Inicial de Professores para a Educação Básica e institui a Base Nacional Comum para a Formação Inicial de Professores da Educação Básica (BNC-Formação). Brasília: Conselho Nacional de Educação. Brasília, DF, 2019. Disponível em:
4. <http://portal.mec.gov.br/docman/dezembro-2019-pdf/135951-rcp002-19/file>. Acesso em: 10 ago. 2024.
5. BRASIL. *Decreto n. 9.235 de 15 de dezembro de 2017*. Dispõe sobre o exercício das funções de regulação, supervisão e avaliação das instituições de educação superior e dos cursos superiores de graduação e de pós-graduação no sistema federal de ensino. Brasília, DF, 2017a. Disponível em: https://abmes.org.br/arquivos/legislacoes/Decreto_9235-2017_%20Referente-regulacao-supervisao-avaliacao-IES_e-cursos-graduacao_pos.pdf. Acesso em: 10 ago. 2024.
6. BRASIL. *Decreto n. 9.057 de 25 de maio de 2017*. Regulamenta o art. 80 da Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, DF, 2017b. Disponível em: <https://abmes.org.br/arquivos/legislacoes/Decreto-9057-2017-05-25.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2024.
7. BRASIL. *Lei n. 13.415, de 16 de fevereiro de 2017*. Altera as Leis n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, e n. 11.494, de 20 de junho 2007, que regulamenta o Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação, a Consolidação das Leis do Trabalho - CLT, aprovada pelo Decreto-Lei n. 5.452, de 1º de maio de 1943, e o Decreto-Lei n. 236, de 28 de fevereiro de 1967; revoga a Lei n. 11.161, de 5 de agosto de 2005; e institui a Política de Fomento à Implementação de Escolas de Ensino Médio em Tempo Integral. Brasília, DF, 2017c. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/l13415.htm. Acesso em: 10 ago. 2024.
8. BRASIL. *Emenda constitucional n. 95*, de 15 de dezembro de 2016. Altera o Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, para instituir o Novo Regime Fiscal, e dá outras providências. Brasília, DF, 2016. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/emendas/emc/emc95.htm. Acesso em: 10 ago. 2024.
9. BRASIL. Ministério da Educação. *Resolução CNE/CP n. 2, de 1º de julho de 2015*. Define as Diretrizes

- Curriculares Nacionais para a formação inicial em nível superior (cursos de licenciatura, cursos de formação pedagógica para graduados e cursos de segunda licenciatura) e para a formação continuada. Brasília: Conselho Nacional de Educação. Brasília, DF, 2015. Disponível em: https://normativasconselhos.mec.gov.br/normativa/view/CNE_RES_CNECPN22015.pdf?query=LICENCIATURA. Acesso em: 10 ago. 2024.
10. BRASIL. *Lei n. 13.005*, de 25 de junho de 2014. Aprova o Plano Nacional de Educação - PNE e dá outras providências. Brasília, DF, 2014. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/lei/l13005.htm. Acesso em: 10 ago. 2024.
 11. BRASIL. Ministério da Educação. *Portaria Normativa n. 40*, de 2010. Institui o e-MEC, sistema eletrônico de fluxo de trabalho e gerenciamento de informações relativas aos processos de regulação, avaliação e supervisão da educação superior no sistema federal de educação, e o Cadastro e-MEC de Instituições e Cursos Superiores e consolida disposições sobre indicadores de qualidade, banco de avaliadores (Basis) e o Exame Nacional de Desempenho de Estudantes (Enade) e outras disposições. Brasília, DF, 2010. Disponível em: https://download.inep.gov.br/educacao_superior/censo_superior/legislacao/2007/portaria_40_12122007.pdf. Acesso em: 10 ago. 2024.
 12. BRASIL. *Decreto n. 5.622*, de 19 de dezembro de 2005. Regulamenta o art. 80 da Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, DF, 2005. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2005/decreto-5622-19-dezembro-2005-539654-publicacaooriginal-39018-pe.html>. Acesso em: 10 ago. 2024.
 13. BRASIL. *Decreto n. 2.494*, de 10 de fevereiro de 1998. Regulamenta o disposto no art. 80 da Lei n. 9.394. Brasília, DF, 1998. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d2494.htm. Acesso em: 10 ago. 2024.
 14. BRASIL. *Lei n. 9.394*, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília, DF, 1996. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm. Acesso em: 10 ago. 2024.
 15. BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 10 ago. 2024.
 16. COIMBRA, Camila L. Os modelos de formação de professores/as da educação básica: quem formamos? *Educação & Realidade*, v. 45, n. 1, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/edreal/a/xJnsTVj8KyMy4B495vLmhww/?format=pdf>. Acesso em: 10 ago. 2024.
 17. ESTEVE, José M. *A terceira revolução educacional: a educação na sociedade do conhecimento*. Moderna, 2004.
 18. FREITAS, Helena C. L. de. PNE e formação de professores. Contradições e desafios. *Revista Retratos da Escola*, v. 8, n. 15, p. 427-446, jul./dez. 2014. Disponível em: <https://retratosdaescola.emnuvens.com.br/rde/article/viewFile/451/582>. Acesso em: 10 ago. 2024.
 19. GATTI, Bernadete A.; BARRETO, Elba S. S. Introdução. In: GATTI, Bernadete A.; BARRETO, Elba S. S (Coords.). *Professores do Brasil: impasses e desafios*. UNESCO, 2009. p. 11-13. Disponível em: <https://www.fcc.org.br/fcc/wp-content/uploads/2019/04/Professores-do-Brasil-impasses-e-desafios.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2024.
 20. INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA (INEP). *Resumo técnico do Censo da Educação Superior 2021*. Brasília, DF: Inep, 2023a. Disponível em: https://download.inep.gov.br/publicacoes/institucionais/estatisticas_e_indicadores/resumo_tecnico_censo_da_educacao_superior_2021.pdf. Acesso em: 05 maio 2023.
 21. INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA (INEP). *Painel de monitoramento do Plano Nacional de Educação*. Brasília, DF: INEP, 2023b.
 22. INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA (INEP). *Relatório do 4º ciclo de monitoramento das metas do Plano Nacional de Educação - 2022*. Brasília, DF: Inep, 2022. Disponível em: https://download.inep.gov.br/publicacoes/institucionais/plano_nacional_de_educacao/relatorio_do_quarto_ciclo_de_monitoramento_das_metas_do_plano_nacional_de_educacao.pdf. Acesso em: 05 maio 2023.
 23. INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA (INEP). *Censo da Educação Superior 2021*. Divulgação dos resultados. Brasília, DF: Inep, 2021. Disponível em: https://download.inep.gov.br/educacao_superior/censo_superior/documentos/2021/apresentacao_censo_

- da_educacao_superior_2021.pdf. Acesso em: 10 ago. 2024.
24. INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA (INEP). *Resumo técnico do Censo da Educação Superior 2013*. Brasília, DF: Inep, 2015. Disponível em: https://download.inep.gov.br/download/superior/censo/2013/resumo_tecnico_censo_educacao_superior_2013.pdf. Acesso em: 10 ago. 2024.
 25. INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA. *Nota Técnica n. 020/2014*. Brasília, 21 nov. 2014. Disponível em: https://download.inep.gov.br/informacoes_estatisticas/indicadores_educacionais/2014/docente_formacao_legal/nota_tecnica_indicador_docente_formacao_legal.pdf. Acesso em: 14 ago. 2024.
 26. MORIN, Edgar. *Educação e complexidade: os sete saberes e outros ensaios*. Cortez, 2002.
 27. PETITAT, André. *Produção da escola/produção da sociedade: análise sócio-histórica de alguns momentos decisivos da evolução escolar no Ocidente*. Artes Médicas, 1994.
 28. PIMENTA, Selma G.; PINTO, Umberto D. A.; SEVERO, José Leonardo R. de L. Panorama da Pedagogia no Brasil: ciência, curso e profissão. *Educação em Revista*, v. 38, 2022. DOI: <https://doi.org/10.1590/0102-469838956>.
 29. SCHNEIDER, Marilda P.; RIBEIRO, Elina R. de O. Contornos do Estado avaliador no Brasil. *Estudos em Avaliação Educacional*, v. 31, n. 78, p. 723-741, 2021. DOI: <https://doi.org/10.18222/ea.v31i78.7096>.
 30. SCUDELER, Marcelo A.; CALDERON, Adolfo I.; PIRES, André. O desafio da educação a distância no ensino superior brasileiro: a expansão dos cursos de pedagogia à luz do ENADE como referencial de qualidade. *Jornal de Políticas Educacionais*, v. 14, p. 1-23, jan. 2020. DOI: <https://doi.org/10.5380/jpe.v14i0.70138>.
 31. SEVERINO, Antônio J. A formação e a prática do professor em face da crise atual dos paradigmas educacionais. *Ciência & Opinião*, v. 1, p. 15-31, 2004.
 32. THIENGO, Lara C. *Universidades de classe mundial, ou, o fim da universidade como universitas?* Mercado de Letras, 2019.

Submissão em 09 de julho de 2024.

Aceito em 19 de outubro de 2024.



revista **DEBATES**

REVISTA DE CIÊNCIA POLÍTICA