

65

ISSN 0104-7183
ISSN 1806-9983 (on-line)

An abstract painting featuring a central figure in a green tunic and white pants, walking towards the right. The figure's head is obscured by a white, cloud-like mass. To the left of the figure is a large, stylized red cross. The background is a vibrant blue sky with white clouds. The ground is composed of horizontal bands of red, yellow, and white. In the bottom right corner, a small white building with a red roof is visible. The overall style is expressive and modern.

Horizontes Antropológicos

Antropologia e democracia

2023

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Reitor: Carlos André Bulhões Mendes

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Diretor: Hélio Ricardo do Couto Alves

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Coordenador: Jean Segata

Editor-Chefe

Ruben George Oliven

Editores

Ari Pedro Oro

Arlei Sander Damo

Cristiana Bastos

Fernanda Cruz Rifiotis

Apoio editorial

Cristiane Miglioranza – Assistente de Comunicação

Marina Stringhini – Assistente Editorial

Rosemeri Nunes Feijó – Assistente Executiva

Conselho Editorial

Alejandro Frigerio – Universidad Católica Argentina (Argentina)

Alejandro Grimson – Universidad Nacional de San Martín (Argentina)

Carlos Alberto Steil – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

Christian Bromberger – Université d'Aix-Marseille (França)

Claudia Fonseca – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

Claudio Lomnitz – Columbia University (Estados Unidos)

Cornelia Eckert – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

Daniel Miller – University College London (Reino Unido)

Enzo Pace – Università degli Studi di Padova (Itália)

Gustavo Lins Ribeiro – Universidad Autónoma Metropolitana (México)

Joan Pujadas – Universitat Rovira i Virgili (Catalunha, Espanha)

João Biehl – Princeton University (Estados Unidos)

João Leal – Universidade Nova de Lisboa (Portugal)

Lília Schwarcz – Universidade de São Paulo (Brasil)

Manuela Carneiro da Cunha – University of Chicago (Estados Unidos)

Marc Abélès – École des Hautes Études en Sciences Sociales (França)

Maria Filomena Gregori – Universidade Estadual de Campinas (Brasil)

Mariza Peirano – Universidade de Brasília (Brasil)

Michael Herzfeld – Harvard University (Estados Unidos)

Miriam Pillar Grossi – Universidade Federal de Santa Catarina (Brasil)

Néstor García Canclini – Universidad Autónoma Mexicana (México)

Otávio Velho – Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil)

Paula Montero – Universidade de São Paulo (Brasil)

Pedro Ignacio Schmitz – Instituto Anchieta de Pesquisas (Brasil)

Sergio Visacovsky – Instituto de Desarrollo Económico y Social (Argentina)

Setha Low – City University of New York (Estados Unidos)

Sherry Ortner – University of California Los Angeles (Estados Unidos)

Sonnja Romero – Universidad de la República (Uruguai)

Tim Ingold – University of Aberdeen (Escócia, Reino Unido)

Linha Editorial

Horizontes Antropológicos (Qualis A1) é um periódico quadrimestral publicado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Brasil. Seus números são temáticos, abertos à pluralidade de interpretações e de abordagens que possam interessar à antropologia e áreas afins. Além de artigos alinhados à temática principal de cada número, *Horizontes Antropológicos* traz a seção Espaço Aberto, dedicada a entrevistas e artigos de excelência escritos por pesquisadoras/es com reconhecimento internacional entre seus pares e que colaboram com a revista, preferencialmente, a convite dos editores. Todos os artigos submetidos devem ser originais/inéditos, não podendo ter sido enviados simultaneamente a outra publicação ou órgão editorial. Como norma geral, os trabalhos submetidos são apresentados para avaliação prévia dos editores e dos organizadores de cada número temático. Os pré-selecionados são submetidos a pareceristas externos.



ano 29
número 65
janeiro/abril 2023

ISSN 0104-7183
ISSN 1806-9983 (on-line)

Horizontes Antropológicos

65 | Antropologia e democracia

número organizado por

Eduardo Dullo

Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil

Katerina Hatzikidi

Eberhard Karls Universität Tübingen – Alemanha

Letícia Cesarino

Universidade Federal de Santa Catarina – Brasil

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Porto Alegre, ano 29, n. 65, jan./abr. 2023



Expediente:

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Av. Bento Gonçalves, 9500, Prédio 43111, Sala 116
91509-900 – Porto Alegre – RS – Brasil
Telefone: (51) 3308-6625
E-mail: horizontes@ufrgs.br
Site: <https://www.ufrgs.br/ppgashorizontesantropologicos/>

Capa:

Projeto gráfico: Carla Luzzatto

Desenvolvimento gráfico: Fabíola de Carvalho

Ilustração: Kasimir Malévitch, *Sensation du danger*, 1930-1931, óleo sobre tela, 79 × 65 cm. Acervo do Centre Pompidou, Paris. Foto: Hélène Mauri – Centre Pompidou, MNAM-CCI /Dist. RMN-GP.

Projeto gráfico do miolo, revisão e editoração eletrônica: Trema Assessoria Editorial

Este número é publicado com o suporte financeiro do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social / UFRGS

Catálogo: Biblioteca Setorial de Ciências Sociais e Humanidades / UFRGS

Bibliotecário: Maycke Young de Lima – CRB 10/1920

Horizontes Antropológicos / Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. – Vol. 1, n. 1 (1995)-. – Porto Alegre : UFRGS. IFCH, 2009. – Quadrimestral. Continua: Cadernos de Antropologia. – ISSN 0104-7183 (impresso), ISSN 1806-9983 (on-line).

1. Antropologia. 2. Ciências sociais. I. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. *Programa de Pós-graduação em Antropologia Social*.

Horizontes Antropológicos está indexada em:

1FINDR
BASE – Bielefeld Academic Search Engine
DOAJ – Directory of Open Access Journals
Google Scholar
IBSS – International Bibliography of the Social Sciences
LAPTOC – Latin American Periodical Tables of Content
LatinRev – Red Latinoamericana de Revistas Académicas
en Ciencias Sociales y Humanidades da FLACSO
OJS – SEER
OpenEdition

Portal LivRe
ProQuest Social Science Journals via IBSS
Redalyc
Researching Brazil
ROAD
SciELO – Scientific Electronic Library Online
SCIMAGO – Web of Science
SCOPUS
SHERPA ROME0
Social Compass via IBSS



Sumário | Summary

Ensaio sobre o Tema | Essay on the Theme

- e650201 Por uma antropologia da democracia – e de seus desafios
Towards an anthropology of democracy – and its challenges
Eduardo Dullo; Katerina Hatzikidi; Letícia Cesarino

Artigos | Articles

- e650401 Confrontar o presente: a crise democrática a partir do setor de Direitos Humanos do MST
Confronting the present: the democratic crisis from the MST's Human Rights sector
Roberto Efreim Filho
- e650402 Democracy through the spirit: the Universal Church and its interconnections with Brazilian democracy
Democracia pelo espírito: a Igreja Universal e suas interconexões com a democracia brasileira
Alana Sá Leitão
- e650403 Os direitos das gestantes sob a ótica da “ideologia de gênero” na Câmara dos Deputados
The rights of pregnant women from the “gender ideology” perspective in the Chamber of Deputies
Bruna Potechí
- e650404 Da homofobia à democracia: coalizões em disputa no caso Maurício
From homophobia to democracy: disputed coalitions in the Maurício case
Renata Nagamine; Aramis Luis Silva; Lilian Sales

- e650405 Matabilidade como forma de governo: violências, desigualdades e Estado numa perspectiva comparativa entre Florianópolis e Rio de Janeiro
Killability as a form of government: violence, inequalities and the State in a comparative perspective between Florianópolis and Rio de Janeiro
Flavia Medeiros
- e650406 Da liberdade religiosa ao pluralismo: a diversidade como valor no Ensino Religioso Escolar no Paraná
From religious freedom to pluralism: diversity as a value in School Religious Education in Paraná
Paula Montero
- e650407 Tiempos de crisis, resistencias e infrapolítica en la migración inmóvil venezolana
Times of crisis, resistance and infrapolitics in Venezuelan immobile migration
Manuel D'Hers Del Pozo

Espaço Aberto | Open Space

- e650601 No tempo da espanhola: a gripe de 1918 e o caso de Porto Alegre
Spanish Flu times: the 1918 pandemic and the case of Porto Alegre
Lilia Moritz Schwarcz
- e650602 Marcel Mauss et la cumulativité des savoirs
e650603 Marcel Mauss e a cumulatividade de saberes
Marcel Mauss and knowledge accumulation
Florence Weber

Por uma antropologia da democracia – e de seus desafios

Towards an anthropology of democracy – and its challenges

Eduardo Dulloⁱ

<https://orcid.org/0000-0003-3793-7406>

eduardo.dullo@ufrgs.br

Katerina Hatzikidiⁱⁱ

<https://orcid.org/0000-0003-2211-0262>

katerina.hatzikidi@uni-tuebingen.de

Letícia Cesarinoⁱⁱⁱ

<https://orcid.org/0000-0001-7360-0320>

leticia.cesarino@gmail.com

ⁱ Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil

ⁱⁱ Eberhard Karls Universität Tübingen – Tübingen, Alemanha

ⁱⁱⁱ Universidade Federal de Santa Catarina – Florianópolis, SC, Brasil

Resumo

Quais as especificidades de uma reflexão antropológica sobre a política em contextos democráticos? Com essa pergunta em mente, visamos apresentar o debate existente e propor novos caminhos relevantes para a pesquisa sobre a democracia, enfatizando algumas arenas recentes de disputa. Essas arenas colocam desafios tanto para a democracia em si quanto para pesquisadoras que se dedicam ao tema. Assim, abordamos o caráter alegadamente democratizante das novas mídias como forma de expressão e de auto-organização e a consequente digitalização da política; a crescente disseminação de “fake news” e as dificuldades de comunicação e de produção de verdade política num contexto permeado por teorias de conspiração; as transformações no entendimento do populismo como forma política; por fim, a presença dos religiosos na política brasileira recente nos obriga a prestar mais atenção às dinâmicas morais e aos processos de formação de subjetividades ético-políticas da população.

Palavras-chave: democracia; novas mídias; teorias da conspiração; populismo.

Abstract

What are the specificities of an anthropological reflection on politics in democratic contexts? With this question in mind, we aim to present the existing debate and propose relevant new avenues for research on democracy, emphasizing some recent arenas of dispute. These arenas pose challenges both for democracy itself and for researchers who are dedicated to the subject. Thus, we address the allegedly democratizing character of new media as a form of expression and self-organization and the subsequent digitization of politics; the growing dissemination of “fake news” and the difficulties of communication and the production of political truth in a context permeated by conspiracy theories; transformations in the understanding of populism as a political expression; finally, this volume also grapples with the presence of religious people in contemporary Brazilian politics, which obliges researchers to pay more attention to the moral dynamics and processes of formation of ethical-political subjectivities of the population.

Keywords: democracy; new media; conspiracy theories; populism.

Democracia é uma palavra “pesada”, que traz consigo uma série de pressupostos. Sua origem etimológica grega remete, também, a uma história do pensamento político e à fundação de uma percepção do mundo ocidental, sobretudo o europeu. Esse peso reverbera em muitas das questões de pesquisa que tomam a democracia como parte do problema. Uma delas é a de questionarmos se por democracia entendemos algo distintamente ocidental. Essa é uma das frentes propriamente antropológicas abertas por Graeber (2007), que nos provoca a pensar: o que é a democracia? É uma palavra que designa o que surgiu na Grécia antiga ou é uma prática pela qual sujeitos em situação de igualdade deliberam tendo em vista o seu destino em comum? Isso nos leva a outras perguntas: seria possível encontrar outras formas de democracia moderna que não as historicamente desenvolvidas na Europa e nos EUA? E, mais ainda, será que as definições de democracia (liberal) como um sistema de governo que se ancora em determinadas instituições é algo necessário ou contingente? E se pensarmos as democracias realmente existentes em contraponto aos modelos prescritivos e normativos com base nessa experiência histórica euro-americana? Essa última pergunta pode ser um dos passos para uma antropologia da democracia.

Em sua reflexão de 1994 por ocasião da primeira eleição democrática na África do Sul, Coronil (2019) coloca a questão da *transição* para a (e consolidação da) democracia a partir das experiências da América Latina, num esforço de historicizar as dinâmicas que nos levaram a pensar nossa condição como a de uma transitoriedade sem fim: “Despite the great number of *transitions* to democracy throughout this century in Latin America, it is generally understood that no country in the region has *completed* its transition to democracy” (Coronil, 2019, p. 238, grifo do autor). O ponto final é imaginado segundo uma idealização da experiência euro-americana, resultando numa retórica da falta para os demais países não centrais, cuja inferioridade estaria atrelada a aspectos internos dessas sociedades (a cultura, o povo, a economia, o clima, etc.) (Coronil, 2019, p. 239). Retornando à reflexão de Graeber (2007, p. 347-350), é no período das colonizações do século XIX, com intensa inter-relação e exploração dos diferentes povos e locais do planeta, que a democracia é afirmada como um conceito condizente apenas com a realidade ocidental. Pensar os europeus como a fonte da democracia seria um argumento dos próprios europeus do século XIX, que tinha como contraponto o orientalismo que levava a pensar as

populações asiáticas colonizadas como ineptas para a democracia e, portanto, podendo ser governadas apenas por regimes autoritários. É necessário historicizar tanto as noções (e valores, muitas vezes liberais) de democracias euro-americanas que porventura sustentem nossas análises quanto as experiências de outros contextos que estejamos analisando, permitindo que vejamos “certos aspectos políticos e institucionais como uma cristalização temporária de lutas e compromissos democráticos ao invés de características essenciais e eternas da democracia” (Coronil, 2019, p. 240, tradução nossa). Seguindo a sugestão de Coronil (2019, p. 246-247), pesquisar os processos históricos de “transição” para a democracia fora do contexto euro-americano é uma forma de compreender que não estamos todos seguindo um mesmo caminho e chegando num mesmo ponto final (idealizado a partir de uma experiência histórica específica), mas criando na prática e no cotidiano novos conceitos de democracia.

Uma parte relevante da reflexão antropológica sobre o tema, desde a iniciativa coletiva promovida por Paley (2002), dedicou-se a pensar as maneiras pelas quais a democracia enquanto forma de governo, institucionalidade e conjunto de valores políticos relaciona-se com as histórias, experiências e práticas de contextos específicos. Ou, em outras palavras, estudos do impacto e da transformação da democracia em algo particular – e, portanto, transformado – de cada sociedade. Michelutti (2007) e West (2008) são dois bons exemplos de análises desse processo, uma no norte da Índia e outra no interior de Moçambique.

Michelutti (2007) nos mostra que para compreender a sociedade indiana em seu momento pós-colonial é necessário nos dedicarmos a uma pesquisa etnográfica sobre a democracia da mesma maneira que temos feito sobre religião e parentesco, observando essa “vernacularização” da democracia no cotidiano das pessoas. Ao nos mostrar como os Yadav, membros de uma casta que tem laços ancestrais com Krishna e são produtores de leite, articulam essas relações em uma greve de produção e em uma manifestação de rua, a autora nos permite perceber que a democracia é moldada por retóricas e relações que estão fora do enquadramento liberal euro-americano e, ao mesmo tempo, alteram as relações previamente existentes naquele contexto, seja politizando o parentesco e a religião, seja influenciando mudanças no padrão de autoridade local e nas formas de mobilização e ação políticas. West (2008, p. 349), por sua vez, nos traz a diferença entre a concepção dos Mueda e dos reformadores democráticos do Estado no cenário pós-colonial e pós-socialista de Moçambique, no qual democracia

“significa que cada um tem o direito de acreditar naquilo em que acredita” (inclusive nos feiticeiros da aldeia) e que o Estado não deve intervir nas disputas locais, mesmo quando se acredita que esses feiticeiros se transformam em leões, atacam a aldeia e matam pessoas. Para o autor, há uma situação complexa na qual certas “linguagens de poder” dos reformadores democráticos são incorporadas nas da população local, formando um mosaico. Porém, observar esse processo a partir do cotidiano etnográfico é perceber que a alteração “democratizante” pretendida, como a de promoção de líderes e autoridades locais em detrimento do envio de autoridades da capital, é percebida localmente como abandono e como perdas: de importância, de relações de proteção e da possibilidade de ser ouvido pela administração central (algo que o envio de representantes políticos da capital permitia). O processo de democratização gera mudanças nas dinâmicas de autoridade e de poder local e tais mudanças são percebidas localmente como resultado da democracia. Porém, são percebidas como consequências negativas, nas quais a democracia torna os Mueda menos integrados com os centros decisórios e mais fracos politicamente.

Esses casos nos levam a repensar, em primeiro lugar, se a adoção das práticas, valores e instituições caracterizadas como democráticas por parte do Estado encontra adesão por parte da população, e, em segundo lugar, se essa possível adesão popular ocorre de acordo com a prescrição ou a normatividade almejada a partir de um ideário euro-americano. A eleição é uma fonte privilegiada de observação dessa gestão da diferença no cotidiano da política.

Trabalhos hoje clássicos como os de Palmeira (2004) e Heredia e Palmeira (2006) compõem o quadro no qual vemos as eleições brasileiras em sua dimensão ritual. Ainda que a reflexão sistemática sobre democracia não tenha sido o enfoque privilegiado da antropologia da política nacional, boa parte das análises estão direcionadas à política em regimes e contextos democráticos. O olhar etnográfico permitiu que fosse observado como se dão as relações no cotidiano e de que maneira o ingresso no “tempo da política” as altera, gerando efeitos sociais de faccionalismo e de pertencimento nas comunidades estudadas. A política eleitoral promove relações de conflito que possuem mediadores autorizados e um desfecho esperado com a apuração dos votos, capaz de evidenciar qual das facções possuiu maior adesão local. Spencer (2007, p. 72 *et seq.*, tradução nossa) observou fenômeno muito semelhante com uma comunidade budista no Sri Lanka, chegando a dizer que as eleições, enquanto ritual, eram

uma “performance da democracia”, na qual as regras de polidez e a paz cotidianas eram deixadas de lado temporariamente e se assumia a centralidade do conflito como próprias do pluralismo e (ant-)agonismo democrático, fazendo com que votar fosse uma maneira de se diferenciar moralmente dos demais. Distanciando-se das posições que chama de histórico-culturalistas, Spencer (2007, p. 93-94) afirma que seu interesse não está em observar como certas instituições (como as eleições) são interpretadas localmente, mas em como geram efeitos a ponto de considerar que a própria “política” é um dos resultados desse processo e não uma dimensão preexistente. O trabalho de Koch (2017, p. 228, tradução nossa), por outro lado, ao pesquisar sobre o referendo que decidiu sobre a saída do Reino Unido da União Europeia, nos permitiu perceber justamente como essa prática política foi interpretada localmente. A singularidade do referendo frente às eleições ordinárias demonstrou como o voto foi utilizado para fazer valer a insatisfação (com o governo e, também, com as eleições, vistas como não tendo efeito ou resultado na vida das pessoas). O desencantamento com a democracia e com a experiência de cidadania foi expresso por meio de uma prática democrática, evidenciando as “moralidades cotidianas”. Koch (2017, p. 249, tradução nossa) nos permite observar que em um país central da formulação do pensamento ocidental moderno o entendimento local sobre eleição possui muitas semelhanças com o de países periféricos, e que também ali há “tentativas de inserir expectativas e moralidades cotidianas nas disputas da política eleitoral”. Porém, observar o desenvolvimento das eleições em contextos periféricos marcados historicamente pela dominação colonial desloca ainda mais nosso entendimento dessa prática ritual. É assim que Rafael (2022, p. 6-17), por sua vez, reconstrói o percurso histórico filipino e coloca em cena a estratégia colonial estado-unidense de contrainsurgência por meio do voto e das eleições. Apesar do estabelecimento de meios democráticos, os fins eram antidemocráticos, isto é, a introdução de eleições pela ocupação colonial dos EUA “era parte de um conjunto de práticas de governo desenhadas para regular a participação política de maneiras que garantiriam a ordem colonial enquanto preservavam a desigualdade social essencial àquela ordem” (Rafael, 2022, p. 10).

Todos os trabalhos acima citados evidenciam que não é possível analisar as eleições como momento ritual e extraordinário sem que haja compreensão sobre o cotidiano, a vida ordinária. Isso se dá por duas razões: ou para que seja possível diferenciar as ações, decisões sobre e os efeitos sociais das eleições em

sua extraordinariedade ou para que seja possível verificar as continuidades e permeabilidades entre esse momento e as dinâmicas sociais e morais da vida cotidiana. É nessa direção que um de nós (Dullo, 2022) argumentou sobre os efeitos de longo prazo do ciclo de manifestações que ocorreram no Brasil de 2013 a 2018, enfatizando o alargamento do tempo da política para cobrir todo o período, subvertendo a distinção entre vida ordinária e momento extraordinário, resultando em uma temporalidade de “imprevisibilidade radical” e em alterações nas socialidades políticas fora do momento eleitoral. Essa constatação sobre a prática eleitoral é válida para diversas outras práticas e concepções da política democrática, como a cidadania, evidenciando a centralidade da pesquisa empírica em profundidade (sendo a etnografia uma delas) sobre as socialidades e moralidades cotidianas. Esse é um dos pontos fortes de pesquisas como as de Rosana Pinheiro-Machado e Lucia Scalco (2020, 2021, 2022), em que uma etnografia de longa duração permite acompanhar os impactos de mudanças político-econômicas na subjetividade e nas decisões políticas da juventude periférica brasileira a ponto de transitarem da esperança (e apoio aos governos do PT) ao ódio (com apoio ao governo Bolsonaro). O argumento das autoras (Pinheiro-Machado; Scalco, 2021) sobre a responsabilidade antropológica com a nuance (ou com a sutileza da complexidade da vida social) está alinhado com o que estamos afirmando aqui.

Compreender com sutileza a complexidade da vida social contemporânea em seu cotidiano democrático envolve novos e renovados desafios. Nos tópicos abaixo iremos abordar alguns deles, como o caráter alegadamente democratizante das novas mídias como forma de expressão e de auto-organização e a consequente digitalização da política, cujos impactos algorítmicos estão por serem melhor conhecidos. Associadas a isso, vemos a crescente disseminação de “fake news” e as dificuldades de comunicação e de produção de verdade política num contexto permeado por teorias de conspiração, que segmentam a população. Além disso, esse cenário parece alimentar(-se) (d)as transformações no entendimento do populismo como forma política, colocando em questão se essa forma vem necessariamente atrelada a um conteúdo (anti-)democrático. Por fim, a presença dos religiosos na política brasileira recente nos obriga a prestar mais atenção aos processos de formação de subjetividades ético-políticas da população, reconhecendo que a cidadania é um conjunto de práticas coletivas que formam subjetividades e se sustentam em comunidades morais.

Democracia e novas mídias

Poucos desenvolvimentos técnicos tiveram tanto impacto na democracia moderna quanto o advento das mídias digitais, especialmente na esteira da sua popularização com os smartphones a partir da segunda década do presente século. A sequência de manifestações de rua nos anos que se seguiram à Primavera Árabe na Tunísia em 2010 assumiu inicialmente uma feição contestadora numa direção mais progressista do espectro político, em movimentos como o 15M na Espanha e o Occupy nos EUA. Logo, porém, essa tendência foi revertida pela ascensão de movimentos conservadores de extrema direita nesses e em outros países. O caso das chamadas “jornadas de junho” de 2013 no Brasil é emblemático: inicialmente um movimento amplo com muitos slogans à esquerda, sua energia antissistema foi gradualmente canalizada para a chamada “nova direita”, cuja apoteose ocorreu em 2018 com a eleição de Jair Bolsonaro para presidente.

A literatura sobre as transformações recentes nas democracias é volumosa, e aponta tanto para particularidades do contexto sociopolítico de cada país quanto para padrões que são surpreendentemente gerais. Neste último caso, além das mutações do capitalismo neoliberal pós-2008, as novas mídias têm se destacado como foco analítico importante, ao oferecerem formas inéditas e transversais de mediação cibernética para os processos político-eleitorais. Estudos sobre essa convergência tecnopolítica costumam ancorar-se na teoria política e outros campos das ciências sociais, ficando o componente técnico em segundo plano (e.g. Empoli, 2019; Gerbaudo, 2018). A antropologia pode, por outro lado, não apenas oferecer um olhar que atravesse o divisor “social” versus “técnica”, mas lançar luz sobre a crescente confusão de fronteiras entre domínios estruturantes da política democrática como fato-ficção e público-privado (Chun, 2016), entre a política e outras esferas sociais e, como já mencionado, entre o cotidiano e o extraordinário.

Com a ascensão do modelo da internet plataformizada na última década e meia, tornaram-se mais comuns estudos sobre o uso de mídias sociais e aplicativos de mensagens na prática e no discurso políticos. Inicialmente concentradas no Occupy, Primavera Árabe e outros movimentos populares que se seguiram à crise de 2008 (Donovan, 2019; Postill, 2014), etnógrafas do digital logo se voltaram para a reanimação de nacionalismos “antiglobalistas” e para a

ascensão da extrema direita por meio de diferentes plataformas na Europa (Maly, 2019), Ásia (Kudaibergenova, 2019), África (Lemke; Challa, 2016) e alhures. Vem crescendo, também, o interesse pelo modo como as novas mídias reconfiguram a política no campo progressista, em especial nos ativismos de base identitária como nos feminismos (Bjork-James, 2015), o movimento Black Lives Matter (Bonilla; Rosa, 2015) e o fenômeno “woke” (Delfino, 2021).

Com a ascensão meteórica de Jair Bolsonaro ao poder, o caso brasileiro assumiu destaque em meio a esses processos globais. Recentemente, pesquisas etnográficas e reflexões antropológicas emergiram em torno do papel das novas mídias nas jornadas de junho de 2013, bem como no crescimento das várias vertentes da nova direita no país – conservadora, ultraliberal, militarista, cristã – em blogs e sites como Orkut e, com a popularização dos smartphones, em plataformas de mídia social (Facebook, Instagram), vídeo (YouTube) e aplicativos de mensagens (WhatsApp) (Cesarino, 2020; Junge *et al.*, 2021; Leirner, 2022; Rocha, 2019; Nemer, 2022). Podemos esperar, num futuro próximo, pesquisas sobre plataformas emergentes como TikTok e Telegram.

Em boa parte dessa literatura, contudo, a dimensão propriamente tecnopolítica das novas mídias tende a permanecer num segundo plano. Como resultado, poucas antropólogas têm assumido protagonismo teórico-analítico nos debates sobre esses temas em campos interdisciplinares como *new media studies* e humanidades digitais, bem como em seus desdobramentos aplicados, por exemplo, na área de regulação e governança da internet (De Lauri; Sandvik, 2021; Postill, 2018). Menos ainda têm demonstrado ambição de integração teórica mais geral a partir do próprio campo antropológico. Essa timidez pode se dever a uma hipertrofia da etnografia como meio epistemológico primordial da disciplina, em contraposição ao imperativo integrativo que caracterizou a antropologia dos “quatro campos” em suas origens (Cesarino, 2021).

Algumas exceções aparecem na antropologia linguística, como o trabalho de Jan Blommaert sobre comunicação política digital, infelizmente interrompido pelo seu desaparecimento precoce em 2021 (Blommaert, 2020; Maly, 2019). Outras propostas para pensar a digitalização da política a partir do cânone da disciplina incluem a recuperação de etnografias e temas clássicos, como as teorias de multidão (*crowd theory*) (Hayden, 2021; Sundaram, 2020), drama social (Postill, 2012), cismogênese, segmentaridade e noção de pessoa (Cesarino, 2019), ou ritual, tabu e mito (Cesarino, 2020, 2022; Loperfido, 2021; Luhrmann, 2016).

Considerando que a teoria política de base liberal tem se mostrado insuficiente para abarcar as transformações tecnopolíticas recentes nas democracias contemporâneas, o potencial teórico-analítico – e não apenas etnográfico – da antropologia nessa frente é enorme, e ainda pouco aproveitado.

Já na frente etnográfica, excetuado o pioneirismo de pesquisas de campo online como a de Adriana Dias (2007) sobre o neonazismo brasileiro, o interesse nas mediações digitais da política cresceu no Brasil nos últimos anos. Muitas antropólogas atuando no país, originalmente interessadas em outros temas, viram seu campo de pesquisa empírica ser repentinamente atravessado pela política: famílias, igrejas, escolas, comunidades, cultura e entretenimento. A popularização – o que algumas entendem como uma democratização – das novas mídias via smartphones e pacotes de dados baratos, ou mesmo gratuitos para alguns aplicativos, tem sido reconhecida como veículo importante para essa “politização” do cotidiano, especialmente no que tange à contaminação recíproca entre a política e outras esferas sociais (Junge, 2019; Spyer, 2018). Como alguns dos artigos deste número temático também mostram, esse “colapso de contextos” (Costa, 2018) tem preponderado na relação da política com domínios outrora considerados de ordem privada, como religião, moralidades cotidianas, entretenimento, estilo de vida, etc. – introduzindo, possivelmente, afinidades eletivas com pautas da direita.

Por outro lado, há um interesse etnográfico renovado no papel das novas mídias em outras regiões do espectro político brasileiro, como o campo progressista e da esquerda. Boa parte dos estudos nessa linha no Brasil vem sendo desenvolvida em teses e dissertações recentes, ou em andamento.¹ Essa temática tem envolvido, principalmente, identidades e políticas de reconhecimento ligadas a feminismos, masculinidades e questões de gênero (Pelucio, 2020; Yamamoto, 2021), raça e racismo algorítmico (De Rocco, 2020; Silva, D., 2020; Silva, T., 2020), identidades e sexualidades não normativas (Barbosa; Silva, 2017; Mônaco; Klidzio, 2021), e também ativismos em campos como saúde e deficiências (Moreira, 2022).

Há, ainda, uma frente importante de etnografias acerca da influência de processos de digitalização sobre áreas adjacentes a processos políticos, mas

1 Para um levantamento, recomendamos a consulta às diferentes iterações de GTs de antropologia digital nas últimas RBA, reuniões da Associação Brasileira de Antropologia.

que, em determinados contextos como o eleitoral, podem se misturar e se sobrepor. É o caso de entregadores de aplicativos, *webcamming* e outras formas emergentes de trabalho digital (Caminhas, 2021; Grohmann *et al.*, 2022), segurança pública, sistema de justiça e novas formas de vigilância (Bruno *et al.*, 2019), educação, mídia e esfera pública (da Hora, 2020), religião e espiritualidades (Bispo, 2018) e, especialmente com a eclosão da pandemia da Covid-19 em 2020, saúde e bem-estar (Segata *et al.*, 2021).

Finalmente, a maneira pela qual as novas mídias vêm influenciando os modos de produção de verdades públicas, com consequências diretas sobre a democracia de base liberal, tem merecido atenção crescente de antropólogas e etnógrafas, no Brasil e alhures. Temas ligados à desinformação como conspiracionismos e negacionismos científicos e historiográficos ganharam ainda mais proeminência com a pandemia da Covid-19, quando proliferaram em ambientes online teorias da conspiração como o QAnon nos EUA (Forberg, 2022) e movimentos de ciências alternativas como tratamento precoce e movimentos antivacina no Brasil (Cesarino, 2022; Petrarca; Oliveira, 2021). Ao que tudo indica, esses e outros públicos ligados à desinformação estão se sedimentando enquanto camadas permanentes da esfera pública nas democracias contemporâneas, demandando portanto cada vez mais atenção etnográfica e teórico-analítica.

Populismo e democracia

Repetidas vezes, o populismo foi pronunciado morto e enterrado. Recentemente, comentadoras decretaram o seu iminente (e desejado) fim durante a pandemia de Covid-19. Porém, se agora nos aproximamos do fim da pandemia, não parece que estejamos experimentando a ruína do populismo. Pelo contrário, ele tornou-se um termo da moda na segunda década do século XXI. Conceito em movimento, se não em permanente transformação, o populismo vem sendo esticado para dar conta de muitas lideranças e movimentos: do candidato presidencial de esquerda na França Jean-Luc Mélenchon ao presidente autoritário da Turquia Recep Tayyip Erdogan, passando pelo salvadorenho autoproclamado “ditador mais legal do mundo” Nayib Bukele e o capitão reformado do exército brasileiro, o ex-presidente Jair Bolsonaro. Aplicado por todo o

espectro ideológico e retrospectivamente ao longo da história, ele corre o risco de se referir a tudo e a nada. E estudiosas têm questionado a própria utilidade do conceito, encorajando as pesquisadoras a voltarem suas análises para conceitos “êmicos” capazes de capturar melhor as especificidades de contextos particulares (e.g. Collier, 2001; Gomes, 2014). Ainda que a utilidade do conceito seja continuamente questionada, sua presença permanece nos discursos público e acadêmico.

Mais importante para a nossa discussão é a relação entre esse conceito escorregadio e a democracia. O populismo é uma ameaça às democracias modernas ou liberais, como muitos especialistas defendem (e.g. Finchelstein, 2014; Müller, 2016; Rosanvallon, 2008; Urbinati, 2014), ou é inerente à democracia e talvez até expressão do tipo ideal do próprio político (Laclau, 2005, p. 225)? Aquelas que consideram o populismo como um perigo para a democracia geralmente o entendem como uma articulação política intrinsecamente antipluralista, que ameaça impor às minorias um governo de maioria, desrespeitando portanto as salvaguardas liberais. Apresentando-se como democratas, atores políticos populistas, uma vez no poder, desencadeiam processos de erosão democrática. Minar a democracia por dentro inclui atacar e deslegitimar a imprensa independente e os demais poderes, tais como autoridades legislativas e judiciárias, ou nomear aliados para cargos-chave da burocracia estatal. Quaisquer que sejam os métodos aplicados, o perigo de tal processo é o enfraquecimento gradual das instituições democráticas e, no limite, a morte da democracia (Levitsky; Ziblatt, 2018).

Naturalmente, quando populismo e pluralismo são descritos como incompatíveis por definição, qualquer abordagem para o primeiro implica reconhecer que ele é prejudicial à democracia liberal. Contra esse ponto de vista, muitas estudiosas têm argumentado que populismo e democracia podem funcionar melhor em conjunto do que isoladamente (Arditi, 2004; Canovan, 1999; Rovira Kaltwasser *et al.*, 2017). Baseado na discussão de Paulina Ochoa Espejo (2015) sobre o enquadramento acríptico da democracia e do populismo como fenômenos discretos, Benjamin Moffitt (2016, p. 145) argumenta que o populismo tem fortes tendências democráticas e antidemocráticas que podem se manifestar simultaneamente e que é impossível, em última análise, predeterminar o quão democrático um projeto político populista pode vir a ser (Moffitt, 2016, p. 149). Em outras palavras, “o populismo nos diz muito pouco sobre o ‘conteúdo’

democrático de qualquer projeto político” (Moffitt, 2016, p. 133, tradução nossa). Adotando uma definição minimalista de populismo que entende o fenômeno como uma lógica discursiva e performativa de articulação política, centrada na fronteira antagonística entre “o povo” de um lado e “as elites”, “o sistema”, ou “o establishment” de outro, estas estudiosas argumentam que “uma política populista nunca se esgota em sua dimensão populista” (de Cleen; Stavrakakis, 2019, p. 318, tradução nossa). Nossa atenção então se volta para a articulação entre populismo e outras dimensões dessa política (socialista, autoritária, nacionalista, etc.), sem impor pressupostos teóricos sobre estudos de casos distintos e específicos ao contexto (Hatzikidi, 2023).

Além disso, é importante reconhecer que o populismo é um fenômeno gradativo, não estando simplesmente presente ou ausente. Embora ele possa fornecer um mecanismo discursivo e performativo de articulação política, não é aí que devemos procurar os impulsos ideológicos que informam programas, políticas, e ações específicas. Estes são geralmente guiados por ideias e projetos políticos que precedem sua articulação discursiva populista. Embora, por exemplo, o militarismo e as inclinações autoritárias de Bolsonaro sejam de longa data, a sua política populista é possivelmente circunstancial e oportunista (Ichimaru; Cardoso, 2020; Nobre, 2020). Se um estilo populista performativo e discursivo oferece uma forma apelativa de articulação política através dos usos inovadores das tecnologias digitais, antigos componentes ideológicos centrais com raízes profundas na tradição autoritária do Brasil (Schwarcz, 2021) e o militarismo são os principais inquilinos do populismo de Bolsonaro, ao qual ele recorre repetidamente numa tentativa para reforçar sua própria compreensão de democracia e de governo popular.

Essas considerações são particularmente pertinentes para teorizar a relação entre democracia e populismo na antropologia. Até agora, as etnografias raramente colocaram esse tema no centro das suas análises, algo que certamente forneceria uma visão necessária sobre como o populismo se manifesta em diferentes conjunturas históricas pelo mundo. Contra abordagens rígidas do conceito, antropólogas encontram-se melhor posicionadas do que outras para oferecerem descrições densas e nuançadas a partir “de baixo”, lançando luz sobre a diversidade do fenômeno. Construindo o populismo como uma “concha vazia, que pode ser preenchida pelos conteúdos políticos mais díspares” (Traverso, 2019, p. 16, tradução nossa), antropólogas podem voltar sua atenção para o

modo como um determinado projeto populista se manifesta – quais seus componentes político-ideológicos específicos, como a população interage com ele e lhe dá forma – a fim de descrever um fenômeno complexo pelo que ele é, e não pelo que se supõe que seja.

Antropologia, democracia e teorias de conspiração

Embora não seja nova, a relação entre democracia e teorias de conspiração tem sido cada vez mais problematizada nos últimos anos. A disseminação fácil e quase imediata de “fake news” na internet facilitou tanto a quantidade como a rapidez com que tais conteúdos chegam às pessoas em todo o mundo, colocando questões importantes sobre seus efeitos sobre o modo como os cidadãos se relacionam com as instituições democráticas e percebem a própria realidade. Na eleição de Rodrigo Duterte nas Filipinas em maio e no referendo Brexit em junho de 2016, o uso generalizado de campanhas de desinformação, incluindo rumores e teorias conspiratórias, teve impacto considerável no voto popular. Mais tarde no mesmo ano, a eleição de Donald Trump nos EUA marcou o início de uma era em que conteúdo circulado de forma não regulada nas redes sociais passou a influenciar cada vez mais a política em todo o mundo.

De fato, a associação de circulação de teorias conspiratórias por parte de autoridades eleitas com países onde as democracias não estavam “consolidadas” e onde as instituições eram “fracas” (Radnitz, 2018, p. 347) desmoronou após 2016. Cada vez mais, “democracias sólidas” no mundo ocidental assistem a uma explosão de conspiracionismo não só entre grupos sociais “marginais”, mas também no discurso político oficial. Embora algumas comentadoras ainda expliquem as teorias de conspiração como uma escolha estratégica de políticos excluídos dos centros de poder (Atkinson; DeWitt, 2018, p. 123-124), a frequência com que autoridades eleitas e mesmo chefes de Estado pelo mundo vêm promovendo tais narrativas evidencia que a posse do poder (ou não) não é uma forma segura de prever se as teorias de conspiração serão ou não utilizadas por políticos.

Há, no entanto, um consenso cada vez maior de que as teorias de conspiração não são apenas uma ameaça potencial à democracia. Elas são, antes de tudo,

uma “prática política” (Fenster, 2008, p. 83, tradução nossa) inserida numa abordagem da política que busca se legitimar revelando o “que realmente está acontecendo”. Em sua discussão sobre teorias de conspiração na América Latina e no Caribe, Luis Roniger e Leonardo Senkman (2019, p. 4, tradução nossa) as conceituam tanto como uma “lógica interpretativa da realidade” quanto como “uma teoria do poder que percebe o mundo como objeto de maquinacões sinistras”. De fato, as teorias de conspiração oferecem às pessoas uma leitura cognitiva e explicativa da realidade, baseada na lógica. Essa perspectiva tem deslocado a velha abordagem patologizante (Hofstadter, 2008) que estigmatiza aqueles que as abraçam. A perda ou falta de protagonismo social, a noção de marginalidade geopolítica e desconfiança institucional têm sido apontadas como fatores básicos para explicar uma certa propensão a acreditar em teorias de conspiração, tanto a nível individual como coletivo. Para Roniger e Senkman (2019, p. 249, tradução nossa), por exemplo, o fato de as teorias de conspiração terem “impactado de forma profunda” o modo como o mundo é interpretado na América Latina tem a ver com a posição percebida pelos países na periferia e semiperiferia do mundo e, portanto, fora dos centros de tomada de decisão.

Isso não quer dizer, entretanto, que, quando as teorias da conspiração chegam ao mainstream político, seja devido ao fato de que “eleitores com mentalidade conspiratória” (Moore, 2018, p. 111, tradução nossa) estejam representados. Tampouco significa que a desconfiança institucional deriva necessariamente de uma *real* falta de transparência em países com “instituições fracas” (Radnitz, 2018, p. 356, tradução nossa). Muito pelo contrário, entender as teorias da conspiração como uma prática política estratégica é reconhecer que elas podem surgir nos mais diversos momentos históricos e contextos sociopolíticos, quando as conjunturas permitem a criação de ressonância entre tais discursos e as realidades vividas. As narrativas de crise são ativamente formadas por empreendedores da conspiração para que façam e deem sentido a momentos críticos. Longe de serem neutras, como sublinhou Quassim Cassam (2019, p. 7, tradução nossa), “teorias da conspiração são estratégias políticas cuja verdadeira função é promover uma agenda política”, sendo seu conteúdo “atrativo para alguns porque se encaixam nos seus compromissos ideológicos ou políticos *mais amplos*” (Cassam, 2019, p. 48, tradução nossa, grifo do autor).

Como práticas políticas estratégicas, as teorias de conspiração são frequentemente utilizadas por quem está no poder para desviar a atenção de outras

questões (Butter; Knight, 2020, p. 7) e para se proteger de críticas (Hernáiz 2008, p. 973). Tendo o maniqueísmo como seu “principal pilar” (Cubitt, 1989, p. 18, tradução nossa), as teorias da conspiração constroem o mundo em termos de oposições binárias morais absolutas, especialmente entre bem e mal (Barkun, 2013). No entanto, quando tais discursos passam a dar o tom da política oficial, realidades sociais complexas correm o risco de serem banalizadas e reduzidas a uma oposição entre “nós” e “eles”. Essa polarização moral e existencial pode ter efeitos prejudiciais para as democracias. Hernáiz (2008, p. 977), por exemplo, mostra como a oposição eleitoral entre Hugo Chávez e seus adversários na Venezuela acabou sendo reduzida a uma batalha não entre candidatos, mas entre o futuro do país e as forças do mal que tentam destruí-lo, a saber, o imperialismo, o neoliberalismo e a globalização.

Estudiosas têm, por sua vez, notado a natureza cada vez menos complexa ou elaborada dos conteúdos conspiratórios que circulam on- e off-line. Entre os muitos termos utilizados, esse conspiracionismo sem teoria tem sido descrito como “rumores de conspiração” (Butter, 2020, p. 137), “meias-verdades” (*half-truths*) (Gess, 2022) e “novo conspiracionismo” (Muirhead; Rosenblum, 2019). Todas enfatizam o uso instrumental de tais alegações e a conveniência de “dispensar o ônus da explicação” (Muirhead; Rosenblum, 2019, p. 3, tradução nossa), uma vez que seu objetivo é semear a dúvida e a desconfiança e não necessariamente promover uma versão específica de uma determinada narrativa. Nesse sentido, a repetição torna-se muito mais importante que detalhes ou provas para fazer passar a mensagem e ganhar credibilidade. Conspirações sem teoria não são menos prejudiciais, pois, uma vez feitas, “as acusações sobrevivem à contestação por fontes confiáveis” (Muirhead; Rosenblum, 2019, p. 14, tradução nossa), semeando desconfiança e, finalmente, através da repetição, deslegitimando as instituições e os processos democráticos, tais como os resultados eleitorais.

Enquanto sociólogas, cientistas políticas, historiadoras e acadêmicas de estudos culturais há muito advertem para, e talvez até exagerem, os efeitos potencialmente prejudiciais das teorias da conspiração para as democracias modernas, as antropólogas têm adotado uma abordagem diferente. O estudo das teorias da conspiração na antropologia, assim como o do populismo, tem sido bastante limitado até agora. O tema geralmente aparece tangencialmente nas etnografias, e raramente se torna o foco principal. Onde isso ocorreu, as

antropólogas tenderam a vê-las como uma espécie de “conversa subalterna” (Spivak, 1988): o conspiracionismo foi entendido sobretudo como “uma estrutura particular de sentimento [...] que gera, assim como registra, as contradições das transformações sociais contemporâneas” (Harding; Stewart, 2021, p. 235). Através da articulação de teorias da conspiração, as pessoas às margens dos poderes nacionais e globais podiam “expressar imaginários sociais e ansiedades políticas que permanecem indizíveis ou inaudíveis” (Fassin, 2011, p. 41, tradução nossa).

Em termos dos usos políticos do conspiracionismo e suas relações com a cidadania, as etnografias têm enfatizado a “busca de transparência” (Comaroff; Comaroff, 2003, p. 291, tradução nossa), numa longa genealogia que remonta à *polis* grega, bem como sua capacidade de explicar e compreender “em termos íntimos”, ou seja, de “acomodar o desconhecido através da recombinação de fragmentos do familiar” (Brown; Theodossopoulos, 2000, p. 3-4, tradução nossa). Por outro lado, explorando o modo como tais narrativas são percebidas e gerenciadas pelos poderes estatais, Nayanika Mathur (2015, p. 104, tradução nossa) aponta “o ato de etiquetar e designar narrativas como ‘teorias da conspiração’” como uma tática-chave do poder. Na sua etnografia sobre a burocracia estatal na Índia himalaia, Mathur salienta a capacidade do Estado de desacreditar e silenciar narrativas denunciando-as como “irracionais e idiotas” (Mathur, 2015, p. 89, tradução nossa) e, finalmente, apagar as especificidades locais através da imposição de um discurso hegemônico “racional”. Apesar de sua relevância para despatologizar o conspiracionismo e lançar luz sobre as complexas realidades que podem levar à adoção de tal retórica, as etnografias mencionadas partem da premissa de que as narrativas conspiratórias circulam entre os subalternos como um mecanismo alternativo de fazer sentido e expressar ansiedades, e não consideram sua adoção pelo discurso estatal e por políticos eleitos.

Já as etnografias mais recentes começam a mudar esse padrão. Em seu estudo sobre nacionalistas de extrema direita na Turquia contemporânea, embora em linha com a abordagem acima mencionada que vê as teorias de conspiração “como instâncias de agência e subjetividade política”, Erol Saglam (2020, p. 20, tradução nossa) observa que estas não se desviam necessariamente do discurso oficial do Estado. Permitindo, assim, que seus interlocutores se alinhem “com o Estado/poder em vez de produzirem um antagonismo”

(Saglam, 2020, p. 20, tradução nossa). Mais etnografias dando atenção à relação entre as democracias contemporâneas e as teorias de conspiração certamente ajudarão a elucidar suas múltiplas conexões e a analisar o que pode estar em jogo e de que maneira, nos diferentes contextos políticos, culturais e históricos estudados.

Cidadania e comunidades morais

Um dos possíveis exemplos de teoria de conspiração que temos vivenciado na democracia brasileira recente é o das tentativas de corromper e doutrinar as crianças, inclusive por meio do aparato estatal escolar. Desde o famigerado “kit gay”, passando pelas discussões de “ideologia de gênero” e Escola sem Partido, o que temos visto é a criação e circulação de uma narrativa de crise e pânico moral (Miguel, 2021; Potechí, neste volume). Porém, a atuação dessa ala conservadora passa muitas vezes pela defesa de determinados valores morais específicos, visíveis sobretudo na tomada de posição pública de diversas igrejas cristãs (tanto católica quanto evangélicas), como mostra Sá Leitão (neste volume). No discurso público, há centralidade para a defesa da “família” e da “religião” (Duarte, 2017; Lacerda, 2019; Nagamine; Silva; Sales, neste volume). Assim, neste último tópico, iremos nos deter no impacto que a promoção de determinadas posições morais tem gerado no debate público. Para isso, adotamos a presença religiosa como chave de acesso por excelência nesse processo, não por serem as únicas a assumirem posições morais ou promoverem subjetividades específicas, mas porque o fazem explicitamente e com ostensiva visibilidade. Nosso objetivo, com isso, é reforçar algo que foi dito inúmeras vezes acima: analisar antropológicamente a democracia envolve pesquisar as maneiras pelas quais ela é concebida e vivida no cotidiano a partir de posições morais que sustentam práticas coletivas.

Um dos primeiros passos para esse objetivo está em reconhecer que, do ponto de vista dos agentes, há um colapso (ou indiferenciação) entre esferas de valor distintas. Para boa parte das pessoas com quem pesquisamos, deixou de fazer sentido afirmar uma descontinuidade entre a economia e a religião, ou entre qualquer uma delas e a política. Esse não é um fenômeno restrito ao cenário brasileiro, mas presente em distintos contextos nacionais. Um exemplo

é o trabalho de Andrea Muehlebach (2012) a partir da Itália, no qual a autora observa como se entrelaçam as virtudes católicas da compaixão com o auxílio aos necessitados por meio do trabalho voluntário, visto agora como uma “cidadania ética”. Frente ao desmanche do sistema de bem-estar social, em que além da precariedade material se encontra a formulação de uma pobreza relacional e de abandono, há um afastamento de questões “sociais” (político-econômicas) e um acercamento a questões morais, emocionais e de intimidade – em suma, para a necessidade de prover cuidado [*care*]. Muehlebach argumenta que essa é uma mudança na qual a noção de família como protagonista aparece com centralidade, articulando o ideário familista católico italiano com a formulação de uma “moral neoliberal” que passa a substituir o sistema estatal de bem-estar social. Tal como outras composições neoliberais, esta é vista como despolitizante, na qual o cidadão é aquele que toma para si a ação pública, mas uma ação que advém das virtudes do coração de pessoas boas para pessoas que estão necessitando de cuidados afetivos e relacionais. Portanto, seria equivocado atribuir a esse cenário uma prioridade à religião (católica) ou à economia (neoliberal) na formulação da cidadania, pois o que está em jogo é o colapso dessas esferas, articuladas por posições morais que se relacionam (seja por sobreposição, por complementaridade, ou por outra maneira).

Na Guatemala também tem sido observado o crescimento da tendência global de um cristianismo evangélico e pentecostal no qual não há um afastamento do mundo da política; como afirma O’Neill (2009, p. 334, tradução nossa), “cristianismo e democracia continuam enredados no nível da cidadania, formando novas relações sociais, modos de participação política e noções sociais de Pessoa”. Em vez de pensar em pontes que conectam a religião com a política, O’Neill argumenta que as ações religiosas são ações políticas e que fazem com que esses sujeitos se reconheçam como cidadãos ativos. As práticas cristãs da oração, do jejum e do exame de consciência são maneiras de fortalecer moralmente a nação, uma alma por vez. Se orar é agir politicamente, é também uma tecnologia de si capaz de purificar e permitir uma condução ética da vida. Essas tecnologias de autocompreensão e autocontrole introduzidas pelo cristianismo “conectam a moralidade à cidadania” (O’Neill, 2009, p. 342, tradução nossa). Entretanto, como o trabalho de Cleonardo Mauricio Jr. (2019) vem demonstrando, nem sempre esse enredamento fica restrito às

práticas cristãs e à purificação moral do sujeito, que passa a reivindicar uma participação política em seus próprios termos, fazendo uso de seus valores morais como pressupostos válidos de sua condição de cidadão. Como afirma Maurício Jr. (2019, p. 101), nas relações que estabelecem na igreja, os evangélicos entendem que têm o “dever de se posicionar politicamente, de barrar o avanço de grupos considerados ameaças ao equilíbrio moral da sociedade” de maneira que “passaram a encarar novas demandas éticas informando sua constituição enquanto sujeito moral ideal”.

Se no caso do cristianismo católico ou evangélico a presença de valores é mais explicitada e pesquisada, no caso de religiões de matriz africana isso ainda é um tema a ser ampliado. Certamente há importantes trabalhos que abordam as ações políticas, sobretudo no combate à intolerância e racismo, mas poucos são os que observam como valores morais e religiosos podem ser pensados em relação com princípios e práticas democráticas, como faz Hartikainen (2018). A partir de seu trabalho de campo em Salvador, Hartikainen (2018, p. 87) reflete como a categoria “respeito” utilizada por pessoas de religiões afro-brasileiras no contexto de eventos como a Caminhada Nacional pela Vida e Liberdade Religiosa permite entrever como se “envolvem na política democrática a partir de um lugar religioso”. Diferentemente da formulação de Maurício Jr. (2019), Hartikainen (2018, p. 88, tradução nossa) nos mostra que não se trata de tornar essas pessoas “cidadãos ativos”, mas de “prolongar o modelo de cidadania ativa para acomodar a perspectiva religiosa afro-brasileira”, de maneira que experiências, identidades e visões de mundo alternativas às estabelecidas possam ser validadas. Mais relevante para nossa discussão, entretanto, é como, a partir da noção de “respeito”, há uma valorização da hierarquia religiosa como modelo de relação social. Como mostra a autora (Hartikainen, 2018, p. 96, tradução nossa), para uma mãe de santo “a ênfase na igualdade que foi central para o projeto de democratização brasileira resultou em desordem social. A solução para esse problema, entretanto, poderia ser encontrada num retorno parcial a uma ordem social mais tradicional em que os mais jovens escutassem e respeitassem a experiência de vida e a sabedoria dos mais velhos”, alterando os modelos de interação e de socialidade baseadas na igualdade.

Ao observarmos esses trabalhos, fica evidente que a cidadania política é alimentada por posições éticas (religiosas) e que, se queremos compreender a participação política e a produção cotidiana de uma sociedade democrática,

precisamos ter atenção às moralidades cotidianas e à produção das subjetividades ético-políticas, bem como às tentativas de fazer valer coletivamente os valores que dão sustentação às suas comunidades morais particulares. Ainda que estudar a cidadania na democracia contemporânea brasileira continue sendo uma maneira de discutir acesso a direitos, como fez Holston (2013) acerca das propriedades e residências na periferia de São Paulo, ou Caldeira (2000) acerca dos direitos humanos no violento contexto de redemocratização, consideramos que o recente deslocamento rumo a uma moralização da política e da esfera pública como um todo vem colocando novos desafios. Concordamos, portanto, com Lazar (2016) em sua tentativa de desnaturalizar uma concepção liberal de cidadania e de deslocar o foco do status e dos direitos para as práticas de construção de e participação em uma coletividade que é também moral. As maneiras pelas quais os valores são difundidos na vida social merece particular atenção, como faz Montero (neste volume) ao discutir “como valores religiosos e cívicos vêm sendo articulados no ensino público nestas últimas décadas”.

Valores caros ao ideário democrático, como diversidade, pluralismo, liberdade, igualdade e, inclusive, o de participação ativa na política foram objeto de escrutínio dos artigos publicados neste volume, ao discutir casos de homofobia e liberdade de expressão, ensino religioso, tramitação de lei sobre direitos das gestantes, o desenvolvimento em paralelo da Igreja Universal do Reino de Deus e da redemocratização brasileira. Por fim, a própria existência se coloca como um elemento crucial para repensarmos as possibilidades, potencialidades e limites da democracia no Brasil. Os artigos de Flavia Medeiros e de Roberto Efrem Filho, cada um a seu modo, discutem situações nas quais a vida dos cidadãos é colocada em risco, e a violência e a morte se fazem presentes. Longe de constituírem exceções externas à configuração democrática nas sociedades contemporâneas, a necropolítica, como coloca Medeiros (neste volume), também pode ser uma forma de governo, frente à qual lutas por justiça e direitos humanos, como relatado por Efrem Filho (neste volume) para o MST, são cruciais.

Referências

- ARDITI, B. Populism as a spectre of democracy: a response to Canovan. *Political Studies*, [s. l.], n. 52, p. 135-143, 2004.
- ATKINSON, M.; DEWITT, D. The politics of disruption: social choice theory and conspiracy theory politics. In: USCINSKI, J. E. (ed.). *Conspiracy theories and the people who believe in them*. Oxford: Oxford University Press, 2018. p. 122-134.
- BARBOSA, B.; SILVA, L. da. Transexualidade, violência e ciberespaço: um estudo etnográfico digital. *Percursos Acadêmicos*, Belo Horizonte, v. 7, n. 14, p. 419-435, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.5752/P.2236-0603.2017v7n14p419-435>. Acesso em: 10 dez. 2022.
- BARKUN, M. *A culture of conspiracy: apocalyptic visions in contemporary America*. Berkeley: University of California Press, 2013.
- BISPO, R. Na corrente midiática da fé: comunicação de massa e dinâmicas contemporâneas do testemunho evangélico. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 24, n. 52, p. 249-277, set./dez. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832018000300010>. Acesso em: 10 dez. 2022.
- BJORK-JAMES, S. Feminist ethnography in cyberspace: imagining families in the cloud. *Sex Roles*, [s. l.], v. 73, n. 3, p. 113-124, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s11199-015-0507-8>. Acesso em: 10 dez. 2022.
- BLOMMAERT, J. Political discourse in postdigital societies. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, Campinas, n. 59, p. 390-403, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/01031813684701620200408>. Acesso em: 10 dez. 2022.
- BONILLA, Y.; ROSA, J. #Ferguson: digital protest, hashtag ethnography, and the racial politics of social media in the United States. *American Ethnologist*, [s. l.], v. 42, n. 1, p. 4-17, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/amet.12112>. Acesso em: 10 dez. 2022.
- BROWN, K.; THEODOSSOPOULOS, D. The performance of anxiety. Greek narratives of war in Kosovo. *Anthropology Today*, [s. l.], v. 16, n. 1, p. 3-8, 2000.
- BRUNO, F. et al. *Tecnopolíticas da vigilância: perspectivas da margem*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- BUTTER, M. *The nature of conspiracy theories*. Trans. Sharon Howe. Cambridge: Polity Press, 2020.

BUTTER, M.; KNIGHT, P. General introduction. In: BUTTER, M.; KNIGHT, P. (ed.). *Routledge handbook of conspiracy theories*. London: Routledge, 2020. p. 1-18.

CALDEIRA, T. P. do R. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Ed. 34: Edusp, 2000.

CAMINHAS, L. R. Webcamming erótico comercial: nova face dos mercados do sexo nacionais. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 64, n. 1, e184482, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.184482>. Acesso em: 10 dez. 2022.

CANOVAN, M. Trust the people! Populism and the two faces of democracy. *Political Studies*, [s. l.], v. 47, n. 1, p. 2-16, 1999.

CASSAM, Q. *Conspiracy theories*. Cambridge: Polity Press, 2019.

CESARINO, L. Identidade e representação no bolsonarismo. Corpo digital do rei, bivalência conservadorismo-neoliberalismo e pessoa fractal. *Revista de Antropologia*, São Paulo, ano 62, n. 3, p. 530-557, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165232>. Acesso em: 10 dez. 2022.

CESARINO, L. Como vencer uma eleição sem sair de casa: a ascensão do populismo digital no Brasil. *Internet & Sociedade*, [s. l.], v. 1, n. 1, p. 91-120, 2020.

CESARINO, L. Antropologia digital não é etnografia: explicação cibernética e transdisciplinaridade. *Civitas: revista de ciências sociais*, Porto Alegre, ano 21, n. 2, p. 304-315, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2021.2.39872>. Acesso em: 10 dez. 2022.

CESARINO, L. *O mundo do avesso: verdade e política na era digital*. São Paulo: Ubu, 2022.

CHUN, W. *Updating to remain the same: habitual new media*. Cambridge: MIT Press, 2016.

COLLIER, R. B. Populism. *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, [s. l.], n. 1, p. 11813-11816, 2001.

COMAROFF, J.; COMAROFF, J. Transparent fictions; or, the conspiracies of a liberal imagination: an afterword. In: WEST, H.; SANDERS, T. (ed.). *Transparency and conspiracy: ethnographies of suspicion in the new world order*. Durham: Duke University Press, 2003. p. 287-299.

CORONIL, F. Transitions to transitions: democracy and nation in Latin America. In: SKURSKI, J. et al. (ed.). *The Fernando Coronil Reader: the struggle for life is the matter*. Durham: Duke University Press, 2019. p. 231-249.

COSTA, E. Affordances-in-practice: an ethnographic critique of social media logic and context collapse. *New Media & Society*, [s. l.], v. 20, n. 10, p. 3641-3656, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1461444818756290>. Acesso em: 10 dez. 2022.

CUBITT, G. Conspiracy myths and conspiracy theories. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, Oxford, v. 20, n. 1, p. 12-26, 1989.

DA HORA, L. Mudança estrutural da esfera privada? Big data e os desafios à antropologia política da modernidade. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 32, n. 57, p. 806-826, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.7213/1980-5934.32.057.AO03>. Acesso em: 10 dez. 2022.

DE CLEEN, B.; STAVRAKAKIS, Y. How should we analyse the connections between populism and nationalism: a response to Rogers Brubaker. *Nations and Nationalism*, [s. l.], n. 26, p. 314-322, 2019.

DE LAURI, A.; SANDVIK, K. Public anthropology in the digital era. In: CALLAN, H. (ed.). *The international encyclopedia of anthropology*. [s. l.]: Wiley, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1002/9781118924396.wbiea2505>. Acesso em: 10 dez. 2022.

DE ROCCO, A. T. Relações de representatividade e consumo, a mulher negra e os cabelos crespos no Youtube. *Culturas Midiáticas*, [s. l.], v. 13, n. 1, p. 150-168, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.22478/ufpb.1983-5930.2020v13n1.48315>. Acesso em: 10 dez. 2022.

DELFINO, J. White allies and the semiotics of wokeness: raciolinguistic chronotopes of white virtue on Facebook. *Journal of Linguistic Anthropology*, [s. l.], v. 31, n. 2, p. 238-257, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/jola.12310>. Acesso em: 10 dez. 2022.

DIAS, A. *Os anacronautas do teutonismo virtual: uma etnografia do neonazismo na internet*. 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.47749/T/UNICAMP.2007.403920>. Acesso em: 10 dez. 2022.

DONOVAN, J. Toward a militant ethnography of infrastructure: cybercartographies of order, scale, and scope across the Occupy Movement. *Journal of Contemporary Ethnography*, [s. l.], v. 48, n. 4, p. 482-509, 2019.

DUARTE, L. F. D. Valores cívicos e morais em jogo na Câmara dos Deputados: a votação sobre o pedido de impeachment da Presidente da República. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 37, n. 1, p. 145-166, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-85872017v37n1cap08>. Acesso em: 10 dez. 2022.

DULLO, E. A political ritual without closure: serial liminality and the escalation of conflict in Brazil's street demonstrations. *Bulletin of Latin American Research*, [s. l.], v. 41, n. 5, p. 695-709, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/blar.13236>. Acesso em: 10 dez. 2022.

EMPOLI, G. da. *Os engenheiros do caos*: como as fake news, as teorias da conspiração e os algoritmos estão sendo utilizados para disseminar ódio, medo e influenciar eleições. Traduzido por Arnaldo Bloch. São Paulo: Vestígio, 2019.

FASSIN, D. The politics of conspiracy theories: on AIDS in South Africa and a few other global plots. *Brown Journal of World Affairs*, v. 7, n. 2, p. 39-50, 2011.

FENSTER, M. *Conspiracy theories*: secrecy and power in American culture. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

FINCHELSTEIN, F. Returning populism to history. *Constellations*, [s. l.], v. 21, n. 4, p. 465-482, 2014.

FORBERG, P. From the fringe to the fore: an algorithmic ethnography of the far-right conspiracy theory group QAnon. *Journal of Contemporary Ethnography*, [s. l.], v. 51, n. 3, p. 291-317, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/08912416211040560>. Acesso em: 10 dez. 2022.

GERBAUDO, P. *The digital party*: political organisation and online democracy. London: Pluto Press, 2018.

GESS, N. Half-truths: on an instrument of post-truth politics (and conspiracy narratives). In: CARVER, B.; CRACIUM, D.; HRISTOV, T. (ed.). *Plots*: literary form and conspiracy culture. London: Routledge, 2022. p. 164-178.

GOMES, Â. de C. O Estado Novo e o debate sobre o populismo no Brasil. *Sinais Sociais*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 25, p. 9-37, 2014.

GRAEBER, D. There never was a West: or, democracy emerges from the spaces in between. In: GRAEBER, D. *Possibilities*: essays on hierarchy, rebellion, and desire. Oakland: AK Press, 2007. p. 329-374.

GROHMANN, R. et al. Platform scams: Brazilian workers' experiences of dishonest and uncertain algorithmic management. *New Media & Society*, [s. l.], v. 24, n. 7, p. 1611-1631, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/14614448221099225>. Acesso em: 10 dez. 2022.

HARDING, S.; STEWART, K. Ansiedades de influência: teoria da conspiração e cultura terapêutica na América do milênio. Trad. Bruno Reinhardt. *Ilha*: revista de antropologia, Florianópolis, v. 23, n. 3, p. 214-239, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2021.e80899>. Acesso em: 10 dez. 2022.

- HARTIKAINEN, E. I. A politics of respect: reconfiguring democracy in Afro-Brazilian religious activism in Salvador, Brazil. *American Ethnologist*, [s. l.], v. 45, n. 1, p. 87-99, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/amet.12601>. Acesso em: 10 dez. 2022.
- HATZIKIDI, K. Populisms in power: plural and ambiguous. In: PEREIRA, A. (ed.). *Right-wing populism in Latin America and beyond*. London: Routledge, 2023. p. 50-68.
- HAYDEN, C. From connection to contagion. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 27, n. S1, p. 95-107, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/1467-9655.13482>. Acesso em: 10 dez. 2022.
- HEREDIA, B.; PALMEIRA, M. O voto como adesão. *Teoria e Cultura*, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, p. 35-58, 2006.
- HERNÁIZ, H. A. P. The uses of conspiracy theories for the construction of a political religion in Venezuela. *International Journal of Humanities and Social Sciences*, [s. l.], v. 2, n. 8, p. 970-981, 2008.
- HOFSTADTER, R. *The paranoid style in American politics and other essays*. New York: Vintage Books, 2008.
- HOLSTON, J. *Cidadania insurgente: disjunções da democracia e da modernidade no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- ICHIMARU, M.; CARDOSO, S. O bolsonarismo e o populismo: Bolsonaro populista? *Revista Rosa*, [s. l.], n. 2, nov. 2020. Disponível em: <https://revistarosa.com/2/o-populismo-e-o-bolsonarismo>. Acesso em: 10 dez. 2022.
- JUNGE, B. 'Our Brazil has become a mess': nostalgic narratives of disorder and disinterest as a 'once-rising poor' family from Recife, Brazil, anticipates the 2018 elections. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, [s. l.], v. 24, n. 4, p. 914-931, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/jlca.12443>. Acesso em: 10 dez. 2022.
- JUNGE, B. et al. (ed.). *Precairous democracy: ethnographies of hope, despair, and resistance in Brazil*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2021.
- KOCH, I. What's in a vote? Brexit beyond culture wars. *American Ethnologist*, [s. l.], v. 44, n. 2, p. 225-230, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/amet.12472>. Acesso em: 10 dez. 2022.
- KUDAIBERGENOVA, D. T. The body global and the body traditional: a digital ethnography of Instagram and nationalism in Kazakhstan and Russia. *Central Asian Survey*, [s. l.], v. 38, n. 3, p. 363-380, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/02634937.2019.1650718>. Acesso em: 10 dez. 2022.

LACERDA, M. B. *O novo conservadorismo brasileiro: de Reagan a Bolsonaro*. Porto Alegre: Zouk, 2019.

LACLAU, E. *On populist reason*. London: Verso, 2005.

LAZAR, S. Citizenship. In: THE OPEN encyclopedia of anthropology. [S. l.: s. n.], 2016. Disponível em: <http://doi.org/10.29164/16citizenship>. Acesso em: 10 dez. 2022.

LEIRNER, P. *O Brasil no espectro de uma guerra híbrida: militares, operações psicológicas e política em uma perspectiva etnográfica*. 2. ed. São Paulo: Alameda Editorial, 2022.

LEMKE, J.; CHALA, E. Tweeting democracy: an ethnographic content analysis of social media use in the differing politics of Senegal and Ethiopia's newspapers. *Journal of African Media Studies*, [s. l.], v. 8, n. 2, p. 167-185, 1 June. 2016. Disponível em: https://doi.org/10.1386/jams.8.2.167_1. Acesso em: 10 dez. 2022.

LEVITSKY, S.; ZIBLATT, D. *How democracies die*. New York: Crown, 2018.

LOPERFIDO, G. (ed.). *Extremism, society, and the state: crisis, radicalization, and the conundrum of the center and the extremes*. New York: Berghahn Books, 2021.

LUHRMANN, T. The paradox of Donald Trump's appeal. *SAPIENS*, [s. l.], 29 July 2016. Disponível em: <https://www.sapiens.org/culture/mary-douglas-donald-trump/>. Acesso em: 10 dez. 2022.

MALY, I. New right metapolitics and the algorithmic activism of Schild & Vrienden. *Social Media + Society*, [s. l.], v. 5, n. 2, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/2056305119856700>. Acesso em: 10 dez. 2022.

MATHUR, N. 'It's a conspiracy theory *and* climate change'. Of beastly encounters and cervine disappearances in Himalayan India. *HAU: journal of ethnographic theory*, [s. l.], v. 5, n. 1, p. 87-111, 2015.

MAURICIO JR., C. 'Acordamos, somos cidadãos': os evangélicos e a constituição ética de si na relação com o político. *Revista Antropológicas*, Recife, v. 30, n. 1, p. 99-135, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.51359/2525-5223.2019.241380>. Acesso em: 10 dez. 2022.

MICHELUTTI, L. The vernacularisation of democracy: political participation and popular politics in North India. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 13, n. 3, p. 639-656, 2007.

MIGUEL, L. F. O mito da "ideologia de gênero" no discurso da extrema direita brasileira. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 62, e216216, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/18094449202100620016>. Acesso em: 10 dez. 2022.

MOFFITT, B. *The global rise of populism: performance, political style, and representation*. Stanford: Stanford University Press, 2016.

MÔNACO, H.; KLIDZIO, D. O digital é político: ativismo bissexual e apropriações das mídias digitais. *Revista Eletrônica Interações Sociais*, Rio Grande, v. 5, n. 1, p. 153-168, 2021. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/reis/article/view/13089>. Acesso em: 10 dez. 2022.

MOORE, A. On the democratic problem of conspiracy politics. In: USCINSKI, J. E. (ed.). *Conspiracy theories and the people who believe in them*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

MOREIRA, M. C. Configurações do ativismo da parentalidade atípica na deficiência e cronicidade. *Ciência & Saúde Coletiva*, [s. l.], v. 27, n. 10, p. 3939-3948, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1413-812320222710.07572022>. Acesso em: 10 dez. 2022.

MUEHLEBACH, A. *The moral neoliberal: welfare and citizenship in Italy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.

MUIRHEAD, R.; ROSENBLUM, N. *A lot of people are saying: the new conspiracism and the assault on democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2019.

MÜLLER, J.-W. *What is populism?* London: Penguin Random House, 2016.

NEMER, D. *Tecnologia do oprimido: desigualdade e o mundano digital nas favelas do Brasil*. Vitória: Milfontes, 2022.

NOBRE, M. *Ponto-final: a guerra de Bolsonaro contra a democracia*. São Paulo: Todavia, 2020.

O'NEILL, K. But our citizenship is in heaven: a proposal for the future study of Christian citizenship in the global south. *Citizenship Studies*, [s. l.], v. 13, n. 4, p. 333-348, 2009.

OCHOA ESPEJO, P. Power to whom? 'The People' between procedure and populism. In: LA TORRE, C. de. (ed.). *The promise and perils of populism: global perspectives*. Lexington: University of Kentucky Press, 2015. p. 59-90.

PALEY, J. Toward an anthropology of democracy. *Annual Review of Anthropology*, v. 31, p. 469-496, 2002.

PALMEIRA, M. Eleição municipal, política e cidadania. In: PALMEIRA, M.; BARREIRA, C. (org.). *Política no Brasil: visões de antropólogos*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004. p. 137-150.

PELUCIO, L. Um match com os conservadorismos: masculinidades desafiadas nas relações heterossexuais por meios digitais. *Educação*, v. 8, n. 2, p. 31-46, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.17564/2316-3828.2020v8n2p31-46>. Acesso em: 10 dez. 2022.

PETRARCA, F.; OLIVEIRA, W. de. Jalecos brancos e o ‘dragão covidiano’: as alianças em torno do tratamento precoce. *Ciências Sociais Unisinos*, São Leopoldo, v. 57, n. 3, p. 324-336, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.4013/csu.2021.57.3.06>. Acesso em: 10 dez. 2022.

PINHEIRO-MACHADO, R.; SCALCO, L. M. From hope to hate: the rise of conservative subjectivity in Brazil. *HAU: journal of ethnographic theory*, [s. l.], v. 10, n. 1, p. 21-31, 2020.

PINHEIRO-MACHADO, R.; SCALCO, L. M. Humanising fascists? Nuance as an anthropological responsibility. *Social Anthropology*, [s. l.], v. 29, n. 2, p. 329-336, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/1469-8676.13048>. Acesso em: 10 dez. 2022.

PINHEIRO-MACHADO, R.; SCALCO, L. M. The right to shine: poverty, consumption and (de) politicization in neoliberal Brazil. *Journal of Consumer Culture*, [s. l.], v. 0, n. 0, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/14695405221086066>. Acesso em: 10 dez. 2022.

POSTILL, J. Digital politics and political engagement. In: HORST, H.; MILLER, D. (ed.). *Digital anthropology*. New York: Routledge, 2012. p. 165-184.

POSTILL, J. Democracy in an age of viral reality: a media epidemiography of Spain’s Indignados movement. *Ethnography*, [s. l.], v. 15, n. 1, p. 51-69, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1466138113502513>. Acesso em: 10 dez. 2022.

POSTILL, J. Populism and social media: a global perspective. *Media, Culture & Society*, [s. l.], v. 40, n. 5, p. 754-765, 1 July 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0163443718772186>. Acesso em: 10 dez. 2022.

RADNITZ, S. Why the powerful (in weak states) prefer conspiracy theories. In: USCINSKI, J. E. (ed.). *Conspiracy theories and the people who believe in them*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

RAFAEL, V. *The sovereign trickster: death and laughter in the age of Duterte*. Durham: Duke University Press, 2022.

ROCHA, C. “Imposto é roubo!” A formação de um contrapúblico ultraliberal e os protestos pró-impeachment de Dilma Rousseff. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 62, n. 3, e20190076, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/001152582019189>. Acesso em: 10 dez. 2022.

RONIGER, L.; SENKMAN, L. *América Latina tras bambalinas: teorías conspirativas, usos y abusos*. Pittsburgh: Latin American Research Commons, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.25154/book2>. Acesso em: 10 dez. 2022.

ROSANVALLON, P. *Counter-democracy: politics in an age of distrust*. Translated by Arthur Goldhammer. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

ROVIRA KALTWASSER, C. *et al.* Populism: an overview of the concept and the state of the art. In: ROVIRA KALTWASSER, C. *et al.* (ed.). *The Oxford handbook of populism*. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 1-24.

SAGLAM, E. What to do with conspiracy theories? Insights from contemporary Turkey. *Anthropology Today*, v. 36, n. 5, p. 18-21, 2020.

SCHWARCZ, L. M. The past of the present. In: HATZIKIDI, K.; DULLO, E. (ed.). *A horizon of (im)possibilities: a chronicle of Brazil's conservative turn*. London: University of London Press, 2021. p. 37-55.

SEGATA, J. *et al.* A Covid-19 e suas múltiplas pandemias. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 27, n. 59, p. 7-25, jan./abr. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832021000100001>. Acesso em: 26 nov. 2022.

SILVA, D. da C. P. Performances de gênero e raça no ativismo digital de Geledés: interseccionalidade, posicionamentos interacionais e reflexividade. *Revista Brasileira de Linguística Aplicada*, [s. l.], v. 20, n. 3, p. 407-442, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1984-6398202014801>. Acesso em: 10 dez. 2022.

SILVA, T. (org.). *Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: olhares afrodiaspóricos*. São Paulo: LiteraRUA, 2020.

SPENCER, J. *Anthropology, politics, and the state: democracy and violence in South Asia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

SPIVAK, G. C. Can the subaltern speak? In: NELSON, C.; GROSSBERG, L. (ed.). *Marxism and the interpretation of culture*. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p. 271-313.

SPYER, J. *Mídias sociais no Brasil emergente*. São Paulo: Editora da PUCSP, 2018.

SUNDARAM, R. Hindu nationalism's crisis machine. *HAU: journal of ethnographic theory*, [s. l.], v. 10, n. 3, p. 734-741, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1086/712222>. Acesso em: 10 dez. 2022.

TRAVERSO, E. *The new faces of fascism: populism and the far-right*. London: Verso, 2019.

URBINATI, N. *Democracy disfigured: opinion, truth and the people*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

WEST, H. “Governem-se vocês mesmos!” Democracia e carnificina no Norte de Moçambique. *Análise Social*, [s. l.], v. 43, n. 2, p. 347-368, 2008.

YAMAMOTO, D. Mobilizações feministas na internet e a formação de redes de solidariedade online. *Ponto Urbe*: revista do núcleo de antropologia urbana da USP, São Paulo, n. 29, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.10997>. Acesso em: 10 dez. 2022.



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Confrontar o presente: a crise democrática a partir do setor de Direitos Humanos do MST

Confronting the present: the democratic crisis from the MST's Human Rights sector

Roberto Efrem Filho^{I, II}

<https://orcid.org/0000-0001-9438-0080>

robertoefremfilho@yahoo.com.br

^I Universidade Federal da Paraíba – João Pessoa, PB, Brasil

^{II} Universidade Federal de Pernambuco – Recife, PE, Brasil

Resumo

Neste ensaio etnográfico, busco perspectivar a crise democrática brasileira a partir do cotidiano do grupo de advogados e assessores jurídicos populares que integram o setor de Direitos Humanos do MST de Pernambuco, a que pertença e cuja atuação se dá em contextos políticos intensa e historicamente marcados por violência e criminalização. Para tanto, tomo como ponto de partida dois acontecimentos de que tive notícia em 24 de abril de 2021: a prisão de um motorista de carro de som acusado de ferir a honra do presidente da República e incorrer num crime da Lei de Segurança Nacional; e as perseguições e ameaças de morte contra um sem-terra implicado em conflitos agrários na Mata Sul de Pernambuco. Com isso, pretendo divisar as ressonâncias do bolsonarismo nesses casos, os constrangimentos de Estado neles engendrados e as contradições de nossa experiência democrática, que atualiza imagens do passado ao tempo que demanda o confronto com seu presente.

Palavras-chave: MST; democracia; crise; bolsonarismo.

Abstract

In this ethnographic essay, I seek to perspective the Brazilian democratic crises from the daily life of the lawyers and popular legal advisors group that integrate the MST's Human Rights sector in Pernambuco, to which I belong and whose performance takes place in political contexts intensely and historically marked by violence and criminalization. To do so, I take as a starting point two events I heard about on April 24, 2021: the arrest of a sound car driver accused of harming the Republic President honor and committing a crime under the National Security Law; and the persecutions and death threats against a landless person involved in agrarian conflicts in the Pernambuco south forest. With this, I intend to discern the Bolsonaroism resonances in these cases, the State constraints engendered in them and our democratic experience contradictions, which updates past images at the same time that demands confrontation with its present.

Keywords: MST; democracy; crisis; Bolsonaroism.

Primeira nota de campo

[Tarde do sábado, 24 de abril de 2021.] Era pouco depois de meio-dia quando a mensagem de Tomás chegou ao grupo de WhatsApp do setor de Direitos Humanos do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra de Pernambuco: “Gente, boa tarde. *Alexandre*,¹ dirigente da regional de *Rio das Nuvens*, me ligou informando estar sendo perseguido.” Advogado do MST, Tomás Agra contava aos demais integrantes do setor que *Alexandre*, um militante do movimento, procurou-o para dizer que se achava ameaçado de morte. Nos áudios que enviou a Tomás na manhã daquele sábado, e que foram repassados ao nosso grupo, o sem-terra explicava que “a gente tá aqui com uma ocupação nossa, que a gente ocupou no dia 11 de abril, e a gente tá com um processo de enfrentamento aqui muito grande”. Segundo *Alexandre*, tratava-se da ocupação das terras de um engenho de 1850 hectares pertencente à *Força e Indústria*, uma tradicional usina de cana-de-açúcar fundada, de acordo com o site da empresa, no final do século XIX, ainda em 1895. “A gente tá com 250 famílias dentro do acampamento e resistindo à Usina. Os vigias andam tudo armado de pistola. Tem inclusive policiais comprados da cidade que trabalham pra PM e também trabalham fazendo pistolagem pra Usina”. *Alexandre* então relatou que, alguns dias antes, pistoleiros tentaram entrar no acampamento à noite, “pra atacar as famílias”. Estavam em dois ou três carros. “Não conseguiram porque as famílias tão preparadas e nas vigílias dorme muita gente.” Mas, conforme explicava nas mensagens de áudio, as ameaças estavam-se tornando cada vez mais próximas e perigosas. No final da manhã do dia anterior ao contato com Tomás, na sexta-feira, *Alexandre* havia sido perseguido durante aproximadamente uma hora por três homens em um carro branco. Dois desses homens desceram do veículo e tentaram aproximar-se do sem-terra quando ele saía de uma lanchonete no centro da cidade de *Rio das Nuvens*.² Ao se dar conta da presença dos homens,

1 Neste texto, ficcionalizei e mantive em itálico a maior parte dos nomes próprios. Embora os casos aqui discutidos sejam facilmente encontráveis on-line, preferi a ficcionalização para evitar que as identidades dos sujeitos sejam mais uma vez expostas ou que determinados agentes alcancem este artigo a partir da busca on-line por seus nomes. Preservei no artigo, porém, os nomes originais de algumas pessoas públicas – não envolvidas diretamente nos casos – e de Tomás Agra e Carlos Eduardo Madeira, integrantes do setor de Direitos Humanos do MST-PE que, consultados por mim, optaram estrategicamente pela visibilidade.

Alexandre montou em sua motocicleta e acabou conseguindo despistar o carro e seu motorista, mas não sem antes fotografar o veículo branco cuja imagem enviou para Tomás, seguida de um áudio em que dizia: “Olha, esse carro aí é o que tava me seguindo. Os pistoleiros tão trocando de carro todo dia, tá entendendo? Ontem à noite, eles vieram aqui na casa onde eu tava morando, encapuzados, me procurando. Aí a ideia é que tão atrás de mim já, os pistoleiros da Usina. Vê aí o que é que tu faz, joga pra frente, joga pro Estado. Vê como tu faz aí.”

Segunda nota de campo

[Noite do sábado, 24 de abril de 2021.] Às 21h23, o telefone alertou a chegada de uma mensagem de *Vicente Gaspar*, membro da direção estadual do MST de Pernambuco. Os acontecimentos da tarde me levaram a imaginar, de pronto, que *Vicente* quisesse saber notícias de *Alexandre* e dos resultados de nossas mobilizações em torno do caso. Ao abrir o WhatsApp, no entanto, entendi que se tratava de um problema diferente. É que *Vicente* me reenaminhava um arquivo de vídeo e duas mensagens de texto enviados a ele por um militante da Pastoral da Juventude Rural e que aludiam à prisão ocorrida naquela mesma tarde, no município de *Bromélia*,³ de um senhor chamado *Marcos José Ferreira Lima*. *Marcos* é motorista de um carro de som e teria sido contratado por *Rodrigo*, um jornalista, para transitar pela cidade transmitindo uma vinheta, quase um jingle de campanha eleitoral, com críticas ao presidente da República e a seu governo. No vídeo encaminhado por *Vicente* – e que, àquele momento, já circulava intensamente em redes sociais e grupos de WhatsApp de *Bromélia* –, o vereador *Pedro Leme* aparece diante da delegacia de polícia da cidade explicando que, desde o dia anterior, vinha recebendo várias denúncias de que um carro de som estaria “caluniando, difamando, imputando crime ao presidente da República”. Segundo ele próprio conta no vídeo, o vereador teria encontrado

2 *Rio das Nuvens* é um município com população estimada de aproximadamente 23 mil pessoas, situado na Zona da Mata Sul de Pernambuco, uma região historicamente comprometida com a monocultura da cana-de-açúcar. Dista 96 km da capital do estado, Recife.

3 Localizada no Agreste, a 230 km do Recife, *Bromélia* possui pouco mais de 141 mil habitantes e consiste no terceiro município mais populoso do interior do estado de Pernambuco.

o carro, dado voz de prisão ao seu motorista e, ao lado de policiais militares, levado *Marcos* à delegacia procurando acusá-lo do cometimento do crime previsto no artigo 26 da Lei de Segurança Nacional, a Lei nº 7.170/1983: “Art. 26. Caluniar ou difamar o Presidente da República, o do Senado Federal, o da Câmara dos Deputados ou o do Supremo Tribunal Federal, imputando-lhes fato definido como crime ou fato ofensivo à reputação. Pena: reclusão, de 4 a 12 anos” (Brasil, [2021a]). Na delegacia, lavraram um boletim de ocorrência em que *Marcos* aparece como “autor” e Jair Bolsonaro, o presidente da República, consta como “vítima”. Por sua vez, as duas mensagens de texto que *Vicente* me encaminhou estavam assim escritas: “*Gaspar*, estamos precisando de apoio dos juristas”; “Na tarde de hoje, fomos surpreendidos pela ação protagonizada pelo vereador *Pedro Leme* (DEM), bolsonarista, e não estamos sabendo por onde iniciar essa articulação em defesa da democracia e dos trabalhadores/as”.

Apresentação

Neste ensaio etnográfico, busco perspectivar a crise democrática brasileira a partir do cotidiano do grupo de advogados e assessores jurídicos populares que integram o setor de Direitos Humanos do MST de Pernambuco, a que pertencem e cuja atuação se dá em contextos políticos intensa e historicamente marcados por violência e criminalização. Para tanto, tomo como ponto de partida os acontecimentos daquele sábado de 24 de abril de 2021 e os seus desdobramentos para tentar dimensionar a crise democrática nos interstícios de processos de Estado em que se atualizam e rearticulam diferentes temporalidades, as quais remetem desde à imagem de um passado colonial, materializado em latifúndios e engenhos de cana-de-açúcar e em jagunços e pistoleiros armados,⁴

4 “Jagunços”, “pistoleiros” e “vigias” são categorias êmicas que se confundem nas narrativas dos integrantes do MST e mesmo nas denúncias empreendidas por advogados e ativistas de direitos humanos. De regra, compreende-se “jagunço” como aquele que presta serviço de vigilância e proteção aos proprietários e suas terras. São vigias irregulares, portanto. Um “pistoleiro”, por sua vez, pode ser tido como um homem contratado especificamente para crimes de pistolagem, mortes ou ameaças. Entretanto, desde que porte uma “pistola” ou uma arma de fogo qualquer, não é incomum que um jagunço seja chamado de pistoleiro, algo que também pode acontecer com policiais contratados irregularmente para o trabalho de vigilância privada. Para discussões a respeito, ver Barreira (1998) e Ayoub (2015).

até à imagem de um mais recente passado ditatorial consubstanciado, por exemplo, no acionamento da Lei de Segurança Nacional e em práticas de censura e repressão política. Com isso, pretendo divisar determinadas contradições de nossa frágil experiência democrática. Se, sob certo ponto de vista, essas contradições sugerem desencaixes, incompletudes e promessas não cumpridas de integração social e cidadania, podem porém também sugerir atritos, conflitos e confrontos, tudo aquilo que participa das condições de possibilidade para a formação de alianças, formas de organização e reivindicação, modos de constituição de sujeitos políticos que oportunizam mensagens de WhatsApp em um dia de sábado porque permanece urgente “iniciar essa articulação em defesa da democracia e dos trabalhadores/as”.

Existente em seu atual formato ao menos desde 2013, o setor de Direitos Humanos do MST de Pernambuco reúne advogados, professores universitários e estudantes que acompanham, com maior ou menor intensidade, de regra sem qualquer remuneração, o fluxo de processos judiciais relacionados ao movimento e a suas pautas políticas.⁵ Tais processos envolvem sobretudo ações de reintegrações de posse, casos de criminalização de militantes e de violências contra eles cometidas. Além dessa atuação estritamente judicial, os membros do setor de Direitos Humanos do MST também costumam incidir junto a diferentes instâncias estatais – como órgãos governamentais e do Ministério Público, conselhos de participação popular e comissões e mandatos legislativos – relacionados às políticas de direitos humanos e de reforma agrária. Trata-se, sendo assim, do “Vê aí o que é que tu faz, joga pra frente, joga pro Estado”, de que falava *Alexandre* em sua mensagem de áudio a Tomás e que supõe a mobilização de competências e capitais simbólicos específicos, capacidade de trânsito entre aparatos burocráticos e de acesso a certos agentes de Estado.

5 Em abril de 2021, o setor de Direitos Humanos do MST de Pernambuco era composto por três advogados, por um estudante de direito, por uma professora e um professor universitários e por um integrante da direção estadual do MST. À exceção deste último, que não possui formação jurídica, e de um dos advogados, que é filho de assentados e realizou sua graduação na turma do Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (Pronea) da Universidade Federal de Goiás, todos os demais integrantes do setor estudaram na Faculdade de Direito do Recife, da Universidade Federal de Pernambuco, e participaram de grupos de movimento estudantil e de juventude e/ou de assessoria jurídica universitária popular, mesmo que em diferentes épocas.

Portanto, no cotidiano das atividades do setor, movemo-nos no interior da linguagem dos direitos, provocando e respondendo a lógicas de Estado, operando mediações e traduções. Mas de tal modo que, embora a maioria dos integrantes do setor de Direitos Humanos adote posturas críticas ao sistema de justiça, embora haja certa compreensão partilhada de que é “na política”, e não “no direito” isoladamente, que a resolução dos problemas se dá, nós acabamos por assumir em nossa atuação o pressuposto de que as dimensões jurídicas dos processos de Estado importam substancialmente.⁶ E isso quer nós queiramos ou não, do que se depreende a inexorável ratificação do que Pierre Bourdieu (2007) chamou de “a força do direito” ou, tão inescapável quanto, daquilo que Judith Butler (2003) denominou de “desejo pelo desejo do Estado”. Claro, essa depreensão não é particular aos grupos de assessoria jurídica popular. Pelo contrário, ela dá a tônica das reivindicações por direitos protagonizadas por diversos movimentos sociais, que formulam suas pautas em íntima correlação com processos de Estado (Aguião, 2018; Efrem Filho, 2017a; Loera, 2015; Sigaud, 2005). Entretanto, penso que a competência própria para “o direito” – seja como campo de conhecimento, linguagem ou complexo de instituições, aparatos e agentes estatais – e o manejo dos seus códigos peculiares comprometem ainda mais densamente um grupo de advogados e assessores jurídicos populares àquela força e àquele desejo.

Por isso, antes de seguir adiante, parece-me importante notar que o desenvolvimento da reflexão a que me proponho neste texto requer de mim o cuidado metodológico de reconhecer a indelével normatividade presente em nossa atuação. Isso porque “jogar pra frente, jogar pro Estado” e articular-se “em defesa da democracia e dos trabalhadores/as” são ações que arregimentam projetos, prescrições e moralidades, distintos modos de “dever ser” por meio dos quais se abrem disputas e investimentos em torno de noções como Estado, democracia e trabalhadores. Assim, a meu ver, perspectivar a atual crise democrática a partir do cotidiano do setor de Direitos Humanos do MST

6 Há no país, especialmente a partir das faculdades de direito, um interessante campo de discussões sobre “advocacia popular” e “assessoria jurídica popular” – categorias próximas, mas não substituíveis uma pela outra – e que não raro tematiza as correlações entre direito e política. As teses de doutorado de Luiz Otávio Ribas (2015) e Ana Lia Almeida (2015) estão certamente entre os melhores exemplos dos trabalhos desse campo.

de Pernambuco demanda, seguindo Gabriel Feltran (2010, p. 578, grifo do autor), “retirar o normativo dos locais de formulação das categorias analíticas, para situá-lo como mais um objeto de análise, mais uma *representação* ou *discurso* a compreender”.

Tal movimento metodológico consiste em algo que a etnografia permite, vez que se volta à observação tanto de discursos quanto de práticas. No caso das discussões que aqui desenvolvo, talvez seja possível falar em autoetnografia, como Mauricio Fiore (2020) a entende, visto que minhas experiências representam elas mesmas fonte de dados, ao lado daquilo que tenho vivido junto aos demais membros do setor de Direitos Humanos do MST.⁷ Em outras oportunidades, como na pesquisa que subsidiou minha tese de doutorado e alguns trabalhos posteriores (Efrem Filho, 2017a, 2019; Efrem Filho; Mello, 2021), tais experiências garantiram “entradas em campo” e o acesso inicial a interlocutores de pesquisa. Eu era, afinal, o “professor comprometido com o movimento”, alguém em quem se podia confiar, ainda que em cenários de violência e criminalização. Agora, porém, são as práticas geradoras daquele comprometimento o que – sendo experienciado, observado e estranhado – engendra propriamente a análise. Este artigo não resulta de um projeto de pesquisa facilitado por compromissos políticos anteriores, portanto. No limite, ele advém da ação que compromete. Em outras palavras, este texto equivale a uma tentativa minha muito inicial, talvez não madura o suficiente, de encarar analiticamente essas experiências levando a sério sua potência político-analítica para a compreensão disso que nos cerca.

7 Parte relevante dessas experiências compartilhadas ocorre on-line, como é possível perceber ao longo deste artigo. Dá-se, afinal, a ratificação do contínuo on-line-off-line, a que se referem Miller e Slater (2004), cada dia mais inescapável à vida e, portanto, à etnografia. As discussões aqui desenvolvidas, contudo, não se propõem a nada perto de uma antropologia digital ou etnografia on-line, metodologias de maior complexidade e que já encontram significativas contribuições na antropologia brasileira (Cesarino, 2021a; Leitão; Gomes, 2017; Parreiras, 2012). Bem mais rudimentar, a metodologia empregada para a elaboração deste texto toma aquele contínuo como uma inexorabilidade do contexto etnográfico e, em certos momentos, considera analiticamente os seus efeitos nas práticas dos sujeitos implicados nos conflitos aqui abordados, como na performance do vereador *Pedro Leme*, conforme discutirei adiante.

Ressonâncias e constrangimentos de Estado

Quando recebi as mensagens de *Vicente Gaspar*, do MST, na noite de 24 de abril de 2021, *Marcos* havia sido liberado pelo delegado de plantão há algumas horas, mas permanecia muito preocupado com o que poderia acontecer consigo e incomodado com os efeitos da repercussão midiática de sua prisão. O vídeo postado pelo vereador *Pedro Leme* nas redes sociais já alcançava algumas milhares de pessoas, adentrava grupos de WhatsApp em *Bromélia* e chegava a familiares e vizinhos de *Marcos*. Segundo me contou *Darcy Marçal* ainda naquela noite, *Marcos* temia perder oportunidades de trabalho. *Darcy* era então presidenta do diretório municipal do Partido dos Trabalhadores em *Bromélia* e covereadora do mandato coletivo *Darcy da Gente*. Ela, que conseguira meu número de telefone através de *Vicente*, estava também preocupada com o acontecido e com suas consequências, inclusive as jurídicas. Pediu então a *Vicente* o contato dos “juristas” próximos ao MST e, assim, chegou a mim. De pronto, eu tentei tranquilizá-la, ao menos quanto aos aspectos judiciais do problema. É que só muito dificilmente o gesto de *Pedro Leme* poderia ensejar a condenação ou prisão de *Marcos*.

Dava-se que, em 24 de abril de 2021, no momento em que o vereador deu voz de prisão ao motorista nas ruas de *Bromélia*, o país já havia testemunhado uma série de casos parecidos, em que aliados do presidente da República buscavam criminalizar seus críticos procurando enquadrá-los no artigo 26 da Lei de Segurança Nacional ou em alguma modalidade dos “crimes contra a honra” previstos no Código Penal.⁸ Desde figuras públicas notáveis, como o ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva, até cidadãos desconhecidos do grande público, mas com posições de esquerda, como a professora Erika Suruagy, da Universidade Federal Rural de Pernambuco, haviam sido acusados do cometimento de

8 Um artigo de autoria de Ricardo Balthazar (2021), publicado na *Folha de S. Paulo* algumas semanas após a prisão de *Marcos*, listou 20 casos de pessoas interpeladas por acusações de crimes previstos na Lei de Segurança Nacional, sobremaneira em razão de críticas a Jair Bolsonaro. Por sua vez, um artigo de Igor Carvalho (2020), publicado em junho do ano anterior no *Brasil de Fato*, apontou que nos últimos 20 anos havia-se instaurado 155 inquéritos na Polícia Federal relativos à Lei de Segurança Nacional sendo que 26% deles deram-se apenas nos 18 primeiros meses do governo Bolsonaro. Matéria de Marcelo Rocha (2021), também na *Folha de S. Paulo*, demonstrou que, dos 84 inquéritos com base na Lei de Segurança Nacional existentes na Polícia Federal, 26 tinham sido iniciados em 2019 e 51 em 2020.

crimes contra a honra de Bolsonaro. Entre seus acusadores achavam-se agentes de Estado de alta estatura, de regra muito próximos à cúpula do governo federal, como ministros⁹ e um secretário-executivo do Ministério da Justiça e da Segurança Pública, e o vereador Carlos Bolsonaro, filho do presidente, que representou contra o youtuber Felipe Neto numa delegacia da Polícia Civil no Rio de Janeiro.

Em nenhum desses casos, a pessoa acusada foi processada judicialmente, tampouco condenada. Na verdade, os inquéritos policiais foram sendo paulatinamente arquivados, ou a pedido do delegado da Polícia Federal, como no caso de Lula (Lula..., 2020), ou a pedido de procuradores da República, como se deu no caso de Erika Suruagy (Balthazar, 2021; Rocha, 2021). Houve ainda decisões judiciais que, a propósito de habeas corpus impetrados por advogados de defesa, suspenderam os inquéritos e impediram que os acusados fossem obrigados a depor junto à polícia, como aconteceu com Felipe Neto (Balthazar, 2021). Os agentes estatais responsáveis por esses arquivamentos e suspensões justificaram-nos a partir, principalmente, da reivindicação do direito de liberdade de expressão, algo que eu também imaginava ser aplicável ao caso de *Marcos*.

Mas a decisão judicial acerca do inquérito contra Felipe Neto influenciava particularmente a minha impressão, explicada a *Darcy Marçal* na conversa por telefone que tivemos naquela noite de sábado, a respeito da baixa probabilidade de *Marcos* ser processado judicialmente e condenado: em sua decisão, a juíza Gisele Guida de Farias suspendia o inquérito contra Felipe Neto sob o argumento legal um tanto óbvio de que a competência para investigar crimes da Lei de Segurança Nacional contra o presidente da República era da Polícia Federal, e não da Polícia Civil (Souza, 2021), o que a priori um delegado de polícia deveria saber. Enfim, ao dar voz de prisão ao motorista *Marcos*, o vereador *Pedro Leme* levou-o, com ajuda de policiais militares, à delegacia da Polícia Civil de *Bromélia*, ou seja, incidiu no mesmo “equivoco jurídico” em que incorrera Carlos Bolsonaro.

9 Inicialmente, afirmou-se que o então ministro Sérgio Moro acionara ele mesmo a polícia contra Lula, o que depois foi desmentido em nota pública do próprio Ministério da Justiça, que “corrigiu” a informação divulgada anteriormente (Lula..., 2020; Ministério..., 2020). Já André Mendonça, que sucedeu Moro no ministério, chegou a ser questionado, durante sua sabatina no Senado a propósito de seu ingresso no Supremo Tribunal Federal, acerca do uso político da Lei de Segurança Nacional contra adversários do bolsonarismo (André Mendonça..., 2021).

Entretanto, àquele momento, embora essa minha impressão me levasse a tranquilizar *Darcy*, eu mesmo não estava absolutamente tranquilo. É que, conhecendo a propensão à criminalização característica às nossas lógicas de Estado, eu temia alguma complicação. Em verdade, eu sabia que, para que essa complicação se desse, bastaria a existência de um simples servidor público profundamente comprometido com um suposto senso de cumprimento de dever, alguém que não poderia permitir que a notícia de um “crime” – “caluniar ou difamar o presidente da República”... – não fosse investigada e processada. O mal, nós sabemos desde Hannah Arendt (1999), é banal. Seus perpetradores não precisam ser soberanos, sujeitos concentradores de poder ou decisivamente mal-intencionados, tampouco monstruosos. São, no mais das vezes, operadores da burocracia que, quando voltados ao sistema de justiça criminal, tendem a pressupor o crime desde a sua mera enunciação, endossando e retro-alimentando processos de criminalização que se dão em “linhas de montagem”, como Manuela Abath Valença (2012) percebeu, e que se realizam reciprocamente à gestão de corpos racializados e de regra marcados por relações desiguais de classe, gênero, sexualidade, geração e territoriais, como um cada vez maior conjunto de etnografias têm perquirido (Efrem Filho, 2017b; Farias, 2014; Maldonado, 2020; Mello, 2019).

Além disso, se o bem-intencionado dever de ofício dos agentes do sistema de justiça criminal me preocupava de antemão, as peculiaridades do caso de *Marcos* não me preocupavam menos. Dava-se que aquele sábado de abril nos aproximava de uma prática criminalizante que, até então, víamos partir das mais altas esferas governamentais, em especial de membros do Ministério da Justiça e da Segurança Pública e do próprio filho do presidente da República. O exemplo mais próximo, o caso da professora Erika Suruagy, da associação de docentes da UFRPE, também resultara da iniciativa de um desses sujeitos. Agora, porém, a ordem de prisão partira de um vereador de um município pernambucano de pouco mais de 140 mil habitantes e se voltava a um motorista de carro de som, o que de certo modo apontava para a capilarização da prática criminalizante ou, mais complexamente, para a sua “ressonância”.

Aqui tomada de empréstimo dos trabalhos de Fábio Mallart (2019, p. 70), a noção de ressonância articula variação e continuidade e implica “lógicas, enunciados, práticas e políticas que vão se atualizando em espaços diferenciais”. A seu modo, o gesto do vereador *Pedro Leme* ressoava uma prática criminalizante

inicialmente mobilizada por agentes centrais do governo Bolsonaro ou do bolsonarismo. Essa ressonância, contudo, não se limitava ao acionamento da Lei de Segurança Nacional com vistas à criminalização do dissenso e à censura. Ela arregimentava identidades e pautas, performances públicas e uma linguagem de mobilização política facilmente reconhecíveis naqueles agentes centrais e em seu espectro de alianças.

Emblemática dessa ressonância é, por exemplo, a descrição de *Pedro Leme* no site da Câmara de Vereadores de *Bromélia*. “Natural de *Bromélia*, o vereador *Pedro Leme* é Empresário, Cristão Evangélico, Patriota e Conservador”. À época filiado ao Democratas (DEM), a descrição apresenta-o ainda como “ligado politicamente ao Presidente Jair Bolsonaro”, o que, segundo afirma, notabiliza-o por buscar investimentos para a cidade junto ao governo federal, inclusive “a autorização para implantação da Escola Cívico-Militar em *Bromélia*”. A descrição no site destaca, além disso, o fato de *Pedro Leme* funcionar, na Câmara, como relator da Comissão de Cidadania e Direitos Humanos – presidida pela covereadora *Darcy da Gente*, do PT – e como membro da Comissão de Defesa Social.

A descrição do vereador converge as diferentes linhas de força que, conforme as análises de Ronaldo de Almeida (2019), confluem para a expansão do conservadorismo no país: as linhas econômica, securitária, moral e societal. De certo, *Pedro Leme* não é o único “empresário” ou o único “cristão evangélico” dentre os 17 vereadores de *Bromélia*. Essas identidades ou referências são partilhadas por outros parlamentares, que as apresentam, aqui e ali, também em suas descrições no site da Câmara e as replicam em suas práticas políticas, o que faz com que *Darcy Marçal* haja classificado, em uma conversa que tivemos já a propósito da escrita deste texto, a composição legislativa municipal como “bastante conservadora”, atravessada por vereadores filiados ao PSL, ao PP e ao PTB,¹⁰ mas também por vereadores pertencentes a “siglas progressistas, como

10 Como se sabe, o Partido Social Liberal (PSL), criado ainda em 1994, foi aquele que emprestou o número – “17” – para a candidatura à presidência de Jair Bolsonaro em 2018. Recentemente, fundiu-se ao Democratas (DEM), antigo Partido da Frente Liberal (PFL), fundado em 1985, para a formação do partido União Brasil. Por sua vez, o Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) data de 1945 e o Progressistas (PP) foi criado em 1995. As cinco siglas conformam parte relevante da base de apoio do governo Bolsonaro no Congresso Nacional. Curiosamente, Jair Bolsonaro foi filiado a cada uma delas, em algum momento de sua já longa carreira político-eleitoral. Depois de exercer a presidência, desde novembro de 2019, sem vínculo partidário oficial, Bolsonaro filiou-se ao Partido Liberal (PL) para disputar as eleições de 2022.

o PSB, por exemplo, que vieram de campanhas inteiramente feitas em igrejas protestantes”. *Pedro Leme* é, entretanto, o único vereador de *Bromélia* autodeclarado bolsonarista, como a própria *Darcy* também me contou.

Essa assunção pública, talvez arquetípica, da identidade bolsonarista ressoa uma agenda de pautas políticas características. Uma rápida passagem pelo perfil do vereador no Instagram o demonstra. Multiplicam-se lá postagens contra a obrigatoriedade da vacinação infantil para a Covid-19, homenagens póstumas a Olavo de Carvalho, campanhas anticomunistas, discursos contra o fechamento das igrejas durante a pandemia, preleções em defesa dos “sexos biológicos existentes no planeta” e toda sorte de pânico moral relativo a expressões como ideologia de gênero, pedofilia, aborto e incesto, controvérsias públicas relativas a gênero e sexualidade fundamentais para a consolidação das condições de possibilidade da eleição de Jair Bolsonaro em 2018, como Vanessa Leite (2019) bem percebeu.

No entanto, além das pautas políticas, a referida assunção identitária ressoa reciprocamente um *modus operandi* tão característico quanto. De acordo com o que *Darcy Marçal* me relatou na conversa a que me referi acima, quando o vereador abordou *Marcos* naquela tarde de sábado de abril de 2021, seu carro de som sequer tocava a música com críticas a Bolsonaro. *Marcos* havia sido contratado por apenas uma hora para realizar o serviço, sobretudo nas ruas de bairros periféricos da cidade. Ele, portanto, divulgava mídias comerciais quando *Pedro Leme* trancou o carro de som em plena avenida e, segundo *Darcy*, “já veio um assessor segurando um celular, outro assessor gritando que ele ia ser preso, que iam chamar a polícia”. Essa cena, como outras disponíveis nas redes sociais do vereador, concerne a uma performance combativa, denunciadora e estridente, que sugere força e virilidade, algo próximo, mesmo que em menor grau, ao que Patricia Birman e Carly Machado (2012) perceberam ao se deparar com as práticas religiosas de salvação conduzidas pelo pastor Marcos Pereira, da Assembleia de Deus dos Últimos Dias. Essas práticas se viam intencionalmente dispostas à midiaticização, possivelmente apenas se conjugavam em correlação à produção e à circulação de imagens.

Talvez ainda mais proximamente, essa inclinação para a produção de conteúdo alarmista, de tom persecutório ou conspiratório, suficientemente capaz de projetar um algoz do presidente da República num motorista de carro de som, relacione-se àquilo que Letícia Cesarino (2019) denominou de “memética bolsonarista”. Segundo Cesarino, caracteriza essa memética, dentre outros

elementos, o estabelecimento de canais de comunicação direta entre a liderança política e seu público, dispensando a imprensa e a ciência de suas funções como instâncias mediadoras, então tomadas como ilegítimas. A forte presença on-line, sobretudo em redes sociais e grupos de aplicativos de conversação, como o WhatsApp e o Telegram, tem sido imprescindível para o desenvolvimento dessa comunicação direta. É assim, penso, que aquele vídeo de *Pedro Leme* diante da delegacia de polícia, acusando *Marcos* de estar “caluniando, difamando, imputando crime ao presidente da República”, acaba chegando aos telefones e grupos de WhatsApp de familiares e vizinhos do motorista do carro de som.

A linguagem on-line marca e incita tão decisivamente esse modo de fazer política que levou Cesarino (2019) a manejar o conceito de “populismo digital”, avançando sobre o argumento de Ernesto Laclau (2013) em torno da “razão populista”. Esse novo populismo apresenta traços próprios, resultantes das mediações digitais, dentre eles a possibilidade de multiplicação do “corpo digital do rei”, como Cesarino (2019) o chamou. Durante a última campanha eleitoral presidencial, esse corpo digital ter-se-ia formado pelos apoiadores da liderança cujo corpo físico havia sido debilitado, o Jair Bolsonaro após o advento da facada, em 6 de setembro de 2018.

[...] o mecanismo do populismo digital não colocou em relação líder e povo enquanto sujeitos políticos preexistentes, mas os (re)constituiu enquanto tais: num sentido bastante concreto, o líder Bolsonaro era esse corpo digital, e não existiria sem ele. O atentado a faca consumou o processo em que corpo do líder e corpo político – relação de equivalência amplamente ancorada na simbologia da nação brasileira – tornaram-se metáforas um do outro: o corpo (Bolsonaro, o Brasil) foi ferido e está sob ameaça; é preciso união e pronta ação para defendê-lo do inimigo comum (a corrupção, a esquerda, etc.). (Cesarino, 2019, p. 534).

A sua maneira, o vereador *Pedro Leme* ressoa a memética bolsonarista, põe-se a produzir conteúdo on-line ao seu estilo, encarna a liderança capaz de falar imágica e explicitamente aos seus e incorpora a defesa do soberano ameaçado em sua honra. Essa ressonância comezinha, ao nível do chão da rua em que o carro de som de *Marcos* foi trancado, nas mensagens e arquivos de vídeo compartilhados em grupos de WhatsApp de familiares e vizinhos em *Bromélia*, conformava parte

relevante do que me fazia não estar absolutamente tranquilo quanto às possíveis consequências jurídicas, para *Marcos*, do gesto do vereador. É que, mesmo havendo aquela significativa quantidade de inquéritos de casos semelhantes arquivados país afora, bastaria a presença de um ou outro agente estatal propenso a também ressoar alguma dimensão da memética bolsonarista para que a situação de *Marcos* se complicasse. Foi isso, afinal, o que nos parecia haver acontecido com o delegado da Polícia Civil do Rio de Janeiro que iniciou o inquérito contra Felipe Neto.

Alguns dias após o incidente provocado por *Pedro Leme*, o delegado de polícia de *Bromélia* resolveu pela incompetência da Polícia Civil para o tratamento do problema. De acordo com o que a covereadora *Darcy Marçal* me contou, porém, os autos do procedimento foram remetidos à Polícia Federal de Caruaru, a mais próxima. Aparentemente, portanto, aquele agente estatal compreendeu – sob alguma justificativa burocrática alusiva seja àquele bem-intencionado dever de ofício, seja à ressonância do bolsonarismo – que as acusações do vereador *Pedro Leme* contra o motorista *Marcos* consubstanciavam razão suficiente para a provocação de uma investigação a ser desenvolvida por policiais federais. A tal razão, por sua vez, somente poder-se-ia materializar na letra da música divulgada no carro de som. Era através da letra da música, afinal, que *Marcos* teria supostamente caluniado ou difamado o presidente da República Jair Bolsonaro. Aqui está a letra da música em questão:

Bolsonaro é cego
Fala mal de vacina
E gasta o nosso dinheiro
Comprando cloroquina
Não ouve a ciência
Não olha pro seu povo
Um ano de pandemia
E troca ministro de novo
Deus é a vida
Bolsonaro é a morte
Não compra as vacinas
Deixa o povo à própria sorte
Essa conta só aumenta

E já pagamos muito caro
Por tanto despreparo
O Brasil já não aguenta
Então vamos deixar claro
Com grito na garganta
É fora Bolsonaro!
Fora Bolsonaro
Meu país quer crescer
Fora Bolsonaro
Acabou pra você
Fora Bolsonaro
Meu país quer crescer
Fora Bolsonaro
Acabou pra você
Quatro mil mortos por dia
E a conta vai aumentando
Enquanto a nossa economia
Também vai desmoronando
Desemprego só aumenta
E o Bolsonaro é o culpado
A carne e o feijão e arroz
A cada dia tá mais caro
Isolamento social já teria acabado
Se não fosse o desgoverno
De alguém tão despreparado
Essa conta só aumenta
E já pagamos muito caro
Por tanto despreparo
O Brasil já não aguenta
Então vamos deixar claro
Com grito na garganta
É fora Bolsonaro!
Fora Bolsonaro
Meu país quer crescer
Fora Bolsonaro

Acabou pra você
Fora Bolsonaro
Meu país quer crescer
Fora Bolsonaro
Acabou pra você
Diz que acabou
Com a corrupção
Enquanto seu filho compra
Uma enorme mansão
Intervém na Federal
Não quer ser investigado
Quem não deve não teme
Mas esse deve e é culpado
Foi o pior presidente
Que este país já viu
Já chega, Bolsonaro
Vai pra longe do Brasil
Essa conta só aumenta
E já pagamos muito caro
Por tanto despreparo
O Brasil já não aguenta
Então vamos deixar claro
Com grito na garganta
É fora Bolsonaro!
Fora Bolsonaro
Meu país quer crescer
Fora Bolsonaro
Acabou pra você
Fora Bolsonaro
Meu país quer crescer
Fora Bolsonaro
Acabou pra você

Em um trabalho anterior, Breno Mello e eu nos valem da noção de “constrangimento de Estado” na tentativa de compreender processos de produção

de Estado que provocam desconforto e embaraço, assim como restringem, comprimem e induzem sujeitos e suas possibilidades de ação (Efrem Filho; Mello, 2021). Esses processos tanto são risíveis quanto perigosos. Tanto nos fazem duvidar de sua verossimilhança quanto nos insultam e ameaçam. Em certo sentido, eles se aproximam daquilo que Camila Fernandes (2017, p. 214) chamou de “pedagogia do constrangimento”, pois também remetem a “rituais ordinários de rebaixamento dos outros” que integram práticas de gestão e negação de direitos. Mas o fazem – é isto que pretendo ressaltar – acionando o ridículo e o burlesco, o inacreditável e o imponderável.

A assunção pública da probabilidade, mínima que seja, de que a letra¹¹ acima transcrita possa materializar um crime lesivo à segurança nacional representa, nesses termos, um constrangimento de Estado. Algo semelhante sucede diante da acusação de que as críticas a Jair Bolsonaro expostas pelo ex-presidente Lula ou pelo youtuber Felipe Neto reúnem condições para ferir a honra do presidente da República a ponto de representarem ameaça à segurança nacional ou à ordem política e social, os objetos da proteção da Lei de Segurança Nacional de 1983. Esses processos de Estado constroem porque, risíveis e inverossímeis, confundem-nos o tempo – a invocação da Lei de Segurança Nacional em 2021... – e porque apontam que se a repetição performática desse tempo acaba aparentando farsa, não é menos trágica por isso.

Imagens do passado e crise democrática

Alexandre não foi o primeiro sem-terra perseguido e ameaçado de morte que eu conheci. Nesses 13 anos de dedicação à assessoria jurídica popular e a pesquisas junto a conflitos territoriais, deparei-me com mais casos assim do que posso contar nos dedos das mãos. Eu, portanto, quando li e ouvi as mensagens de Tomás naquele início de tarde de sábado de abril, já tinha alguma ideia do

11 A música – que eu recebi em arquivo de áudio no WhatsApp – pode ser escutada também no YouTube (cf. Música..., 2021). Não consegui descobrir, contudo, a sua autoria. Antes de a letra ser propriamente cantada, o arquivo de áudio anuncia: “Assista aos vídeos do canal Plantão Brasil no YouTube.” Essa e outras informações disponíveis on-line me levam a crer, portanto, que a música resultou de Thiago Reis, o responsável pelo referido canal, que atualmente agrega mais de 683 mil seguidores.

que deveria ser feito. E sabia que era muito pouco. De pronto, nós do setor de Direitos Humanos nos reportamos a integrantes da direção estadual do MST, que providenciaram, seguindo nossas sugestões, que *Alexandre* fosse retirado da região de *Rio das Nuvens* em poucas horas, o que garantiria emergencialmente o resguardo de sua vida. Depois, acionando contatos pessoais, nós conseguimos acesso à profissional de plantão do Programa Estadual de Proteção aos Defensores de Direitos Humanos (PEPDDH), que nos orientou acerca da formalização do pedido de proteção e das medidas a serem adotadas junto às distintas esferas estatais. Nossos fortes receios quanto à polícia fizeram-nos decidir, porém, a não seguir com *Alexandre* para a delegacia de plantão. Embora estivéssemos convencidos de que seus relatos apontavam para um notável conjunto de crimes praticados por policiais e jagunços, desde ameaça e perseguição até porte ilegal de arma e constituição de milícia privada, o risco de que houvesse uma ordem de prisão desconhecida contra *Alexandre* e, pior, o risco de que na delegacia houvesse policiais comprometidos com os usineiros demandavam muita cautela. Isso se confirmaria nas semanas seguintes, com o adensamento do conflito.

É que em 27 de abril de 2021, um desembargador do Tribunal de Justiça de Pernambuco deferiu um pedido liminar para suspender o despejo de uma área ocupada pelos sem-terra também em *Rio das Nuvens*. Esse despejo havia sido determinado liminarmente pela juíza da comarca local, em uma ação de reintegração de posse ajuizada pelos advogados de uma usina chamada *Consórcio Sucroalcooleiro Nacional*. Integrantes do setor de Direitos Humanos do MST, no entanto, recorreram dessa decisão ao tribunal. No recurso – um “agravo de instrumento” – os advogados dos sem-terra contestavam a legalidade da decisão judicial, sobretudo em razão do não cumprimento dos requisitos legais para a concessão liminar de um despejo nessas circunstâncias. Entre tais requisitos não cumpridos estariam a prova da data do esbulho, a citação por edital dos ocupantes não encontrados no local e a intimação de representantes do Ministério Público e da Defensoria Pública.¹² Além disso, os advogados lembravam

12 Os requisitos legais acima citados acham-se no Código de Processo Civil, a Lei nº 13.105/2015, sobremaneira em seus artigos 178, 554, 561 e 562 (Brasil, [2022]). Boa parte deles – como a necessidade de intimação de representantes do Ministério Público e da Defensoria Pública em casos dessa natureza – resultam de históricas reivindicações de direitos que visam à minimização da violência no campo, em especial em episódios de despejos coletivos que envolvem muitas pessoas.

da existência de um “ato conjunto” do Tribunal de Justiça que suspendia a emissão de mandados de reintegração de posse em razão da pandemia de Covid-19. Em sua decisão, o desembargador relator acolheu as alegações presentes no agravo, sobretudo a discussão em torno da citação dos ocupantes,¹³ o que levou à suspensão do despejo, como dito. Em *Rio das Nuvens*, porém, a novidade da suspensão pareceu tornar-se rastilho de pólvora.

Chegavam-nos notícias de que circulava na cidade o rumor de que os sem-terra seriam expulsos dos dois engenhos ocupados “quer a justiça quisesse, quer não”. *Alexandre*, sempre em contato com Tomás, continuava externando suas preocupações com as ações de jagunços e policiais. Coincidentemente ou não, no dia seguinte à decisão do desembargador, em 28 de abril de 2021, um grupo de policiais militares apareceu no acampamento situado no engenho da usina *Força e Indústria*, aquele mesmo acampamento de que *Alexandre* falara nos áudios do sábado anterior, quando homens encapuzados o procuraram em sua casa. A juíza de *Rio das Nuvens* também havia concedido liminarmente o despejo nessa área e agora policiais fardados entravam nas terras, alarmando os acampados. O despejo, contudo, não aconteceu em 28 de abril. Mas alguns dias depois, em 6 de maio, a companheira de *Alexandre*, *Alana*, recebeu uma intimação para que ele comparecesse à delegacia de polícia de *Mangueira*¹⁴ às 10h do dia 10, segundo disseram a ela, por conta da acusação de um suposto crime ambiental.¹⁵ Intimações assim repetir-se-iam em agosto, novembro e dezembro de 2021, sem

13 A citação é o ato processual que convoca o réu, o executado ou o interessado para fazer parte do processo judicial (ou da “relação processual”). Segundo o artigo 239 do Código de Processo Civil (Brasil, [2022]), a citação do réu é indispensável para a validade do processo. No caso de ações judiciais que têm como objeto a posse de determinado imóvel – as “ações possessórias” – e envolvem um grande número de pessoas entre os réus (o “polo passivo”), o artigo 554 do CPC impõe a realização de citação pessoal, pelo oficial de justiça, dos ocupantes encontrados no local, e de citação por edital dos demais ocupantes. Ademais, o artigo 554 também determina que o magistrado intime representante do Ministério Público e, se o caso compreender pessoas em situação de “hipossuficiência econômica”, também da Defensoria Pública.

14 Com população estimada de pouco mais de 15 mil pessoas, *Mangueira* é um município pernambucano vizinho a *Rio das Nuvens*. As terras dos engenhos e usinas aqui referidas, de tão grandes, algumas vezes trespassam as fronteiras dos dois municípios. Parte das intimações a *Alexandre* vem da delegacia de polícia de *Mangueira*, na qual atua um policial civil cujo nome foi reiteradamente citado nos documentos que enviamos a agentes e órgãos estatais de proteção aos direitos humanos.

15 Como notei em outra oportunidade (Efrem Filho, 2017a), é comum que, em meio a investidas de criminalização de sem-terra e sem-teto, acione-se a figura do crime ambiental, de regra atrelada a acusações de derrubada de árvores ou de queima de pneus.

qualquer informação oficial acerca do porquê de sua existência, com algumas delas sendo dirigidas à própria *Alana*.

Em meio ao adensamento do conflito, nós do setor de Direitos Humanos nos mobilizávamos em margens estreitas. Em 3 de maio de 2021, alguns dias após a visita do grupo de policiais ao engenho da *Força e Indústria*, os advogados dos sem-terra recorreram da nova decisão liminar da juíza de *Rio das Nuvens*, expondo no recurso questões e argumentos bastante parecidos àqueles do primeiro agravo de instrumento. Nas semanas seguintes, também protocolaram representação às promotorias do Ministério Público de Pernambuco relacionadas às agendas de proteção aos direitos humanos e de conflitos agrários. Além disso, enviaram denúncia à Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM) da Câmara dos Deputados – presidida por Carlos Veras (PT-PE), um aliado histórico do MST no estado – e submeteram ofício ao Conselho Nacional de Direitos Humanos (CNDH), nesse caso requerendo incidência direta junto ao governo de Pernambuco e às delegacias de polícia de *Rio das Nuvens* e *Mangueira*. Em todos esses documentos, destacava-se a preocupação acerca das articulações entre policiais e pistoleiros na região e dos consequentes riscos vivenciados por *Alexandre*.

Em 19 de maio de 2021, entretanto, nós recebemos a notícia de outra ameaça de despejo do acampamento localizado no engenho da *Força e Indústria*. Logo pela manhã, Carlos Eduardo Madeira, um dos membros do setor, informou em nosso grupo de WhatsApp que postagens no perfil do MST-PE no Instagram alertavam que policiais haveriam dado até as 14h daquela quarta-feira para que o engenho fosse desocupado pelos sem-terra. Estudante da Faculdade de Direito do Recife, Carlos havia trabalhado nos dois agravos de instrumento e acompanhava de perto seu andamento no Tribunal de Justiça. O segundo agravo, relacionado ao engenho da *Força e Indústria*, restava parado desde o início do mês de maio, quando foi protocolado. O pedido liminar que poderia suspender o despejo, portanto, ainda não fora apreciado pelo desembargador responsável, mesmo 16 dias após a sua postulação.¹⁶ Nesse período, Carlos tentara telefonar ao gabinete do desembargador inúmeras vezes para insistir que o pedido liminar fosse julgado, mas sem sucesso. Em 19 de maio,

16 Segundo o artigo 1.019 do Código de Processo Civil (Brasil, [2022]), após o recebimento do agravo de instrumento, o magistrado relator poderá, em cinco dias, atribuir efeito suspensivo ao recurso.

a ameaça de despejo não se realizou. No dia seguinte, Carlos finalmente conseguiu ser atendido por servidores do gabinete, explicar a urgência do problema, tendo em vista a possibilidade de execução do despejo, e solicitar pressa no julgamento do pedido liminar.

Num golpe de ironia, contudo, Carlos viu também ser publicado, naquela mesma data, um novo despacho do desembargador nos autos do agravo. No despacho, o magistrado requeria que “os agravantes” – no caso, os sem-terra – provassem sua “hipossuficiência”, ou seja, a sua condição de pobreza que fez seus advogados requererem o benefício da justiça gratuita e, desse modo, o não pagamento das custas do recurso.¹⁷ Sim, ao invés de julgar o pedido liminar que poderia suspender o despejo, o desembargador exigia que os sem-terra provassem nos autos a sua pobreza. Isso a despeito de já haver, no agravo, a declaração pessoal de hipossuficiência, que se encontrava junto com a procuração assinada pelos ocupantes. Apreensivo com a premência do despejo – que não nos concedia tempo para, aqui também constrangidos, explicar a um desembargador os porquês de aqueles homens e mulheres acampados declararem-se pobres... –, Carlos resolveu desistir da declaração de hipossuficiência e pagar ele mesmo as custas do agravo. Pagas as custas, ele contatou novamente, na manhã seguinte, os servidores do gabinete do desembargador e voltou a enfatizar a necessidade do julgamento. Era uma sexta-feira, dia 21 de maio. Na segunda-feira, os sem-terra sabiam que a tropa de choque não demoraria 24 horas para adentrar o engenho e dirigentes do MST denunciavam publicamente o silêncio e a complacência das autoridades estaduais.

Na terça-feira, dia 25 de maio de 2021, Tomás praticamente amanhece no acampamento em *Rio das Nuvens*. Às 6h07 já nos manda, no grupo de WhatsApp, fotografias das barricadas de pneus que os sem-terra haviam posto na via de acesso ao acampamento para, quando queimados, dificultar a entrada dos policiais. Às 7h30, Tomás informa ao grupo que os policiais vieram com batallhão de choque e cavalaria. Às 8h25 *Gersinho*, o membro da direção estadual do MST que atualmente acompanha o setor de Direitos Humanos, envia-nos uma

17 O benefício da justiça gratuita decorre do artigo 98 do Código de Processo Civil (Brasil, [2022]) e atinge pessoa natural ou jurídica com insuficiência de recursos para pagar custas, despesas processuais e honorários advocatícios. Nos agravos de instrumento, o pedido de gratuidade é normalmente formulado na sua petição e acompanhado de uma “declaração de pobreza”, assinada pelos “agravantes”.

mensagem de áudio. Sua voz arfava enquanto ele dizia que os policiais haviam atingido com balas de borracha alguns sem-terra. A partir daí, passamos a receber seguidamente, de várias fontes, novos vídeos e fotografias em que a imagem da fumaça negra dos pneus queimados mistura-se ao som do helicóptero da Polícia Militar que sobrevoa o engenho e aos gritos dos sem-terra que tentam desviar-se das balas de borracha e bombas de gás lacrimogêneo. Às 9h25, Tomás nos conta que houve dois presos e o despejo acabou. Os sem-terra deixaram o engenho. Explica que seguirá, em seu carro, o veículo da Polícia Militar que conduzirá os dois presos à delegacia de *Rio das Nuvens*. Às 10h20, Tomás nos diz que na verdade há sete presos na delegacia, inclusive uma criança de 12 anos.

Para Tomás, as horas seguintes de delegacia não seriam menos difíceis, sobretudo por conta da quantidade de policiais militares que lá estavam e anunciavam em alto e bom som, na ausência do delegado de polícia, que seriam imputados vários crimes aos sem-terra detidos. Naquela manhã, Tomás ouvira de uma policial militar fardada que aquele era “um ótimo dia pra quem não gosta de Lula descontar toda a sua raiva”. Depois de tudo a que assistira, depois de saber na delegacia que cinco dos presos não foram detidos no acampamento, mas acossados por policiais e jagunços já distantes do local do confronto, Tomás de fato temia a ratificação das prisões. Porém, no início da tarde, com a delegacia mais calma e após conversas com policiais civis, ele já acreditava que os sem-terra seriam liberados após serem ouvidos e assinarem termos circunstanciados de ocorrência.¹⁸ Enquanto acompanhava os depoimentos dos detidos, entretanto, Tomás percebeu o nome de *Alexandre* surgir das bocas dos policiais civis. Eles mostravam um vídeo em que *Alexandre* aparece falando sobre o acampamento, atribuíam a ele a liderança do movimento e perguntavam aos depoentes se o conheciam. Um policial específico parecia sobremaneira disposto a vincular *Alexandre* a alguma acusação criminal e dizia abertamente que iria “caçá-lo”. No início da noite, após todos os depoimentos, Tomás confirma que ninguém ficará preso.

18 Previsto no artigo 69 da Lei nº 9.099/1995 (Brasil, [2021b]), o termo circunstanciado de ocorrência consiste num documento, lavrado pela autoridade policial, de registro da detenção, sob flagrante, de um possível autor de infração de menor potencial ofensivo. Por sua vez, segundo a mesma lei, “infrações de menor potencial ofensivo” são contravenções penais e crimes com pena máxima não superior a dois anos.

Ainda no final da manhã daquela terça-feira, com o despejo finalizado e os sem-terra detidos esperando na delegacia de *Rio das Nuvens*, o desembargador relator do agravo de instrumento enfim decidiu acerca do pedido liminar de suspensão do despejo. Indeferiu-o. Aquilo que seu colega desembargador havia interpretado como ilegalidade num caso muitíssimo semelhante, ele enxergou nesse caso como sendo o estrito cumprimento dos requisitos legais postos no primeiro parágrafo do artigo 554 do Código de Processo Civil. Assim, para esse desembargador, a citação de apenas alguns acampados seria suficiente para o respeito à norma, não sendo necessária a citação por edital. Pois bem, a norma do referido parágrafo primeiro: “No caso de ação possessória em que figure no polo passivo grande número de pessoas, serão feitas a citação pessoal dos ocupantes que forem encontrados no local e a citação por edital dos demais” (Brasil, [2022]). O texto desse parágrafo segue com a exigência da intimação de representantes do Ministério Público e, se o caso “envolver pessoas em situação de hipossuficiência econômica”, também da Defensoria Pública.

* * *

Num artigo fundamental publicado em 1996 e intitulado “Dimensões políticas da violência no campo”, a socióloga Leonilde Servolo de Medeiros argumentou que as práticas brasileiras de repressão no campo, publicamente menos visíveis durante a ditadura militar em razão da censura à imprensa, estenderam-se durante a Nova República e se reproduziam na chamada “consolidação democrática”. Àquela época já uma intelectual com contribuições imprescindíveis às discussões sobre a nossa “questão agrária”, Leonilde Medeiros (1996) voltou-se nesse texto ao tema da violência logo após a deflagração do massacre de Eldorado dos Carajás, em 17 de abril daquele mesmo ano de 1996, quando policiais militares do Pará assassinaram ao menos 19 sem-terra.¹⁹ A socióloga então explicou que o patronato rural brasileiro, profundamente acostumado ao que seriam relações tradicionais de domínio, inadmitia a emergência de sujeitos políticos identificados como trabalhadores e que, preenchendo as funções próprias ao espaço público, apresentassem-se como interlocutores aptos

19 Uma das mais relevantes análises acerca do massacre de Eldorado dos Carajás foi empreendida, ainda no final dos anos 1990, pelo também sociólogo César Barreira (1999).

à reivindicação de direitos. Assim, em estreito diálogo com a noção de violência empregada por Hannah Arendt (1994), Leonilde Medeiros defendeu naquele artigo que o exercício da violência no campo consistiria num sinal de “perda de poder”, ao tempo que se implicaria no que faz da questão agrária um dos mais substanciais exemplos da dificuldade de manutenção de práticas democráticas no país.

Como notei no início deste texto, o episódio de prisão de *Marcos* em *Bromélia* e as ameaças e perseguições sofridas por *Alexandre* em meio aos conflitos agrários em que se vê envolvido atinam a relações sociais e processos de Estado em que se atualizam e rearticulam diferentes temporalidades. Estas aludem tanto à imagem de um passado colonial – com suas “relações tradicionais de domínio” – quanto à imagem de um passado ditatorial – com sua aversão a uma experiência democrática que, portanto, precisa ser urgentemente defendida. No modo como as tenho entendido (Efrem Filho, 2017a), tais imagens do passado operam em ao menos dois planos proeminentes e imbricados, separáveis apenas no exercício da análise. No primeiro desses planos, as imagens do passado concernem à sua materialização sociológica. Elas se incorporam nos homens encapuzados que se apresentam de madrugada à frente da casa onde *Alexandre* morava, desenlaçam-se nas íntimas correlações entre agentes policiais e jagunços, confirmam-se na prisão de um motorista de carro de som que, contratado, divulgava uma vinheta com críticas ao presidente da República. Parte dessas materializações, acredito, permitem a conclusão de Leonilde Medeiros (1996) acima apresentada, segundo a qual nosso patronato rural não admite a emergência de “trabalhadores” dedicados à reivindicação de direitos.

Por sua vez, em seu segundo plano, essas imagens do passado resultam do investimento político protagonizado por certos atores sociais, como o próprio MST, para a configuração de determinado estado de realidade como uma brutal inadmissibilidade histórica, algo cuja permanência no presente deve-se mostrar inadmissível, intolerável. Trata-se de um esforço político de constituição narrativa que visa também a fazer notar o inadmissível no interior da linguagem de direitos para, aqui mais uma vez, enfrentá-lo. É assim, por exemplo, que jagunços apareceram, ao lado de policiais, seguidas vezes nas denúncias públicas a respeito dos conflitos de *Rio das Nuvens*, assim como apareceram notícias de acusações de emprego de trabalho análogo ao escravo naquelas terras (Em meio..., 2021; MPF denuncia..., 2010).

Como se sabe, as ciências sociais brasileiras vivenciaram intensas e profícuas discussões acerca da permanência insistente do “arcaico” ou do “tradicional” no presente do país. Apenas para citar alguns exemplos dessas discussões, vale lembrar que autores como Sérgio Buarque de Holanda (1995) compreendiam que aquela permanência impediria o correto desenvolvimento da modernidade, dos seus valores e, portanto, da democracia entre nós. Já para autores como Florestan Fernandes (2006), o arcaico participaria decisivamente da nossa modernização e caracterizaria os limites e sentidos da experiência democrática brasileira. Trata-se, como se percebe, de um debate amplo e complexo cujo aprofundamento fugiria ao escopo deste texto. Considerando sua importância, interessa-me aqui, todavia, ter em conta como se articulam e atualizam diferentes temporalidades no presente, como se produzem suas imagens do passado e operam seus planos nos interstícios dos conflitos e lutas sociais de que nos ocupamos analiticamente. Isso me parece fundamental para que fenômenos sociais como a violência e a repressão não sejam reduzidos à ideia de “resquício”. Não sejam, em outras palavras, tomados como algo que restou de um passado relutante e supostamente estranho ao presente democrático. Pelo contrário, tê-lo em conta demanda-nos o confronto com esse presente democrático e, dessa maneira, com os sujeitos que o consubstanciam.

Digo isso tendo em vista especialmente o argumento lançado por Luciano Oliveira (2018) acerca da chamada “herança da ditadura militar”, expressão esta muitas vezes acionada como chave explicativa para a reprodução contemporânea da violência policial, assim como de práticas de tortura, desaparecimento e execução sumária. Segundo Luciano Oliveira (2018) bem entendeu, denotar essas práticas como um resquício ditatorial tanto representa uma incongruência histórica, elas afinal antecedem em muito o regime iniciado em 1964, quanto evita a nossa prestação de contas com uma experiência democrática que precisou haver-se na terrível confluência entre uma “mentalidade escravocrata” e o fenômeno da criminalidade violenta associado a agentes e estruturas de criminalização e gestão populacional.

O confronto com o presente democrático a que me referi acima busca compreender a experiência democrática em suas fronteiras. Afasta, sendo assim, a suposição de que a democracia não passa de uma forma invertida ou dissimulada de estado de exceção. Pelo contrário, procura enfatizar as porosidades e deslocamentos dessa experiência, os conflitos em torno da definição dos seus

limites e inclusive as lutas por sua expansão e aprofundamento. Democracia, nessa perspectiva abertamente inspirada em Jacques Rancière (2014), é sobretudo luta pela democracia. Não se circunscreve, portanto, a um regime de governo, embora não deixe de sê-lo como ânimo político para sê-lo, sob intensa disputa. *Alexandre* e os sem-terra em *Rio das Nuvens*, ao promoverem ocupações de engenhos que eles denunciam como improdutivos e grilados, participam daqueles conflitos e lutas. Fazem-no ao tempo que ativam a “forma acampamento”, como Lygia Sigaud (2000, 2005) a denominou.

De acordo com Sigaud (2005), essa forma de reivindicação consiste num modelo engendrado no sul do país nos idos dos anos 1970 e início dos anos 1980, ao longo do processo que desembocou na constituição do MST. Foi essa forma, com suas adaptações ao redor do Brasil, que ensejou a assunção e a apreensão da identidade política do sem-terra atrelada aos sujeitos que, sob lonas pretas ou atuantes nos movimentos sociais que as multiplicam, requerem reforma agrária e a democratização do acesso à terra. A década que sucedeu a promulgação da Constituição Federal de 1988 testemunhou a forma acampamento consolidar-se e institucionalizar-se, de maneira que ela se tornou a via prioritária de reclamação pela desapropriação de determinada área, tida como improdutiva, junto aos órgãos estatais competentes, notadamente o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, o Incra. Como Lygia Sigaud (2005) e Marcelo Rosa (2009) registraram em seus trabalhos e eu vi acontecer incontáveis vezes desde que me aproximei da assessoria jurídica do MST, os servidores daquele órgão passaram a reconhecer os dirigentes de movimentos sociais e ocupações como interlocutores legítimos e, inclusive, como agentes produtores de dados que viabilizariam a política de desapropriações.

Eu não exageraria ao dizer que as ocupações de terra, entremeadas ao processo de redemocratização, consistiram num dos mais proeminentes fenômenos políticos, de organização de sujeitos e de reivindicação de direitos no campo brasileiro nas últimas décadas. A forma acampamento engendrou ademais a criação de novas políticas públicas e órgãos estatais direcionados aos conflitos fundiários, como a promotoria de justiça voltada a conflitos agrários no Ministério Público de Pernambuco. Por outro lado, engendrou também, junto a outros órgãos de proteção de direitos humanos, a compreensão de que os conflitos agrários importam sobremaneira. Não à toa, nós nos reportamos à promotoria de Direitos Humanos do MP-PE, à Comissão de Direitos Humanos

e Minorias da Câmara dos Deputados e ao Conselho Nacional de Direitos Humanos, para tratar do caso de *Alexandre* num cenário de desconfiança acerca de agentes policiais. Mas as lutas sociais envoltas na forma acampamento ensejada pelo MST são também historicamente responsáveis pelas recentes normas do Código de Processo Civil cujo descumprimento os advogados do setor de Direitos Humanos tentaram demonstrar naqueles dois agravos de instrumento, ganhando um, perdendo outro. No limite, a forma acampamento oportuniza mesmo a existência de um grupo de advogados, professores e estudantes reunidos em um setor de Direitos Humanos a receber mensagens de WhatsApp em tardes e noites de sábados de abril.

Alexandre e os demais sem-terra em *Rio das Nuvens* incorporam a forma acampamento naquele contexto. *Alexandre* sobretudo é “significado socialmente”, diria Marcelo Rosa (2009), através da mobilização que exerce e dos contatos que estabelece com agentes estatais, advogados e ativistas de direitos humanos, por exemplo. Mas ele é também significado pelas respostas que uma ameaça à sua pessoa pode motivar. Afinal, é difícil imaginar outras circunstâncias em que suspeitas contra policiais ligados àquelas delegacias da Mata Sul pernambucana levariam à intervenção de representantes do CNDH ou à abertura de procedimentos na corregedoria de polícia, após a provocação de uma promotoria de justiça. Não é difícil imaginar, no entanto, o fato de que essas diligências retroalimentam o desejo de “caça” sobre a liderança sem-terra, como na cena a que Tomás assistiu, preocupado, no interior daquela delegacia de polícia após a conclusão do despejo.

Como disse anteriormente, *Alexandre* não foi o primeiro sem-terra perseguido e ameaçado de morte que eu conheci. Sua trajetória aponta para a combinação de experiências de violência e criminalização que eu vi replicar-se em uma série de outros casos em Pernambuco e na Paraíba, sobre alguns dos quais eu pude escrever (Efrem Filho, 2017a). Essas experiências são o revide mais evidente à forma acampamento e à mobilização por direitos, mas também podem aludir simplesmente ao *modus operandi* característico das relações patronais e laborais no campo. Elas, as experiências, arregimentam de regra a proximidade entre agentes policiais, jagunços e proprietários de terras. Não raro, os próprios policiais exercem irregularmente a função de “vigia”, ou seja, cumprem eles mesmos com a jagunçagem. Tampouco é raro que os jagunços sejam também moradores das terras reivindicadas para a reforma agrária, de modo

que conheçam de perto e há muito as famílias de posseiros mobilizados na luta. Com suas peculiaridades, cenários assim se dão em Pernambuco e na Paraíba, mas também no Paraná e no Rio Grande do Norte, como Dibe Ayoub (2021) e Fernanda Figurelli (2011) têm demonstrado, respectivamente.

Nessas experiências há, porém, um capítulo especificamente reservado ao Poder Judiciário. Aqui está, mais uma vez, o bem-intencionado dever de ofício dos agentes do sistema de justiça criminal, como o chamei ao tratar dos meus receios sobre as consequências da prisão de *Marcos*. Contudo, aqui também está o igualmente bem-intencionado dever de ofício de defesa da propriedade privada. Este último se exprime na pronta disposição da juíza local de deferir os pedidos liminares de reintegração de posse, sem muita atenção aos requisitos postos no Código de Processo Civil, sem muita preocupação com as possíveis consequências dessa “falta de atenção”. Mas se exprime ainda mais constrangedoramente na exigência do desembargador do Tribunal de Justiça de que os sem-terra comprovassem sua pobreza... Quando li a mensagem de Carlos que nos informava, às vésperas do despejo, a respeito desse despacho, eu senti uma raiva tal que me desconheci. Levei algum tempo para localizar o gesto do desembargador em meio àqueles constrangimentos de Estado, que nos desconfortam e embaraçam enquanto restringem nossas possibilidades de ação. Levei ainda mais algum tempo para situar tal despacho entre os efeitos do jogo temporal do processo judicial. Neste, como Adriana Vianna (2002) já ressaltou, “nada fazer” não deixa de ser um modo próprio de governo. Como também governa quem maneja a legibilidade ou a ilegibilidade de certos documentos e de suas lógicas, conforme Juliana Farias (2014) tem notado.

Tudo isso, da repressão às ocupações de terra até a sua gestão judicial, integra as fronteiras do presente democrático cujos dilemas nós precisamos confrontar, como dito. Tais fronteiras, no entanto, têm sido densamente redimensionadas no transcurso da crise brasileira, de que Ronaldo de Almeida (2019) vem tratando. Essa crise ter-se-ia iniciado ao menos desde as movimentações de 2013 e, segundo Ronaldo de Almeida (2019), é caracterizada por sua alta instabilidade, sua baixa previsibilidade e um potencial desestruturante maior do que aquele das situações de tensão próprias da dinâmica política. A crise vem contando com o desgaste consistente da legitimidade dos políticos, da própria política e de suas instituições. Dentre seus episódios mais notáveis esteve a deposição parlamentar da presidenta eleita Dilma Rousseff, em 2016,

a prisão e a declaração de inelegibilidade de Luiz Inácio Lula da Silva em 2018 e, conseqüentemente, a eleição de Jair Bolsonaro à presidência do país nesse mesmo ano, apresentando-se como um outsider da “velha política”.

Na seara das políticas públicas e de assistência social, a crise contextualizou a concretização da agenda de reformas neoliberais, como a trabalhista e a previdenciária, e de restrições de direitos e participação popular. Agente notório da crise, o bolsonarismo viria a promover, segundo Cesarino (2021b, p. 2-3), um “realinhamento retrospectivo do substrato sócio-histórico brasileiro à configuração neoliberal-autoritária emergente globalmente”. Evidente, a crise impactou, cortante, o MST e suas mobilizações. Ela está de pronto nas palavras dos sem-terra em *Rio das Nuvens* que, em vídeos gravados às vésperas do despejo, diziam ocupar terra porque sentem fome, o que no mínimo sugere que a fome voltou a preencher estômagos e repertórios de lutas por direitos. Ademais, a crise alcançou a política nacional de reforma agrária. De pronto, ela se apresenta nos sucessivos cortes orçamentários e emerge nas palavras dos servidores do Incra que, diante das reivindicações postas pela forma acampamento, têm respondido repetidamente, numa ladainha cansada tanto de dizer quanto de ouvir, que “a autarquia não tem recurso” nem mesmo para periciar a improdutividade de um imóvel, muito menos para empreender uma desapropriação.²⁰

Essa escassez orçamentária converge, no entanto, com o acionamento narrativo de uma “nova reforma agrária”, pensada para o “novo mundo rural” e justificada a partir do que seria uma perspectiva “modernizante” e “desburocratizante”. De acordo com Simone Lopes Dickel (2020, p. 288), tal propalada novidade não prioriza as desapropriações de terras improdutivas – o que reforça a concentração de riquezas e inibe as ocupações de terras –, assim como retira dos movimentos sociais sua incidência como agentes mediadores na composição de beneficiários da política pública. Além disso, impõe uma concepção privatista da terra que se expressa em políticas que visam à titulação das terras em assentamentos rurais e à regularização fundiária através da legitimação da grilagem (Dickel, 2020; Zeneratti, 2021). Verifica-se, portanto, como definiu recentemente Leonilde Medeiros (2021, p. 1), “o progressivo desmantelamento da institucionalidade anteriormente criada e só aparentemente

20 Em 2020, os cortes promovidos pelo governo Bolsonaro no orçamento do Incra e da reforma agrária levaram-no a quase zero (Bragon, 2020).

consolidada, trazendo à tona forças sociais e concepções de rural que pareciam estar superadas”.

Há, porém, uma dimensão da crise democrática que ressoa comezinha, ao nível do chão da delegacia de polícia, da terra batida do engenho de cana-de-açúcar, como da rua em que o carro de som de *Marcos* foi trancado. Trata-se, por exemplo, da anúncio de que aquele era, afinal, “um ótimo dia pra quem não gosta de Lula descontar toda a sua raiva”. Trata-se do “ódio de classe” que Jaime Amorim, dirigente estadual do MST de Pernambuco, relatou haver enxergado nos policiais militares que procederam ao despejo. De acordo com o que Jaime diria numa coletiva de imprensa promovida pelo Centro Dom Helder Câmara em 3 de junho de 2021, aqueles policiais pareciam externar uma raiva desproporcional, o que se demonstraria na opção por, valendo-se de drone e helicóptero, perseguir os sem-terra em meio ao canavial mesmo após a finalização do despejo, num gesto que Jaime interpretou como produtor de humilhação. Esse ódio ressoaria, em seus termos, “a ideologia fascista do governo Bolsonaro” e, mais que isso, a perda de controle das polícias pelo governo de Pernambuco, uma discussão que pautava gravemente o debate público àquele momento²¹ e se relaciona com a compreensão das bases e forças sociais de sustentação do bolsonarismo. Dessas, afinal, Jair Bolsonaro frequentemente se vale para sugerir a possibilidade de uma intervenção militar, reacendendo e atualizando imagens do passado.

Hoje penso que o pedido que *Alexandre* fez a Tomás naquela manhã de sábado de abril – “Vê aí o que é que tu faz, joga pra frente, joga pro Estado. Vê como tu faz aí” – exige de nós, pesquisadores e militantes, o confronto com o presente com vistas à expansão da experiência democrática. Mas de modo a compreender e alimentar as lutas sociais pelo seu aprofundamento, pela desestruturação dos seus limites e fronteiras, pela potencialidade de criticá-la ao tempo que a defendemos. Nesses anos junto ao Movimento dos Trabalhadores e das Trabalhadoras Rurais Sem Terra, tenho aprendido que a articulação “em defesa da democracia e dos trabalhadores/as” é, por pressuposto,

21 Em 29 de maio de 2021, alguns dias após o despejo em *Rio das Nuvens*, o batalhão de choque reprimiu violentamente uma manifestação pública no centro do Recife que reclamava o impeachment do presidente da República. Dois transeuntes perderam olhos em decorrência da ação de policiais militares (Manifestantes..., 2021).

a tessitura de uma aliança histórica. Ela alinhava a indignação e o temor de *Marcos* dentro daquela delegacia de polícia, a ousadia e o medo de morte de *Alexandre* ao ser perseguido por aquele veículo branco, a cólera que nos atravessou diante do despacho do desembargador. Há potência nesse alinhavo, Paulo Freire (1996) a chamou de “justa raiva”. Confrontar o presente é lidar com ela. É fazer dela futuro.

Referências

AGUIÃO, S. *Fazer-se no “Estado”*: uma etnografia sobre o processo de constituição dos “LGBT” como sujeitos de direitos no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2018.

ALMEIDA, A. L. *Um estalo nas faculdades de direito*: perspectivas ideológicas da assessoria jurídica universitária popular. 2015. Tese (Doutorado em Ciências Jurídicas) – Centro de Ciências Jurídicas, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015.

ALMEIDA, R. de. Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 185-213, 2019.

ANDRÉ MENDONÇA nega uso político da Lei de Segurança Nacional. *Correio do Povo*, Porto Alegre, 1 dez. 2021. Disponível em: <https://www.correiodopovo.com.br/not%C3%ADcias/pol%C3%ADtica/andr%C3%A9-mendon%C3%A7a-nega-uso-pol%C3%ADtico-da-lei-de-seguran%C3%A7a-nacional-1.732941>. Acesso em: 2 fev. 2022.

ARENDT, H. *Sobre a violência*. Trad. de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*: um relato sobre a banalidade do mal. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

AYOUB, D. Guardas, jagunços e pistoleiros: narrativas sobre homens de armas em um conflito de terras. *Ruris*, Campinas, v. 9, n. 2, p. 13-43, 2015.

AYOUB, D. Terra e desaforo: violência no campo, brigas e éticas de luta nos faxinais do Paraná. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, e271206, 2021.

BALTHAZAR, R. Conheça 20 atingidos por investigações de crimes da Lei de Segurança Nacional e críticas a Bolsonaro. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 2 maio 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2021/05/conheca-20-atingidos-por-investigacoes-de-crimes-da-lei-de-seguranca-nacional-e-opositores-de-bolsonaro.shtml>. Acesso em: 2 fev. 2022.

BARREIRA, C. *Crimes por encomenda: violência e pistolagem no cenário brasileiro*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1998.

BARREIRA, C. Crônica de um massacre anunciado: Eldorado dos Carajás. *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v. 13, n. 4, p. 136-143, 1999.

BIRMAN, P.; MACHADO, C. A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 27, n. 80, p. 55-69, 2012.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BRAGON, R. Bolsonaro incrementa verba para ruralistas e reduz quase a zero a reforma agrária. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 7 set. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/09/bolsonaro-incrementa-verba-para-ruralistas-e-reduz-quase-a-zero-a-reforma-agraria.shtml>. Acesso em: 2 fev. 2022.

BRASIL. *Lei nº 7.170, de 14 de dezembro de 1983*. Define os crimes contra a segurança nacional, a ordem política e social, estabelece seu processo e julgamento e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, [2021a]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/17170.htm. Acesso em: 15 ago. 2022.

BRASIL. *Lei nº 9.099, de 26 de setembro de 1995*. Dispõe sobre os Juizados Especiais Cíveis e Criminais e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, [2021b]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19099.htm. Acesso em: 15 ago. 2022.

BRASIL. *Lei nº 13.115, de 16 de março de 2015*. Código de Processo Civil. Brasília: Presidência da República, [2022]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113105.htm. Acesso em: 15 ago. 2022.

BUTLER, J. O parentesco é sempre tido como heterossexual? *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 21, p. 219-260, 2003.

CARVALHO, I. Em 20 anos, Brasil instaurou 155 inquéritos usando a Lei de Segurança Nacional. *Brasil de Fato*, [s. l.], 26 jun. 2020. Disponível em: <https://www.brasil-defato.com.br/2020/06/26/em-20-anos-brasil-instaurou-155-inqueritos-usando-a-lei-de-seguranca-nacional>. Acesso em: 2 fev. 2022.

CESARINO, L. Identidade e representação no bolsonarismo: corpo digital do rei, bivalência conservadorismo-neoliberalismo e pessoa fractal. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 63, n. 3, p. 530-557, 2019.

CESARINO, L. Antropologia digital não é etnografia: explicação cibernética e transdisciplinaridade. *Civitas*, Porto Alegre, v. 21, n. 2, p. 304-315, 2021a.

CESARINO, L. As ideias voltaram ao lugar? Temporalidades não lineares no neoliberalismo autoritário brasileiro e sua infraestrutura digital. *Caderno CRH*, Salvador, v. 34, e021022, 2021b.

DICKEL, S. L. Perspectivas sobre a reforma agrária no contexto pós-golpe de 2016. In: DICKEL, S. L.; ZANELLA, A. (org.). *História do mundo rural: o sul do Brasil: volume 3*. Passo Fundo: Acervus Editora, 2020. p. 267-291.

EFREM FILHO, R. *Mata-mata: reciprocidades constitutivas entre classe, gênero, sexualidade e território*. 2017. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017a.

EFREM FILHO, R. Os meninos de Rosa: sobre vítimas e algozes, crime e violência. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 51, e175106, 2017b.

EFREM FILHO, R. “Os evangélicos” como nossos “outros”: sobre religião, direitos e democracia. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 39, n. 3, p. 124-151, 2019.

EFREM FILHO, R.; MELLO, B. M. de. A renúncia da mãe: sobre gênero, violência e práticas de Estado. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 24, n. 62, p. 323-349, 2021.

EM MEIO à pandemia, famílias sem-terra estão sendo despejadas em Amaraji. *Brasil de Fato*, [s. l.], 23 maio 2021. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/05/25/familias-sem-terra-estao-sendo-despejadas-no-acampamento-bondade-em-amaraji-pe>. Acesso em: 2 fev. 2022.

FARIAS, J. *Governo de mortes: uma etnografia da gestão de populações de favelas no Rio de Janeiro*. 2014. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

FELTRAN, G. Periferias, direito e diferença: notas de uma etnografia urbana. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 53, n. 2, p. 565-610, 2010.

FERNANDES, C. *Figuras de causação: sexualidade feminina, reprodução e acusações no discurso popular e nas políticas de Estado*. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

FERNANDES, F. *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*. 5. ed. São Paulo: Globo, 2006.

FIGURELLI, M. F. *Família, escravidão, luta: histórias contadas de uma antiga fazenda*. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

IORE, M. *Substâncias, sujeitos, eventos: uma autoetnografia sobre uso de drogas*. Rio de Janeiro: Telha, 2020.

FREIRE, P. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Ed. Unesp, 1996.

HOLANDA, S. B. de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LACLAU, E. *A razão populista*. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

LEITÃO, D. K.; GOMES, L. G. Etnografia em ambientes digitais: perambulações, acompanhamentos e imersões. *Antropolítica*, Niterói, p. 41-65, n. 42, 2017.

LEITE, V. “Em defesa das crianças e da família”: refletindo sobre discursos acionados por atores religiosos “conservadores” em controvérsias públicas envolvendo gênero e sexualidade. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 119-142, 2019.

LOERA, N. R. Mecanismos sociais da reforma agrária em São Paulo pelo viés etnográfico. *Lua Nova*, São Paulo, n. 25, p. 27-56, 2015.

LULA depõe à Polícia Federal em inquérito que apura crime contra a honra de Bolsonaro. *GI*, [s. l.], 20 fev. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/02/20/lula-depoe-a-pf-em-inquerito-que-apura-crime-contra-contr-a-honra-de-bolsonaro.ghhtml>. Acesso em: 2 fev. 2022.

MALDONADO, J. *Jogando meu corpo no mundo: relações entre marcadores sociais da diferença e conflito urbano*. 2020. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2020.

MALLART, F. O arquipélago. *Tempo Social*, São Paulo, v. 31, n. 3, p. 59-79, 2019.

MANIFESTANTES fazem ato contra Bolsonaro e PM atira balas de borracha e gás lacrimogêneo nos participantes. *GI*, [s. l.], 29 maio 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/pe/pernambuco/noticia/2021/05/29/manifestantes-fazem-ato-contr-a-bolsonaro-e-a-favor-da-vacina-no-recife.ghhtml>. Acesso em: 2 fev. 2022.

MEDEIROS, L. S. de. Dimensões políticas da violência no campo. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 1, p. 126-141, 1996.

MEDEIROS, L. S. de. Atores, conflitos e políticas públicas para o campo no Brasil contemporâneo. *Caderno CRH*, Salvador, v. 34, e021003, 2021.

MELLO, B. M. de. *Na selva de pedras: as performances de gênero e sexualidade no conflitos entre prostituição, crime e Estado*. 2019. Dissertação (Mestrado em Ciências Jurídicas) – Centro de Ciências Jurídicas, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2019.

MILLER, D.; SLATER, D. Etnografia on e off-line: cibercafés em Trinidad. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 10, n. 21, p. 41-65, 2004.

MINISTÉRIO corrige informação e diz que Moro não pediu Lei de Segurança Nacional para Lula. *GL*, [s. l.], 24 fev. 2020. Disponível em: <https://gl.globo.com/politica/noticia/2020/02/24/ministerio-corrige-informacao-e-diz-que-moro-nao-pediu-o-enquadramento-de-lula-na-lei-de-seguranca-nacional.ghhtml>. Acesso em: 2 fev. 2022.

MPF DENUNCIA usina de cana-de-açúcar em Primavera por trabalho escravo. *Repórter Brasil*, [s. l.], 10 set. 2010. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2010/09/mpf-denuncia-usina-de-cana-de-acucar-em-primavera-por-trabalho-escravo/>. Acesso em: 2 fev. 2022.

MÚSICA Fora Bolsonaro do Canal Plantão Brasil. [S. l: s. n], 21 ago. 2021. 1 vídeo (4min41s). Publicado pelo canal Wellington Oficial. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=kyJh4S8_Kxw. Acesso em: 2 fev. 2022.

OLIVEIRA, L. De Rubens Paiva a Amarildo. E “Nego Sete”? O regime militar e as violações de direitos humanos no Brasil. *Direito & Práxis*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 202-225, 2018.

PARREIRAS, C. Altporn, corpos, categorias e cliques: notas etnográficas sobre pornografia on-line. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 38, p. 197-222, 2012.

RANCIÈRE, J. *O ódio à democracia*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

RIBAS, L. O. *Direito insurgente na assessoria jurídica popular (1960-2010)*. 2015. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

ROCHA, M. Sob Bolsonaro, Ministério da Justiça tem atuação ideológica escorada na Lei de Segurança Nacional. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 10 maio 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2021/05/sob-bolsonaro-ministerio-da-justica-tem-atuacao-ideologica-escorada-na-lei-de-seguranca-nacional.shtml>. Acesso em: 2 fev. 2022.

ROSA, M. C. Biografias e movimentos de luta por terra em Pernambuco. *Tempo Social*, São Paulo, v. 21, n. 1, p. 157-180, 2009.

SIGAUD, L. A forma acampamento: notas a partir da versão pernambucana. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 58, p. 73-92, 2000.

SIGAUD, L. As condições de possibilidade das ocupações de terra. *Tempo Social*, São Paulo, v. 17, n. 1, p. 255-280, 2005.

SOUZA, R. Lei de Segurança Nacional é usada para intimidar opositores. *Correio Braziliense*, Brasília, 19 mar. 2021. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/politica/2021/03/4912761-lei-de-seguranca-nacional-e-usada-para-intimidar-opositores.html>. Acesso em: 2 fev. 2022.

VALENÇA, M. A. *Julgando a liberdade em linha de montagem*: um estudo etnográfico do julgamento dos *habeas corpus* nas sessões das câmaras criminais do TJPE. 2012. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito do Recife, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.

VIANNA, A. *Limites da menoridade*: tutela, família e autoridade em julgamento. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

ZENERATTI, F. L. O acesso à terra no Brasil: reforma agrária e regularização fundiária. *Katálisis*, Florianópolis, v. 24, n. 3, p. 564-575, 2021.

Recebido: 28/02/2022 Aceito: 18/08/2022 | Received: 2/28/2022 Accepted: 8/18/2022



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Democracy through the spirit: the Universal Church and its interconnections with Brazilian democracy

Democracia pelo espírito: a Igreja Universal e suas interconexões com a democracia brasileira

Alana Sá Leitão¹

<https://orcid.org/0000-0002-0183-4539>

alana.saleitao@utoronto.ca

¹ University of Toronto – Toronto, Ontario, Canada

alana.saleitao@utoronto.ca

Abstract

The connection between Evangelical church actors and contemporary Brazilian federal politics has raised many speculations, especially regarding the association of these churches with neoliberalism and populist governments. In a different manner, this article aims to show how churches from the third wave of Pentecostalism, and the Universal Church in particular, engage in the most recent historical phase of Brazilian democracy that began in the late 1980's. The growth of Universal Church and the democratic development of Brazil are investigated in parallel here, giving light to the different political connections and arrangements this church has been part of in the last decades. This makes it possible to understand what the alliances between the Universal Church and the country's presidency actually mean for both the church institution and its common members.

Keywords: Brazil; democracy; Pentecostalism; politics.

Resumo

A aproximação entre igrejas e atores evangélicos com o governo federal no corrente cenário político brasileiro tem levantado uma série de especulações, especialmente aquelas que associam essas igrejas com o neoliberalismo e governos populistas. Apesar disso, este artigo propõe uma diferente abordagem, objetivando demonstrar como igrejas da terceira onda do pentecostalismo, especialmente a Igreja Universal, estão engajadas com a mais recente fase da democracia brasileira, que foi iniciada no fim dos anos 1980. O desenvolvimento da Igreja Universal e o da democracia brasileira são pensados em paralelo aqui, iluminando as diferentes conexões e arranjos políticos de que essa igreja tem feito parte nas últimas décadas. Isso torna possível entender o que as alianças entre a Igreja Universal e a presidência do país na verdade significam para a igreja enquanto instituição e para os seus membros.

Palavras-chave: Brasil; democracia; pentecostalismo; política.

Something has been happening simultaneously around the world; journalists and political analysts have discussed the issue on TV and in newspapers; books try to explain the interconnection between events in different parts of the planet; people are discussing it in the streets: a “conservative wave” advances over the beach. The United States elected Donald Trump as its president. Great Britain decided to leave the European Union. Colombians voted against the peace agreement. In Brazil, Jair Messias Bolsonaro was elected, promising to end the rights of minorities with the support of agribusiness, gun lobbyists, and evangelicals. The increased participation of evangelicals in the Congress is one of the reasons why it has been called the most conservative since the dictatorship period.¹

Does this imply evangelicals in politics necessarily entails conservatism? Is the growth in the number of evangelicals in the country responsible for the arrival of a conservative wave on Brazilian beaches? The most direct answer to these questions is: no. “Evangelical” is a broad category and includes political, religious, and theological positions within a broad spectrum. Despite this, I understand that the current political situation(s) arouses curiosities and perceptions that one cannot ignore. For instance, images of Edir Macedo next to President Jair Bolsonaro during the Independence Day military parade cannot go unnoticed.

While these issues were arising, I was doing fieldwork with the Universal Church of the Kingdom of God (UCKG) and I could see them unfolding in the lives of those who attend this church. While the country discussed the changes brought by the participation of evangelicals in politics, I witnessed simultaneous changes within the Universal Church, which made me wonder if these changes did not work through a feedback process. Furthermore, if we want to discuss the evangelicals’ participation in politics, it seems important to ask what it is to act politically and what political space Pentecostalism has occupied.

In the work developed here, this means that more than understanding what imbrication there is between religion and politics, I prefer to agree with Ali Agrama (2010) whose view is that we cannot talk about overlap or imbrications, because that would mean we have stable concepts of what religion, politics or

1 As you can see in Queiroz (2018), Caram (2014), and Nova... (2015).

secularism are. The definition of the religion and of the secular are an important part of governments' sovereignty. In Agamben's (2005) terms, it is exactly through the sovereignty of the State that religious acts are defined as such and are authorized or not as part of the "good life". And that is exactly what many Brazilian evangelical leaders realized. They understood that, as a minority (Burity, 2011), the best way to deal with their situation it is to be in the center of the power itself and retain the ability to define the appropriateness of their participation there.

It is important to highlight that the discussion of "democracy" in this article focuses predominately on Brazil's current democratic phase, that which was inaugurated by the elections for drafting the new constitution, succeeding more than two decades of dictatorship. Nevertheless, in addition to this reference to democracy as an historical period, this article also intends by "democracy" the political possibilities opened with the formation of a public sphere – both democratic (the informal assembly of citizens that through deliberation forms the public opinion), and institutional (parliament, ministries, courts, and any official body of decision making) (Habermas, 2008). Democracy is a term largely discussed and contested, and does not rely upon only one specific definition. I do not ignore that. On the contrary, by discussing the participation of religion in the public sphere I hope to be contributing to the discussion about how citizens choose to be represented and how they base their choices on their ideas of a good life. However, to do this I begin by analyzing not a concept or ideal type, but an empirical period of actual governments that can be described as democratic (Dahl, 2015).

This article is not about the political system inside of the UCKG, or an understanding of a Christian church as a democratic enterprise – far from that, the UCKG is actually managed by a bishop council where the founder always has the last word. What I am arguing here is that the Universal Church grows with a tight relationship with Brazil's democratic governments, and that this relationship deeply affects the development of both the Brazilian political scenario and the Church's political and moral positions. I am discussing the chronological development of the UCKG in parallel with Brazil's contemporary democratic phase.

The analysis here presented was possible by means of different methodologies. Most importantly, a multi-sited fieldwork was conducted in four different

UCKG temples. For the purpose of this article, I will introduce in greater detail two ethnographic sites, both in the Metropolitan Region of Recife, Pernambuco, where the main examples brought forward here occurred. The first of these is the main “Catedral da Fé” in Recife. The “Catedral da Fé” is a large temple, with five thousand seats in its main hall. Despite the size of the building and the number of people who attend this temple, I managed to develop closer ties with members of the community through the participation in small groups (such as the youth group, and various groups for women) and established a constant presence not only during services but also before and after them. I conducted fieldwork in this temple on two different occasions, between 2011 and 2012, and in 2018. The names of bishops and pastors who are public figures are maintained, while I have preserved the identity of the regular members.

In contrast, the second was a small temple in the outskirts of Recife that could seat only 136 people. Although on many Sundays the temple was full, during the week only a few dozen people attended. This church was adjacent to a bakery and the doors opened straight onto the main hall, which had an unfinished roof and no air-conditioner. My fieldwork in this temple took place between 2019 and 2020, over nine months. The small size of this church and congregation demands that details such as names and the temple’s precise location not be shared, to protect the identity of my interlocutors. Nevertheless, it is important to make clear that an ethnography of a large institution as the Universal Church demands the use of other methodologies beyond face-to-face fieldwork. WhatsApp groups, instagram accounts, blogs, and Youtube channels were important part of research, which even though distant in space were synchronic in time – meaning that I kept track of the activities and interactions that happened in these platforms while they were happening. That is a characteristic that differs from the sources produced by the institution itself – as books, TV shows, soap operas, and newspaper – that do not permit a more direct relationship. Notwithstanding, these latter sources were also used as data in this research.

Pentecostalism's third wave + democratization

After a violent and repressive dictatorship initiated in the 1960's, Brazil could finally see by the 1980's a return of its democratic institutions. Through popular demand, the country first saw the sanction of the law 6.683, known as the Amnesty Law, followed by a new Constitution in 1988 and the first direct Presidential election in 1989. Along with these main events, democratization brought with it the possibility of expanding a public sphere. In fact, the new socio-political moment in Brazil represented the opening of possibilities previously restricted to its citizens. Even though when we think about this moment we usually focus on the proliferation of political parties and social movements, I want to highlight that the opening of the public sphere happens beyond the limits of these institutions; and it is in this context that the so-called third wave of Brazilian Pentecostalism takes place. The expansion of these churches is directly linked to these social changes in its complexities and paradoxes. Furthermore, they make sense in a new context of democratization, neoliberal policies and multiplication of associations and possibilities, but also of doubts.

The Constituent Assembly² was one of the milestones of the democratization process in Brazil. In 1986, the Universal Church elected its first congressman as part of this Assembly, Bishop Roberto Augusto Lopes.³ In the following federal election, in 1989, UCKG elected three congress representatives. This means that only nine years after its foundation and at the first opportunity, the UCKG as an institution was able to articulate itself to have a representative. Furthermore, not only has the Universal Church elected congress representatives in every election since, but the number of representatives has incrementally increased.

The end of the dictatorship, the amnesty, the writing of a new constitution and the possibility to vote for president after a long time were part of an excitement for a new phase where much seemed possible. Matching with the mood of the time, the Universal Church showed itself as concerned with different

2 This Assembly wrote the current Brazil's constitution that guarantees democratic freedoms.

3 Nevertheless, he left UCKG in the following year.

aspects of its members' lives – love, family, health, finances – all of which had a day or time dedicated to its pursuit. Of course, the UCKG was not the only one with such a holistic approach, evangelical churches in general seemed to be attuned to the needs of the time. In 1994, a survey in São Paulo showed how participation in political groups had fallen by half, while participation in churches had doubled (Freston, 1996; Igreja..., 1995). In this sense, the Constituent Assembly not only circumscribes in time the beginning of a new political phase in Brazil, but also the enlargement of possibilities for an institution like UCKG.

Fernando Collor was the first president elected in this phase. According to Macedo's biography (Tavolaro, 2007), he supported Collor and mobilized his church in this regard. Upon meeting the then-candidate, he had asked "only" to bless him in his inauguration ceremony, a promise not fulfilled by Collor (Tavolaro, 2007). The Collor period is known not only for the scandals that led to the president's impeachment, but for its radical measures to contain inflation. It is also during this period that Macedo buys Record Network and pays it in several installments of US dollars that, according to his own version of the facts, were facilitated by the freezing episode.⁴ In the version given in Macedo's biographies, the president was deeply against the UCKG founder's interests and was directly linked to the episode of his arrest. Nevertheless, Collor signs the concession necessary to own a television broadcasting company in favor of Macedo before leaving the government.

The next elected president was Fernando Henrique Cardoso (FHC). Macedo declared his support for FHC in his first election, but preferred not to defend him in the campaign for his second term. FHC's government was known for continuing with the privatization projects of public companies and for the social measures that followed the guidelines of the International Monetary Fund.

Two decades ago, Birman and Lehmann (1999) pointed out that the only constancy of the UCKG regarding its actions in institutional politics was its opposition, and even demonization, of the Workers' Party (PT) politicians and

4 Collor's government economic plan to control high inflation rates included block the access to saving accounts.

its candidate for president. Although this affirmation was true at the time, even this only constancy changed a few years later. The partnership between PT and UCKG began during the election campaign that elected Lula for president in 2002, when UCKG openly supported PT.

The PT with which UCKG aligned was no longer the same “outsider” party founded in the 1980s, but was already becoming similar to what would be seen during its government for the next 13 years. Between the 1980s and 2002, with the attempt to make the presidential candidacy accepted by a broader part of the population, the party underwent a flexibilization of its ideals, something that also occurred in left-wing parties in other parts of the world. Instead of being an opposition to capitalism, its leaders gradually showed interest in promoting economic growth and mitigating the impacts of neoliberalism on the most vulnerable population. After these changes, in 2002 Lula was elected, in what is usually called his “peace and love” phase. That is the front of the former president that showed little inclination for deep reforms, focused on the idea that he would govern for everyone, and that was marked by his “Letter to the Brazilian People” (Lula da Silva, 2002). In that letter he made it clear that if elected he would comply with all financial agreements and debts created by the country. This means that in the election in which former President Lula took office there was a strong signal for an alignment with financial and industrial capital, and an intense accommodation of the interests of the various groups that supported him. It is in this context and as part of one of these groups that the UCKG approaches this government (Antunes; Santana; Praun, 2019; Marques; Mendes, 2006; Vieira, 2012).

What is important to understand is that these changes are part of the process that made this connection possible. There was an intersection between the discourses of both sides about the importance of ethical behavior in politics. In addition, the coalition between the PT and the PL was also important at the time – a party in which the majority of the Universal Church’s congressmen were affiliated; and a pragmatic perception of that alliance (Oro, 2003). Until the elections of former president Lula, PT had acted as a parliamentary opposition to the different governments, and among its main concerns was a “more ethical way” of carrying out politics. This was also one of the concerns expressed by the UCKG political leaders. Understanding the world as a battle between good and evil, and institutional politics and the National

Congress as spaces dominated by evil, the only way to change this, according to their logic, would be to bring “men of God” into politics. As Oro (2003) pointed out, this also means that for UCKG’s members, voting is itself a religious act; it is a contribution the believer makes for the good to win the spiritual battle that takes place in politics. Or, in the words of Edir Macedo himself: “Christians should not only discuss, but mainly seek to participate in order to collaborate for the resourcefulness of the national politics, and, above all, with the project of a nation idealized by God for His people” (Macedo; Oliveira, 2008, p. 25, my translation).

Furthermore, 2002 was an important election year for the UCKG. The Church and Macedo not only supported Lula for the first time as a candidate, they also elected their first senator, Marcelo Crivella. Crivella is a UCKG “licensed bishop” – known for this position as much as for his performance as a gospel singer (and for being Edir Macedo’s nephew). After the first election of former president Lula, politicians linked to the UCKG were deeply connected with PT’s government program – including nominations to ministries.

One of the signs of the deep relationship established between the Lula government and the UCKG was the former president’s incentives for his vice-president to join in the foundation of the PRB (Brazilian Republican Party), an important step in the insertion of the Universal Church in institutional politics. Currently called Republicanos, this political party was founded in 2005 by leaders connected to the UCKG, including Marcelo Crivella, and other evangelical churches, and also by the vice president of the republic at the time, José de Alencar. In the elections that followed the founding of the party, congressional candidates connected to the UCKG would launch their campaigns affiliated with that party, as is the case for all current church-related Congress Representatives. In 2018’s elections for the National Congress, thirty congressional representatives affiliated to the Republicanos were elected, seventeen of them connected to the UCKG.

Furthermore, in 2010, since Dilma Rousseff’s candidacy, the UCKG and Edir Macedo himself played a specific role in deepening its credibility among a less liberal public. Dilma was intensely discredited for her position on reproductive rights, which had been a central theme since the 2010 campaign. In his blog at the time, Edir Macedo referred to some of the attacks and criticized “Christians who spread rumors”. In one of his posts, entitled “Dilma is a victim of lies

spread on the internet” (Macedo, 2010) he said “Those who think they are doing some service to the Kingdom of God, spreading information without being sure of its veracity, are actually playing the devil’s game.”

It was during Rousseff’s government that Marcelo Crivella left his post as a senator to become a Minister for the federal government. In assuming the position of Minister of Fishing and Agriculture, Crivella became the first appointed minister linked to the UCKG. He left this position after only two years to become a candidate in Rio de Janeiro’s state executive power. Even though he did not win that election, two years after he became mayor of the city Rio de Janeiro. In that same election, in 2016, the Republicanos elected a total of 106 mayors around the country.

Despite having declared its support to most governments so far, it was during the Lula administration that the UCKG began to have a close relationship with the federal government. The participation of the vice-president at the time in the founding of the party that would become the current Republicanos, and the nomination as Minister of Justice of Marcio Thomas Bastos, who had been Edir Macedo’s lawyer in the case of his arrest, created an atmosphere of easy circulation. Writing on the episode of Macedo’s arrest, and still at the time of the alliance with the PT, *Folha Universal* stated: “one of the most indignant voices against the bishop’s arrest at the time was that of the then president of PT, Luiz Inácio Lula da Silva” (Tempo..., 2011).

In Dilma’s government, this relationship seemed sealed from day one. The *Folha Universal* issue published after the inauguration of the president featured on its cover the famous photo of Macedo behind bars, followed by a photo where he greeted the inaugurated president during the ceremony. The article highlighted all the “persecutions” that the bishop allegedly suffered and that time would “show the truth”, with his image at the inauguration as a great symbol. The title of the cover reads “Inauguration of Honor: Nineteen years after being arrested, Bishop Edir Macedo is greeted along with heads of state and other authorities at the inauguration of the first female president of Brazil. See how prejudice and injustice have been defeated on this historic day” (Folha Universal, 2011) Dilma, in turn, affirmed their relationship through the appointment of a minister connected to the UCKG, with her presence at the inauguration of the Temple of Salomon, the granting of an interview congratulating the 1000th edition of *Folha Universal*, among other actions.

The partnership between the UCKG and PT lasted until a few weeks before the impeachment process of Dilma Rousseff began in 2016. Nevertheless, already in December of the previous year, congressman Marcos Pereira (PRB-SP) published the article entitled “Time to Reform Brazil” in *Folha Universal*, which described the crimes of which former president Dilma Rousseff was accused, and affirmed “we need to act” (Pereira, 2015). On April 6, 2016, the “Evangelical Parliamentary Front”, including the politicians connected with the UCKG, declared through its president that the majority of the congressional representatives associated with it would vote for the impeachment. Ten days after, Republicanos would also release their official declaration of support for the impeachment. This was a public statement of the changes that I could also see happening inside of the UCKG.

How should we understand this move from UCKG politicians? Let us start with William Connolly’s (2005a) ideas. Connolly demonstrates how there is a complex assemblage involving different actors and institutions to constitute the actions of what he calls “empire”. Then, he makes two important moves for my work. First, Connolly (2005a) attaches importance to religions and subjects who act from their values in this power structure. Then he defines it as “an ambiguous, porous assemblage containing positive supports and possibilities as well as ugly modes of domination and danger. It is potentially susceptible to reconfiguration through the cumulative effect of selective state actions, changes of policy by international institutions, and militant cross-state citizen action” (Connolly, 2005b, p. 152).

Connolly (2005b) believes that there is a deep connection between these actors, one that cannot be understood through the idea of cause and consequence. This means that we cannot separate the individual factors and demonstrate how one causes the other. The author believes that these elements actually infiltrate each other and metabolize themselves in a mobile process. They resonate with each other and morph into a complex energized mutual imbrication. “[...] heretofore unconnected or loosely associated elements fold, bend, blend, emulsify, and dissolve into each other, forging a qualitative assemblage resistant to classical models of explanation” (Connolly, 2005a, p. 870).

This understanding that the assemblage that constitutes the political occurs through resonances, and the idea that, through its porosity and ambiguity, it is susceptible to reconfiguration, makes it possible to understand the

events in Brazil and the reorganizations within the UCKG in recent years. However, we still need to understand how intense changes happened in the political articulations of the Universal Church, and their relationship with the Brazilian political reconfiguration. First, the UCKG went from refusing, and even demonizing, the figure of former president Lula, to become one of his important political alliances; then to turn, again, into a strong opposition to the Workers' Party; and finally, to provide fundamental support for the current President Jair Bolsonaro. In Connolly's (2005b) terms, beyond ideas of cause and consequence, here we could watch the assemblage of a "resonance machine".

"Moved" by the Holy Spirit

To understand how Pentecostals are always poised for action, even if these actions seem contradictory, it is important to understand their movements between different institutional alliances in this period. Maria José de Abreu (2020) explores how charismatic Christianity simultaneously anticipated and mirrored the current drama between sovereignty and populism in Brazil, and elsewhere in the world. She develops this idea through the study of the tautology of the Catholic charismatic movement and religious performances in the country. Tautology operates like a pendulum, swinging from side to side, and makes speech highly rhythmic. Abreu (2020) points out that one of the extreme ranges of the tautological pendulum is speaking in tongues. Speaking in tongues, or glossolalia, is not a language that communicates something specific; more than that, is its own event. In other words, it is through experience that religious and populist beliefs are developed, even if they do not seem logical (Abreu, 2020). These experiences include being open to change and consequently to moving your positions by the guidance of the Holy Spirit. This means that where other people see contradictions, Pentecostals and charismatics see the virtue of be open to listening to spiritual direction.

In considering institutional politics, Marcelo Crivella's campaigns for executive roles are emblematic in this sense. While in the 2014 election campaign for governor of the state of Rio de Janeiro he posed next to Dilma Rousseff and told voters they should opt for the "Dilmela" option, in his 2020 campaign for

mayor of the city of Rio de Janeiro he promoted himself as the candidate supported by Bolsonaro. Furthermore, his choice for vice mayor was a Lieutenant Colonel who posed for their official photos in her uniform; the colors of his campaign were taken from Brazilian flag; and he appeared on social networks during this phase doing stunts such as “the push up challenge”. All these brought Crivella’s aesthetics closer to Bolsonaro’s, making it easy for the possible voter to identify a connection between them.

In the period between the UCKG’s alliance with PT and its support for President Jair Bolsonaro, there was a moment when it was evident that there was some kind of social change taking place in Brazil, but at the time, its meanings and directions were not clear. The massive wave of protests against different political institutions in 2013, followed by the re-election of former president Dilma Rousseff, followed by protests against her presidency and her party, culminated in the 2016 impeachment. These were the most spectacular moments of this process, and were also part of the articulation for other changes.

To understand these events, let us think what was happening amongst evangelical churches’ members in this period. Notably, there was a growing attentiveness in politics amongst individuals who attended “evangelical” churches. Mauricio Jr. (2019), in his research with the Assembly of God, entitles them “citizen believers”. According to Mauricio Jr., the “citizen believer” is the result of an ethical project to turn him-or-herself into the type of person who is always ready to defend Pentecostal ideas. This means that the young people he researched – especially in spaces like the university – anticipated and developed arguments they might need to articulate when confronted with negative perceptions of their faith, or with behavior they perceived as sin. However, this does not mean that they were always prepared in a combative stance. The idea of preaching through their actions and their love is also important to them in this context. Likewise, they agreed with their leaders in their perception that “believers” should take their place as citizens, but they did not necessarily agree with the same leaders’ positions on more contentious issues, such as same-sex marriage and the decriminalization of abortion.

This process of understanding yourself and your rights through the idea of citizenship was something I could see happening at the UCKG in previous years as well, especially through Godllywood, created in 2010, and the Raabe Project it administers. This project gives support to women who have suffered

domestic violence, explaining to them their rights guaranteed by law. In 2012, they started to promote political protests against domestic violence with the aim of teaching a wider audience of women about their rights. Their campaign used a theme song with the lyrics “raise your head it’s time to fight, stop the violence, break the silence”. However, the example of this women’s group helps us to understand how these changes keep happening towards different ends. If at first I could see the emergence of church members advocating publicly for women’s rights, later I could also observe a shift.

In early 2018, Mrs. Wanda, a pastor’s wife responsible for these projects at Recife’s Cathedral da Fé, told me that, through “the guidance of the Holy Spirit” the Raabe Project would focus “more on the spiritual side”, instead of the political and legal side I had been observing. In practical terms, this meant, among other things, the interruption of the UCKG’s efforts as an institution of both the dissemination of the law against domestic violence, and its efforts to remove women from spaces where they are considered to be vulnerable to violence.

What happened within the Raabe Project is just one of the changes I could witness in the Universal Church during this period. The *Folha Universal* newspaper editorial change is another that deserves to be highlighted. In the issue from January 16, 2011, the cover story stated, “Unwanted pregnancy is treated with hypocrisy in the country, avoiding a serious debate on the legalization of abortion” (Vítimas..., 2011). The publication also brought the opinion of experts linked to the Feminist Center for Studies and Advocacy, of the Institute of Bioethics, of Human Rights and Gender, and praised President Dilma Rousseff’s decision to nominate a woman to lead the Ministry of Human Rights and the Special Secretariat for Policies for Women.

Seven years later, on September 30, the *Folha Universal* published a cover story in which the UCKG signaled its alignment with the country’s new conservative alliances that were rejecting any project or agenda linked to terms such as gender, feminism and abortion. The article, published a week before the first round of the 2018 presidential elections, asked, “Why is October 7th Children’s Day?”⁵ and stated, “The Brazilian family we know is under attack

5 October 7th is a reference to the day of the first round of the Brazilian 2018 presidential elections.

and the main target are the little ones. See how to combat this aggression with your vote” (Cury, 2018). The article also stated in a warning tone, “If the population does not elect people who defend family values, the laws that are intended to bring the ideology of gender to children and adolescents will be approved,” and warned, “It already happens in the world and it does not work out” (Cury, 2018). In that context, this publication was positioned in favor of those who were “against gender ideology”,⁶ one of Jair Bolsonaro’s campaign foundations.

Since the time of the break with Rousseff, it was possible to see clear political changes at the UCKG, including the editorial line of *Folha Universal*. Thus, terms and groups that would guarantee authority on women’s rights in 2011 are portrayed in a negative way in 2018. These changes in the political spectrum are not a problem in a context that, as we saw with de Abreu (2020), considers the capacity to be “moved” by the Holy Spirit as not only more important than congruency, but to be the only way to lead a good life.

Nevertheless, the political changes that have taken place at the UCKG are not an isolated case. As pointed out by de Abreu (2020), this characteristic of Pentecostal and Charismatic movements not only anticipated but also mirrored the current political mood. When it was decided that the Raabe Project would shift “the focus to the spiritual part by the guidance of the Holy Spirit” (Mrs. Lucia, 65), the transition from the language of “political rights” to that of “religious power” (Shapiro, 2021) was evident. This reflects a gradual change that began in Brazil a few years before, reaching the wider population as well as members of Pentecostal churches. The inauguration of the Temple of Solomon, soap operas recounting biblical epics, and TV shows broadcasted by Record showing ideas similar to those of church meetings, are part of a biblical literalism, where all these elements turn everyday life decisions into a metonymy of biblical times.

Furthermore, as Ruth Marshall (2010) states, more than a political critique of religion, it is also necessary to carry out a political analysis from a religious

6 It is important to make a remark on this topic here. The so called “gender ideology” became a topic of large discussion and was important in the development of the 2018 presidential election. Because of its importance in the political scenario the theme appears here in the positions taken by actors that I discuss. However, this article does not intend to specifically discuss the meanings and the uses of this term. In Sá Leitão (2021), I discuss the subject and different authors’ perspectives on it further.

perspective. This means that, in the case of Christianity, it is necessary to take into account its eschatological, messianic and pneumatic aspects in its interaction with politics. Moreover, here I want to emphasize that the UCKG is a church, a religious institution, and not just a political and social actor. As one of my most important interlocutors always told me when I had some doubt and I asked her for clarification, “first you have to understand that we believe that there is the good and the bad” (Daniela, 25 years old).

In addition to this distinction pointed out by Daniela, a millenarian eschatology is of great importance to the UCKG. In other words, for them, the world is always about to witness the return of Jesus Christ. Furthermore, the focus of the main services and many of the discussions through different media of the Universal Church is salvation. Or, in the words of Pastor Mauricio “one of the devil’s greatest tricks is to make you believe that what we are talking here is rubbish; that Jesus is not coming back, or that you can ask for forgiveness at the last minute. But He is coming back, and you won’t even have time to realize what’s going on.”

In this sense, Susan Harding (1994) argues that the distinction between religion and politics makes it harder to see the real impact of religious beliefs in the political world. For this author, we need to understand that all religious action is also political. Nevertheless, political here is not necessarily advocating for specific actions in a social political frame, but a political narrative that contests the hegemonic secular (“modern”) voices of journalists and academics – whose theories of history are also political – for control over the definition and meaning of current events and of “history” more broadly” (Harding, 1994, p. 20). A good example of what Harding affirms is how the UCKG, as an institution, interpreted the protocols related to the coronavirus pandemic. The collection of data to map exposure to the covid-19 virus and rates of vaccination were interpreted through this church’s eschatological views in the article published on its website entitled, “Governments wish to map who took the vaccine against covid-19” (Governos..., 2021), where it affirmed:

In a panoramic view of this scenario, we can see the tendency of world governments to increasingly control the lives of ordinary people. It is also interesting to observe the relationship of this fact with the system that will be implemented by the antichrist, when he is revealed as world leader (as pointed out in

the biblical book of Revelation). This model of control over the population will reach its peak when no one will be able to buy or sell if they are not part of the system imposed by it. Furthermore, whoever opposes it will have to pay with their life.

In their context, it is part of the daily battle of a UCKG Christian to choose the side of the good and spread the word, and this includes political action. And this was no different in the 2018 elections, or in any elections. A good example of the importance of these issues in evangelical political thinking in 2018 does not come from the UCKG, but from the Assembly of God's newspaper, *Mensagem da Paz*. The newspaper published an infographic during the presidential campaign with the title "Each candidate's position on subjects of importance to Christians" (see Braga; Trindade, 2018). This spreadsheet presented the following columns: "abortion legalization", "gay marriage", "drug legalization", "gender ideology", "reduced age of criminal responsibility", "population disarmament", "economy", and "embassy in Jerusalem". Jair Bolsonaro was listed as being 'against' in the columns "abortion legalization", "gay marriage", "drug legalization", "gender ideology", and "population disarmament"; and 'in favor' of the "reduced age of criminal responsibility" and "embassy in Jerusalem". In the "economy" column, the definition listed was "free market". Among the candidates listed, he was the only one positioned as against "gay marriage" and "disarmament of the population". He shared only with Álvaro Dias the position against "gender ideology" was also the only one in favor of the "embassy in Jerusalem". The topics chosen as "important for Christians" and the position attributed to Bolsonaro in them are of great importance for understanding the contemporary Brazilian scenario. Bolsonaro's approach to evangelical groups begins to take place two terms before his candidacy, and the different historical, political, and social events that have taken place in the country since then make it clear that this process was not monolithic.

PUBLICADO NO JORNAL **MENSAGEIRO DA PAZ**
DA IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS E QUE CIRCULA HÁ 100 ANOS

Confiram a **IDEOLOGIA** dos principais candidatos a Presidência da República, acerca dos itens defendidos pelos cristãos no Brasil.

Posição de cada candidato em questões de interesse dos cristãos

	LIBERAÇÃO DO ABORTO	"CASAMENTO" GAY	LIBERAÇÃO DAS DROGAS	IDEOLOGIA DE GÊNERO	REDUÇÃO DA NACIDADE PENAL	DESARMAMENTO DA POPULAÇÃO	ECONOMIA	EMBAIXADA EM JERUSALÉM
BOLSONARO	CONTRA	CONTRA	CONTRA	CONTRA	A FAVOR	CONTRA	LIVRE MERCADO	A FAVOR
MARINA	PLURISÓTICO	A FAVOR	PLURISÓTICO	A FAVOR	CONTRA	A FAVOR	VIES ESTATISTA	CONTRA
CIRO GOMES	A FAVOR	A FAVOR	CONSERVADORISMO E CRIME	A FAVOR	CONTRA	A FAVOR	ESTADO FORTE	CONTRA
ALCKMIN	CONTRA	A FAVOR	CONTRA	A FAVOR	CONTRA	A FAVOR COM EXCEÇÕES	VIES ESTATISTA	CONTRA
ÁLVARO DIAS	CONTRA	A FAVOR	CONTRA	CONTRA	CONTRA	A FAVOR COM EXCEÇÕES	VIES LIVRE MERCADO	CONTRA
MEIRELLES	A FAVOR	A FAVOR	SÓ PARA MACONHA	INDIFERENTE	CONTRA	A FAVOR	VIES LIVRE MERCADO	CONTRA

Figure 1. Photo from *Estadão* newspaper of the chart published by *Mensageiro da Paz*, Assembly of God newspaper (Braga; Trindade, 2018).

Despite not converting to any specific church, Bolsonaro professes to be a catholic. Nevertheless, he goes beyond previous presidents who accepted the support of evangelical churches. He associates his image to these directly, ascending to altars, being blessed by pastors, holding Israel's flag. Even before becoming a candidate for the presidency, he was already known for his position on subjects such as gay marriage and abortion legalization. Through his campaign, Bolsonaro tunes his alignment with this part of society even more, by incorporating issues such as a broader support for the state of Israel. As he said in an interview to Silas Malafaia: "I was in Goiânia, in the top of a car, when someone showed me [the news]: 'look, Trump just decided to move the embassy to Jerusalem'. There was a guy there with a blue flag with a David symbol, am I right? I said 'come here'. The guy brought the flag, I picked it up, and I said I would publicly commit [to the subject]" (Bolsonaro, 2020). Bolsonaro includes this issue in his campaign on account of the

demands made by part of his electorate who believes in its necessity based on their eschatological views.⁷

What is acting politically?

One of the questions that are raised in a context where a high number of congress representatives are connected with Pentecostal churches is how appropriate is political action based on religious values, or the presence of religious leaders in this political scenario. Nevertheless, there is another question that precedes this one: “what is acting politically?”. According to Giorgio Agamben (2005) to understand what it is to act politically we need to look at what is in the space between political law and political fact, between what is right and what is lived. In this article, understanding the intersection between politics and religion in Brazil entails understanding what is lived by believers’ communities in their everyday lives.

As explained above, the Universal Church and politicians linked to it were allies of the Workers’ Party from the campaign for former president Lula’s first term until a few weeks before the impeachment of former president Dilma Rousseff. In the 2018 presidential elections, Bishop Macedo and Record Network played important roles in Bolsonaro’s electoral campaign, especially in the second round of elections. Jair Bolsonaro already had a history in the National Congress, in which he had served since 1990, when he decided to launch his candidacy for presidency.

In the first mandate of former president Dilma Rousseff, Jair Bolsonaro (then federal congressman) approached the Evangelical Parliamentary Front (FPE) in discussions related to the project “School Without Homophobia”. This material was produced by the Ministry of Education (MEC) with the aim of

7 Evangelical support for relocating the Brazilian embassy in Israel to Jerusalem is connected with the phenomenon of Christian support for the Israeli state, Christian Zionism, and admiration for the Jewish elements or philosemitism. There is a long history of these in the United States and some countries in Europe, but its development in the Global South is quite recent. Even though this phenomenon may appear in different ways in different Christian groups, most of them justify their belief through the biblical passage “I will bless those who bless you, and whoever curses you I will curse; and all peoples on earth will be blessed through you” (Genesis 12:3). For more on the subject: Sá Leitão (2021).

making students aware of homophobia and bullying practiced in schools. Members of the FPE, however, understood that this material was “more an apology for homosexuality and encouragement of early sexuality of children and teenagers in our public schools, than anti-homophobia material” (Marcos Pereira-Republicanos, my translation).⁸ Bolsonaro endorsed this chorus against the distribution of the material. Congress representatives met with the president and vice-president at the time (2011), to demonstrate their dissatisfaction with the MEC material. Their requests were granted, and the president suspended the delivery of the material to schools.

It was just one of many controversies involving Congress representatives with evangelical origins joined by Bolsonaro. When minority groups protested the appointment of congressman and pastor of the Assembly of God Marco Feliciano (PSC-SP) to chair the Human Rights Committee, Bolsonaro argued with protesters at the doors of the Congress. In 2016, he became affiliated to the same party as Feliciano, the Christian Social Party (PSC). The president of that party, Pastor Everaldo, baptized Bolsonaro in the Jordan River in the same year. In addition, in 2013, Bolsonaro had his wedding celebrated by the well-known pastor Silas Malafaia.⁹

During this same period Bolsonaro became a well-known figure for advocating for more open access to firearm acquisition by civilians, and for opposing sex-education in schools. He also gave several interviews and made statements that led to heated discussions in Brazilian society. Notable examples include his admiration for the military dictatorship, his belief that women should be paid less in their jobs – according to him, their right to maternity leave would be harmful for the companies they work for –, his denial of the Jewish holocaust, and his positions against LGBTQ+ rights. Furthermore, in 2014 elections, he became the most popular¹⁰ federal congressional representative in the country. All of this meant that when the 2018 presidential election arrived, Jair Bolsonaro’s reputation as a defender of “traditional morality” –

8 In the original: “[...] mais uma apologia ao homossexualismo e incentivo à sexualidade precoce das crianças e adolescentes de nossas escolas públicas, do que material anti-homofobia” (Resposta..., 2011).

9 ADVEC’s (Assembly of God Victory in Christ) pastor and leader.

10 With more votes.

much of which was meaningful to the evangelical population –, had drawn the attention of conservatives and fascist groups, and Bolsonaro actively presented himself as an alternative to the “old politics”.

The 2018 presidential election took place in two rounds. The first was among thirteen candidates, and the second round was between the two candidates that received more votes in the first – Jair Bolsonaro from PSL¹¹ and Fernando Hadad from PT. Only a few days before the first round, Bishop Edir Macedo, after being asked by an UCKG member on a social network, publicly stated that he would vote for Bolsonaro. After this personal and unofficial statement by Macedo, only a few days before the election’s first round, it was possible to witness an articulation of the Universal Church and Record Network that started to support and defend the Bolsonaro’s candidacy. In the case of the UCKG, this entailed campaigning amongst church members – including requesting votes during meetings, in its newspaper articles, in church websites and blogs, and recommending that they watch Record TV shows about the candidate. Record, in its turn, provided space for interviews and statements by Jair Bolsonaro.

It is important to highlight that, during the 2018 elections, it was also possible to vote for federal and state Congress representatives, senator, and state governor. That year, I did fieldwork at Catedral da Fé, Recife – the main temple of the UCKG in the region. There I could see that, despite electoral campaigning being allowed only one month prior to the elections in September, since May pastors who would run for Congress were introduced to church members and visitors in a variety of ways. Bishop Ossessio Silva was running for federal congressman, and Bishop William Brigido was running for state congressman for the first time. Months before election day, both were regularly called to the altar to cast out demons that manifested amongst members and visitors during services. Bishop Alexandre Mendes, the bishop responsible for the Catedral da Fé of Recife at the time, repeated during the performance of these exorcisms: “If God was not with these men, if they were not true men of God, they could not fight demons like this”.

Months before the election, each person who passed through the cathedral gates received a small flag of the state, Pernambuco. Minutes before Bishop

11 Later, already elected, Jair Bolsonaro left the PSL and did not affiliate to any other party.

Alexandre went up to the altar, a song that repeated the name of the state was played several times. The bishop would go up to the altar and continue singing the song and then he would say, every Sunday, the same words: “You should be proud of the place you live; it’s an amazing place, a beautiful place... You have the privilege to live in a place that many people come to spend their holidays...”. Later in the meeting, he would broadcast two different videos on the church screens. The first depicted actions already carried out by Bishop Ossessio Silva in his time as a state congressman. In the second, Bishop Alexandre was seen visiting places lacking basic infrastructure – stretches of polluted rivers, neighborhoods with no sewer system – talking about how these problems could be solved by the right politicians. During these videos, Bishop Alexandre would also call for the importance of praying for the place where you live.

Every Sunday, Bishop Alexandre argued for the importance of voting, praised the region while also showing its problems, and introduced those who could fix these inadequacies. He urged for the need of more “men of God” in politics and proved that both candidates that he recommended were men of God by their ability to perform exorcisms “in name of Jesus”. Beyond the “spiritual” evidence, Bishop Alexandre also introduced “secular” evidence. These were the projects Bishop Ossessio was involved in during his previous years in politics. The problems he could not solve were not in his domain. To ensure the continuity of the former, members should vote for bishop Ossessio to be re-elected; and to fix the latter, they should elect someone for its jurisdiction, in this case Bishop William.

This institutional way of dealing with the electoral process, and the official and unofficial campaigns to elect their own representatives, is not new at the UCKG. At the micro level, Universal Church assistants not only support the pastors with whatever they need during the service and help other believers and visitors but are also divided into groups with different community care goals. This also includes a group (or just an assistant depending on the size of the community) responsible for helping and informing members about electoral details – such as the registration process, change of constituency, legalization in case of lost documents or absence in the last elections,¹² and

12 Voting in the main elections is mandatory in Brazil, and failure to do so demands a justification placed with the electoral office before the following elections.

distribution of instructional material. This work is not about specific candidates but is part of an educational process of that emphasizes the organizational importance of acting as a group.

Pastor Ivo, leader of a small temple on the outskirts of Recife, repeated several times during the weeks that preceded the election for Guardianship Council:¹³ “I transferred my vote here because I live here now, because it is important to vote for the people who will act in the place you live. If you still vote in another city, transfer your polling place.” In Brazil, voting in the main elections – at Federal, State, and Municipal level – is mandatory. However, there are also other elections for smaller administrative positions, for which everyone has the right, but not the obligation to vote, such as the Guardianship Council. In 2019, the Universal Church supported candidates for the Guardianship Council of several municipalities. In this case, there was the need not only to introduce the candidates but also to explain the importance of voting for this position, convincing church members to vote even if they had never heard of the position or of their right to participate in its determination, and even though they were hearing about it on neither radio nor TV, advertisements nor on the streets, as happens in the main elections. In this regard, Pastor Ivo repeated on different occasions in the months preceding the elections for the Guardianship Council:

There is a girl in this community who has problems. She is a sweet girl, but there are demons after her. She has been violent many times. Last time she threatened her mother with a knife. The mother called the guardianship council, and what did they say? They said that if they went there, they would go with the police. Her mother didn't want that, of course. So, do you know who helped this woman? I, I helped. An elderly assistant and I. An elderly assistant and I went there and helped this mother and child.

Through this story, Pastor Ivo makes clear to those who listen to him the importance of the Guardianship Council in the lives of some individuals in the community. However, he has yet to demonstrate the more general relevance of

13 *Conselho Tutelar*, translated here as Guardianship Council, is the office responsible for overseeing compliance with the rights of children and adolescents.

this election, even to those who believe they will never personally need this office's assistance. For this, he returns to one of the great discussions of the presidential election of the previous year.

There are a lot of kids in this situation, who are sweet, and they're exposed to things they shouldn't. She's sweet, she needs God and not the police... Our children are innocent and sweet, they shouldn't be exposed to these gender ideology things... They need people to take care of them. Did you know that there is no woman in the guardianship council of that city? No women. We need a woman to help our children and their mothers.

To make it clear who this ideal woman would be for the position, flyers with the church-supported candidate's photo and election number were distributed to people while they left the church. In addition, the pastor also spoke directly about the candidate during services, saying that it was possible to trust her to "protect the children" and to be against "this gender ideology that we have seen around".

Similar words and arguments were echoed by Bishop Ossessio – who was supported by the UCKG for his re-election to federal Congress in 2018, as shown above. Bishop Ossessio visited this small temple in Recife in 2019, just weeks before the election, along with the UCKG-supported local guardianship council candidate. He went up to the altar at the end of a Sunday meeting to speak to that community. His speech was divided into three sections: the first section was a thanksgiving, the second spoke to a "better future", and the last one was about having "faith in the present". His first words as he climbed the altar were, "I'm here to give thanks. Thank you for your vote, thank you to the people you convinced to vote for me, thank you for defending me and defending the church when people spoke ill of us." Following this section, he introduced the candidate for the guardianship council personally and spoke about the need to "protect our children". In the end, without directly speaking the name of President Jair Bolsonaro, he declared that those present were witnessing a historic moment because "we have someone that we could consecrate to God. It's not the time to doubt him; it's the time to pray for a better country."

In Bishop Ossessio's speech, it is possible to recognize the different political institutional levels in which the Universal Church has been working. They

are not limited to alliances with the executive power and to electing congressmen. They also elect church-related executive candidates, such as Marcelo Crivella as Rio de Janeiro's mayor, and they influence the election of small local institutions such as the Guardianship Council. However, these different levels of action are intensely connected, at least in the current scenario.

One of the biggest discussions surrounding the 2018 elections was about what would be appropriate in terms of institutional education on gender and sexuality. This theme, as highlighted at the beginning of this section, was one of the discussions that made Jair Bolsonaro famous a few years before he was elected president. The current president and the majority of Congress representatives linked to the so-called "evangelical caucus" were in favor of not introducing this topic in any way at school and argued that it should be the family's responsibility to talk to children about issues related to sexuality. They also considered any kind of actions against bullying suffered by non-heteronormative children as "gender ideology". During his campaign, Bolsonaro publicized how voting for him was voting for an "anti-gender ideology" program. Likewise, congressman Bishop Ossessio, when he visited the small temple where I was doing my fieldwork and delivered his speech in support of the local candidate for the Guardianship Council, stated: "We have to protect our children against this terrible gender ideology".

During the campaign, the main example of a child who needed protection used by Pastor Ivo was the case of the girl helped by the church community, but is important to understand where this case is localized. To do so, let us return to Agamben (2005). This author famously locates sovereignty in the exception. Exception here is not existence prior to the norm, but the threshold between right and fact that are contained in the norm itself. Thus, the sovereign power is the one that can recognize, act, and resolve the exception. When Pastor Ivo says that he was the alternative one mother found to the State, he is highlighting this difference between the right and the lived, and it is in this context that the Pentecostal churches become highly reliable institutions for populations that find themselves in the middle space between the law and politics.

It is through illuminating these connections that we can understand the importance evangelicals give to President Jair Bolsonaro's approximations and to his visit to the Temple of Solomon. Bolsonaro met Edir Macedo in person for the first time after becoming elected in a visit that he made to the Temple of

Solomon. In an interview, he stated that when Edir Macedo called him to say he was in Brazil and that they should meet, Bolsonaro stated that he should be the one going to Macedo, by which he meant at the Temple of Solomon. On that visit, the president participated in the Temple of Solomon tour, attended a service, and received a Bible as a present from Edir Macedo, who told him: “This is God’s thinking. One who follows God’s thinking becomes one with God. It doesn’t matter that you have all the power, that you have all the authority, if you don’t have God’s thinking. This is the biggest present I can give to you” (Jair..., 2019).

Furthermore, during the service, Edir Macedo “consecrated” Bolsonaro. This means that Macedo anointed the president with oil and prayed for God to bless him by stating, among other words: “that he might be wise, intelligent, and brave, that he might have spirit, health, strength, and vigor to turn this country into a new Brazil my lord, because that is our faith my lord”. About this ritual Macedo stated: “praying for him I am praying for 210 million Brazilians” (Jair..., 2019).

Within the most recent democratic framework, the Universal Church has always been available for relations with the candidates who were closest to being elected and with the presidents already elected. What changed most in this picture was the way and the degree to which the presidents accepted this support. Lula established strong relations, Dilma symbolically invited Edir Macedo to her inauguration ceremony, Bolsonaro was consecrated by him in the Temple of Solomon. Moreover, these are just symbolic moments that are most evident after the whole process of approximations, changes and restructuring that make these alliances possible.

Nevertheless, to my interlocutors the approximation with Bolsonaro goes beyond its political significance. During my fieldwork, I heard statements similar to the following by Mrs. Fabiana: “When did a president accept this before? This government is blessed.” More than a political alliance, the consecration of the president in the Temple of Solomon is seen as a sign of divine power and protection. It is a sign that in the country where God’s people live there is a political alliance against evil and its influence in politics, though the country is still “possessed by demons”.

If one of the UCKG’s only constancies, in terms of politics, was to form alliances with those in power, the great difference in the current situation is expressed in the words of my interlocutor above. Her enthusiasm shows that

this alliance is no longer only political but became personal from the moment when Jair Bolsonaro introduced himself to the evangelical population not only as an ally, but as one of them – having his marriage celebrated by Silas Malafaia, being baptized by Pastor Everaldo at the Jordan river, and being consecrated by Bishop Edir Macedo. He comes to be seen as part of the fight for good against evil, as described by my interlocutor. This is the same battle that Congressman Bishop Ossessio is fighting in Congress and that Pastor Ivo is fighting in a small community on the outskirts of Recife.

Concluding

This article tried to shed some light on the meaning of the interconnection of evangelicals, and especially the Universal Church, with politics in Brazil's current democratic phase. If in the last years this group's support for Bolsonaro's presidency has been particularly conspicuous, it does not mean that their participation in politics, or even advocacy for the group in the center of power, is a new phenomenon. When the Universal Church debuted in politics, Protestant churches in Brazil had already enacted the whole discussion of whether involvement in politics was appropriate or not, and different sectors had found different answers. In fact, by the time the UCKG was founded, the strong divide between faith and politics in Brazilian Protestantism, and all the trauma caused by it, were part of a past that could be simultaneously ignored and inherited. Together with Brazil's new democratic phase, this meant that the UCKG could commence its participation in institutional politics as something that would not be intrinsically problematic.¹⁴

If the persistence of the religious in the political is no longer new (Marshall, 2010), Ali Agrama (2010) demonstrates how the State itself confuses religion and politics. For him, secularism is "a set of processes and structures of power where the question of where to draw the lines between religion and politics continues to be raised and has acquired a distinctive salience" (Agrama, 2010, p. 500). In other words, we cannot speak about approximations because

14 I discuss this process in detail in Sá Leitão (2021).

religion and politics have a series of developments between them, and we cannot attribute stable meanings to these terms. What Ali Agrama (2010) calls the arbitration of the State can also be understood in terms of the assemblage that forms sovereignty, including the resonance machine that is part of it. In other words, the definition of terms such as religion and politics is as porous and unstable as sovereignty itself.

It is true that leaders of churches like the UCKG do not fall far from understanding what Ali Agrama (2010) is analyzing. Nevertheless, what we also cannot lose sight of is that their active engagement in the public sphere is constitutive of this religious group's understanding of the world. The fact that evangelical groups are part of the current conservative conjuncture does not mean that they are conservative agents who have just assumed a role in national politics, or that they are necessarily a threat to the secular state. The relationship between evangelicals and politics in Brazil is not new. In conservative, dictatorial, or liberal periods, this relationship existed. More than just evangelical churches, a conservative society is articulated through what William Connolly (2005) calls a resonance machine. No wonder, then, that denominations that present themselves as inclusive in other countries, in Brazil still do not accept same-sex marriage or women's leadership.

Nevertheless, it is also important not to forget that this mode of articulation, in the recent past, has resulted in significant political activism regarding women's rights. In 2018, one of my interlocutors told me with some pride that she had often heard: "you seem more feminists than pastor's wives". Although this demonstrates the lasting results of more "progressive" actions seen in the UCKG during the pre-2016 fieldwork, I do not minimize here the current scenario, in which UCKG members believe they are blessing the current government, not only supporting it. What I am trying to make clear is that we could also see changes happening inside churches such as the UCKG concomitant with the changes we witnessed in Brazilian politics, and that these made possible an alignment with the current government with more intensity than with the ones before.

A straighter line was drawn from Bolsonaro to Pastor Ivo in the small church, passing through Bishop Ossessio. Within these parallels, what is a man of God and what is a competent politician are approximated. Bishop Ossessio deserves to receive your vote not only because of projects and law-

making he had been working on in the previous four years, but because he is so close to God that he is able to exorcize demons. The power of the UCKG candidates to perform exorcisms is not only for show, it is their proof that in a space dominated by evil – as they understand politics to be – they are sending people capable to fight the devil's misdeeds. If Bishop Ossessio's capacity to expel the devil is an important asset to be taken to Congress, having a president who accepts being blessed by Edir Macedo – as well as by other well-known pastors and priests – is to take this asset to the executive power. For my interlocutors, Bolsonaro's election was about finally having a government in God's name during the democratic period.

References

ABREU, M. J. de. Acts is acts: tautology and theopolitical form. *Social Analysis: the international journal of anthropology*, [s. l.], v. 64, n. 4, p. 42-59, 2020.

AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2005.

AGRAMA, H. A. Secularism, sovereignty, indeterminacy: is Egypt a secular or a religious state? *Comparative Studies in Society and History*, [s. l.], v. 52, n. 3, p. 495-523, 2010.

ANTUNES, R.; SANTANA, M. A.; PRAUN, L. Chronicle of a defeat foretold: the PT administrations from compromise to the coup. *Latin American Perspectives*, [s. l.], v. 46, n. 1, p. 85-104, jan. 2019.

BIRMAN, P.; LEHMANN, D. Religion and the media in a battle for ideological hegemony: the Universal Church of the Kingdom of God and TV Globo in Brazil. *Bulletin of Latin American Research*, [s. l.], v. 18, n. 2, p. 145-164, 1999.

BOLSONARO, J. *Entrevista exclusiva com Jair Bolsonaro*: parte 1. [Interview with Silas Malafaia]. [S. l.: s. n.], 3 Feb. 2020. 1 video (18min09s). Published by the channel Silas Malafaia Oficial. Available at: https://www.youtube.com/watch?v=2lju58SIn_E&t=225s. Accessed: 20 Feb. 2022.

BRAGA, J.; TRINDADE, N. Petistas querem punição a pastores que usam igreja pró-Bolsonaro. *Estadão*, São Paulo, 9 out. 2018. Available at: <https://www.estadao.com.br/politica/coluna-do-estadao/petistas-querem-punicao-a-pastores-que-usam-igreja-pro-bolsonaro/>. Accessed: 20 Feb. 2022.

BURITY, J. Religião e cidadania: alguns problemas de mudança sociocultural e intervenção política. In: BURITY, J.; ANDRADE, P. *Religião e cidadania*. São Cristóvão: Editor UFS; Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2011.

CARAM, B. Congresso eleito é o mais conservador desde 1964, afirma Diap. *Estadão*, São Paulo, 6 out. 2014. Available at: <https://politica.estadao.com.br/noticias/eleicoes,congresso-eleito-e-o-mais-conservador-desde-1964-afirma-diap,1572528>. Accessed: 20 Feb. 2022.

CONNOLLY, W. The evangelical-capitalist machine. *Political Theory*, [s. l.], v. 33, n. 6, 2005a.

CONNOLLY, W. *Pluralism*. Durham: Duke University Press, 2005b.

CURY, A. C. Por que dia 7 de outubro será o dia das crianças? *Folha Universal*, Rio de Janeiro, n. 1381, p. 16-19, 30 set. 2018.

DAHL, R. A. *On democracy*. With an introduction and two chapters by Ian Shapiro. New Haven: Yale University Press, 2015.

FOLHA UNIVERSAL. Rio de Janeiro: Igreja Universal do Reino de Deus, n. 979, 9 jan. 2011.

FRESTON, P. The protestant eruption into modern Brazilian politics. *Journal of Contemporary Religion*, [s. l.], v. 11, n. 2, p. 147-168, 1996.

GOVERNOS desejam mapear quem tomou a vacina contra a COVID-19. In: UNIVERSAL. Notícias. [S. l.]: Igreja Universal, 19 jan. 2021. Available at: <https://www.universal.org/noticias/post/governos-desejam-mapear-quem-tomou-a-vacina-contra-a-covid-19/>. Accessed: 20 Feb. 2022.

HABERMAS, J. Religion in the public sphere: cognitive presuppositions for the 'public use of reason' by religious and secular citizens. In: HABERMAS, J. *Between naturalism and religion*. Translated by Ciaran Cronin. Malden: Polity Press, 2008. p. 114-147.

HARDING, S. Imagining the last days: the politics of apocalyptic language. *Bulletin of American Academy of Arts and Sciences*, [s. l.], v. 48, n. 3, p. 14-44, 1994.

IGREJA ganha fiéis, afirma pesquisa. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, ano 75, n. 24.123, 20 abr. 1995. Caderno 3, p. 3.

JAIR Bolsonaro visita Templo de Salomão. In: R7. Fala Brasil. [S. l.]: Rádio e Televisão Record, 2 set. 2019. Available at: <https://recordtv.r7.com/fala-brasil/videos/jair-bolsonaro-visita-templo-de-salomao-em-sao-paulo-17112022>. Accessed: 20 Feb. 2022.

LULA DA SILVA, L. I. *Carta ao povo brasileiro*. São Paulo: Partido dos Trabalhadores, 2002. Available at: <https://fpabramo.org.br/wp-content/uploads/2010/02/cartaaopovobrasileiro.pdf>. Accessed: 20 Feb. 2022.

MACEDO, E. Dilma é vítima de mentiras espalhadas pela internet. In: BLOG bispo Edir Macedo. [S. l.]: Igreja Universal, 28 set. 2010. Available at: <https://www.universal.org/bispo-macedo/post/dilma-e-vitima-de-mentiras-espalhadas-pela-internet/>. Accessed: 20 Feb. 2022.

MACEDO, E.; OLIVEIRA, C. *Plano de poder: os cristãos e a política*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2008.

MARQUES, R. M.; MENDES, Á. O social no governo Lula: a construção de um novo populismo em tempos de aplicação de uma agenda neoliberal. *Revista de Economia Política*, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 58-74, Jan./Mar. 2006.

MARSHALL, R. The sovereignty of miracles: Pentecostal political theology in Nigeria. *Constellations*, Malden, v. 17, n. 2, p. 197-223, 2010.

MAURICIO JR., C. *Como os evangélicos discutem política?: a constituição do crente cidadão entre os jovens universitários da igreja de Silas Malafaia*. 2019. Dissertation (PhD in Anthropology) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019.

NOVA composição do Congresso é a mais conservadora desde 1964. *Valor Econômico*, [s. l.], 5 jan. 2015. Available at: <https://valor.globo.com/politica/noticia/2015/01/05/nova-composicao-do-congresso-e-a-mais-conservadora-desde-1964.ghtml>. Accessed: 20 Feb. 2022.

ORO, A. P. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e políticos brasileiros. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 18, n. 53, p. 53-69, 2003.

PEREIRA, M. Hora de reformar o Brasil. *Folha Universal*, Rio de Janeiro, n. 1238, p. 2, 27 dez. 2015.

QUEIROZ, A. A. de. O Congresso mais conservador dos últimos quarenta anos. *Le Monde Diplomatique Brasil*, [s. l.], 5 nov. 2018. Available at: <https://diplomatie.org.br/o-congresso-mais-conservador-dos-ultimos-quarenta-anos/>. Accessed: 20 Feb. 2022.

RESPOSTA aos eleitores de Dilma. In: BLOG bispo Edir Macedo. [S. l.]: Igreja Universal, 25 maio 2011. Available at: <https://www.universal.org/bispo-macedo/post/resposta-aos-eleitores-de-dilma/>. Accessed: 20 Feb. 2022.

SÁ LEITÃO, A. *Feliz é a nação cujo Deus é Universal: a IURD e sua disseminação de um projeto de nação cristã*. 2021. Tese (Doutorado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2021.

SHAPIRO, M. Brajisaalem: biblical cosmology, power dynamics and the Brazilian political imagination. *Ethnos*, [s. l.], v. 86, n. 5, p. 832-852, 2021. Available at: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00141844.2019.1696860>. Accessed: 20 Feb. 2022.

TAVOLARO, D. *O bispo: a história revelada de Edir Macedo*. São Paulo: Lafonte, 2007.

TEMPO, o senhor da razão. *Folha Universal*, Rio de Janeiro, n. 979, p. 9-11, 9 jan. 2011.

VIEIRA, R. O transformismo petista: considerações acerca das transformações históricas do Partido dos Trabalhadores no Brasil. *Memórias*, Barranquilla, año 9, n. 17, p. 1-58, jul./dic. 2012. Available at: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85524080003>. Accessed: 20 Feb. 2022.

VÍTIMAS da hipocrisia. *Folha Universal*, Rio de Janeiro, n. 980, p. 9-11, 16 jan. 2011.

Recebido: 28/02/2022 Aceito: 18/08/2022 | Received: 2/28/2022 Accepted: 8/18/2022



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Os direitos das gestantes sob a ótica da “ideologia de gênero” na Câmara dos Deputados

The rights of pregnant women from the “gender ideology” perspective in the Chamber of Deputies

Bruna Potechil¹

<https://orcid.org/0000-0003-4162-2757>

brunapotechil@gmail.com

¹ Universidade Federal de São Carlos – São Carlos, SP, Brasil

Resumo

Este artigo explora, a partir da tramitação do PL 853 de 2019 propondo uma “Semana Nacional de Conscientização dos Direitos das Gestantes” na Comissão de Seguridade Social e Família, como determinados direitos têm sido disputados na Câmara dos Deputados. Os debates durante a tramitação do projeto de lei na comissão, assim como as diversas versões de substitutivos apresentados, mostram que, apesar de a proposta ser considerada meritória pelos parlamentares, eles fomentavam disputas sobre direitos de “cunho ideológico”. Ou seja, ainda que o projeto não prescrevesse novos direitos às gestantes, alguns parlamentares acusavam-no de resgatar os direitos sexuais e reprodutivos e promover o aborto. Ao acompanhar sua tramitação, vemos como os direitos sexuais e reprodutivos têm sido descritos como ameaça a determinados valores defendidos no Legislativo e como o discurso sobre uma “ideologia de gênero” parte desse mesmo debate e, no caso da proposta acima, foi vencedor na Comissão de Seguridade Social e Família.

Palavras-chave: gestantes; ideologia de gênero; direitos sexuais e reprodutivos; Câmara dos Deputados.

Abstract

This article explores, from the processing of PL 853 of 2019 proposing a “National Week of Awareness of the Rights of Pregnant Women” in the Social Security and Family Commission, how certain rights have been disputed in the Chamber of Deputies. The debates during the running of the bill in the commission, as well as the various versions of substitutes presented, show that despite the proposal being considered meritorious by the parliamentarians, they disputed rights of an “ideological nature”. That is, even though the bill did not prescribe new rights for pregnant women, some parliamentarians accused it of bring back sexual and reproductive rights and promoting abortion. By accompanying its course, we see how sexual and reproductive rights have been described as a threat to certain values defended in the legislative, and a “gender ideology” discourse emerged from the same debate, and, in the case of the proposal above, this discourse was the one chosen in the Social Security and Family Commission.

Keywords: pregnant women; gender ideology; sexual and reproductive rights; Chamber of Deputies.

Introdução¹

As eleições de 2018 coroaram um movimento contrário a pautas progressistas e promoveram pautas conservadoras, se tornando por um lado parte das políticas públicas adotadas pelo governo de Jair Bolsonaro (sem partido)² e por outro fomentando discursos governistas com essa temática no Congresso Nacional. Tal movimento acompanha um movimento mundial onde governos autoritários e muitas vezes associados a governos neoliberais têm ganhado espaço no cenário político internacional (Almeida, 2020; Brown, 2006; Cesarino, 2019; Cooper, 2017; Neiburg, Thomaz, 2020). No Brasil esse fenômeno está diretamente relacionado a um fortalecimento e presença de religiosos na política, que vêm já há alguns anos ganhando espaço no Legislativo, e que se pautam na tentativa de conter condutas e valores considerados muito liberais (Almeida, 2020). Ou seja, nos últimos anos discursos de tolerância à diversidade foram revertidos por propostas de legislação sobre a família e por uma agenda antidi-reitos e anti-igualdade de gênero (Avritzer, 2018, p. 275).

Este artigo explora dentro desse contexto político a tramitação de um projeto de lei (PL 853/2019) apresentado em 2019 propondo uma “Semana Nacional de Conscientização dos Direitos da Gestante” na Câmara dos Deputados e aprovado em sua primeira comissão, a Comissão de Seguridade Social e Família, em julho de 2021. Ainda que esse possa parecer um projeto de lei relativamente neutro, tanto pelo formato em que é apresentado quanto pela proposta de uma semana comemorativa sem modificação de legislação ou criação de novos direitos referentes à gestante, ele foi o projeto de lei mais discutido e polêmico na Comissão de Seguridade Social e Família entre os meses de abril e julho de 2021 e gerou intensas discussões, vários substitutivos,³ alguns momentos de votação, votação revogada e a revogação posteriormente anulada.

-
- 1 Este artigo é resultado da pesquisa de pós-doutorado financiada pelo Programa Institucional de Internacionalização da Capes, processo n. 88887.577045/2020-00.
 - 2 Jair Bolsonaro foi eleito em 2018 pelo PSL; quando a pesquisa foi realizada em 2021 ele estava sem partido, e em 2022 se filiou ao PL para disputar a reeleição. Mantive no texto o partido ao qual cada parlamentar estava filiado no momento da realização da pesquisa.
 - 3 Substitutivo é o texto apresentado contendo modificações em uma versão anterior de projeto de lei em apreciação. Ele, se aprovado, substitui a versão anterior.

O projeto só ganha de fato destaque na pesquisa que eu realizava na Câmara dos Deputados quando, contrariando seu aparente teor de neutralidade, ele se mostra central nos debates na Comissão de Seguridade Social e Família. Ele esteve na pauta durante os quatro meses em que acompanhei as reuniões da comissão que aconteciam naquele momento de forma híbrida, ou seja, alguns parlamentares estavam presentes nos plenários das comissões temáticas da Câmara dos Deputados e outros acompanhavam de forma remota e muitas vezes em trânsito: dentro de carros, em aeroportos, ou, o que era mais frequente, de suas residências nos estados de origem. Se antes da pandemia de Covid-19 era possível acompanhar as reuniões das comissões através de registros de vídeo, áudio ou transcrições de falas em notas taquigráficas, durante aqueles meses de 2021 as reuniões eram assistidas “ao vivo” ou pelos vídeos gerados que ficavam armazenados no portal eletrônico da Câmara dos Deputados. Estavam também armazenados nesse portal os demais documentos e registros da tramitação referentes ao PL 853/2019: o projeto de lei, substitutivos, pareceres e votos em separado. Para levantar os dados que foram aqui analisados foi realizada uma etnografia do processo legislativo constituída majoritariamente por documentos. Adoto uma abordagem que compreende que documentos são artefatos produzidos pelo campo que devem ser encarados não apenas pelo seu conteúdo, mas pela sua estética (Feldman, 2008; Gupta, 2012; Hull, 2012; Lowenkron, Ferreira, 2014; Riles, 2006). Essa abordagem permite (e privilegia) que discussões sobre termos, negociações e transformações em diferentes versões de documentos sejam contrastadas através do acompanhamento de seu processo de produção. Afinal, como bem destaca Viana,⁴ ao etnografar documentos estamos na realidade olhando para seu processo de produção. No caso de uma etnografia voltada para as comissões temáticas da Câmara dos Deputados, ou do processo legislativo, a pesquisa debruça-se sobre como propostas legislativas são formuladas, apresentadas, negociadas, disputadas e votadas. Durante a tramitação do PL 853/2019 na Comissão de Seguridade Social e Família foram apresentadas sete versões de

4 Em fala proferida no lançamento do livro *Etnografia de documentos: pesquisas antropológicas entre papéis, carimbos e burocracias*, organizado por Letícia Ferreira e Laura Lowenkron (cf. Lançamento..., 2020).

substitutivos (ainda que algumas tenham sido reapresentadas com idêntico teor) que permitem visualizarmos através dessas modificações e dos debates que aconteciam nas reuniões⁵ as negociações e modificações no texto que seria aprovado naquela comissão.⁶

Conforme demonstro no artigo, o projeto de lei refletia discussões que foram se mostrando cruciais para como alguns direitos referentes a mulheres têm sido debatidos e formulados no Congresso Nacional na atual legislatura. Esses debates recolocavam no centro da discussão os direitos sexuais e reprodutivos, formulados e difundidos principalmente na década de 1990, o que impulsionava discursos contrários a uma suposta “ideologia de gênero”, expressão que, como veremos, tem sua origem na conquista desses mesmos direitos.

Ou seja, a partir da tramitação do PL 853/2019 na Comissão de Seguridade Social e Família, este artigo explora como os direitos sexuais e reprodutivos têm sido disputados no Congresso Nacional quando relacionados a direitos das mulheres. Nesse sentido, vemos que os direitos sexuais e reprodutivos podem ser lidos como ameaça à ideia tradicional de família e ao papel natural da mulher enquanto mãe, e são repreendidos através de discursos que condenam uma suposta “ideologia de gênero” e políticas públicas voltadas para a população feminina nas últimas décadas. Nesse contexto, a tramitação de um projeto de lei que não trata de direitos sexuais e reprodutivos, mas teve neles seu centro de disputa, revela como os direitos das mulheres têm sido disputados na Câmara dos Deputados e contribui para discussões que tentem perceber o que de fato está em jogo para mulheres e seus direitos com as pautas a favor da família e contra “ideologia de gênero” que fazem parte do projeto político do atual governo brasileiro. Espero com isso observar como argumentos contrários à “ideologia de gênero” têm se tornado o meio pelo qual parte dos parlamentares tem legislado e como isso tem reflexo nas propostas que têm sido aprovadas pela Câmara dos Deputados nos últimos anos.

5 A comissão teve reuniões com a frequência de uma ou duas vezes na semana.

6 Em Potech (2018) faço uma distinção entre os artefatos que podem ser compreendidos como “documentos” em etnografias do processo legislativo.

Direitos de cunho ideológico

Contudo, em que pese a iniciativa ser meritória e necessária, preocupa-nos o uso de terminologias/expressões de cunho ideológico que caminham na contramão da proteção à gestante.

A uma, a expressão “planejamento reprodutivo”, haja vista que esta vem sendo utilizada, especialmente por organismos internacionais e pela ONU, para fomento e viabilização do aborto – que é previsto em nossa legislação penal como crime –, sob o argumento da suposta necessidade de “controle populacional”. (Brasil, 2021a, p. 2).

O trecho acima foi apresentado em voto em separado⁷ ao parecer⁸ e substitutivo do PL 853/2019 propondo uma “Semana Nacional de Conscientização dos Direitos das Gestantes” que estava em votação na Comissão de Seguridade Social e Família na Câmara dos Deputados entre os meses de abril e julho de 2021. Esse mesmo trecho, lido em sessão da comissão pela sua autora, a deputada Chris Tonietto⁹ (PSL), seria aprovado em relatório¹⁰ pela comissão a fim de dar andamento na tramitação do PL 853/2019 na Câmara dos Deputados.¹¹ Durante aqueles meses ele foi o projeto de lei que mais esteve na pauta da Comissão de Seguridade Social e Família. Ele foi por diversas vezes retirado de pauta para adiar votações, teve votação anulada e a anulação foi posteriormente revogada, teve mudança de voto de parlamentares¹² e teve alguns

7 Voto em separado apresentado por parlamentar é o voto divergente do conteúdo em votação apresentado por relator da matéria.

8 Parecer a um projeto de lei é elaborado pelo relator da matéria em uma comissão, ele pode ser favorável ou contrário à matéria e pode vir apensado a ele um substitutivo.

9 Chris Tonietto foi eleita em 2018 pelo estado do Rio de Janeiro pelo PSL, mesmo partido que elegeu Bolsonaro. Ela é católica e defende os “valores cristãos” e em 2022 concorre à reeleição pelo PL, mesmo partido que Bolsonaro.

10 O relatório pode constituir um parecer, sendo uma das partes apresentadas e sujeitas à apreciação. É muitas vezes utilizado como sinônimo de parecer na fala dos parlamentares.

11 Após aprovação na Comissão de Seguridade Social e Família, o PL seria encaminhado para a Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania e depois remetido ao Senado Federal.

12 Na votação do parecer de Vivi Reis (PSOL) o deputado Pastor Sargento Isidório (Avante) mudou de posição, primeiramente se posicionando contra o relatório de Vivi Reis (PSOL) por se declarar contrário ao aborto, e posteriormente mudando seu voto por entender que o projeto não se tratava disso, mas de garantir a promoção de direitos de gestantes e seus bebês.

substitutivos apresentados e reapresentados pelas reladoras Carmen Zanotto (PPS e após Cidadania),¹³ Vivi Reis (PSOL)¹⁴ e Chris Tonietto. No entanto, o PL apresentado pela deputada Sâmia Bomfim (PSOL) era considerado meritório por todos aqueles que se pronunciaram nas sessões, já que ele não alteraria legislação, mas criaria apenas uma semana de conscientização e promoção de direitos já previstos. Entretanto, o projeto é debatido e negociado nas reuniões da comissão porque parte dos parlamentares, encabeçados pela deputada Chris Tonietto, considerava que o projeto de lei possuía termos de “cunho ideológico”. Conforme vemos no trecho citado do voto em separado, “planejamento reprodutivo” seria um desses termos, e fora, portanto, retirado do substitutivo que a deputada apresentara para apreciação da comissão, assim como outros termos, como “direitos das gestantes”, que fora substituído por “cuidados das gestantes”; “parentalidade”; “saúde física e emocional das gestantes e mães de bebês”; “humanizado”; e “direito ao acesso à creche”.

O voto em separado inaugura uma sequência de reuniões que irão retomar para o debate alguns direitos das mulheres (e não exclusivamente delas), como planejamento reprodutivo, mas também de forma mais genérica a própria ideia de direitos. Segundo as falas da autora do voto em separado, seu voto em separado acompanhado de substitutivo visava conter termos de cunho ideológico que como vamos percebendo seriam aqueles que na sua visão caminhavam na linha dos direitos sexuais e reprodutivos a fim de, segundo sua justificativa, promover o aborto. De forma um pouco surpreendente esse discurso se inicia com o substitutivo em apreciação da deputada Carmen Zanotto (Cidadania), relatora do PL na Comissão de Seguridade Social e Família, que fora elaborado ampliando o texto resumido apresentado pela autora Sâmia Bomfim (PSOL),

O CONGRESSO NACIONAL DECRETA: Art. 1º – Fica instituída a Semana Nacional de Conscientização sobre os Direitos das Gestantes, a ser celebrada, anualmente, na semana do dia 15 de agosto.

13 O PPS, Partido Popular Socialista, teve seu nome alterado para Cidadania em 2019. Nas próximas citações que incluam integrantes do partido utilizarei “Cidadania”.

14 Vivi Reis foi eleita em 2018 pelo PSOL no Pará. Consta em página da sua campanha para as eleições de 2022 que é “amazônida, feminista, socialista, bissexual e trabalhadora da saúde” (Vivi Reis, 2022).

Art. 2º – A Semana Nacional de que trata esta Lei será dedicada à divulgação dos direitos relacionados à saúde das gestantes, tais como assistência humanizada à mulher durante a gestação, pré-parto, parto e puerpério; além dos direitos trabalhistas e sociais.

Art. 3º – Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário. (Brasil, 2019, p. 1).

Já a versão substitutiva apresentada pela relatora da comissão, Carmen Zanotto (Cidadania), ampliava o texto, dando visibilidade para o bebê até os mil dias de vida, o puerpério e expandindo direitos e mulheres a serem incluídas no texto original. O substitutivo não tratava diretamente de aborto, nem mesmo o relatório da deputada que acompanhava o mesmo.

Esse movimento executado pela deputada Chris Tonietto (PSL), no entanto, não era um movimento isolado, muito menos deslocado de acontecimentos e do contexto político em que aquelas reuniões estavam inseridas. Um movimento similar aconteceu na tramitação do PL 557/2020 que “Institui a realização, em caráter anual, da ‘Semana de Valorização de Mulheres que Fizeram História’ no âmbito das escolas de educação básica do País”, que tramitou também entre aqueles meses, mas na Comissão de Defesa dos Direitos da Mulher. O PL foi apresentado pela deputada Tabata Amaral (PDT) e teve a deputada Chris Tonietto contrária à sua aprovação, já que, segundo Tonietto, o PL adicionaria ao conteúdo das aulas personagens femininas como Simone de Beauvoir e Judith Butler, todas, como ressaltava a deputada, feministas. Segundo a deputada o PL serviria como motor de propagação da “ideologia feminista” nas escolas. Ou seja, a deputada Chris Tonietto, pertencente ao PSL, mesmo partido com o qual foi eleito o atual presidente da república, Jair Bolsonaro, vinha tentando conter iniciativas que pudessem de certa forma estar associadas ao que figuras, como membros do seu partido, têm chamado de “ideologia de gênero”.

O termo “ideologia de gênero”, como veremos neste artigo, é uma resposta do Vaticano a avanços em direitos sexuais e reprodutivos, após as conferências das Nações Unidas do Cairo e de Pequim em 1994 e 1995, onde se inicia a introdução desses termos em documentos oficiais (Paternotte; Kuhar, 2018). Ou seja, a postura da deputada Chris Tonietto (PSL) contrária a “direitos de cunho ideológico” como planejamento reprodutivo retomava os direitos sexuais e reprodutivos.

Direitos sexuais e reprodutivos

Dentre os termos em discussão no projeto de lei estariam “planejamento reprodutivo” e, como vemos numa fala mais à frente da deputada Chris Tonietto (PSL), os “direitos sexuais e reprodutivos”, tratados como sinônimos na relação que a deputada produz ao justificar o seu posicionamento e a retirada de determinados termos que diz possuírem “cunho ideológico”. O termo “direitos reprodutivos” só aparece em documentos oficiais das Nações Unidas em 1994, resultante da Conferência Internacional de População e Desenvolvimento realizada no Cairo, ainda que reivindicações no campo da reprodução e sexualidade já existissem desde o século XVII (Corrêa; Ávila, 2003).

Antes disso o termo “saúde da mulher” era aquele utilizado para fazer referência aos cuidados da mulher que envolviam basicamente o ciclo gravídico, quando então o termo passa a ser substituído por “direitos reprodutivos”. Essa alteração de terminologia de “saúde da mulher” para “direitos reprodutivos” reflete uma mudança de postura no tratamento da mulher e da reprodução humana, que até a década de 1970 era pró-natalista, voltada ao ciclo gravídico e reforçava as diferenças entre os sexos e o papel da mulher como mãe (Heilborn *et al.*, 2009). No Brasil isso começa a acontecer a partir de 1984, quando um grupo de feministas brasileiras retornam do I Encontro Internacional de Saúde da Mulher realizado em Amsterdam, introduzindo no país o termo criado por feministas norte-americanas (Heilborn *et al.*, 2009). Nesse mesmo ano é promulgado no país o Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher (PAISM), que rompe com uma visão anterior da saúde da mulher associada ao pré-natal, parto e puerpério (Gutmann *et al.*, 2020; Pulhez, 2022). Essa ampliação dos termos passa a englobar todos os problemas de saúde ligados à mulher e não só aqueles ligados ao ciclo gravídico, como contracepção, aborto, pré-natal, parto, câncer de mama e de colo de útero, doenças sexualmente transmissíveis e gravidez na adolescência (Scavone, 2004, p. 47).

Em 1995 na IV Conferência Mundial sobre a Mulher de Pequim o termo é definido como:

[...] os direitos reprodutivos dependem dos direitos básicos de todos os casais e indivíduos a decidir livre e responsavelmente o número, a frequência e o

momento para terem seus filhos e de possuir as informações e os meios para isso, bem como do direito a alcançar o mais elevado nível de saúde sexual e reprodutiva. Isso também inclui o seu direito de adotar decisões relativas à reprodução livres de discriminação, coerção e violência, conforme expresso nos documentos de direitos humanos. (Organização das Nações Unidas, 1995, p. 225).

Fundamental para o exercício dos direitos reprodutivos, o termo “planejamento reprodutivo” também emana desses mesmos movimentos no país e na demanda por mudanças e ampliação de políticas de saúde da mulher na década de 1980 (Gutmann *et al.*, 2020). O termo “planejamento reprodutivo” também começa a substituir e ser difundido no lugar de “planejamento familiar”, já que este último pressupõe a ideia de família, sendo seu substituto mais abrangente para homens, mulheres, adolescentes independentemente da união civil (Gutmann *et al.*, 2020).¹⁵

Já o conceito de direitos sexuais tem uma história distinta ainda que intrincada com a de direitos reprodutivos. Ele é formulado na década de 1990 por movimentos gay e lésbico europeus e norte-americanos e posteriormente tem adesão do movimento feminista. Nas negociações da Conferência Internacional de População e Desenvolvimento realizada no Cairo em 1994, que teve o primeiro documento com o termo “direitos reprodutivos”, o termo “direitos sexuais” apareceu nas disputas e funcionou como estratégia de barganha para a consolidação de direitos reprodutivos no texto final (Corrêa; Ávila, 2003, p. 21). Segundo Corrêa e Ávila (2003), a legitimação dos direitos reprodutivos e sexuais foi também resultado de esforços institucionais, como da Organização Mundial de Saúde (OMS), que visava ampliar a perspectiva convencional do controle demográfico e do planejamento familiar. Segundo Maria Betânia Ávila (2003), os direitos sexuais e reprodutivos são parte da promoção da cidadania e a sua violação reflete a quem de forma majoritária recai esses direitos: as mulheres (Ávila, 2003). Ainda segundo a autora,

15 O planejamento reprodutivo está consolidado e previsto na Constituição Federal, promulgada em 1988, no artigo 226, garantindo ao “homem, mulher e/ou casal escolher o momento adequado de ter filhos e de quantos filhos deseja ou não ter” (Gutmann *et al.*, 2020).

na perspectiva feminista aqui adotada, os direitos reprodutivos dizem respeito à igualdade e à liberdade na esfera da vida reprodutiva. Os direitos sexuais dizem respeito à igualdade e à liberdade no exercício da sexualidade. O que significa tratar sexualidade e reprodução como dimensões da cidadania e consequentemente da vida democrática. (Ávila, 2003, p. S466).

Ou seja, os direitos sexuais e reprodutivos têm uma trajetória ligada diretamente ao movimento feminista, mas também aos avanços institucionais relacionados ao que se chamava de saúde da mulher. Se por um lado o termo emana dos movimentos de mulheres, por outro ele é consolidado via instituições e formulações mais amplas de atenção à saúde que passam a lidar na prática com a realidade das mulheres afetadas por tais políticas. Se por um lado pautas como a contracepção, câncer de mama e colo de útero já ganharam reconhecimento no cenário atual de atenção à saúde da mulher, outras pautas continuam sendo levantadas e debatidas, como violência obstétrica,¹⁶ atendimento humanizado, cuidado com a saúde emocional, além da acessibilidade de mulheres a métodos contraceptivos.¹⁷ Veremos que parte dessas pautas compõem termos que serão retirados da versão aprovada do PL 853/2019 na Comissão de Seguridade Social e Família.

Por trás da “ideologia de gênero”

A expressão “ideologia de gênero”, pauta utilizada pelo atual governo recorrentemente, teria sua origem nos debates do Vaticano como uma resposta à Conferência Internacional de População e Desenvolvimento, em 1994, no Cairo, e a Conferência Mundial sobre as Mulheres, em 1995, em Pequim. O Vaticano via o reconhecimento dos direitos sexuais e reprodutivos como uma possível estratégia para o reconhecimento do aborto, ataques à maternidade tradicional e a possibilidade de legitimar a homossexualidade (Paternotte; Kuhar, 2018, p. 511). Nesse sentido, entendia-se que a família

16 Sobre isso, ver Pulhez (2022).

17 Em 2021 tornou-se pública a obrigatoriedade cobrada por planos de saúde do consentimento do cônjuge da mulher casada para a possibilidade de ter um DIU (Damasceno, 2021).

natural estaria em risco a partir da apropriação de categorias como gênero, que passariam então a ser utilizadas pela Igreja de forma ressignificada nas últimas décadas (Paternotte; Kuhar, 2018, p. 512). Maria das Dores Machado (2018) relata que, se nas disputas referentes aos documentos internacionais era o termo “gênero” que estava sendo negociado, essa disputa evolui e abarca o termo “ideologia” quando teólogos e sacerdotes fazem uma inversão do termo, que na Europa do século XIX era utilizada para apontar valores e ideais religiosos que deturpavam a realidade social. Ainda segundo a mesma autora, o termo “ideologia” era utilizado para “desqualificar não só a terminologia gênero, mas toda uma linha teórica que balizava as ações políticas das militantes no plano internacional” (Machado, M., 2018, p. 4). Paternotte e Kuhar (2018) apontam uma atual retomada de “ideologia de gênero”, que floresce num momento de ascensão de pautas e partidos de direita retomando discursos religiosos da década de 1990.

No Brasil a ascensão de políticos religiosos e/ou de partidos do que podemos chamar de ultradireita que tem acontecido nos últimos anos impulsiona de certa forma discursos sobre a “ideologia de gênero” ou contrários aos direitos sexuais e reprodutivos, levando a debates sobre possíveis ameaças em direitos já conquistados no país. Interessante frisar que “ideologia de gênero” e ataques a direitos sexuais e reprodutivos já vinham acontecendo nos anos que antecederam a eleição de Jair Bolsonaro para a presidência da república para os anos de 2019-2022, ainda que eles passem de certa forma a ser diretrizes de governo, como vemos com o Decreto nº 10.570/2020 que “institui a Estratégia Nacional de Fortalecimento dos Vínculos Familiares e o seu Comitê Interministerial” (Brasil, 2020), que torna a família tradicional uma diretriz de governo.

Porém isso também resulta do aumento e importância de pautas religiosas e da defesa da família tradicional para apoio do eleitorado que já vinha acontecendo, como vimos na disputa eleitoral de 2010 entre Dilma Rousseff (PT) e José Serra (PSDB) (Luna, 2018; Machado, L., 2016; Machado, M., 2012).¹⁸

18 Segundo Rosado-Nunes (2008), a Igreja Católica, ainda que tenha atuado em diversos temas em relação a promoção de direitos, como os contrários a ditadura e na defesa de uma cultura de direitos, não atuou da mesma forma no que cabe a direitos sexuais e reprodutivos, optando por uma abordagem em defesa da vida.

Já o processo eleitoral seguinte, de 2014, cria uma correlação de forças favorável aos setores mais conservadores com a eleição de Eduardo Cunha (PMDB) para a presidência da Câmara dos Deputados, que desarquiva uma série de projetos que colidiam com demandas dos movimentos feministas e dos segmentos LGBT, criando várias comissões especiais para discutir temas de interesse cristão e de seus aliados, como o Estatuto da Família (Machado, M., 2017). Nos anos seguintes esses mesmos discursos estariam também apoiados, como bem demonstra Silveira (2016), num momento de disputas políticas em torno do processo de impeachment de Dilma Rousseff (PT), que culminou dentro da Câmara dos Deputados numa motivação de defensores de uma moral conservadora. Essa nova conjuntura teria levado ao fortalecimento do “centrão”, bloco que traria à tona uma nova maioria no Congresso Nacional atrelada a interesses religiosos, ou seja, contrários às demandas LGBT, como o casamento (Silveira, 2016, p. 15-16).

No entanto, Jair Bolsonaro, antes mesmo de eleito presidente do país, enquanto deputado federal, já era figura ativa no discurso contrário à “ideologia de gênero” (Potech; Ohlson, 2021). Ele já vinha se posicionando contrário à união civil de pessoas do mesmo sexo e fazendo campanha contra o que ficou conhecido como “kit gay”, se referindo a um material didático a ser distribuído pelo país sobre diversidade. O mesmo tema era frequentemente utilizado em sua campanha eleitoral para a presidência, atacando o seu rival, Fernando Haddad (PT), que seria o ministro da Educação que teria lançado o material que ele condenava.

Ou seja, o bolsonarismo, como tem sido chamado o “fenômeno político ultraconservador, que prega o retorno aos ‘valores tradicionais’ e se identifica como nacionalista e ‘patriota’, e que transcende a figura de Jair Bolsonaro” (Pinheiro-Machado; Freixo, 2019), surge a partir do casamento do conservadorismo de costumes e valores religiosos com o neoliberalismo. Segundo Letícia Cesarino (2019), essa aliança no contexto atual brasileiro espelha uma tendência global, resultado da crise financeira de 2008 que teria marcado o avanço de governos populistas conservadores e romperia com o neoliberalismo progressista (Cesarino, 2019, p. 539). Como nos mostra Melinda Cooper (2017) pensando o caso estado-unidense, a aliança de neoconservadores e neoliberais tem como ponto convergente a família. Assim, segundo a autora, a centralidade da família em tal modelo, ainda que possa a princípio parecer

contraditória, é sensata, já que conservadores almejavam a defesa da instituição familiar tradicional, enquanto neoliberais a veriam como uma substituta do Estado em questões de manutenção de sujeitos vulneráveis, recolocando, portanto, a responsabilidade familiar como projeto político.

No Brasil, a agenda dessa aliança formada por católicos, evangélicos e outras bancadas conservadoras no Legislativo e sustentada por um governo neoliberal se opõe a direitos relacionados a gênero e sexualidade apoiada em argumentos desenvolvidos internacionalmente na década de 1990 em resposta às conferências do Cairo e de Pequim (Facchini; Sívori, 2017). É nesse contexto que a “ideologia de gênero” passa a ser utilizada a fim de barrar avanços legislativos relacionados à diversidade sexual e de gênero (Facchini; Sívori, 2017; Luna, 2018). Como veremos a seguir com a tramitação do PL 853/2019 sobre uma “Semana Nacional de Conscientização dos Direitos da Gestante”, esses mesmos discursos têm atuado sobre possíveis direitos de gestantes e bebês no país.

A tramitação e as negociações dos termos

O PL 853/2019 foi apresentado em 19 de fevereiro de 2019 e fora designado à Comissão de Seguridade Social e Família e à Comissão de Constituição Justiça e Cidadania em regime de apreciação conclusiva, ou seja, não necessitando ir a plenário e ser aprovado por todos os deputados e deputadas após a aprovação nas comissões. Na Comissão de Seguridade Social e Família ele fora designado à deputada Carmen Zanotto (Cidadania) para relatoria. É com o seu parecer e proposta de substitutivo que o projeto inicial, de três artigos, sucinto, ganha corpo e maiores descrições. O substitutivo apresentado fora construído conjuntamente com a Frente Nacional da Primeira Infância e muda a ementa do projeto para “Semana Nacional de Conscientização sobre Direitos das Gestantes E DE mães com criança na Primeira Infância” (destaques no original). Das mudanças no substitutivo está a ampliação para mães e crianças da primeira infância até os mil dias de vida. Além disso, ampliação do artigo 2º de um parágrafo para 7 incisos, descrevendo direitos, a promoção da parentalidade, e inclusão de parágrafos sobre mulheres privadas de liberdade e deficientes.

Em dezembro de 2019 o parecer da relatora Carmen Zanotto (Cidadania) entra na pauta da Comissão de Seguridade Social e Família para discussão e votação e, segundo indica a página de tramitação da matéria, ele é “retirado de pauta por acordo”. No registro de vídeo vejo como e quando o acordo aconteceu. Naquela mesma reunião, a última do ano, estavam em votação relatórios das subcomissões criadas pela comissão, como a Subcomissão da Mulher. Durante a apresentação para votação do relatório (que discutia pautas sobre a reforma previdenciária para mulheres) a deputada Chris Tonietto (PSL) pede vista ao relatório. Um pedido de vista retiraria de pauta por determinado tempo a matéria e a permitiria retornar para votação. Porém, como se tratava de um relatório das atividades anuais, ele não seria votado, já que aquela era a última reunião do ano e o relatório deveria ser aprovado ainda naquele ano, ou seja, era a última oportunidade para sua aprovação. A deputada Benedita da Silva (PT) pede fala e em tom explicativo diz que o relatório é um material de estudo de um ano, portanto, importante de ser aprovado para ficar como um documento da comissão para o futuro. A deputada Fernanda Melchionna (PSOL) sugere que Chris Tonietto faça um voto em separado, pois isso permitiria a aprovação mas registraria nela o posicionamento contrário da deputada ao relatório. Chris Tonietto fala que faz o voto em separado se for retirado de pauta o item referente ao PL 853/2019. A presidência da comissão explica que o item retirado de pauta pode retornar para apreciação no próximo ano, o que não aconteceria com o relatório, e rapidamente o acordo é feito.

Após essa reunião o parecer só retornará para a pauta da comissão em 2021. Em 8 de abril de 2021 a página de tramitação registra “designado relatora substituta, deputada Vivi Reis (PSOL-PA) proferido o parecer pela relatora substituta, dep. Vivi Reis nos termos do parecer apresentado pela dep. Carmen Zanotto. Vista à deputada dra. Soraya Manato.” A deputada Vivi Reis (PSOL) teria assumido a relatoria substituta, pois a deputada Carmen Zanotto (Cidadania) estava de licença, e a deputada Soraya Manato (PSL) teria pedido vista, pois segundo relata na reunião da comissão a deputada de seu partido Chris Tonietto (PSL), que não estava presente naquela reunião, queria estudar melhor o relatório. Após o pedido de vista o relatório é retirado da pauta.

Em 27 de abril, quando o parecer volta para a pauta, é apresentado pela deputada Chris Tonietto (PSL) voto em separado acompanhado de substitutivo ao parecer da relatora, cujo trecho foi citado anteriormente. Ele entra na pauta

da reunião do dia 28 de abril. Na reunião o parecer é lido pela deputada Vivi Reis (PSOL) e na sequência é lido o voto em separado pela deputada Chris Tonietto. Após as leituras abre-se a discussão da matéria. O deputado Alexandre Padilha (PT) comenta então o voto em separado da deputada Chris Tonietto; a seguir transcrevo trechos em que ele pontua algumas mudanças do substitutivo, texto que substituiria aquele em votação para virar lei, que acompanha o voto em separado da deputada, onde ela justifica seu posicionamento contrário ao parecer e substitutivo em votação, aquele elaborado por Carmen Zanotto (Cidadania) e reapresentado por Vivi Reis.

Alexandra Padilha: [...] queria ressaltar alguns pontos do seu voto em separado porque não posso concordar com eles [...] Pela fala da senhora parecia que estava tentando evitar que a semana possa ser certa promoção da cultura do aborto, mas [não] para o voto em separado que a senhora apresentou. Respeitando o voto, mas não posso concordar com vários pontos do seu voto em separado. Por exemplo, ele propõe que se tire “divulgação dos direitos relacionados à saúde física e emocional das gestantes e mães de bebês” para que tire, né, para transformar em “divulgação dos cuidados relacionados à saúde das gestantes e mães de bebês”. Ou seja, ele tira a importância que é fundamental, e eu quero reforçar isso para a senhora, é fundamental em primeiro lugar esse ponto ressaltado pela relatora e pela autora do projeto de não só [ressaltar] questões físicas, mas emocionais [...] A senhora propõe retirar do direito da mulher relacionado ao bebê o trecho “a frequência à creche”. [...] Não entendo como a retirada desse trecho tem qualquer relação com o debate sobre aborto. [...] Mais ainda, queria reforçar mais um item, na parte do desenvolvimento da primeira infância a senhora propõe suprimir o trecho que diz o seguinte “com ênfase nos primeiros mil dias incluindo o brincar nos espaços domésticos e comunitários e na creche”. [...] (Comissão..., 2021a).¹⁹

Na sequência a deputada Jandira Feghali (PCdoB) debate o conteúdo do voto em separado contrário ao termo “planejamento familiar”.

19 Fala transcrita do vídeo da reunião.

Jandira Feghali: [...] eu considero que o relatório da deputada Vivi Reis é um relatório bem cuidado, muito cuidado, e que reconhece as diversas necessidades e situações do país. Quando ela utiliza aqui os termos “planejamento reprodutivo”, ela está usando o termo que é utilizado na vida atual, na vida moderna, nos conceitos modernos da medicina. [...] e a gente quando fala planejamento reprodutivo, e nas leis que aqui fizemos, nós estamos falando de planejamento familiar. Nós não estamos falando de interrupção da gravidez, nós estamos falando do conjunto da assistência integral à saúde da mulher e o planejamento de quantos filhos você quer ter, e da possibilidade de acessar todos os métodos. [...] Nós não estamos falando de aborto, pelo amor de Deus, isso é muita neurose [...].

Já as falas favoráveis ao voto em separado se pautam na defesa pela vida e contrários ao aborto, como a fala das deputadas Soraya Manato (PSL) e Liziane Bayer (PSB), que transcrevo a seguir.

Soraya Manato: [...] em relação a esse projeto de lei o que nos preocupa realmente é o que está por trás de determinados termos, né. Eu, sendo conservadora e evangélica, também sou totalmente contra o aborto. E sou médica. Então eu sou defensora da vida, então tem termos que às vezes se usam, e às vezes estão embutidos alguns subterfúgios, “violência obstétrica”, “direitos sexuais e reprodutivos”. Não concordamos [sobre] a melhor forma de exercerem sua vida reprodutiva e controle de natalidade. Decidir ter ou não ter filhos. Direito ao aborto legal e seguro. [...] E muito nos preocupa esses projetos que usam essas frases que dão margem para interpretação dupla.

Liziane Bayer: Eu fui mãe há 18 anos atrás. [...] E sofri sim pra ter o meu bebê. [...] Com o passar do tempo, conversando com alguns médicos, ficou evidenciado que lá atrás, que o que eu vivi foi uma violência obstétrica. [...] A gente sabe de todas essas coisas hoje. Então é necessário sim levar a informação. Por isso eu parablenizo a intenção original do projeto de falar sobre essa informação que empodera a mulher. Mas eu também vejo que nós todos aqui precisamos trabalhar esse respeito ao que a mulher pensa quando se é apresentado um pensamento diferente. [...] E mulher precisa ser respeitada pelas outras mulheres. [...] Eu também tenho as minhas preocupações em relação à legislação que trata da mulher, das gestantes, exatamente por questões ideológicas que são trazidas de forma até mesmo subliminares dentro dos projetos que nós temos direito de

criticar, de apontar, que nós temos o direito de apresentar relatórios substitutivos, projeto de lei substitutivo [...].

Após as falas, o relatório da deputada Vivi Reis (PSOL) é votado, sendo rejeitado por 22 votos a 19.²⁰ Começa então um debate sobre irregularidade na votação, e após a decisão de anulação da votação do parecer essa mesma decisão acaba sendo revogada na próxima reunião da comissão. Na reunião do dia 5 de maio de 2021, o presidente da comissão, deputado Luizinho (PP), diz que, após questão de ordem apresentada pela deputada Chris Tonietto (PSL), decide revogar a anulação da votação do dia 28 de abril e pede para que Chris Tonietto apresente um relatório substitutivo, já que, segundo ele, é de praxe que quem apresentou voto em separado seja designada como relatora substituta. O relatório de Chris Tonietto entraria na pauta no dia seguinte.

Na reunião do dia seguinte, 6 de maio, a deputada Chris Tonietto (PSL) faz a leitura do seu (agora) parecer. O deputado Alexandre Padilha (PT) pede fala e diz que tem dúvida se mudou algo do que foi apresentado na semana passada como voto em separado. A deputada Chris Tonietto alega que é o mesmo texto do voto em separado transformado em parecer. Ou seja, o texto do voto em separado foi apenas transformado em relatório que seria debatido pela comissão.

Sâmia Bomfim (PSOL), Jandira Feghali (PCdoB) e Benedita da Silva (PT) fazem falas pedindo por um terceiro relatório, um que busque um diálogo com todas as deputadas envolvidas. Sâmia Bomfim e Vivi Reis (PSOL) retomam o percurso do parecer, que teria sido elaborado por Carmem Zanotto (Cidadania),

20 Resultado da primeira votação. Votaram contra o parecer e substitutivo: Chris Tonietto (PSL-RJ), Dr. Luiz Ovando (PSL-MS), Dra. Soraya Manato (PSL-ES), Márcio Labre (PSL-RJ), Bibi Nunes (PSL-RS), Pedro Westphalen (PP-RS), Ricardo Barros (PP-PR), Alan Rick (DEM-AC), Dr. Zacharias Calil (DEM-GO), David Soares (DEM-SP), Dulce Miranda (MDB-TO), Miguel Lombardi (PL-SP), Dr. Jaziel (PL-CE), Francisco Jr. (PSD-GO), Liziane Bayer (PSB-RS), Aline Gurgel (Republicanos-AP), Ossesio Silva (Republicanos-PE), Josivaldo JP (Podemos-MA), Diego Garcia (Podemos-PR), Paula Belmonte (Cidadania-DF), Carla Dickson (PROS-RN), Adriana Ventura (Novo-SP). Votaram a favor do parecer e substitutivo: Eduardo da Fonte (PP-PE), Hiran Gonçalves (PP-RR), Marx Beltrão (PSD-AL), Marco Bertaiolli (PSD-SP), Eduardo Barbosa (PSDB-MG), Tereza Nelma (PSDB-AL), Flávio Nogueira (PDT-PI), Leandre (PV-PR), Flávia Moraes (PDT-GO), Pastor Isidório (Avante-BA), Jandira Feghali (PCdoB-RJ), Alexandre Padilha (PT-SP), Benedita da Silva (PT-RJ), Jorge Solla (PT-BA), Padre João (PT-MG), Arlindo Chinaglia (PT-SP), Luciano Ducci (PSB-PR), Odorico Monteiro (PSB-CE), Vivi Reis (PSOL-PA) (Brasil, 2021b).

a quem elas alegam que não tinha interesse em incluir termos que poderiam se encaixar na expressão “ideológicos”, utilizada por Tonietto (PSL). A deputada Chris Tonietto faz uma fala explicando o motivo de defender que o partido PSOL usa termos de expressão ideológica, no caso “planejamento reprodutivo”, como forma de promoção do aborto.

[...] sobre o termo “planejamento reprodutivo” não sou eu que estou dizendo que isso pode de algum modo abrir um precedente para aborto. Quem diz isso é exatamente o PSOL. Eu faço questão de ler rapidamente o que está contido na página 12 da ADPF 442²¹ que foi ajuizada por esse partido perante a Suprema Corte. E diz o seguinte: “A criminalização do aborto viola a previsão de direitos sexuais e reprodutivos em compromissos internacionais ao não permitir às mulheres viver a sexualidade livre de coerção, discriminação ou violência, decidir livre e responsavelmente sobre os números e espaçamento dos seus filhos e gozar do mais alto padrão da saúde sexual e reprodutiva”. Então aqui o próprio PSOL, ele deixa claro o que significa direitos sexuais e reprodutivos quando do ajuizamento da ADPF 442. Como disse que foi ali ajuizada perante o STF no ano de 2017, salvo engano. Enfim [...] fiz questão de mostrar da onde vem o termo. Embora muitos digam [que] é uma questão científica, se fosse realmente uma questão científica, o próprio aborto, por assim dizer, ele não poderia estar sendo discutido. Porque o aborto, a promoção do aborto, já é anticiência porque existe a concepção, né, a vida desde a concepção. E isso é uma evidência científica. Então não se pode permitir, não se poderia permitir, o assassinato intrauterino. Então, nesse sentido [...] (Comissão..., 2021b).²²

Nessa fala a deputada concorda em retirar da pauta o projeto de lei e retomar a apreciação do parecer para que ele seja elaborado levando em consideração pontos de outros parlamentares, ou seja, reelaborar o substitutivo que fora apresentado com seu voto em separado na última reunião e reapresentado como substitutivo da relatoria.

21 Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 442, ajuizada pelo partido PSOL no Supremo Tribunal Federal, que propõe a interrupção voluntária da gravidez até o terceiro mês de gestação.

22 Fala transcrita do vídeo da reunião.

Dessa data até o dia 7 de julho a matéria esteve na pauta e foi repetidamente retirada de pauta, ou pela própria relatora, para reescrever o substitutivo levando em consideração contribuição de outras deputadas, ou por outros parlamentares, que discordavam da forma como o substitutivo fora apresentado e vinha para a discussão.

Na reunião do dia 7, antes de ser iniciada a discussão da matéria, o parecer fora lido pela deputada Chris Tonietto (PSL), parecer que continuava com praticamente a mesma redação do voto em separado, que justificava a supressão de termos de cunho ideológico e de certa forma atacava a relatoria e autoria do projeto por tentar promover o aborto, ainda que o texto a ser votado como substitutivo já não contivesse a expressão “planejamento reprodutivo”, única expressão de “cunho ideológico” citada no parecer.

No debate que antecede a votação, os deputados Jandira Feghali (PCdoB) e Alexandre Padilha (PT), que vinham acompanhando as discussões sobre o projeto de lei semanalmente e tentando contribuir com o substitutivo apresentado por Chris Tonietto (PSL), apresentam novamente suas preocupações, como vemos abaixo.

Jandira Feghali: [...] penso que nós não vamos mudar a cabeça e o pensamento e a concepção da deputada Chris Tonietto, que não consegue absorver o conceito dos direitos sexuais e reprodutivos. E não era esse o debate deste projeto. Em nenhum momento esteve em debate a questão dos direitos sexuais e reprodutivos. E acho que o conceito dos direitos sexuais e reprodutivos é um conceito correto, moderno, abrangente e democrático para as mulheres. Mas eu quero dizer que não era este o debate do projeto. Esse projeto era uma campanha de divulgar os direitos das mulheres gestantes e dos bebês para o Brasil. [...] Mas nesse projeto nós estamos debatendo apenas as orientações dos direitos das mulheres gestantes e seus filhos, e penso que o relatório da deputada Chris Tonietto, apesar de ter absorvido algumas questões, ela não mudou, é, a concepção em relação a determinados conceitos do cuidado físico e emocional das mulheres, a questão de conceber que o pai ou parceiro, ou companheiro [...]. Continua sendo um relatório preconceituoso em relação a termos que deveria incorporar na legislação. Então eu penso que apesar de ser um relatório que teve contribuições incorporadas como a que fiz sobre aleitamento materno, ainda é um relatório que embute muito preconceito em relação a termos muito importantes e em

relação a determinados acolhimentos e acatamentos em relação ao desenvolvimento físico e emocional da mulher.

Alexandre Padilha: [...] a deputada traz um conjunto de informações e eu queria reforçar aquilo que disse a deputada Jandira Feghali, parece querer mais afirmar a sua posição e atacar de forma preconceituosa ou tentar desqualificar como são construídas as recomendações da Organização Mundial da Saúde, da Federação Brasileira de Ginecologia e Obstetrícia, das conferências nacionais de saúde do nosso país, de todo um histórico [...] mais uma vez o conteúdo do relatório tenta atacar essa tradição [...] é um relatório que busca confrontar [...]. Terceiro, o relatório apresentado continua retirando, é..., palavras, afirmações de direitos, que são na minha opinião [...] inegociáveis porque são direitos construídos pela Constituição brasileira. São inegociáveis porque são questões que afetam o dia a dia das mulheres [...] O que as mães e as mulheres e nós homens temos que garantir para essas mulheres é direito, não é um ato de caridade [...] por que esconder que as mulheres têm direitos? [...] Por que retirar a expressão “compañheiro”? [...] Nós queremos dar visibilidade [...]. (Seguridade..., 2021).²³

Com o resultado de 25 votos favoráveis a 21 votos contrários o parecer com substitutivo da deputada Chris Tonietto (PSL) foi aprovado.²⁴ O projeto de lei foi remetido à Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania, onde seguiu sua tramitação. Atualmente o projeto de lei aguarda votação do parecer do relator

23 Falas transcritas do vídeo da reunião.

24 Votaram “sim” pela aprovação do substitutivo os seguintes deputados: Chris Tonietto (PSL-RJ), Dr. Luiz Ovando (PSL-MS), Dra. Soraya Manato (PSL-ES), Márcio Labre (PSL-RJ), Felício Laterça (PSL-RJ), Ricardo Barros (PP-PR), Hiran Gonçalves (PP-RR), Alan Rick (DEM-AC), Dr. Zacharias Calil (DEM-GO), Osmar Terra (MDB-RS), Geovania de Sá (PSDB-SC), José Rocha (PL-BA), Francisco Jr. (PSD-GO), Marx Beltrão (PSD-AL), Marco Bertaiolli (PSD-SP), Liziane Bayer (PSB-RS), Aline Gurgel (Republicanos – AP), Ossesio Silva (Republicanos-PE), Pr. Marco Feliciano (Republicanos-SP), Roberto de Lucena (Podemos-SP), Diego Garcia (Podemos-PR), Pastor Isidório (Avante-BA), Alcides Rodrigues (Patriota-GO), Carla Dickson (PROS-RN), Marina Santos (Solidariedade-PI). Votaram “não”, contrários a aprovação do substitutivo os seguintes deputados: Ricardo Silva (PSB-SP), Profa. Dorinha (DEM-TO), Chico D’Angelo (PDT-RJ), Eduardo Barbosa (PSDB-MG), Tereza Nelma (PSDB-AL), Flávio Nogueira (PDT-PI), Leandre (PV-PR), Eduardo Costa (PTB-PA), Totonho Lopes (PDT-CE), Carmen Zanotto (Cidadania-SC), Jandira Feghali (PCdoB-RJ), Alexandre Padilha (PT-SP), Benedita da Silva (PT-RJ), Jorge Solla (PT-BA), Rejane Dias (PT-PI), Padre João (PT-MG), Valmir Assunção (PT-BA), Luciano Ducci (PSB-PR), Odorico Monteiro (PSB-CE), Vivi Reis (PSOL-PA), Adriana Ventura (Novo-SP) (Brasil, 2021c).

Diego Garcia (Podemos) pela sua aprovação na Comissão de Constituição Justiça e Cidadania.²⁵

Dos termos e versões do projeto de lei

Para fins de análise das disputas que aconteciam em torno da definição de termos que deveriam entrar ou ser suprimidos no texto final aprovado enquanto substitutivo, comparo a seguir três versões de substitutivos apresentados ao projeto de lei original da deputada Sâmia Bomfim (PSOL), ainda que existam versões intermediárias reapresentadas pelas mesmas deputadas durante os debates e reuniões da comissão. A fim de nos fazer visualizar as mudanças nas versões em debate e votação, as versões escolhidas foram a versão apresentada pela deputada Carmen Zanotto (Cidadania) em 29 de outubro de 2019, o voto em separado apresentado com substitutivo da deputada Chris Tonietto (PSL), que posteriormente foi transformado em parecer e substitutivo, e o parecer e substitutivo final aprovado pela comissão e apresentados pela deputada Chris Tonietto.

Como vemos no Quadro 1 a expressão “cuidados” substitui o termo “direitos” em diversas passagens. Alguns desses termos retornam na versão aprovada pela comissão, mas não todas as citações de “direitos”. A condição “física e mental” da assistência oferecida, assim como o termo “planejamento reprodutivo” ou apenas “planejamento”, são retirados do texto. Direitos “sociais” são removidos do substitutivo, assim como a “promoção da parentalidade”, a figura do “companheiro” e “parceiro”, e também a “divisão” das tarefas domésticas. A expressão, também discutida em debates pelos parlamentares, “incluindo o brincar nos espaços doméstico e comunitário e na creche” é removida das versões apresentadas por Chris Tonietto (PSL). No entanto, a “frequência à creche” é retirada do voto em separado, mas retorna na versão aprovada como “direito ao acesso à creche”.

25 Última consulta realizada em janeiro de 2022.

	Substitutivo de Carmen Zanotto	Voto em separado de Chris Tonietto	Substitutivo de Chris Tonietto aprovado na comissão
Ementa	Acrescenta ao calendário oficial a “Semana Nacional de Conscientização sobre Direitos das Gestantes E DE Mães com crianças na Primeira Infância”, a ser celebrada anualmente em 15 de agosto, e dá outras providências.	Acrescenta ao calendário oficial a “Semana Nacional de Conscientização sobre Direitos das Gestantes e de Mães com crianças na Primeira Infância”, a ser celebrada anualmente em 15 de agosto, e dá outras providências.	Acrescenta ao calendário oficial a “Semana Nacional de Conscientização sobre Direitos das Gestantes e de Mães com crianças na Primeira Infância”, a ser celebrada anualmente em 15 de agosto, e dá outras providências.
Art.1º	Fica instituída a Semana Nacional de Conscientização sobre os Direitos das Gestantes e Mães nos primeiros mil dias, da gestação ao final do segundo ano de vida do bebê, a ser celebrada, anualmente, na semana do dia 15 de agosto.	Fica instituída a Semana Nacional de Conscientização sobre os cuidados das Gestantes e Mães nos primeiros mil dias, da gestação ao final do segundo ano de vida do bebê, a ser celebrada, anualmente, na semana do dia 15 de agosto.	Fica instituída a Semana Nacional de Conscientização sobre os cuidados das Gestantes e Mães nos primeiros mil dias, da gestação ao final do segundo ano de vida do bebê, a ser celebrada, anualmente, na semana do dia 15 de agosto.
Art. 2º	A Semana Nacional de que trata esta Lei será dedicada à:	A Semana Nacional de que trata esta Lei será dedicada à:	A Semana Nacional de que trata esta Lei será dedicada à:
Inciso I	divulgação dos direitos relacionados à saúde física e emocional das gestantes e mães de bebês, tais como assistência humanizada à mulher desde o planejamento da gestação, durante a gestação, pré-parto, parto e puerpério e planejamento reprodutivo ;	divulgação dos cuidados relacionados à saúde das gestantes e mães de bebês, como assistência à mulher desde o planejamento da gestação, durante a gestação, pré-parto, parto e puerpério;	divulgação dos direitos e cuidados relacionados à saúde das gestantes, mães de bebês e dos bebês , como assistência à mulher desde a preparação da gestação, durante a gestação, pré-parto, parto e puerpério;
Inciso II	informação sobre os direitos trabalhistas e sociais da gestante e da mãe trabalhadora e da mãe estudante;	informação sobre os direitos trabalhistas da gestante e da mãe trabalhadora e da mãe estudante;	informação sobre os direitos trabalhistas da gestante e da mãe trabalhadora e da mãe estudante;
Inciso III	divulgação dos direitos da mulher relacionados ao bebê, como aleitamento materno em qualquer ambiente, formação de vínculo afetivo, alimentação complementar saudável, vacinação acompanhamento pediátrico e frequência à creche ;	divulgação dos direitos da mulher relacionados ao bebê, como aleitamento materno em qualquer ambiente, formação de vínculo afetivo, alimentação complementar saudável, vacinação e acompanhamento pediátrico;	divulgação dos direitos da mulher relacionados ao bebê, como direito ao aleitamento materno em qualquer ambiente, formação de vínculo afetivo, alimentação complementar saudável, vacinação, acompanhamento pediátrico e direito ao acesso à creche ;
Inciso IV	promoção da parentalidade , divulgando a importância, para a saúde da mulher, do apoio do companheiro no cuidado com a gestação, parto e puerpério e na divisão das tarefas domésticas;	divulgação da importância, para a saúde da mulher, do apoio paterno no cuidado com a gestação, parto e puerpério e nas tarefas domésticas;	divulgação da importância, para a saúde da mulher, do apoio paterno no cuidado com a gestação, parto e puerpério e em todas as atividades do lar e divulgação das vantagens do aleitamento materno até, pelo menos, seis meses de vida do bebê ;

Quadro 1. Comparação das versões substitutivas apresentadas ao PL 853/2019 com destaque para os termos modificados. (continua)

	Substitutivo de Carmen Zanotto	Voto em separado de Chris Tonietto	Substitutivo de Chris Tonietto aprovado na comissão
Inciso V	valorização do cuidado paterno com incentivo à inclusão do pai/parceiro no pré-natal, no acompanhamento do parto, na creche e nos demais serviços que atendam gestantes ou crianças;	valorização do cuidado paterno com incentivo à inclusão do pai no pré-natal, no acompanhamento do parto, na creche e nos demais serviços que atendam gestantes ou crianças;	valorização do cuidado paterno com incentivo à inclusão do pai no pré-natal, no acompanhamento do parto, na creche e nos demais serviços que atendam gestantes ou crianças;
Inciso VI	prevenção de acidentes, cuidados para evitar a exposição precoce da criança à comunicação mercadológica, ao uso precoce de telas e o consumo de alimentos e bebidas que contribuem para a obesidade, segundo orientações do Ministério da Saúde e da Sociedade Brasileira de Pediatria;	prevenção de acidentes, cuidados para evitar a exposição precoce da criança à comunicação mercadológica, ao uso precoce de telas e o consumo de alimentos e bebidas que contribuem para a obesidade, segundo orientações do Ministério da Saúde e da Sociedade Brasileira de Pediatria;	prevenção de acidentes, cuidados para evitar a exposição precoce da criança à comunicação mercadológica, ao uso precoce de telas e o consumo de alimentos e bebidas que contribuem para a obesidade, segundo orientações do Ministério da Saúde e da Sociedade Brasileira de Pediatria;
Inciso VII	estímulo ao desenvolvimento integral na primeira infância, com ênfase nos primeiros mil dias, incluído o brincar nos espaços doméstico e comunitário e na creche. § 1º – Inclui-se nos objetivos da Semana a que se refere este artigo a conscientização dos órgãos responsáveis sobre a ambiência, à gestante e às mulheres com filhos na primeira infância que se encontrem sob custódia em unidades de privação e liberdade, que atenda a normas sanitárias e assistenciais do Sistema Único de Saúde para o acolhimento do filho, visando ao cuidado integral da criança. § 2º – Atenção prioritária será dada à conscientização social sobre os direitos das gestantes e mães de crianças com deficiência, das comunidades tradicionais, das gestantes e mães adolescentes e das gestantes e mães em situação de alta vulnerabilidade	estímulo ao desenvolvimento integral na primeira infância; § 1º Inclui-se nos objetivos da Semana a que se refere este artigo a conscientização dos órgãos responsáveis sobre a ambiência, à gestante e às mulheres com filhos na primeira infância que se encontrem sob custódia em unidades de privação e liberdade, que atenda a normas sanitárias e assistenciais do Sistema Único de Saúde para o acolhimento do filho, visando ao cuidado integral da criança. § 2º Atenção prioritária será dada à conscientização social sobre os direitos das gestantes e mães de crianças com deficiência, das comunidades tradicionais, das gestantes e mães adolescentes e das gestantes e mães em situação de alta vulnerabilidade.	estímulo ao desenvolvimento integral na primeira infância, com ênfase nos primeiros mil dias; § 1º Inclui-se nos objetivos da Semana a que se refere este artigo a conscientização dos órgãos responsáveis sobre a ambiência, à gestante e às mulheres com filhos na primeira infância que se encontrem sob custódia em unidades de privação e liberdade, que atenda a normas sanitárias e assistenciais do Sistema Único de Saúde para o acolhimento do filho, visando ao cuidado integral da criança. § 2º Atenção prioritária será dada à conscientização social sobre os direitos das gestantes e mães de crianças com deficiência, das comunidades tradicionais, das gestantes e mães adolescentes e das gestantes e mães em situação de alta vulnerabilidade.
Art. 3º	Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.	Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.	Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Quadro 1. Comparação das versões substitutivas apresentadas ao PL 853/2019 com destaque para os termos modificados. (conclusão)

Algumas considerações

Se por um lado os direitos sexuais e reprodutivos, ao serem admitidos em políticas públicas no país, ampliaram o acesso de mulheres à saúde, além de ampliarem formas possíveis de exercício da sexualidade, vemos hoje como o debate em torno desses direitos está associado a casos de possível defesa e enfrentamento de um modelo conservador e religioso de família, de sexualidade, onde o aborto aparece como talvez o ápice dos desvios das condutas e práticas aceitáveis.

Pensar que, se para o Vaticano a ampliação da “saúde da mulher” para “direitos reprodutivos” incluindo outros tópicos além do ciclo gravídico parecia desestabilizar noções de família e promover a homossexualidade, assim como o aborto, vemos no debate sobre o PL 853/2019 que é o planejamento reprodutivo, o cuidado humanizado da gestante, a divisão sexual do trabalho doméstico, a figura do parceiro ou companheiro da gestante na gestação que não necessariamente o pai que parecem ameaçar valores conservadores defendidos por atores como a deputada Chris Tonietto (PSL).

Ainda que o projeto seja considerado meritório, ele parece dividir opiniões ao se colocar de certa forma no ponto de encontro entre aqueles que defendem os direitos sexuais e reprodutivos como meio de acesso à cidadania e aqueles que condenam tais direitos como práticas hábeis para confrontar uma ideia tradicional de família e possibilitar práticas de aborto. Ou seja, a reprodução humana centrada na figura da gestante é importante nesses dois discursos; de um lado está a continuidade da família e de outro a consagração de direitos para tais mulheres. Porém, os papéis designados aos sujeitos envolvidos (mãe, pai, parceiro) ou mesmo ao Estado são claramente distintos nessas abordagens. Para os defensores dos direitos sexuais e reprodutivos o Estado deve garantir direitos à mulher e ao bebê, enquanto os contrários suprimem direitos e conseqüentemente a obrigação do Estado, como resposta. Cuidados (sem especificar de quem) substituem direitos, o que parece retornar a uma ótica de direcionamento da responsabilidade estatal para a família, além de reforçar a naturalidade materna.

Seguindo a reflexão de Melinda Cooper (2017), se de um lado existe um fortalecimento da instituição familiar pensada pelos modelos conservadores, de outro lado seu fortalecimento representa uma diminuição da responsabilidade

estatal para com indivíduos que possam vir a ser tutelados por eles – desde mães solteiras, pessoas com deficiência, crianças, idosos. Nesse sentido, família aparece como um projeto político principalmente quando pensamos em governos que emanam dessa convergência entre neoliberalismo e conservadorismo, que também é o caso do atual governo brasileiro, do qual a deputada Chris Tonietto (PSL) faz parte. Dessa forma, ao reforçar a instituição familiar o Estado é exonerado de obrigações para com os sujeitos; a criança vira responsabilidade da família, assim como idosos, deficientes. Ao mesmo tempo, ao se diminuir as responsabilidades estatais, lidas aqui como direitos, reforça-se a instituição que deve responder por tais obrigações e se encarregar dela, ou seja, a família.

Já olhando para o caso brasileiro, Flávia Biroli (2018) vê que o recente avanço de políticas neoliberais tem fomentado uma maior responsabilização privada das famílias, principalmente referente ao cuidado para com os seus membros, o que recai majoritariamente sobre as mulheres na figura da mãe e desresponsabiliza o Estado de funções assumidas por tais mulheres. Estamos talvez diante de uma disputa política do sujeito “mãe” e “gestante” e consequentemente da forma como o Estado deve olhar para essa mulher durante o ciclo gravídico e para seu filho (até os mil dias de vida).²⁶ De um lado, temos uma tentativa de ampliação e promoção de direitos. De outro, um reducionismo, associado à condição materna inata, do ciclo gravídico como condição da mulher e não como momento que deveria ser tutelado pelo Estado.

Portanto, se os direitos sexuais e reprodutivos surgem num momento de florescimento de direitos para determinados sujeitos, principalmente mulheres, num processo de conquista e ampliação de reconhecimento enquanto cidadãs, vemos, num movimento contrário, que ir contra tais direitos, sob a justificativa de proteção da família, reforçando elementos como o “cuidado” no lugar de “direitos”, é diminuir tais sujeitos enquanto cidadãs frente ao Estado. Ou, ainda, ao suprimir diversos direitos e avanços em relação à gestação, ao parto e puerpério (como tratamento humanizado, considerações sobre saúde emocional, o brincar da criança), retoma-se o ciclo gravídico como elemento a

26 Roberto Efrem Filho e Breno Marques de Mello (2021) demonstram uma disputa do sujeito político “mãe” no governo de Jair Bolsonaro. Aqui vemos que existe também uma disputa política sobre como devem determinadas mães ser geridas pelo Estado.

substituir a concepção de direitos sexuais e reprodutivos, ou seja, uma tentativa de resumir a saúde da mulher à visão do Estado de antes do PAISM.

O que eu me pergunto com as discussões sobre a tramitação desse projeto de lei é quais ameaças a transformação da gestante em paciente humanizada pode ter para aqueles que repudiam os direitos sexuais e reprodutivos. Como a divulgação de direitos e não apenas de cuidado pode ameaçar a ótica conservadora ou promover o aborto? Como a saúde física e emocional da gestante ou a existência de um parceiro podem corromper essa lógica? A resposta parece apontar para uma desconstrução do lugar da mulher enquanto cidadã, numa tentativa de reforçar aspectos maternos como naturais à mulher e diminuir seu espaço enquanto sujeito detentor de direitos, mas cheio de obrigações inatas para com a família.

Referências

ALMEIDA, R. de. The broken wave: Evangelicals and conservatism in the Brazilian crisis. *HAU: journal of ethnographic theory*, [s. l.], v. 10, n. 1, p. 32-40, 2020.

ÁVILA, M. B. Direitos sexuais e reprodutivos: desafios para as políticas de saúde. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 19, supl. 2, p. S465-S469, 2003.

AVRITZER, L. O pêndulo da democracia no Brasil: uma análise da crise 2013-2018. *Novos estudos CEBRAP*, São Paulo, v. 37, n. 2, p. 273-289, 2018.

BIROLI, F. Reação conservadora, democracia e conhecimento. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 61, n. 1, p. 83-94, 2018.

BRASIL. Câmara dos Deputados. *Projeto de lei nº _____, de 2019 (da Sra. Deputada Sâmia Bonfim)*. Acrescenta ao calendário oficial a “Semana Nacional de Conscientização sobre Direitos das Gestantes”, a ser celebrada anualmente em 15 de agosto, e dá outras providências. Brasília: Câmara dos Deputados, fev. 2019. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1711813&filename=Tramitacao-PL%20853/2019. Acesso em: 2 set. 2022.

BRASIL. Presidência da República. Decreto nº 10.570, de 9 de dezembro de 2020. Institui a Estratégia Nacional de Fortalecimento dos Vínculos Familiares e o seu Comitê Interministerial. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, ano 158, n. 236, p. 11, 10 dez. 2020.

BRASIL. Câmara dos Deputados. Comissão de Seguridade Social e Família. *Voto em separado (da Sra. Deputada Chris Tonietto)*. Voto em Separado ao PL nº 853, de 2019, de autoria da Deputada Sâmia Bomfim (PSOL/SP). Brasília: Câmara dos Deputados, 26 abr. 2021a. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1999710&filename=Tramitacao-PL%20853/2019. Acesso em: 2 set. 2022.

BRASIL. Câmara dos Deputados. *Votação do parecer da relatora ao PL 853/2019 (nominal)*. Brasília: Câmara dos Deputados, 28 abr. 2021b. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/presenca-comissoes/votacao-portal?reuniao=61130>. Acesso em: 2 set. 2022.

BRASIL. Câmara dos Deputados. *Votação do parecer do relator a(o) PL 853/2019 (nominal)*. Brasília: Câmara dos Deputados, 7 jul. 2021c. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/presenca-comissoes/votacao-portal?reuniao=62197&itemVotacao=46957>. Acesso em: 2 set. 2022.

BROWN, W. American nightmare: neoliberalism, neoconservatism, and de-democratization. *Political Theory*, [s. l.], v. 34, n. 6, p. 690-714, 2006.

CESARINO, L. Identidade e representação no bolsonarismo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 62, n. 3, p. 530-557, 2019.

COMISSÃO de Seguridade Social e Família - Discussão e votação de propostas - 28/04/2021. [S. l.: s. n.], 28 abr. 2021a. 1 vídeo (189min). Publicado pelo canal Câmara dos Deputados. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lkJ5IX4B9Yk&list=TLGG2PZdAsVJlG8wOTeYmJAYMg>. Acesso em: 5 set. 2022.

COMISSÃO de Seguridade Social e Família - Discussão e votação de proposições - 06/05/2021. [S. l.: s. n.], 6 maio. 2021b. 1 vídeo (129min). Publicado pelo canal Câmara dos Deputados. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qEhv9Ez74eo&list=TLGGURlkoas3vo4wOTeYmJAYMg>. Acesso em: 5 set. 2022.

COOPER, M. *Family values: between neoliberalism and the new social conservatism*. Cambridge: MIT Press, 2017.

CORRÊA, S.; ÁVILA, M. B. Direitos sexuais reprodutivos: pauta global e percursos brasileiros. In: BERQUÓ, E. (org.). *Sexo & vida: panorama da saúde reprodutiva no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003. p. 17-78.

DAMASCENO, V. Seguros de saúde exigem consentimento do marido para inserção do DIU em mulheres casadas. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 3 ago. 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2021/08/seguros-de-saude-exigem-consentimento-do-marido-para-insercao-do-diu-em-mulheres-casadas.shtml>. Acesso em: 2 dez. 2021.

EFREM FILHO, R.; MELLO, B. M. de. A renúncia da mãe: sobre gênero, violência e práticas de Estado. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 27, n. 61, p. 323-349, 2021.

FACCHINI, R.; SÍVORI, H. Conservadorismo, direitos, moralidades e violência: situando um conjunto de reflexões a partir da Antropologia. *Cadernos Pagu*, Campinas, 2017.

FELDMAN, I. *Governing Gaza: bureaucracy, authority, and the work of rule, 1917-1967*. Durham: Duke University Press, 2008.

GUPTA, A. *Red tape: bureaucracy, structural violence and poverty in India*. Durham: Duke University Press, 2012.

GUTMANN, V. L. R. *et al.* Planejamento reprodutivo: um relato de experiência multidisciplinar. *Revista Conexão UEPG*, Ponta Grossa, v. 16, n. 1, e2013676, 2020.

HEILBORN, M. L. *et al.* Assistência em contracepção e planejamento reprodutivo na perspectiva de usuárias de três unidades do Sistema Único de Saúde no Estado do Rio de Janeiro, Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 25, supl. 2, p. S269-S278, 2009.

HULL, M. Documents and bureaucracy. *Annual Review of Anthropology*, [s. l.], v. 41, p. 251-26, 2012.

LANÇAMENTO do livro e debate Etnografia de Documentos. [S. l.: s. n.], 4 jun. 2020. 1 vídeo (114min). Publicado pelo canal PPGSC IMS-UERJ. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=p9X5MhxX-lU>. Acesso em: 5 set. 2022.

LOWENKRON, L.; FERREIRA, L. Anthropological perspectives on documents: ethnographic dialogues on the trail of police papers. *Vibrant*, Brasília, v. 11, n. 2, p. 76-112, 2014.

LUNA, N. A criminalização da “ideologia de gênero”: uma análise do debate na Câmara dos Deputados sobre diversidade sexual em 2015. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 50, 2018.

MACHADO, L. Z. Feminismos brasileiros nas relações com o Estado. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 47, 2016.

MACHADO, M. das D. C. Aborto e ativismo religioso nas eleições de 2010. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 7, p. 25-54, 2012.

MACHADO, M. das D. C. Pentecostais, sexualidade e família no Congresso Nacional. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 23, n. 47, p. 351-380, 2017.

MACHADO, M. das D. C. O discurso cristão sobre a “ideologia de gênero”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 26, n. 2, p. 1-18, 2018.

NEIBURG, F.; THOMAZ, O. R. Ethnographic views of Brazil’s (new) authoritarian turn. *HAU: journal of ethnographic theory*, [s. l.], v. 10, n. 1, p. 7-11, 2020.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração e plataforma de ação da IV Conferência Mundial sobre a Mulher*. Pequim: ONU, 1995. Disponível em: https://www.onu-mulheres.org.br/wp-content/uploads/2013/03/declaracao_beijing.pdf. Acesso em: 21 jan. 2022.

PATERNOTTE, D.; KUHAR, R. “Ideologia de gênero” em movimento. *Revista Psicologia Política*, São Paulo, v. 18, n. 43, p. 503-523, dez. 2018.

PINHEIRO-MACHADO, R.; FREIXO, A. (org.). *Brasil em transe: bolsonarismo, novas direitas e desdemocratização*. Rio de Janeiro: Cava, 2019.

POTECHI, B. *Fazer mulher, fazer lei: uma etnografia da produção de leis no Congresso Nacional Brasileiro*. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2018.

POTECHI, B.; OHLSON, O. Bolsonarismo as gender ideology. *Fieldsights*, [s. l.], 15 Apr. 2021. Disponível em: <https://culanth.org/fieldsights/bolsonarismo-as-gender-ideology>. Acesso em: 10 jan. 2022.

PULHEZ, M. M. *Autonomia, consentimento e informação de qualidade: controvérsias e disputas na construção da violência obstétrica no Brasil*. 2022. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2022.

RILES, A. *Documents: artifacts of modern knowledge*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006.

ROSADO-NUNES, M. J. Direitos, cidadania das mulheres e religião. *Tempo Social*, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 67-81, 2008.

SCAVONE, L. *Dar a vida e cuidar da vida: feminismo e ciências sociais*. São Paulo: Unesp, 2004.

SEGURIDADE Social e Família - Discussão e votação de propostas - 07/07/2021. [S. l.: s. n.], 7 jul. 2021. 1 vídeo (193min). Publicado pelo canal Câmara dos Deputados. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jXpKis2-tKk&list=TLGG6E79NvNV7zAwOTeyMjAyMg>. Acesso em: 5 set. 2022.

SILVEIRA, B. A. “*Sob o céu azul de nuvens doidas da capital do meu país, nós legislamos!*”: a ADI 4277 e o conceito de família na Câmara dos Deputados. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

VIVI REIS. Brasília: Vivi Reis, 2022. Disponível em: <https://vivireis.com.br/>. Acesso em: 9 set. 2022.

Recebido: 31/01/2022 Aceito: 18/08/2022 | Received: 1/31/2022 Accepted: 8/18/2022



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Da homofobia à democracia: coalizões em disputa no caso Maurício

From homophobia to democracy: disputed coalitions in the Maurício case

Renata Nagamine^I

<https://orcid.org/0000-0003-2447-5548>

renagamine@gmail.com

Aramis Luis Silva^{II}

<https://orcid.org/0000-0001-6721-8766>

aramisluis@uol.com.br

Lilian Sales^{II}

<https://orcid.org/0000-0002-4169-1149>

lilian.sales@unifesp.br

^I Universidade Federal da Bahia – Salvador, BA, Brasil

^{II} Universidade Federal de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil

Resumo

Neste artigo analisamos o caso Maurício, série de enunciações produzidas após o jogador de vôlei Maurício Souza comentar uma imagem em quadrinhos na qual o filho do Super-Homem beija outro rapaz. A partir da observação dos usos práticos das categorias 'homofobia' e 'liberdade de expressão', demonstramos como ideias concorrentes de democracia informam o debate, que descrevemos a partir da categoria coalizão. Conceituamos coalizões como estruturas comunicacionais que operam em contextos marcados por antagonismos, constituindo posições de aliados e inimigos. Por meio das coalizões chegamos às duas diferentes epistemes que conformam o debate: uma pluralista, organizada na língua da identidade e para a qual a democracia se valida pela inclusão dessas diferenças (anti-Maurício); a outra majoritarista e antipluralista (pró-Maurício), assentada em categorias universalistas, como nação e Deus. Trabalhamos com base em material coletado entre outubro de 2021 e janeiro de 2022, em redes sociais e portais de notícias.

Palavras-chave: homofobia; episteme democrática; debate público; pluralismo.

Abstract

In this article we analyze the “Maurício case”, a series of utterances that unfolded after the volleyball player Maurício Souza commented on a comic book image in which Superman’s son kisses another man. Looking at the practical uses of the categories “homophobia” and “freedom of speech”, we demonstrate how two competing ideas of democracy inform the debate, which we describe using an analytical term: “coalition”. We conceptualize coalitions as communicational structures that operate in contexts characterized by antagonisms, constituting positions of allies and enemies. Through coalitions we arrive at the two different epistemes that shape the debate: a pluralist one organized in the language of identity and for which democracy is validated by the inclusion of these differences (anti-Maurício); the other majorist and anti-pluralist (pro-Maurício), based on universalist categories, such as nation and God. We draw on material collected between October 2021 and January 2022, on social networks and news portals.

Keywords: homophobia; democratic episteme; public debate; pluralism.

Introdução¹

Entre outubro e novembro de 2021, uma polêmica em torno de uma postagem do jogador de vôlei do Minas Tênis Clube e campeão olímpico pela Seleção Brasileira Maurício Souza tomou conta das mídias sociais, transbordou para jornais e foi um dos assuntos mais falados do país, merecendo destaque no *Jornal Nacional* (Minas..., 2021). No Instagram, Maurício tinha comentado uma imagem em quadrinhos de Jonathan Kent, filho do Super-Homem, beijando Jay Nakamura, um refugiado e ativista. O jogador sugeria que não era um simples beijo e que, se a reprodução de imagens semelhantes se tornasse comum, veríamos onde iríamos parar. O comentário deu início a uma série de enunciações em diferentes meios de comunicação, e elas logo conformaram dois núcleos, que funcionaram como polos de acusações. Seria preconceito ou ‘lactração’? Crime ou ‘censura’?²

Neste artigo, analisamos o que chamaremos de caso Maurício, que em nosso entender faz ver como duas ideias concorrentes de democracia informam o embate entre jogos de enunciados e os usos das categorias ‘homofobia’ e ‘liberdade de expressão’. Na análise do caso, apresentamos uma descrição dos jogos de enunciação que o constituíram com base em material coletado no calor das interações dos usuários da mídia social Twitter, em outubro de 2021, e de material levantado posteriormente, em pesquisa no próprio Twitter, no TikTok, no Instagram, na plataforma de vídeos YouTube e em portais de notícias, entre novembro de 2021 e janeiro de 2022.

Essa descrição de jogos de enunciação está centrada na ideia de que, uma vez instaurado o dissenso, os atores se aglutinam em formações sociais circunstanciais, uma anti-Maurício e outra pró-Maurício, que chamaremos de coalizações. No artigo, o termo será usado como categoria analítica e será entendido

-
- 1 Este texto está vinculado ao Projeto Temático Religião, Direito e Secularismo: a reconfiguração do repertório cívico no Brasil contemporâneo, processo nº 2015/02497-5, apoiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo. Aproveitamos para agradecer as contribuições dos membros desse grupo de pesquisa. Sua leitura crítica, bem como a dos pareceristas desta revista, ajudaram a aprimorá-lo.
 - 2 Neste artigo usaremos aspas simples para assinalar categorias êmicas e as aspas duplas para termos retirados de falas dos agentes ou nas hipóteses em que lhe determina o uso a norma culta da língua portuguesa.

como uma estrutura comunicacional reticular que se forma em torno da construção de interpretações públicas, em contextos marcados por antagonismos, e que constitui as posições de aliados e inimigos, organizando suas interações. Como evidenciaremos a seguir, as coalizões anti- e pró-Maurício se engajam circunstancialmente na disputa por questões que se modelam no ritmo dos próprios embates discursivos. Elas aglutinam enunciados de atores situados em múltiplas posições que mobilizam e organizam discursos com alvos bem dirigidos e antagonônicos: provar (a) a homofobia ou não homofobia do jogador e (b) suas implicações para a construção da democracia brasileira. Nenhuma das coalizões nega a possibilidade da homofobia de um modo geral. Justamente por isso, elas disputam seus contornos em relação com a liberdade de expressão, o que põe elementos e interpretações em torno de sua definição em disputa nos jogos de enunciados que configuram o caso.

Partimos do pressuposto de que a dificuldade contemporânea de debater e construir entendimentos mínimos a partir de posições e opiniões diferentes, aquém de acordo ou consenso, passa pela coabitação de mundos comunicacionais que se fazem autônomos e parecem opacos uns aos outros. Historicamente, a construção de entendimentos por trocas de enunciações engajou uma parcela restrita da sociedade (Darnton, 2014; Lilti, 2020). Mas os meios digitais de comunicação e a difusão de seus dispositivos de uso, como laptops, tablets e celulares, ampliaram enormemente o número de participantes em espaços de enunciação. Essa ampliação tem posto, a seu turno, desafios à democracia.

Sabemos que o modo como os meios digitais de comunicação se estruturam e operam tem sido objeto de interesse da literatura em ciências sociais (Cesarino, [2019], 2021; Waisbord, 2020; Solano; Rocha, 2019). Essa literatura se debruça sobre a agência dos algoritmos, que fazem mídias sociais e plataformas de vídeo funcionarem promovendo conteúdos e associações entre agentes. Também se debruça sobre seu modelo de negócios e sua relação com a racionalidade neoliberal, o que concorreria para configuração de polêmicas e para a produção, ao mesmo tempo, da agregação dos usuários em polos antagonônicos e da desagregação social. No presente artigo, interessa-nos, contudo, demonstrar que duas redes formadas em interações nesses meios de comunicação se antagonizaram em torno do enquadramento de um conjunto de atos como homofobia e nos possibilitaram ver, através de seu antagonismo, duas ideias irredutíveis de democracia. Dito de outro modo, interessa-nos responder

à seguinte pergunta: como a disputa acerca de uma postagem em mídia social enquadrada como homofobia nos ajuda a entender sentidos e desafios contemporâneos da democracia?

O antagonismo nessa disputa não significa que as coalizões sejam impenetráveis, nem que os agentes em cada uma delas não usem os mesmos termos, as mesmas categorias. Como demonstraremos, há, ao contrário, certa intercambialidade de informações entre as coalizões, possibilitando que enunciados específicos circulem entre elas. Porém, ao longo das interações, categorias vão sendo acionadas em cada uma das coalizões e nelas vão adquirindo sentidos próprios, o que resulta em algum grau de autorreferenciamento. Esse é o caso das categorias êmicas ‘cristão’, ‘liberdade de expressão’ e ‘democracia’.

Neste artigo argumentamos que, ainda que haja o compartilhamento situado de categorias ou mesmo de gramática, como a dos direitos e da democracia liberal, entre as coalizões, seu autoencapsulamento encerra entendimentos e usos específicos de termos histórica e juridicamente construídos. O que podemos perceber, observando as interações que configuram o caso Maurício, é que algumas categorias usadas por uma e outra coalizão adquirem sentidos radicalmente opostos, em discursos que apontam para diferentes sistemas de compreensão, ou seja, para diferentes epistemes. Essa diferença, a seu turno, é importante porque aquilo que a ciência torna reconhecível como democracia é uma articulação particular e moderna de verdade e política (Rosenfeld, 2018), pela qual a publicidade, a liberdade e a crítica (Kant, 2013; Laursen, 1986) tornariam as opiniões mais refletidas e a democracia mais tangível.

Entendemos que inúmeros momentos críticos da democracia atualmente têm relação com a erosão desse arranjo de verdade e política que se conforma na modernidade e que a ancora na progressiva ilustração das opiniões. Sua progressiva ilustração, a seu turno, supõe um espaço em que compartilhá-las é um etos de abertura e engajamento crítico consigo e com outros. O que erode com o aparecimento dos meios digitais de comunicação não é propriamente o lugar da verdade ou o apreço por ela, mas, sim, (a) o etos que informa a episteme democrática (Foucault, 2018) e (b) o espaço público como espaço de aparecimento que se constitui por atos e falas de agentes reunidos e separados por artefatos humanos, sejam meios materiais de comunicação, sejam instituições (Arendt, 2018). Como afirma Arendt (2018), nesse espaço-entre, que podemos tratar como uma arena pública, atos e palavras fazem revelar, de sorte que agentes se tornam atores.

Um dos efeitos do reiterado uso do termo democracia no sentido de domínio da opinião da maioria, em lugar de domínio de opiniões refeitas a partir da crítica, é causar a impressão de que estamos diante de redes autoencapsuladas que articulam, cada uma a seu modo, verdade e política, dando forma a sistemas aparentemente não compartilhados de entendimento. Para empregar a metáfora pela qual tais redes costumam ser apresentadas, as 'bolhas' só se encontrariam, assim, em disputas públicas pelos sentidos de nomes (categorias explicativas e identidades) e os modos de uso dos dispositivos de nomeação (tecnologias que generalizam e põem em circulação sentidos para os nomes). A categoria coalizão pode nos ajudar a fazer ver no caso Maurício um dos efeitos das interações entre formações sociais circunstanciais que aparecem a partir de momentos críticos e que resultam na produção de um simulacro de debate público, no qual elas ressoam e amplificam a interpretação dos fatos em torno da qual os atores se agregaram.

Para sustentar o argumento de que parte dos desafios contemporâneos à democracia atualmente pode ser de ordem epistêmica, apresentaremos, na sequência, uma descrição de como as disputas se configuram. É a acusação da prática de homofobia pelo jogador com a postagem sobre a imagem do beijo do filho do Super-Homem que dá início à crise. Foi dos enunciados e das versões agenciando a categoria 'homofobia' para denunciar a postagem que resultou a pressão sobre o Minas, tanto por parte da opinião pública quanto por parte das empresas patrocinadoras da equipe masculina. Por isso, iniciamos a descrição do caso enfocando as interações discursivas que irão dar forma à coalizão anti-Maurício. Diante das acusações, e quase simultaneamente a elas, aparecem os defensores do atleta, que agem para afastar a acusação de homofobia seja apresentando a postagem como um ato de livre expressão, seja acusando os acusadores do jogador.

Nossa inspiração descritiva se aproxima de autores alinhados com a sociologia da crítica, segundo a qual explicar a ação é explicitá-la, é fazer entender o desenrolar do processo com atenção aos detalhes que os constituem, o que implica organizá-lo em uma trama compreensível, formada por sequências curtas de interação, ou jogos de enunciados. Neste contexto analítico, os relatos, as versões e os jogos de enunciação ganham centralidade. Em consonância com esse entendimento, apresentamos uma descrição dos jogos de enunciação, das tramas discursivas, das narrativas que vão se constituindo a

partir do momento da postagem de Maurício sobre o beijo do filho do Super-Homem e das ações, reações, acusações, coalizões que se estabelecem a partir desse episódio.

Também em linha com a sociologia crítica, entendemos que o que se configura a partir do episódio da postagem é um *affaire*. Segundo essa vertente analítica, a inexistência de unanimidade acerca de um episódio, gerando uma série de enunciados e versões, de opiniões e posições sobre ele, é característica marcante dos *affaires*, situações em que se observa uma divisão em pelo menos dois campos em disputa. Esses campos, ou polos, podem ser fortemente assimétricos, mas estão sempre presentes, um deles sendo constituído pelos acusadores e pela vítima, e o outro sendo representado “pelos acusadores da acusação que recai sobre o acusado” (Lemieux, 2007). Nos *affaires*, a divisão do público entre acusadores e defensores do acusado faz existirem sempre ao menos duas versões dos fatos. Cada um dos polos organiza estratégias e mobiliza categorias para chamar a atenção para seu posicionamento e para sua versão (Offenstadt; Van Damme, 2007).

Um beijo em quadrinho e a eclosão do debate

Em 12 de outubro de 2021, Dia de Nossa Senhora Aparecida e Dia das Crianças, o jogador de vôlei Maurício Souza fez uma postagem no Instagram criticando a publicação de uma história em quadrinhos em que Jonathan Kent, filho de Clark Kent com Louis Lane e futuro Super-Homem, beija outro rapaz e se revela bissexual (DC Comics..., 2021), como propagandeou a DC Comics, sua produtora. “Ah, é só um desenho, não é nada demais... Vai nessa que vai ver onde vamos parar...” (Souza, M., 2021a), postou o central da Seleção Brasileira de Vôlei usando a imagem do beijo.

Após a primeira postagem na mídia, em que Maurício tinha cerca de 250.000 seguidores, vieram a acusação de homofobia e esforços por fazer ver o caráter homofóbico de uma postagem sem menção textual à homossexualidade. Douglas Souza, colega de Maurício na Seleção, e Carol Gattaz, capitã da equipe feminina de vôlei do Minas e jogadora da Seleção, tomaram a frente nas críticas. Douglas, autodeclarado gay, ironizou o comentário postando a mesma imagem usada pelo colega com a seguinte mensagem:

Engraçado que não “virei heterossexual” vendo os super-heróis homens beijando mulheres... Se uma imagem como essa te preocupa, sinto muito mas eu tenho uma novidade pra sua heterossexualidade frágil kkkkkkkk Vai ter beijo sim. Obrigado DC por pensar em representar todos nós e não só uma parte. (Souza, D., 2021).

Nessa mensagem, Douglas enquadra o problema como uma questão de “representação de todos”. Em seu entender, a imagem funciona para tornar presente a um público mais amplo uma sexualidade que ele julga ser pré-constituída à exposição a artefatos como a história em quadrinhos.

A ideia de que as pessoas não se tornam nem hétero nem homossexuais em função do que veem foi replicada nas mídias sociais por usuários comuns e outros medalhistas olímpicos no vôlei. Coube ao Minas, do qual Maurício era jogador, tentar encaminhar a situação para uma solução, e, quando o caso já tinha tomado as mídias, o clube se manifestou:

O Minas Tênis Clube está ciente do posicionamento público do atleta Maurício Souza, do Fiat/Gerdau/Minas. Todos os atletas federados à agremiação têm liberdade para se expressar livremente em suas redes sociais.

O Clube é apartidário, apolítico e preocupa-se com a inclusão, diversidade e demais causas sociais. Não aceitamos manifestações homofóbicas, racistas ou qualquer manifestação que fira a lei.

A agremiação salienta que as opiniões do jogador não representam as crenças da instituição sociodesportiva. O Minas Tênis Clube pondera que já conversou com o atleta e tem o orientado internamente sobre o assunto. (Minas Tênis Clube, 2021a).

Sem afirmar a prática de homofobia e, ao mesmo tempo, buscando descolar-se da manifestação de Maurício, a nota do clube expressa um esforço por compatibilizar inclusão, promoção da diversidade, condenação da homofobia e do racismo com a manutenção do jogador no elenco. Para isso, o Minas agencia a categoria ‘liberdade de expressão’, que aponta para um espaço de enunciação juridicamente circunscrito e protegido que, no entender do clube, incluiria a possibilidade de pôr em circulação preconceitos contra minorias. Além disso, ao afirmar “não aceitar casos de homofobia”, o clube acaba por reiterar a possível proximidade entre o episódio e a acusação de homofobia, sem, contudo, enquadrar como tal o ato do seu jogador.

A homofobia, após decisão do Supremo Tribunal Federal (STF) em 2019, foi enquadrada no crime de racismo e sua associação com a violência se sobressai na justificação dos votos dos ministros do tribunal (Brasil, 2019). Se entendemos que a justificação de decisões por parte do STF constitui um exercício de razão pública, também podemos entender que os ministros interagem com o que imaginam ser certa sensibilidade compartilhada por sua audiência. Um dos efeitos de sua decisão foi criminalizar a enunciação depreciativa de pessoas LGBTQIA+, e um dos efeitos dessa criminalização na vida social é que, quando invocada, a homofobia dá forma à figura do responsável pela violência, o homofóbico. Já o Minas, como as entrelinhas da nota deixam ver, entendia que a postagem de Maurício recaía naquele espaço de livre enunciação universalmente assegurado pela liberdade de expressão.

Jogadores comprometidos com a causa LGBTQIA+ e comentaristas leram no esforço de compatibilização do Minas uma espécie de condescendência, o que gerou indignação e aumentou os engajamentos nas mídias. No Twitter circulou largamente a sentença “Homofobia é crime, não é liberdade de expressão”, para enquadrar a manifestação de Maurício e estabelecer a distinção dela em relação a opiniões. Subjacente a essas manifestações estaria a percepção de que a violência se pratica tanto fisicamente quanto por palavras, quando estas produzem uma imagem depreciativa de uma comunidade.

No correr dos dias, a versão que enquadrava a postagem como um caso de ‘homofobia’ foi se potencializando e ganhando adesões. Os agentes eram agregados em função dos seus enunciados, o que em parte resulta do próprio funcionamento dos meios de comunicação nos quais eles circulavam, como o Twitter e o Instagram. Estes são tanto instrumentos quanto agentes, e agem (mediante a lógica dos algoritmos) facilitando a associação dos usuários em função de interesses expressos por palavras, imagens e mesmo pelo tempo de visualização de uma postagem. Na construção da figura pública do homofóbico, alguns reconstruíram o histórico de polêmicas de Maurício e realçaram sua associação ao presidente Jair Messias Bolsonaro, lembrando que o central da Seleção era um convicto apoiador do político, conhecido por declarações contrárias e agressivas dirigidas às identidades fora da norma heterossexual.

Duas das reações mais contundentes ao comentário de Maurício vieram de patrocinadoras da equipe. A automobilística Fiat emitiu comunicado exigindo que o Minas se posicionasse:

Em relação às recentes declarações do jogador Maurício Souza, da equipe de vôlei Fiat Minas Gerdau, a *Fiat* declara seu repúdio a toda e qualquer expressão de cunho homofóbico, considerando inaceitáveis as manifestações movidas por preconceito, ímpeto desrespeitoso ou excludente. A empresa pauta suas ações e relacionamentos com base em valores que considera inegociáveis, como o respeito à diversidade e à inclusão.

Assim, a *Fiat* repudia qualquer tipo de declaração que promova ódio, exclusão ou diminuição da pessoa humana e espera que a instituição tome as medidas cabíveis e necessárias no mais curto espaço de tempo possível. (Fiat Automóveis, 2021).

A empresa não hesitou em enquadrar a postagem do jogador como homofobia. Justificou seu posicionamento com base no “repúdio à promoção do ódio, da exclusão e da diminuição da pessoa humana”, ou seja, usando uma linguagem própria a teorias democráticas contemporâneas, pelas quais a democracia se reconfigura pelos direitos humanos (Benhabib, 2008) e pela consequente proteção de minorias contra majorias. Dito isso, a empresa afirmou esperar que o clube tomasse as “medidas cabíveis no mais curto espaço de tempo possível”.

No mesmo dia, a produtora de aço Gerdau, copatrocinadora da equipe masculina, publicou seu comunicado:

Estamos acompanhando atentamente as declarações do atleta Maurício Souza, jogador do time de vôlei masculino do Fiat/Gerdau/Minas. A Gerdau repudia qualquer tipo de manifestação de cunho preconceituoso ou homofóbico e já solicitou a posição oficial do clube sobre as tratativas necessárias ao caso para adotar as medidas cabíveis, o mais breve possível. Reforçamos nosso compromisso com a diversidade e inclusão, um valor inegociável para a companhia. (Gerdau, 2021).

Como a Fiat, a Gerdau demarcava publicamente sua trincheira na polêmica. Considerava que a manifestação de Maurício era “preconceituosa ou homofóbica” e, por essa razão, inaceitável para uma empresa que tem no “compromisso com a diversidade e na inclusão” um “valor inegociável” e que encontrou na diversidade expressa no vôlei o sentido do patrocínio.

As duas notas evidenciam, a seu turno, que o mundo corporativo incorporou a linguagem dos direitos humanos, em um processo que tem na ONU uma

de suas promotoras e no Pacto Global um de seus instrumentos. Esse pacto consiste em uma plataforma que conecta empresas a princípios e agendas de direitos humanos, entre as quais a equidade de pessoas LGBTQIA+. Fiat e Gerdau são membros da Rede Brasil do Pacto Global (cf. Corporate..., 2015; Gerdau..., 2019). Embora não obrigue as empresas, o documento é um elemento de globalidade e fornece às patrocinadoras uma linguagem em que elas podem dar forma pública à sua posição. As respostas às patrocinadoras deixam ver tanto os contornos do problema quanto os termos em torno dos quais a disputa se desenha.

De um lado, multiplicam-se as manifestações que enquadram a postagem de Maurício como ‘homofobia’, e não raro elas são acompanhadas de agradecimento às empresas pelo posicionamento. No Twitter, mídia pela qual acompanhamos a polêmica em tempo real, essas mensagens se somam pelo uso do enunciado “#HomofobiaÉCrime”.³ Essa forma, típica da mídia, funciona tanto como um convite a compartilhar a mensagem quanto como um mecanismo de agregação de postagens. Por força dessa agregação automática, os usuários agem para que seu enunciado apareça entre os assuntos mais comentados da mídia em determinado momento, disputando a atenção da audiência e o enquadramento do problema. Antigos apoiadores do presidente da República Jair Bolsonaro, como o ginasta olímpico autodeclarado homossexual Diego Hypólito (Luciano..., 2021) e o jornalista Britto Jr. (Jogador..., 2021), comentaram a ‘homofobia’ de Maurício no programa dominical de Luciano Huck e em canal no YouTube, respectivamente. Mas, apesar de os usuários encontrarem na escrita uma forma de ação, de poderem coordenar suas práticas e mesmo de comunicar ideias a estratégias, dificilmente tais mídias configuram uma esfera pública no sentido de espaço pelo qual circulam opiniões refletidas, formadas a partir da leitura compartilhada de mídia impressa, ou seja, no sentido de espaço crítico (Habermas, 2014; Kant, 2013). O caso Maurício nos mostra que elas podem configurar um espaço de denúncia, no qual a palavra emoldura o outro, sem necessariamente revelar quem é o agente desse processo de emolduração.

De outro lado vão se avolumando as manifestações de apoio a Maurício. No Twitter, elas se agregam pela hashtag “#SomosTodosMauricioSouza”, fórmula

3 Cf. [https://twitter.com/search?q=\(maur%C3%ADcio\)%20\(%23homofobiaecrime\)&src=typed_query](https://twitter.com/search?q=(maur%C3%ADcio)%20(%23homofobiaecrime)&src=typed_query) (último acesso: 18/02/2022).

globalmente usada para expressar solidariedade em caso de injustiça e/ou violência. No caso de Maurício, a solidariedade se traduz em um aumento vertiginoso de seu número de seguidores no Twitter e no Instagram, bem como na discussão da polêmica em espaços midiáticos ocupados por autodeclarados conservadores. Uma nova configuração então se delineia: a dos acusadores da acusação, que nesse movimento denunciam a acusação feita ao esportista. Defensores e o próprio Maurício reiteram uma justificativa comum: o jogador teria emitido uma opinião, exercido sua liberdade de expressão, e não praticado homofobia. Não contestam, portanto, a possibilidade da prática de homofobia em outras circunstâncias, mas correlacionam o termo a uma ideia específica e restritiva de violência.

A pressão das patrocinadoras, motivada pela antecipação de como poderiam aparecer publicamente por conta do caso, surtiu efeito. Na noite do mesmo dia em que elas publicaram suas notas oficiais, o Minas informa o afastamento do jogador e sua orientação para que ele se retratasse:

O presidente do Minas Tênis Clube, Ricardo Vieira Santiago, se reuniu com o atleta Maurício Souza esta tarde e lhe informou sobre o seu afastamento por tempo indeterminado do Fiat/Gerdau/Minas.

O atleta também recebeu uma multa e foi orientado a fazer uma retratação pública imediata.

O Minas Tênis Clube reforça que não aceita e não aceitará manifestações intolerantes de qualquer forma e que intensificará campanhas internas em prol da diversidade, respeito e união, por serem causas importantes e alinhadas com os valores institucionais. (Minas Tênis Clube, 2021b).

Minutos depois, Maurício posta no Twitter, no qual tinha 50 seguidores, uma mensagem com pedido de desculpas por sua postagem a respeito do beijo do filho do Super-Homem:

Olá pessoal tudo bem? Após conversar com minha família, colegas de equipe e com à [sic] presidência do clube, sobre as publicações feitas no meu perfil. Venho a público pedir desculpas se minha opinião tenha ofendido ou machucado alguém ou alguma comunidade. Não foi minha intenção! (Souza, M., 2021b).

Em seguida, retorna ao Twitter com comentário a outra foto, na qual aparece com número e nomes do clube e patrocinadoras bem visíveis: “Pessoal, após conversar com meus familiares, colegas e diretoria do Clube, pensei muito sobre as últimas publicações que eu fiz no meu perfil. Estou vindo a público pedir desculpas a todos a quem desrespeitei ou ofendi, esta não foi minha intenção” (Souza, M., 2021c). Na sequência reforça: “Tenho refletindo [sic] muito e reitero minhas desculpas pelo posicionamento” (Souza, M., 2021d).

A uma parte da audiência o teor das postagens pareceu incongruente. O uso dos verbos pensar e refletir faz ver uma enunciação como opinião depurada de dogmas, crenças, preconceitos, porque, embora ideias filosóficas e elaborações teóricas tenham circulação restrita, elas podem ocasionalmente constituir uma espécie de senso comum, sendo largamente compartilhadas. No caso, os verbos poderiam fazer a audiência perceber uma mudança. Mas o que ela rapidamente acusa é a indisposição do jogador, pois a postagem inicial, que gerou a crise, circulou por uma mídia em que Maurício tinha cerca de 250 mil seguidores, ao passo que a retratação foi feita em outra mídia, em que ele tinha 50 seguidores. Por isso as mensagens acabaram sendo recebidas como uma recusa de retratação, argumento reiterado em múltiplos enunciados da coalizão que acusa Maurício de homofobia. Sua forma de ação revelou, assim, sua indisposição de se retratar, a despeito do teor das mensagens.

Esse argumento estava presente, por exemplo, na colocação do apresentador do *Globo Esporte* Felipe Andreoli, que qualificou de “covarde” a atitude de Maurício (Felipe..., 2021). Em resposta, logo foram resgatados tuítes e vídeos que registravam falas antigas de Andreoli ofensivas a homossexuais e negros. No Twitter, defensores de Maurício puseram esse material em circulação com a hashtag “#ExposedAndreoli”⁴ e “#GloboLixo”.⁵ Era uma ação destinada a chamar a atenção para a denúncia do que percebiam como hipocrisia e oportunismo dos acusadores de Maurício. Andreoli respondeu:

4 Cf. https://twitter.com/hashtag/ExposedDoAndreoli?src=hashtag_click (último acesso: 18/02/2022).

5 Cf. https://twitter.com/search?q=%23GloboLixo%20Maur%C3%ADcio%20&src=typed_query&f=top (último acesso: 18/02/2022).

O que era piada, hoje sabemos que mata. E por isso é crime. O mundo mudou, longe de ser suficiente. [...] Mas tenho orgulho de ter aprendido, estudado a ponto de poder lutar e combater no lado certo. (Andreoli, 2021).

As piadas de Andreoli expostas como homofóbicas e racistas tornaram-se, a seu ver, formas de violência. Por isso, constata o apresentador, o mundo mudou – para melhor, subentende-se – e a criminalização de tais expressões era resultado dessa mudança de percepção compartilhada.

A essa altura o caso já era o assunto mais comentado do momento. Estampava a capa do caderno de esportes do jornal *O Globo*, em dia de jogo do Flamengo pela semifinal da Copa do Brasil. Foi o principal assunto do programa esportivo *Seleção SportV*, suscitando o engajamento de André Rizek, Carlos Eduardo Lino, Paulo César Vasconcelos e Walter Casagrande, que se posicionaram, todos, contra a atitude de Maurício. Com o peso das suas experiências como vítima de racismo, Vasconcelos aproximou dele a homofobia e afirmou que a punição dada a Maurício era “muito branda”: para amparar seu argumento, o jornalista aciona o código da família, associando a postagem de Maurício a uma experiência de discriminação compartilhada por um senador da República na CPI da Covid e ao futuro que ele imagina para as gerações que acabam de vir ao mundo. Como Vasconcelos declara,

quando o senador Fábio Contarato, numa CPI de Covid, fala para um empresário o que a família do senador sofreu e o senador é homossexual, ali nós temos a demonstração de que estágio se encontra a sociedade brasileira. O combate... E você hoje postou na sua rede social, no Twitter, algo muito interessante, que é também o que eu me apoio quando penso no meu neto, Benjamin, que tem 4 anos: eles vão crescer num mundo melhor, André. Agora, vou te dizer o seguinte: a luta é diária, é constante, a gente tem que ir pro confronto, e a palavra “conciliação” me parece que não cabe nesse momento. (Seleção..., 2021).

Essa imaginação se forja a partir de elementos que estão no presente e faz ver a imagem de um mundo que se faz melhor pela inclusão; mas, Vasconcelos alerta, sua realização não está garantida. O futuro é, para ele, algo a ser construído e sua orientação precisa ser disputada, explicitando uma dimensão que se tornará central no debate: na e com a família, disputam-se os sentidos do mundo.

Ao mesmo tempo, o programa *Morning Show* (Treta..., 2021), da rádio e do canal televisivo Jovem Pan, explicitou a concepção de homofobia, e, por consequência, de violência, que está sendo disputada pelas duas versões em torno do caso. No programa, o apresentador Paulo Mathias e o jornalista Vinicius Moura abriram a discussão com uma reconstrução do caso, afirmando a inadequação da retratação de Maurício. O jornalista Adrilles Jorge opina que o comentário era “impreciso” e conclui dessa indeterminação a impropriedade de se falar em homofobia. Joel Pinheiro, comentarista no programa à época e colunista da *Folha de S. Paulo*, empenha-se em fazer ver no não dito um ato de homofobia. “Ele não xingou ninguém. Foi uma frase”, afirma a comentarista cubano-brasileira Zoe Martínez, deixando ver que a contestação da prática de homofobia se dava pela inexistência de uma pessoa violentada. Se não há uma vítima da violência, não haveria violência. Já nos enunciados da coalização de acusação a Maurício, a concepção de violência é ampliada, e abrange o ataque à publicização da existência da homossexualidade.

Fiat e Gerdau consideraram a retratação insuficiente e se mostraram aliadas importantes da coalizão anti-Maurício (Vecchioli, 2021). Sob o peso do patrocínio, Maurício postou um vídeo de mais de três minutos na manhã seguinte. Desculpava-se pelo que insistia em enquadrar como opinião, apelava a seu direito de “defender o que acredita”, afirmava que sua opinião não precisava ser “motivo de briga”, externava sua tristeza por não se poder mais opinar, nem defender os valores que se acredita serem os certos:

Respeito todos, sempre respeitei. Na minha carreira joguei com vários homossexuais, nunca desrespeitei, sempre fiz amizade. Tá bom? Então isso não justifica. Não só homossexuais, como também lésbicas, enfim, todo tipo, todo gênero, é, toda pessoa com gênero diferente. Tá bom. É, eu fico triste com tudo o que tá acontecendo porque, é, infelizmente a gente não pode mais dar opinião, a gente não pode mais colocar os valores acima de tudo, os valores de família, os valores do que a gente acredita; mas os valores de vocês a gente tem que respeitar a qualquer custo, senão a gente é tachado como homofóbico, como preconceituosos. Eu não concordo com isso. Tá bom? Eu tou passando por dificuldades no time, talvez eu venha a sair do time por conta de uma opinião. A vontade de vocês foi essa, e está sendo acatada. Tá bom? Hoje em dia a gente não pode mais dar opinião sobre nada, que a gente vai ser penalizado. (Souza, M., 2021e).

A seu ver, as diferenças podem coexistir graças à liberdade de discordar, de expressar inclusive discordâncias radicais. Em nenhum momento o jogador coloca que cometeu qualquer tipo de violência: pelo contrário, Maurício se diz próximo de homossexuais. Mas vai deixando claro a cada aparição que, a seu ver, o desenho representa um perigo para crianças.

Para seus acusadores, a expressão de preconceitos contra homossexuais está excluída da esfera das discordâncias possíveis. Já para Maurício seria apenas o exercício de sua liberdade de opinar e de defender seus ‘valores de família’, em consonância com a “religião cristã”. Com essa matriz argumentativa, transmuta o enfretamento discursivo acerca da homofobia em um debate sobre democracia e estado de direito no Brasil. Ele contrasta, afinal, o que percebe como cerceamento da sua liberdade de opinar e de defender seus valores com a demanda de seus críticos, que pressionaram o clube e as patrocinadoras, por “respeito”. Busca, com isso, tornar visível o que percebe como uma assimetria entre os que estão na posição dele e os que querem ser respeitados sem respeitar a opinião alheia.

Eu acho que não foi crime nenhum o que eu fiz. Foi apenas defender o que acredito e colocar minha opinião em cima disso. Se isso ofendeu alguém, mais uma vez eu peço desculpas. Não foi minha intenção. Tá certo? [...] Eu vi hoje que eu realmente não estou sozinho nessa luta. Tá bom? Que eu não quero que seja luta, eu quero que seja união. As pessoas têm de parar de separar. (Souza, M., 2021e).

Como mostra a passagem, o cerne do convívio democrático para ele seria o respeito mútuo. Era essa reciprocidade no respeito ao espaço de enunciação que possibilitaria a reunião daquilo que “as pessoas” insistiam em separar. O código da unidade nacional está implícito. Sua pregação de união contrasta com a afirmação de que sua “luta” é a “luta” de muitos, dado o crescimento de seu número de seguidores, e ainda com a divisão entre “nós” e “vocês”, as pessoas que supostamente não compartilham dos mesmos valores que ele, aquelas que taxam a sua atitude como violenta e homofóbica. A retratação, pois, já trazia elementos da nova acusação que se configura, da disputa de versões que se desenhou a partir do episódio: a de que ele, Maurício, não teria liberdade (ou direito) de expressar publicamente seus valores.

A uma parte da audiência, o vídeo não aponta uma mudança de posicionamento, levando-o a produzir efeito reverso. O técnico do Brasil Renan dal Zotto, inicialmente hesitante em se posicionar, declarou em entrevista ao jornal *O Globo*, publicada também no *Extra* (Knoploch, 2021), que as portas da Seleção estavam fechadas para ele. A opinião do jogador era inaceitável por expressar um preconceito, independentemente de configurar ou não crime de homofobia.

A ação de comunicação do Minas resultou, enfim, na dissolução do vínculo contratual. Diante dos questionamentos de seus apoiadores, o jogador foi mais uma vez ao Instagram e afirmou, em vídeo, que o Minas teve de ceder às pressões das patrocinadoras:

A culpa de tudo não é do [M]inas! A culpa é da galera que não aceita mais opinião contrária a [sic] deles, qualquer coisa falada que não seja o que eles aprovam você é homofóbico e preconceituoso fato. A tolerância do outro lado é zero! (Souza, M., 2021f).

Mas, como podemos notar, Maurício tem como suposto que a pressão das patrocinadoras seria decorrente da intolerância da ‘turma da lacração’ a toda manifestação contrária aos sentidos e valores que ela compartilha. Da sua ótica, o ‘outro lado’ seria, em outras palavras, refratário ao diferente, embora reivindique a diversidade. “Sigo meu caminho plantando o que acredito, meu legado continua! O que deixarei para meus filhos e netos é o que conta no final” (Souza, M., 2021f), afirma.

Em sua mensagem de despedida, Maurício aciona os códigos de família e patrimônio moral, remetendo ao início do imbróglio: os tipos de família e moralidade defendidos pela nova imaginação DC Comics e de seus personagens inclusivos. Mostrando disposição para o embate, um dia após seu desligamento, o jogador lança uma provocação: posta, agora com cerca de dois milhões de seguidores no Instagram, o desenho em quadrinhos do Super-Homem beijando a Mulher Maravilha (Souza, M., 2021g). A mesma imagem ou outras semelhantes foram replicadas por seus apoiadores, anônimos ou famosos.

Desdobramentos analíticos: as coalizões em operação

O caso em torno da postagem de Maurício se configura, primeiro, em torno da questão da homofobia, termo que tem ao menos dois registros no repertório cívico brasileiro: é um nome do léxico jurídico e um termo classificatório de um imaginário da homossexualidade que vai se moldando em um processo de crítica social e institucional das relações de gênero e sexualidade com base em interpretações de ideias como “direitos humanos” e “diversidade”. Nessa instância, o ‘homofóbico’, mais do que alguém que comete o crime de homofobia, é uma figura pública que se plasma no avesso de uma categoria cujos sentidos são disputados: a homossexualidade.

Na acusação dirigida contra Maurício, a figura do ‘homofóbico’ aparece de partida, ao passo que os contornos da figura que se mostrará sua concorrente, a do “perseguido”, delineiam-se à medida que a coalizão pró-Maurício põe em circulação a acusação de ‘censura’ dirigida contra os acusadores do jogador, que incorreriam em ‘cerceamento da liberdade de expressão’ e ‘autoritarismo’. Com essas contra-acusações, remetem ainda a outras figuras de certo imaginário nacional contemporâneo: a ‘ditadura gay’ e as estratégias de dominação política da sociedade a partir da ‘destruição da família’ e dos ‘valores cristãos’, a unidade básica a partir da qual a nação se reproduziria. Nessa coalizão, os atores buscam emprestar plausibilidade à sua acusação agenciando o nome ‘cristão’, o que produz um deslizamento do seu significado e reenquadra o sentido de democracia.

A homofobia ganhou forma jurídica apenas recentemente no país, em paralelo com a afirmação de direitos e a elaboração de políticas públicas voltadas para a diversidade, que também têm história recente no Brasil. As ações e políticas públicas visando à valorização dos direitos humanos tomam impulso durante os governos Fernando Henrique Cardoso (1994 a 2001),⁶ e nos mandatos de Lula (2002 a 2010) ganham nova orientação, pela qual questões raciais, étnicas, sexuais e reprodutivas passam a ocupar um papel de destaque na elaboração de programas e políticas. A agenda da Secretaria dos Direitos Humanos, criada no governo Fernando Henrique, adere à política dos direitos da

6 Nesse período, foi retomada a promoção dos direitos humanos no Brasil, a atuação do Executivo federal enfatizou a promoção e a defesa dos direitos civis e políticos (González, 2010).

diversidade, a partir de diálogos estabelecidos com as demandas dos movimentos LGBTQIA+, feminista, negro, indígena. Nesse contexto, as políticas e direitos voltados para a diversidade entram com força nas esferas política, jurídica e educacional, especialmente.

Exemplo disso foi a última atualização do Plano Nacional de Direitos Humanos (PNDH), que propôs uma expansão de direitos, abordou a descriminalização do aborto, da união civil entre pessoas do mesmo sexo, do direito de adoção por casais homoafetivos, entre outros direitos (Adorno, 2010) que, até aquele momento, não haviam sido priorizados pelo governo federal. O lançamento do terceiro PNDH representa o deslocamento dessa agenda para uma posição mais central nas políticas de direitos humanos e pode ser considerado o ápice de um processo que teve início na década de 1990, quando o paradigma da inclusão começa a ganhar cada vez mais espaço no debate sobre questões de justiça no Brasil. Esse paradigma justifica a necessidade de políticas públicas voltadas para a valorização da diversidade e das minorias – sexuais, de gênero, raciais, étnicas, religiosas.

Mas a valorização da diversidade e sua relação com a democracia não se constroem abruptamente. Essa construção é lenta e acompanhada da formação de uma sensibilidade que, ao ser acionada pelos agentes, faz perceber como inaceitáveis a violação de certos corpos (Hunt, 2009) e a discriminação dos grupos a que pertencem. Para acioná-la, os agentes usam os códigos da violência e do sofrimento. Nesse contexto significativo, a denúncia de homofobia causa comoção e revolta, levando os agentes a uma intensa produção discursiva.

Tendo tudo isso em conta, interessa-nos analisar nesta seção como, imersas em uma nova sensibilidade, formam-se e operam as coalizões, dando os específicos contornos do affaire. O poder dessas formações está assentado em sua capacidade de apresentarem-se em público como uma totalidade. Registros aglutinadores, como ‘homofobia’, ‘homofóbico’, ‘conservador’, ‘turma da lacração’, ‘cancelamento’, ‘esquerdistas’, e interpretações compartilhadas produzem um efeito de unidade e também de oposição binária, que constitui inimigos comuns a serem combatidos. Por força desse efeito, quem vê a coalizão desde fora imagina organicidade e estabilidade. Nas duas seções seguintes, analisaremos como as coalizões anti-Maurício e pró-Maurício funcionaram a partir de uma análise etnográfica de suas configurações e dos termos acionados por cada uma delas e disputados entre elas.

O inimigo pelo espelho

A formação da coalizão pró-Maurício indica que uma nova versão do caso ganhou plausibilidade. Segundo essa nova interpretação, a ‘liberdade de expressão’ de Maurício teria sido violada. A defesa das liberdades é a causa comum em torno da qual essa coalizão se forma e, de maneira mais ou menos sutil, também a defesa da democracia, dado o caráter crucial da liberdade de expressão no regime democrático.

O código para a percepção de como ‘o homossexual’ assombra a imaginação dos autodeclarados ‘conservadores’ é a “sexualização das crianças”, que tem sido recorrente em ações contra propagandas que publicizam aspectos da vivência homossexual.⁷ A figura da criança, por sua vez, deve permanecer circunscrita em outra entidade central no debate: a família. Para os defensores do jogador, o beijo do Super-Homem na Mulher Maravilha postado por Maurício põe as crianças no caminho reto, ao passo que ‘o homossexual’ desvia a infância por caminhos que a afastam da heteronorma (Butler, 2018; Foucault, 2012).

Em meio ao embate entre acusadores e defensores de Maurício, o humorista Pedro Manso usou o Instagram para compartilhar uma foto do Super-Homem com sua “família tradicional”, formada por pai, mãe e filho. “Família benção de Deus”, postou. Segundo o portal *RD1* (Carvalho, 2021), seus seguidores reforçaram: “Para sempre tradicionais”, assegurou um. “O povo só inventa, quer fazer um super-herói gay inventa um, mas não fica mudando o que a gente já conhece, que mundo estamos vivendo”, disparou outro. Já o humorista Fábio Rabin (Filho..., 2021) transforma a questão em alvo de risos em seu show: “Você não precisa se preocupar com isso, mano. Porque, se seu filho for burro nesse nível, ele vai morrer nas páginas anteriores tentando voar.” Ou seja, a apresentação da homossexualidade em imagens seria inofensiva no que se refere à sexualidade que cada um tem ou terá. Mais importante, é o homofóbico, não ‘o homossexual’, que é motivo de piada.

A coalizão pró-Maurício vai se constituindo a partir de interpretações e acusações que se constroem nas mídias sociais e em veículos como *Jovem Pan* e *RedeTV*. Uma de suas considerações, vocalizada pelo comentarista

7 Um comentário de Zoe Martínez no programa *Morning Show*, da *Jovem Pan*, é exemplar dessa construção (Treta..., 2021).

Rodrigo Constantino (Cancelaram..., 2021), é a de que se trata de uma personagem tradicional, em relação com a qual gerações se formaram e cujo problema “sempre foi com criptonita”, não “com mulher”. Interessantemente, quando apela à importância da personagem na formação de ‘gerações anteriores’, Constantino deixa ver o que está em disputa no embate das duas coalizões, o imaginário social, entendido como uma imagem compartilhada que faz fazer, ou seja, que tem uma dimensão performativa em determinado contexto (Ezrahi, 2012). Buscando um espelhamento que sugerisse simetria entre práticas, Constantino denuncia a existência de uma ‘heterofobia’, que inibiria a manifestação de opiniões como “eu não quero que o Super-Homem seja homossexual”. Segundo ele, práticas como a dos ‘censores’ de Maurício ajudariam a entender a reação do ‘povo’, que tinha saído em apoio maciço ao jogador, multiplicando em muitas vezes seu número de seguidores.

Quando aciona o código do povo, Constantino põe em disputa a unidade social. Da sua parte, essa disputa passa pela afirmação de que o ativismo não representa as minorias. Essa afirmação ecoa, por exemplo, na ex-jogadora de vôlei, atleta olímpica e comentarista Ana Paula Henkel (Web..., 2021), entre outros, segundo a qual o ativismo LGBTQIA+ e o feminismo “não representam os gays conservadores, as mulheres conservadoras”, e foram ‘cooptados’ pela esquerda. Henkel e Constantino argumentam que, ao contrário de representarem o ‘povo’, os movimentos representam uma minoria dentro das minorias (Cancelaram..., 2021). Esse é um tipo de construção que mina o fundamento da legitimidade da voz do ativismo e, por conseguinte, sua capacidade de angariar apoio público. Vídeos de homossexuais que se declaram ‘de direita’ ou ‘conservadores’ em apoio ao Maurício foram replicados em plataformas como o TikTok para servirem de prova dessa versão dos fatos.⁸

Nessa construção encontra-se um elemento epistêmico proeminente na ideia de democracia veiculada na coalizão pró-Maurício: o problema é interpretado como sendo afeto a uma maioria silenciosa contra uma ‘minoria barulhenta’, que “politiza tudo”, ‘silencia’ aqueles que dela discordam e é, por esse conjunto de razões, ‘fascistoide’, ‘totalitária’ (Cancelaram..., 2021). Há, em suma, nas falas de atores na coalização pró-Maurício uma sobreposição de ativismo,

8 Ver, por exemplo, o vídeo disponível em Eller (2021).

posição política à esquerda, autoritarismo e censura. Em qualquer caso, é o ativismo LGBTQIA+, e não ‘o homossexual’, o seu antagonista. Já a sobreposição de ativismo, esquerda e autoritarismo deixa ver elementos que permitem caracterizar uma narrativa fechada à ‘esquerda’ e antiminoritária.

Nos jogos de enunciados presentes nesta coalizão, a democracia pressupõe que há assuntos, práticas e esferas que não devem ser politizados, como a infância, e a ação dos movimentos LGBTQIA+ e feministas, ambos descritos como adeptos da ‘ideologia de gênero’, acabaria por politizá-la ao tornar visível aquilo que deveria permanecer circunscrito ao mundo privado dos adultos e do não discutível. Figuras políticas como a vereadora de Londrina Jessicão⁹ (PP-PR), que se apresenta como “sapatão raiz e homossexual assumida”, e a deputada federal pelo PSL-SP Carla Zambelli endossaram a posição de Maurício, argumentando que se tratava de proteger as crianças contra a “erotização precoce, contra a ideologia de gênero”. Evocando a autodeclaração do jogador como ‘cristão’, o vereador de Belo Horizonte Nikolas Ferreira (PRTB-MG) acusa a ação da coalizão anti-Maurício de ‘cristofobia’ e interpreta o quadrinho da DC Comics como expressão da uma estratégia de dominação cultural da esquerda (Nikolas..., 2021). Essa posição não implica, contudo, uma total negação da realidade da discriminação por orientação sexual ou de que se trate de um problema social.

Na coalizão anti-Maurício, a seu turno, o nome homofobia é aglutinador. Um grupo de 20 parlamentares de todo o país e diferentes partidos políticos, entre os quais a vereadora de São Paulo e transexual Erika Hilton (PSOL-SP) e o senador Fabiano Contarato (Rede-ES), acionou o Ministério Público contra Maurício. Mas o termo requer esclarecimentos. O que é homofobia? Por que foi homofobia? Ela difere ou não da manifestação de um preconceito? Como dito acima, no Brasil homofobia tem um duplo registro: é um nome do léxico jurídico e um termo classificatório no imaginário da homossexualidade. Ele está inscrito no repertório cívico brasileiro, e não é ‘o homossexual’, a realidade da discriminação contra ele ou a injustiça dela que está em disputa: o que está

9 Em vídeo que estava disponível em <https://m.facebook.com/ZambelliOficial/videos/vereadora-arrebenta-turma-da-lacra%C3%A7%C3%A3o/620599539093121/> e nosso último acesso a ele aconteceu em 05/22/2022. No momento da publicação deste artigo, no entanto, ele está indisponível. Foi retirado do ar, justamente porque a autora está com problemas judiciais por conta da circulação de conteúdo na internet.

em disputa são seus limites, em relação aos quais se definem os limites do público, do que pode aparecer e do que não pode aparecer nele, da liberdade de expressão.

No caso, a necessidade dos atores de publicizar uma condenação inequívoca da conduta de Maurício também oblitera tensões que fermentam sob o nome homofobia, como a dificuldade de distinguir as práticas reunidas sob esse nome de opiniões válidas nas democracias constitucionais, sua diferença em relação aos chamados crimes de ódio, seus limites quando se trata de atores religiosos e o modo como ela foi criminalizada no Brasil. Não por acaso, percebe-se na coalizão anti-Maurício certa produção pedagógica sobre o assunto, como a peça de comunicação do jornalista Pedro Dória “Homofobia é liberdade?” (Homofobia..., 2021).

Nela, Dória recorre a um clássico do pensamento liberal, *Sobre a liberdade*, de John Stuart Mill (1998), para separar rescisão contratual de censura e pensar a legitimidade da expressão da opinião de Maurício. A partir daí, e em diálogo com a teoria, Dória postula o que muitos atores na coalizão anti-Maurício afirmaram em sua crítica ao jogador: não era um caso de ‘censura’, era o mercado de ideias, tão característico do liberalismo (Mill, 1998), funcionando contra ao jogador.

Cristãos: a maioria perseguida

O nome ‘cristão’, antes um código para evangélicos,¹⁰ é acionado com frequência em defesa de Maurício. Na coalização que se forma em prol do jogador, o nome serve como elo de convergência entre diversas redes que defendem o jogador e/ou a postagem realizada por ele.

Observamos que o termo ‘cristão’ foi recorrente em páginas do Facebook e canais do YouTube pertencentes a instituições ou grupos religiosos. Foi acionado com frequência em postagens e comentários de páginas e canais vinculados ao catolicismo, como o Centro Dom Bosco, Soldados Católicos, Católicos de Verdade, Instituto Plínio Correa de Oliveira, entre outros, em canais e postagens de proeminentes lideranças de igrejas evangélicas, como os pastores

10 Neste artigo o termo compreende protestantes históricos, pentecostais e neopentecostais.

deputados Silas Malafaia e Marcos Feliciano, e em canais que explicitam vínculo com essas religiões, como Crente Ligado, De Crente para Crente, entre outros. Porém, a utilização do termo 'cristão' ultrapassa as redes que se autodenominam religiosas (católicas ou evangélicas), estando presente em jornais online, páginas e canais que não são referenciados como evangélicos ou católicos: por exemplo, o jornal *Brasil Sem Medo* (autoproclamado o maior jornal conservador do país), o canal do YouTube Conserva Talk, o programa de entrevistas *Conversa com Lacombe*, do canal televisivo RedeTV, e em canais de personalidades que se proclamam 'conservadoras' ou 'de direita' e que possuem menos circulação e acessos (como o do deputado estadual Cabo Elson, entre outros).

O conteúdo não é produzido em grande quantidade. Observa-se que aquilo que é produzido por figuras de destaque no meio evangélico, como os pastores Marco Feliciano e Silas Malafaia, é compartilhado, com ou sem edição, e interpretado em muitos outros canais e páginas desse grupo. Prática semelhante é observada em relação às publicações de padres ou lideranças de grupos católicos que integram a coalizão pró-Maurício: suas peças comunicacionais circulam intensamente entre grupos e páginas no Facebook, ou são editados e reinterpretados em canais do YouTube.

Nessas mídias, percebe-se a amplitude da utilização da categoria 'cristão' em associação com a defesa de Maurício. Além disso, a categoria é recorrentemente acionada nos comentários dos seguidores, o que dá dimensão da sua penetração e reticularidade entre aqueles que assistem, leem e compartilham os conteúdos que circularam na internet sobre esse caso e que concordam com o jogador. Percebemos, portanto, que o nome 'cristão' funciona conectando evangélicos, católicos e pessoas que não se declaram religiosas à imagem de uma ordem social informada pela heteronorma.

No caso Maurício, a categoria 'cristão' foi usada, principalmente em meios católicos, para a denúncia de 'perseguição religiosa' contra os 'cristãos'. Frequentemente nos últimos anos no Brasil, a denúncia de 'perseguição' aos 'cristãos' se tornou discurso oficial no governo Bolsonaro e foi proferido tanto para dentro quanto para fora do país (Watch..., 2019). No caso de que nos ocupamos aqui, ele surte o efeito de transformar o jogador em mais uma vítima, uma vítima situada e encarnada, de uma prática emergente no país. Podemos ler, nas entrelinhas da acusação, que a nova vaga de 'perseguição aos cristãos' no Brasil coincidiria com a ascensão política da esquerda, que surfaria com 'o ativismo'

uma espécie de onda global. Essa associação do código à ideia de perseguição foi observada em canais do YouTube e em publicações no Facebook, estando presente, principal e reiteradamente, nos comentários das publicações nas páginas e nos canais com vinculação ao catolicismo. Os seguidores dessas páginas e canais se colocam como vitimados por uma ‘perseguição’ aos cristãos’, sofrida por eles e por todos os demais ‘cristãos’, como se pode ler na sequência:

Coragem, Maurício! Deus está com você. Não temas! Os cristãos estão sendo perseguidos. Infelizmente, nós estamos caminhando pra um mundo obscuro.

[...]

Trágico porém previsível. Nós cristãos seremos ainda mais perseguidos, mas não nos calarão.

[...]

Nós cristãos seremos perseguidos... somos obrigados a aceitar e não podemos dar nossa opinião... só eles podem.

[...]

“Bem-aventurados os que padecem de perseguição por amor de justiça, porque deles é o Reino do Céu.” Coragem e Fé. Quem está do lado de Jesus, Jesus está do seu lado. Fazem falta, pessoas como Maurício Souza Deus o abençoe e a Virgem Maria, o cubra com o seu manto.¹¹

Nota-se, nos comentários, que a perseguição é percebida como um constrangimento a que cristãos se calem e mesmo se retirem do espaço público, pois que em países europeus, afirma o padre e influenciador digital Overland de Moraes, eles são tratados como “criminosos” e pais precisam se “refugiar” para ensinar as crianças a viverem “segundo o Evangelho”.

Isso já está muito perto de acontecer no Brasil e já acontece pelo mundo: para educar os nossos filhos como cristãos nós teremos de ser tratados como criminosos. Em países como a Suécia, a Holanda, pais de crianças estão se refugiando, estão fugindo da vida social para ensinar aquela criança segundo o evangelho. (Padre..., 2021).

11 Comentários a vídeo publicado no canal Centro Dom Bosco, no YouTube (Maurício..., 2021).

É interessante que o padre mencione a Holanda, um país com história de perseguição contra católicos, para ilustrar a perseguição, e, principalmente, que o fato de a prática já ter-se imposto na Europa torna o “refúgio” por força de perseguição a cristãos uma realidade iminente também no Brasil: a menos, claro, que se aja para evitar o pior. Essa construção reaparece em muitos comentários, em outras páginas e canais de vinculação ao catolicismo.

A associação subliminar entre católicos é à perseguição dos defensores da fé cristã, principalmente entre os primeiros cristãos e aos santos mártires da Igreja Católica, quando a fé cristã era minoritária. A necessidade de defesa da fé está atrelada, assim, à condição minoritária dos cristãos nos primórdios do cristianismo, e a condição minoritária dos cristãos os coloca em simetria com outras minorias sociais, inclusive religiosas, como os muçulmanos, que seriam protegidos pela ‘esquerda’. Como mulheres, negros e pessoas LGBTQIA+, os defensores de Maurício acionam o código da violência na denúncia do que percebem como injustiça em função de sua religião.

Com isso, inscrevem sua ação em uma história de perseguição e de luta em defesa da fé. Há um imenso repertório de símbolos, imagens, parábolas, história e iconografia de santos que lhe fazem referência, e ela é contada, reproduzida e encenada múltiplas vezes nas celebrações católicas, como missas, em catecismos, procissões e retiros. Dessa maneira, o fato de cristãos serem perseguidos na defesa de sua fé não é algo novo para a sensibilidade católica; ao contrário, há profundidade histórica nessa associação, pois o referencial da perseguição pela defesa da fé é amplamente difundido, como mostra a história dos santos mártires da Igreja Católica. Mais do que isso, a ‘perseguição aos cristãos’ é considerada uma recorrência na história do cristianismo, é um fato que se repete em diversos momentos e em vários locais, ou seja, é uma situação que já aconteceu, que pode (e irá) se repetir e que, como os atores buscam fazer ver, estaria se repetindo na atualidade. O caso de Maurício seria um exemplo dessa perseguição histórica.

Nesse sentido, cabe ressaltar que, embora haja a defesa do jogador e da sua postura “em defesa do cristianismo”, a referência à perseguição sofrida pelos cristãos é mais ampla e abrangeria todos aqueles que defendem a fé cristã publicamente. Em disputa está, portanto, o lugar do cristianismo no espaço público, e Maurício seria uma vítima circunstancial de uma prática que se estenderia aos demais cristãos, conforme ocorrido em diferentes momentos históricos.

Já nos canais e páginas associados a redes evangélicas, ou sem vinculação a instituições religiosas, a associação é de outro tipo. Nesses canais, a categoria ‘perseguição’ raramente aparece. Como demonstrado anteriormente, os comentários mais recorrentes se referem à ideia de censura e cerceamento da liberdade de expressar os dogmas religiosos. Sacerdotes e lideranças religiosas se empenham em explicitar o cerceamento do direito de expressarem opinião informada por interpretações de seus dogmas religiosos.

É nesse sentido que os autodeclarados ‘cristãos’ denunciam que teriam as suas liberdades restringidas, ficando subentendido que a restrição decorre da imposição de uma *doxa*, de uma opinião correta segundo os acusadores de Maurício, e de que essa opinião representa uma ameaça à própria liberdade de professar a fé em público, como se lê em mensagens de lideranças evangélicas e comentários nas páginas e nos canais pelos quais circularam o vídeo do pastor, editados ou integralmente. Enquanto o padre Overland declara que “querem colocar uma mordaca naqueles que estão nos púlpitos. Naqueles que têm a liberdade de ensinar” (Padre..., 2021), o pastor Marco Feliciano alerta que “amanhã impedirão religiosos cristãos de pregarem contra o pecado. Amanhã fecharão as nossas Igrejas. Essa [é a] ditadura das minorias que o Brasil vive hoje” (Pastor..., 2021), e o pastor Silas Malafaia adverte:

Povo de Jesus, estamos vendo uma censura no século 21 pior que o nazismo, o fascismo, o comunismo e o radicalismo islâmico. [...] Onde nós vamos parar, você pode falar mal de pastor, de padre, de Jesus Cristo, do presidente da República. Isso é liberdade de expressão. [...] Se você não pensar igual ao lixo moral, eles chamam você de homofóbico, de fundamentalista, de retrógrado. [...] Estão querendo criminalizar a opinião, se você não pensar igual o lixo moral que eles apoiam eles querem te banir. (A vergonhosa..., 2021).

Observa-se, pois, que, nas críticas tecidas ao desligamento de Maurício, há dois tipos de denúncia acionando a categoria ‘cristão’: uma denúncia que se refere à perseguição, narrativa inscrita na longa duração da Igreja Católica; e uma denúncia de censura, cerceamento à liberdade de opinião e de expressão, que tem por referência os direitos. Nos exemplos mencionados, a posição adotada nos comentários se legitima pelo acionamento de um referencial potente no mundo contemporâneo: o do cerceamento das liberdades dos indivíduos.

Numa democracia liberal como a brasileira, a referência à censura e à restrição das liberdades individuais encerra uma denúncia de incompatibilidade com a democracia, isto é, de autoritarismo. Mas que autoritarismo seria esse? Quem são seus agentes?

Sob a luz da categoria acionada pela coalizão pró-Maurício, a figura do inimigo ganha contornos especiais quando projetada em adversários comuns dos 'cristãos', como é o caso de feministas e dos ativistas LGBTQIA+ (Buss; Herman, 2003). Postagens e comentários analisados não deixam margem para dúvida. Uma fala de Álvaro Mendes, vice-presidente do já mencionado Centro Dom Bosco, ilustra:

Todas as pessoas que se sentem atraídas por pessoas do mesmo sexo passam a ser cooptadas por organizações de extrema esquerda, LGBTQ, e passam a odiar de morte todos os cristãos. Alguém [Maurício] crucificado pelo movimento LGBT por divulgar a sua opinião em público. [...] Os católicos sofrerão perseguição por defender a moral sexual desde sempre presente no catecismo da Igreja Católica. Sofrem perseguição pela extrema esquerda e pelos movimentos LGBTQ que classificam de homofobia o comportamento defendido desde sempre por Roma. Todos nós fomos massacrados e perseguidos pelo cruel movimento LGBT somente por emitir a nossa opinião, um pensamento que contrariou essa minoria barulhenta. (Maurício..., 2021).

Na perspectiva do vice-presidente do Dom Bosco, os perseguidores dos cristãos, que os impediriam de expressar sua opinião, são a 'extrema esquerda' e o movimento LGBTQIA+, referido como uma parte dela. Esse antagonismo tem uma história que se pode contar com maior recuo, remontando ao Iluminismo e à Revolução Francesa, ou com recuo menor, remontando ao entreguerras (Moyn, 2014), com o envolvimento de católicos e protestantes, mas, em qualquer caso, tem relação com a oposição à separação entre Estado e Igreja postulada por dois tipos concorrentes de materialismo, o liberalismo e o comunismo (Lindkvist, 2013). Dessa perspectiva, o problema seria não a existência do múltiplo, e sim como a unidade se forma.

As disputas se configuram, assim, em torno dos sentidos atribuídos a valores caros à democracia, na medida em que contestam e ressignificam noções acerca dos direitos e das liberdades individuais. A denúncia se faz em torno da

censura, da restrição imposta ao exercício da liberdade de cristãos de expressarem sua opinião, e de um ânimo persecutório anticristão. Parte de uma minoria, uma “minoría barulhenta”, o movimento LGBTQIA+ encarnaria o papel de ditador, daquele que atenta contra os valores mais caros da democracia.

Conforme apontado anteriormente, os discursos proferidos por atores religiosos também reiteram com frequência que ‘os cristãos’ são uma maioria numérica no Brasil, e que os “inimigos” representariam uma minoria numérica quase residual. Propomos chamar de majoritarismo a tese segundo a qual maiorias numéricas aglutinadas em torno de nomes e figuras do imaginário social brasileiro devem ser o princípio a partir do qual é preciso construir a democracia, corrigindo, assim, o que é percebido como uma distorção dela presente na coalizão anti-Maurício, a qual postula a representação das minorias. No caso analisado, a postulação da precedência de maiorias em relação a minorias se dá em uma situação em que, como estamos mostrando, algumas dessas figuras se fundem e os sentidos do nome ‘cristão’ deslizam em um esforço conjuntamente empreendido por obter adesão à interpretação de que o problema da democracia é o poder que minorias organizadas exercem sobre as maiorias desorganizadas. Em outras palavras, o problema da democracia, a partir dessa episteme, seria o estado de direito.

Não se trataria, a rigor, de uma denúncia dos autodeclarados cristãos contra ‘o homossexual’, mas sim contra sua ação coordenada no espaço público, na figura dos ‘ativistas’ e dos ‘militantes’. Estes, ao ver dos denunciantes, procurariam impor a sua opinião e cercear as liberdades, censurariam os ‘cristãos’ e todos os demais que não compartilham de sua opinião. Nos comentários fica clara a sua percepção de que apenas os ‘ativistas’ podem, na prática, exercer as suas liberdades, ao passo que os ‘cristãos’ deveriam aceitar a “opinião imposta” e não mais defenderem seus “valores” relativos à homossexualidade. Nesse processo de contestação do caráter democrático dos seus oponentes, denunciam inclusive a perda do direito de educar seus filhos de acordo com os “valores morais do cristianismo”, que seriam contrários à prática da homossexualidade.

A coalizão pró-Maurício não agrega apenas religiosos. O já mencionado comentarista Rodrigo Constantino (2021), por exemplo, é ateu. Um elemento digno de atenção, no entanto, é que seu relato se aglutina ao dos autodeclarados religiosos, porque afirma a importância de valores que, na sua interpretação, decorrem da “religião”, do cristianismo, e pelos termos de sua crítica à

esquerda, que segundo ele vê na “religião, em especial no cristianismo, o obstáculo ao comunismo”. Essa aliança entre religiosos e não religiosos anticomunistas informa sua ideia de Estado laico, que é uma das figuras do ideário iluminista, ou liberal, e que é ressignificada nos seguintes termos:

Sou defensor, naturalmente, de um Estado laico, ou seja, que separa a religião do Estado, por entender que cada cidadão tem direito à sua própria crença e que o Estado não deve ter uma religião oficial. Mas acho que fomos longe demais com esse conceito, e hoje Estado laico mais parece Estado antirreligioso. As pessoas acham que as crenças religiosas devem ficar totalmente afastadas de qualquer debate público, mas isso não faz sentido se muitos valores morais são derivados das crenças religiosas. (Constantino, 2015).

Na passagem acima, retirada de uma entrevista de 2015, Constantino apela à genealogia religiosa de “valores morais”, isto é, de valores largamente compartilhados na “civilização ocidental”. E esclarece que:

É preciso ter em mente que as religiões foram “domesticadas” no Ocidente. O Iluminismo, especialmente o francês racionalista, merece muitas críticas pela arrogância, mas serviu para importantes conquistas que mitigaram os riscos do fanatismo religioso. (Constantino, 2015).

Uma questão para ele é que o Ocidente encontrou meios de ‘domesticar’ os perigos da religião, graças, sobretudo, ao Iluminismo. Na coalizão, há, como fica claro, uma confluência entre os discursos de atores religiosos e atores que ou não se declaram religiosos ou se proclamam não religiosos, entre os quais ateus empenhados na construção pública de um liberalismo que se pretende não antirreligioso. Religiosos logram autorizar sua própria voz em um caso sobre um beijo homossexual na medida em que constroem uma interpretação do problema dentro da linguagem dos direitos, das liberdades e da democracia. Para tanto, as vozes contrárias a eles, representadas nesse embate como oponentes dos direitos, das liberdades e da democracia, precisam ser construídas como inimigos, uma totalidade a ser ferozmente combatida.

Esse tipo de construção se conecta, enfim, com a interpretação que atores como Constantino efetuam do Estado laico, das liberdades, do pluralismo, do

ideário liberal, enfim, assegurando no espaço público um lugar para a religião. Comentando o discurso do presidente da República à Assembleia Geral da ONU em 2021, ele critica a esquerda por negar a realidade da ‘cristofobia’¹² no mundo. Já se referindo ao caso em análise, afirma que Maurício, autodeclarado ‘cristão’, está sendo perseguido por ser ‘conservador’, categoria êmica que emerge como um marcador de identidade política (Biroli; Vaggione; Machado, 2020). O seu enunciado ressoa os discursos presentes nas mídias religiosas sobre a perseguição aos cristãos (cristofobia) e acrescenta a perseguição aos conservadores. Os jogos de enunciados que constituem essa coalizão se encontram na ideia de que, no mundo contemporâneo, a democracia deve proteger a maioria em relação a minorias ‘fascistoides’, autoritárias e/ou persecutórias.

Considerações finais

Analizamos o debate em torno de uma postagem do jogador de vôlei Maurício Souza a propósito do desenho em quadrinho de um beijo homossexual. Com base na sociologia crítica, partimos do pressuposto de que os engajamentos pró- e anti-Maurício assumiram a forma de um affaire, iniciado pela postagem e pela acusação pública de homofobia que se segue a ela. Entretanto, a versão de homofobia não é única. Pelo contrário. Ela desperta denúncia contrária, como a acusação de “censura” e “perseguição” dirigida aos acusadores do jogador. Os dois conjuntos de acusação oferecem versões concorrentes do episódio. Ao longo do processo, o protagonista do caso assume ora a posição de “réu”, ora a posição de “vítima”, de acordo com a acusação e a contra-acusação, sustentadas por formações sociais que chamamos de coalizões, as quais funcionam como máquinas de produção de visões de mundo compartilhadas entre aqueles que as integram.

O embate público representou uma oportunidade para demonstrar o alcance e a utilidade analítica da categoria coalizões. Como foi evidenciado, coalizões

12 Record News, Rodrigo Constantino faz análise sobre repercussão da fala de Bolsonaro na ONU, YouTube, 2019. O vídeo estava disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=R7oBbBXzjpU> e nosso último acesso a ele aconteceu em 05/22/2022. No momento da publicação deste artigo, no entanto, ele está indisponível. Foi retirado do ar, justamente porque o autor está com problemas judiciais por conta da circulação de conteúdo na internet.

não têm fronteiras espaciais, nem espelham grupos corporados, mas projetam na cena pública um objeto simbólico e político valioso: vozes que se fazem consonantes e cujas aglutinações (ou confluências) desenham e explicitam o que seriam a moralidade e a vontade daquilo que é representado como sendo o povo. Mesmo operando em um jogo marcado por fragmentação, contradição e antagonismo, as coalizões disputam o sentido e a amplitude da unidade social.

Embora situacionais, as coalizões produzem rastros, como os nomes classificatórios e descritivos ('cristão', 'homofóbico', 'ativistas', 'conservadores'), que vão sendo articulados em discursos, peças de comunicação, os quais também vão reconstituindo um passado de interações que pode ser reclamado e repisado no debate de outros problemas. Como evidenciamos na apresentação do caso, as certezas públicas defendidas por cada uma das coalizões sempre estiveram referidas a tradições imaginadas ou continuidades ideológicas ou filosóficas permanentemente reconstruídas, que conferiam validade e aparência de permanência aos termos em debate. Ou seja, coalizões são formações situacionais; porém, se elas funcionam produzindo adesões, é porque são capazes de ligar passados ficcionados que se deseja conservar a futuros que se anunciam como promessas de efetivação desse projeto de conservação.

O caso Maurício permite ainda perceber que duas coalizões podem se encontrar em posições antagônicas e não espelhadas, o que significa dizer que antagonismo não implica simples inversões de posições discursivas. No caso, as coalizões disputam os mesmos espaços (a opinião pública), e suas peças circulam pelos mesmos dispositivos de expressão (redes sociais e mídias digitais, por exemplo), fazendo com que elas se cruzem e se interpenetrem em situações específicas. Porém, ao longo da disputa, cada uma delas produz conteúdos próprios e, por vezes, compatíveis apenas por traduções distorcidas de conteúdos desenhados como outros, que são mais facilmente apreendidos pela produção de imagens estereotipadas.

É interessante ressaltar que cada coalização enxergou na outra elementos que emprestavam plausibilidade à acusação de antidemocrático, reafirmando, numa estranha parceria antagônica, um suposto valor da categoria democracia. A reafirmação desse valor poderia nos levar a concluir que a partilha da mesma gramática por ambas as coalizões, apesar das posições antagônicas, significa que elas também partilham a mesma semântica. Procuramos sustentar o argumento de que, ao contrário, tal antagonismo sem espelhamento se dá

porque as práticas dos atores, sobretudo as interpretações que propõem e aquelas às quais aderem, são informadas por epistemes distintas. Estas permitem a modelagem de formas reconhecíveis como sendo democráticas no interior de uma das coalizões, mas que são percebidas como antidemocráticas pela outra, em razão de articulações diferentes e irreduzíveis entre verdade (sobre tudo factual) e a categoria democracia.

Como mostramos, para a coalizão anti-Maurício, a democracia supõe interditos à enunciação de preconceitos contra pessoas pertencentes a comunidades que os atores na coalizão percebem como vítimas de violência e injustiças históricas. São interditos morais que podem representar, como no caso, limites à liberdade de expressão, um direito individual e politicamente crucial nas democracias representativas, e que se constroem em relação com a sobreposição de inclusão a democracia. Essa sobreposição, a seu turno, torna a relação entre minorias e majorias um aspecto central da coabitação democrática (Benhabib, 2008; Fraser, 2009); das relações entre poderes republicanos, na medida em que, no Brasil, o Poder Judiciário tem sido refúgio das primeiras (Alves; Oliveira, 2014; Sousa; Pires, 2022); e das relações entre o nacional e o internacional, na medida em que as instâncias regionais (interamericanas) e globais (ONU) têm sido um espaço privilegiado de atuação em matéria de direitos humanos (Nagamine, 2017).

Já para a coalizão pró-Maurício, a democracia é o espaço da maioria, a qual, como está posto no artigo, não se faz em processo, mas, ao contrário, é numérica, preexistente às interações e deve ser, na opinião dos atores, a instância em que se define o lugar das minorias no todo. O problema democrático crucial para essa coalizão é, assim, o posicionamento do múltiplo no uno, e para validar suas proposições no espaço público, em que na prática a maioria é desagregada e coabita com minorias, os atores mobilizam formas do universal, como cidadania, nação, liberdades individuais. As falas de Maurício sobre “a família” deixam ver, no entanto, que as formas universais são acionadas em processos de reificação da convenção. Na medida em que um novo imaginário se forma a partir da crítica do gênero e da sexualidade, a imagem do “homossexual” como figura no avesso da criança se borra. Não é que desapareça. Como percebemos no caso analisado, ela se deixa entrever e assombra, mas não se presentifica, nem é nomeada. ‘O homossexual’ não aparece como um perigo per se à sociedade, à nação ou à família. Ele se torna um perigo na medida em

que se acerca da infância, que é a instância de reprodução, logo, da persistência da convenção, e assombra a imaginação que adultos têm da infância. Por assombrá-los, ‘o homossexual’ faz adultos falarem contra a “sexualização precoce das crianças”.

A postulação circunstancial e performática da universalidade da convenção outorga e exemplifica esse processo pelo qual o convencional, isto é, o artificial se faz inato. Não por acaso, o jogador remete à heteronorma, quando fala em “a família”, “o certo”, “os nossos valores” e “os valores de vocês”. Então a situação se transmuta de um debate acerca da homofobia (do que seria ou não essa forma de violência) em uma disputa pelos sentidos da democracia, tendo, de um lado, a sobreposição da vontade da maioria ao império da lei e, de outro, a sobreposição de inclusão a democracia.

A categoria coalizão, além de nos facilitar a observação do desenvolvimento do caso Maurício, também nos possibilitou, portanto, observar quais são as epistemes que articulam essa formação social, garantindo suas próprias redes de conexões: uma pluralista, na qual a diferenciação social é organizada na língua da identidade e para a qual a democracia se valida pela inclusão dessas diferenças (anti-Maurício); a outra majoritarista e antipluralista (pró-Maurício), assentada em categorias universalistas, como nação, Deus e humanidade, que são interpretadas com base na maioria como uma unidade total. Trata-se, assim, de um *affaire* bifronte, no qual o debate público mimetiza o enfrentamento agonístico de “inimigos” inconciliáveis e ao mesmo tempo imprescindíveis, uma vez que cada uma das coalizões assume a posição de contraprova empírica da razão da luta da outra.

Um efeito visível da falta de terreno comum às duas coalizões, o qual remete a um sinal da reconfiguração do debate público contemporâneo, é elas disputarem os sentidos do mesmo nome e não debaterem uma com a outra: elas se conectam apenas por categorias de postulação do social (‘democracia’, ‘família’, ‘povo’) e categorias acusatórias que o organizam (‘cristofóbico’, ‘heterofóbico’, ‘homofóbico’, ‘ativista’), enquanto as interações densas dos atores ocorrem, na realidade, dentro de cada rede. No artigo, mostramos que essas redes de trocas informacionais se tornam, assim, gradualmente autorreferidas: a partir das coalizões, as interações comunicativas estão direcionadas não para a geração de um espaço de trocas entre os diferentes, mas para a formação de unidades coesas que disputam representar a unidade do social.

Entendemos ainda que uma análise das disputas que as coalizões travam em torno da e pela democracia a partir de uma acusação de homofobia pode iluminar como a produção de sentidos se orientou pela eficácia dos enunciados, e ela foi ambivalente: por um lado, a rescisão do contrato; por outro, um ganho de seguidores de cerca de dois milhões da parte de Maurício, que se conectaram com a ideia de democracia prevalecente na coalizão. A adesão o estimulou a concorrer em 2022 ao pleito de deputado federal pelo PL. Se fomos bem-sucedidos em demonstrar tal orientação pela eficácia, podemos considerar, finalmente, que essa modulação dos enunciados põe desafios a um aspecto crucial da episteme da democracia representativa: a suposição de que a discussão de ideias no espaço público – porque as opiniões seriam informadas pela prática de pensar sobre dogmas, preconceitos e suas próprias ideias – resulta na produção de conhecimentos compartilhados e na formação de uma opinião comum refletida, circunstancial e plural.

Referências

- ADORNO, S. História e desventura: o 3º Programa Nacional de Direitos Humanos. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 86, p. 5-20, 2010.
- ALVES, F. de B.; OLIVEIRA, G. F. de. Democracia e ativismo judicial: atuação contramajoritária do judiciário na efetivação dos direitos fundamentais das minorias. *Argumenta*, Jacarezinho, n. 20, p. 33-45, 2014.
- ANDREOLI, F. *Sim, o print é eterno* [...]. São Paulo, 29 out. 2021. Twitter: @andreolifeli. Disponível em: <https://twitter.com/andreolifeli/status/145420255767678595>. Acesso em: 5 fev. 2022.
- ARENDT, H. *The human condition*. 2nd ed. Chicago: The University of Chicago Press, 2018.
- BENHABIB, S. *Another cosmopolitanism*. New York: Oxford University Press, 2008.
- BIROLI, F.; VAGGIONE, J. M.; MACHADO, M. das D. C. *Gênero, neoconservadorismo e democracia: disputas e retrocessos na América Latina*. São Paulo: Boitempo, 2020.
- BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Ação direta de inconstitucionalidade por omissão 26 Distrito Federal*. Relator: Min. Celso de Mello. Brasília: STF, 2019. Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=754019240>. Acesso em: 19 fev. 2022.

BUSS, D.; HERMAN, D. *Globalizing family values: the Christian right in international politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CANCELARAM Maurício Souza: os fascistas avançam! [S. l: s. n.], 28 out. 2021. 1 vídeo (8min22s). Publicado no canal Rodrigo Constantino. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zj4oVdCCJm4>. Acesso em: 5 fev. 2022.

CARVALHO, P. Pedro Manso se envolve em polêmica e defende a “família tradicional”. *RD1*, [s. l.], 31 out. 2021. Disponível em: <https://rd1.com.br/pedro-manso-se-envolve-em-polemica-e-defende-familia-tradicional/>. Acesso em: 5 fev. 2022.

CESARINO, L. *Populismo digital, neoliberalismo e pós-verdade: uma explicação cibernética*. [S. l: s. n.], [2019]. Disponível em: https://www.academia.edu/40047992/Populismo_digital_neoliberalismo_e_p%C3%B3s_verdade_fala_na_VII_ReACT_. Acesso em: 20 fev. 2022.

CESARINO, L. Pós-verdade e a crise do sistema de peritos: uma explicação cibernética. *Ilha: revista de antropologia*, Florianópolis, v. 23, n. 1, p. 73-96, 2021.

CONSTANTINO, R. Série “Espiritualidade e Pensamento Liberal”: Rodrigo Constantino (ateísmo/agnosticismo). [Entrevista a Lucas Berlanza]. In: INSTITUTO LIBERAL. Rio de Janeiro: IL, 10 mar. 2015. Disponível em: <https://www.institutoliberal.org.br/blog/serie-espiritualidade-e-pensamento-liberal-rodrigo-constantino-atheismoagnosticismo/>. Acesso em: 5 fev. 2022.

CONSTANTINO, R. *A religião, em especial o cristianismo* [...]. Weston, 18 jan. 2021. Twitter: @Rconstantino. Disponível em: <https://twitter.com/Rconstantino/status/1351216151959920640>. Acesso em: 5 fev. 2022.

CORPORATE social responsibility at CIE. *CIE Automotive News*, [s. l.], n. 28, p. 10-11, 2015. Disponível em: <https://www.cieautomotive.com/documents/10182/409094/CIE-magazine-EN+Digital-YbQBAH9N.pdf/df820754-5994-42c6-90bc-6833d06e6512>. Acesso em: 18 fev. 2022.

DARNTON, R. *Poesia e polícia: redes de comunicação na Paris do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

DC COMICS announces Superman’s son is bisexual. [S. l: s. n.], 12 out. 2021. 1 vídeo (1min56s). Publicado no canal NBC News. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qk4AkokZYxE>. Acesso em: 5 fev. 2022.

ELLER, K. *Jogador de vôlei* [...]. [S. l.], 28 out. 2021. TikTok: @karolelloeroficial. Disponível em: <https://www.tiktok.com/@karolelloeroficial/video/7024145176176217350>. Acesso em: 5 fev. 2022.

EZRAHI, Y. *Imagined democracies: necessary political fictions*. New York: Cambridge University Press, 2012.

FELIPE Andreoli manda recado para bolsonarista Maurício de Souza do Vôlei. [S. l: s. n.], 28 out. 2021. 1 vídeo (28s). Publicado no canal Cortes de Tudo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=j2e1Kww5VJ8>. Acesso em: 18 fev. 2022.

FIAT AUTOMÓVEIS. *Estamos atentos aos últimos acontecimentos* [...]. [S. l.], 26 out. 2021. Twitter: @FiatBR. Disponível em: <https://twitter.com/flatbr/status/1453025868440289280>. Acesso em: 5 fev. 2022.

FILHO do Super Homem gay/Halloween – Fábio Rabin (comédia stand up). [S. l: s. n.], 1 nov. 2021. 1 vídeo (7min6s). Publicado no canal Fábio Rabin. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1A6vzcFzmM4>. Acesso em: 5 fev. 2022.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

FRASER, N. Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado. *Lua Nova: revista de cultura e política*, São Paulo, n. 77, p. 11-39, 2009.

GERDAU. *Estamos acompanhando atentamente* [...]. [S. l.], 26 out. 2021. Twitter: @gerdau. Disponível em: <https://twitter.com/gerdau/status/1453065130674114567>. Acesso em: 5 fev. 2022.

GERDAU torna-se signatária do Pacto Global da ONU. In: GERDAU: notícias. [S. l.]: Gerdau, 16 ago. 2019. Disponível em: <https://www2.gerdau.com.br/noticias/gerdau-torna-se-signataria-do-pacto-global-da-onu/>. Acesso em: 18 fev. 2022.

GONZÁLEZ, R. S. A política de promoção aos direitos humanos no governo Lula. *Revista Debates*, Porto Alegre, v. 4, n. 2, p. 107-135, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/1982-5269.16534>. Acesso em: 20 fev. 2022.

HABERMAS, J. *Mudança estrutural na esfera pública*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

HOMOFOBIA é liberdade? | Ponto de Partida. [S. l: s. n.], 28 out. 2021. 1 vídeo (11min09s). Publicado no canal Meio. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Wgbprf6TR8s>. Acesso em: 5 fev. 2022.

HUNT, L. *A invenção dos direitos humanos: uma história*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

JOGADOR homofóbico. [S. l: s. n.], 27 out. 2021. 1 vídeo (6min47s). Publicado no canal Britto Jr TV. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NMrTIyjCPYM>. Acesso em: 18 fev. 2022.

KANT, I. An answer to the question: 'what is enlightenment?'. In: REISS, H. S. (ed.). *Kant: political writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. p. 54-60.

KNOPLOCH, C. Renan dal Zotto fecha as portas da seleção brasileira de vôlei para Maurício Souza. *Extra*, Rio de Janeiro, 27 out. 2021. Disponível em: <https://extra.globo.com/esporte/renan-dal-zotto-fecha-as-portas-da-selecao-brasileira-de-volei-para-mauricio-souza-25254152.html>. Acesso em: 5 fev. 2022.

LAURSEN, J. C. The subversive Kant: the vocabulary of "public" and "publicity". *Political Theory*, [s. l.], v. 14, n. 4, p. 584-603, 1986.

LEMIEUX, C. L'accusation tolerante. Remarques sur les rapports entre commérage, scandale et affaire. In: OFFENSTADT, N.; VAN DAMME, S. (dir.). *Affaires, scandales et grandes causes: de Socrate à Pinochet*. Paris: Stock, 2007. p. 367-394.

LILTI, A. In the shadow of the public: enlightenment and the pitfalls of modernity. *International Journal for History, Culture and Modernity*, [s. l.], v. 8, n. 3-4, p. 256-277, 2020.

LINDKVIST, L. The politics of article 18: religious liberty in the Universal Declaration of Human Rights. *Humanity Journal*, [s. l.], v. 4, n. 3, p. 429-447, 2013.

LUCIANO Huck e Diego Hypólito falam sobre polêmica com Maurício Souza no 'Show dos Famosos'. [S. l: s. n.], 31 out. 2021. 1 vídeo (3min45s). Publicado no canal Nicolas Muniz. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sglPZ07dO4Q>. Acesso em: 18 fev. 2022.

MAURÍCIO Souza perde tudo por falar contra ato do Super-Homem. [S. l: s. n.], 28 out. 2021. 1 vídeo (5min48s). Publicado no canal Centro Dom Bosco. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xqKqwNdstAI>. Acesso em: 5 fev. 2022.

MILL, J. S. *On liberty*. New York: Penguin, 1998.

MINAS rescinde contrato com Maurício Souza, após comentário homofóbico. [S. l: s. n.], 27 out. 2021. 1 vídeo (1min42s). Publicado no canal MD News. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OKzdxOu2GaQ>. Acesso em: 5 fev. 2022.

MINAS TÊNIS CLUBE. *Nota oficial*: Minas Tênis Clube emite posicionamento sobre Maurício Souza, do Fiat/Gerdau/Minas. Belo Horizonte: Minas Tênis Clube, 25 out. 2021a. Disponível em: <https://www.minastenisclubes.com.br/noticias/volei-masculino-minas-tenis-clubes-emite-posicionamento-sobre-mauricio-souza/>. Acesso em: 5 fev. 2022.

MINAS TÊNIS CLUBE. *Nota oficial*: Minas Tênis Clube emite novo posicionamento sobre o atleta Maurício Souza, do Fiat/Gerdau/Minas. Belo Horizonte: Minas Tênis Clube, 26 out. 2021b. Disponível em: <https://www.minastenisclub.com.br/noticias/volei-masculino-minas-afasta-mauricio-souza/>. Acesso em: 5 fev. 2022.

MOYN, S. *Christian human rights*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014.

NAGAMINE, R. R. V. K. *Direitos de identidade sexual: a não discriminação por orientação sexual no direito internacional*. 2017. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

NIKOLAS Ferreira fala sobre o caso do jogador Maurício Souza. [S. l: s. n.], 28 out. 2021. 1 vídeo (10min32s). Publicado no canal Pânico Jovem Pan. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=scVxKE9BwDO>. Acesso em: 5 fev. 2022.

OFFENSTADT, N.; VAN DAMME, S. (dir.). *Affaires, scandales et grandes causes: de Socrate à Pinochet*. Paris: Stock, 2007.

PADRE fala sobre polêmica do Super Man, Caso Maurício Souza. [S. l: s. n.], 30 out. 2021. 1 vídeo (17min20s). Publicado no canal Missão Eucarística Oficial. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jgylaNT2rho>. Acesso em: 28 fev. 2022.

PASTOR Marco Feliciano sai em defesa de Maurício Souza e faz duras críticas a “ditadura da minoria”. [S. l: s. n.], 30 out. 2021. 1 vídeo (3min55s). Publicado no canal Rádio Manaus. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=k0aILxn5MbW>. Acesso em: 28 fev. 2022.

ROSENFELD, S. *Democracy and truth: a short history*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018.

SELEÇÃO SporTV discute caso de Maurício Souza do Vôlei. [S. l: s. n.], 27 out. 2021. 1 vídeo (17min50s). Publicado no canal Ge. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GqSnFjJXaes>. Acesso em: 5 fev. 2022.

SOLANO, E.; ROCHA, C. (org.). *As direitas nas redes e nas ruas: a crise política no Brasil*. São Paulo: Expressão Popular, 2019.

SOUSA, C. A. de; PIRES, E. R. Poder judiciário, minorias e efetivação dos direitos humanos. *Revista Eletrônica de Ciências Jurídicas*, Ipatinga, v. 1, n. 1, 2022.

SOUZA, D. *Engraçado que eu não “virei heterossexual” [...]*. [S. l.], 15 out. 2021. Instagram: @douglasouza. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CVDuACZtYWs/>. Acesso em: 12 fev. 2022.

SOUZA, M. L. *A é só um desenho* [...]. [S. l.], 12 out. 2021a. Instagram: @mauriciodovolei2210. Disponível em: https://www.instagram.com/p/CU8ZzR_g8TN/. Acesso em: 12 fev. 2022.

SOUZA, M. L. *Olá pessoal, tudo bem?* Belo Horizonte, 26 out. 2021b. Twitter: @mauriciovoleil. Disponível em: <https://twitter.com/mauriciovoleil/status/1453146279438082060>. Acesso em: 5 fev. 2022.

SOUZA, M. L. *Pessoal, após conversar com meus familiares* [...]. Belo Horizonte, 26 out. 2021c. Twitter: @mauriciovoleil. Disponível em: <https://twitter.com/mauriciovoleil/status/1453150862306693132>. Acesso em: 5 fev. 2022.

SOUZA, M. L. *Tenho refletindo muito e reitero* [...]. Belo Horizonte, 26 out. 2021d. Twitter: @mauriciovoleil. Disponível em: <https://twitter.com/mauriciovoleil/status/1453151168805343242>. Acesso em: 5 fev. 2022.

SOUZA, M. L. *Hoje estou pedindo desculpas* [...]. [S. l.], 27 out. 2021e. Instagram: @mauriciodovolei2210. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CVioCuPDjTc/>. Acesso em: 5 fev. 2022.

SOUZA, M. L. *A culpa de tudo não é do minas!* [S. l.], 28 out. 2021f. Instagram: @mauriciodovolei2210. Disponível em: https://www.instagram.com/p/CVkn_PfgQAL/. Acesso em: 18 fev. 2022.

SOUZA, M. L. *Bom dia*. [S. l.], 28 out. 2021g. Instagram: @mauriciodovolei2210. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CVkgCxJLE8B>. Acesso em: 18 fev. 2022.

TRETA! Maurício Souza foi homofóbico? [S. l: s. n.], 27 out. 2021. 1 vídeo (16min40s). Publicado no canal Morning Show. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9eHbpLv5Zjo>. Acesso em: 5 fev. 2022.

VECCHIOLI, D. Patrocinadores dizem que retratação de Maurício no Twitter não é suficiente. *UOL*, [s. l.], 27 out. 2021. Disponível em <https://www.uol.com.br/esporte/colunas/olhar-olimpico/2021/10/27/fiat-diz-que-desculpas-de-mauricio-souza-no-twitter-nao-e-suficiente.htm>. Acesso em: 5 fev. 2022.

A VERGONHOSA censura ao jogador de vôlei Maurício Souza. [S. l: s. n.], 28 out. 2021. 1 vídeo (2min16s). Publicado no canal Silas Malafaia Oficial. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gFakzsIh68U>. Acesso em: 9 fev. 2022.

WAISBORD, S. ¿Es válido atribuir la polarización política a la comunicación digital? Sobre burbujas, plataformas y polarización afectiva. *Revista SAAP*, [s. l.], v. 14, n. 2, p. 248-279, 2020.

WATCH: Brazil President Bolsonaro's full speech to the UN General Assembly. [S. l: s. n.], 24 set. 2019. 1 vídeo (32min02s). Publicado no canal PBS NewsHour. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=maaCMiacsO4>. Acesso em: 6 set. 2022.

WEB sai em apoio a Maurício Souza e posta beijo hétero do Superman. [S. l: s. n.], 28 out. 2021. 1 vídeo (18min59s). Publicado no canal Os Pingos nos Is. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4T66mUEc8XA>. Acesso em: 5 fev. 2022.

Recebido: 25/02/2022 Aceito: 18/08/2022 | Received: 2/25/2022 Accepted: 8/18/2022



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Matabilidade como forma de governo: violências, desigualdades e Estado numa perspectiva comparativa entre Florianópolis e Rio de Janeiro

**Killability as a form of government: violence,
inequalities and the State in a comparative
perspective between Florianópolis and Rio de Janeiro**

Flavia Medeiros¹

<https://orcid.org/0000-0002-4824-160X>

flaviamedeiros@gmail.com

¹ Universidade Federal de Santa Catarina – Florianópolis, SC, Brasil

Resumo

O artigo aborda processos de produção de mortos que acionam novas (in)sensibilidades e modos de expressão sobre o morrer e a morte, alcançando de forma dilatada grupos já ostensivamente expostos ao risco da morte e à naturalização de suas mortes. A partir de dados etnográficos produzidos em pesquisa realizada nas regiões metropolitanas de Florianópolis e do Rio de Janeiro, observa-se como essa dinâmica se atualiza no contexto da pandemia de Covid-19 por uma promoção da expansão de formas de matabilidade que dilataram as instâncias de necropoder no âmbito de uma governamentalidade neoliberal. A análise irá refletir como a matabilidade se inscreve como dispositivo que circunscreve uma economia política e moral para modos de vida específicos, por meio da construção de mortos, a gestão do luto e a naturalização da morte.

Palavras-chave: mortos; violência de Estado; governamentalidade; etnografia.

Abstract

The article addresses processes of production of the dead that trigger new (in)sensitivities and modes of expression about dying and death, reaching in a dilated way groups already ostensibly exposed to the risk of death and the naturalization of their deaths. Based on ethnography research from the contexts of the metropolitan regions of Florianópolis and Rio de Janeiro, it observes how this dynamic is updated in the context of the Covid-19 pandemic by the promotion of forms of killing that have spread the instances of necropower within the scope of neoliberal governmentality in the Brazilian state. The analysis will reflect how killability is inscribed as a device that circumscribes a political and moral economy for specific ways of life, through the construction of the dead, the management of mourning and the naturalization of death.

Keywords: dead; state violence; governmentality; ethnography.

Neste artigo irei abordar processos de produção de mortos que acionam novas (in)sensibilidades e modos de expressão sobre o morrer e a morte, alcançando de forma dilatada grupos já ostensivamente expostos ao risco da morte e à naturalização de suas mortes. A partir de dados etnográficos produzidos em pesquisa realizada nas regiões metropolitanas de Florianópolis e do Rio de Janeiro, proponho pensar desde uma perspectiva antropológica sobre essa dinâmica e como ela se atualiza no contexto da pandemia de Covid-19. Essa perspectiva tem sido descrita e refletida em uma série de trabalhos sobre como se dá a explicitação cada vez maior das desigualdades sociais e raciais, e a distribuição diferencial da violência: sobre a ação de agentes estatais por meio de operações policiais em favelas e periferias urbanas (Hirata; Grillo; Dirk, 2021; Medeiros; Anjos, 2020), e sobre a omissão e ausência de políticas públicas no cuidado de populações socialmente vulnerabilizadas (Grossi; Toniol, 2020; Pierobon; Lacerda; Rui, 2021). Tais enquadramentos evidenciam uma gestão desregulada intencional por parte do governo federal brasileiro durante a pandemia, que promoveu mortes e adoecimento na população, por meio de uma série de normas para a flexibilização das medidas sanitárias recomendadas por cientistas e organismos internacionais, promovendo a exposição ao vírus como forma de controle pandêmico (Ventura; Reis, 2021). Correlacionados a essa gestão, estão argumentos que partem da descredibilização da ciência por meio da propagação de discursos antivacina (Camargo, 2022; Castro, 2021) e ausência de medidas que pudessem referenciar as demandas de saúde e de assistência que se expandiram no decorrer da pandemia.

Assim, observa-se uma promoção da expansão de formas de matabilidade que dilataram as instâncias de necropoder (Mbembe, 2006) no âmbito da governamentalidade neoliberal (Foucault, 2008a) no contexto brasileiro. Uma “necrogovernamentalidade” (Franco, 2021), já estabelecida desde a formação do Estado no contexto colonial, aprofundada em regimes políticos de exceção como a escravização da população negra, o genocídio dos povos indígenas e, no último século, a sofisticação de tecnologias de repressão, desaparecimento e morte durante o regime militar entre 1964 e 1985, passou a ser difundida. O estabelecimento de um regime democrático que propunha o reconhecimento de cidadania ao final dos anos 1980 no Brasil expõe a contradição da lógica vigente: uma igualdade formal de direitos num contexto de profunda desigualdade social e jurídica (Caldeira, 1991; Lima, R., 1989). Por dispositivos estatais

que funcionam como um conjunto ordenado e estratificado de formas de governo, tal desigualdade perpassa a burocracia do Estado e suas ações de intervenção, agindo sobre a morte, organizando um processo de construção de mortos (Medeiros, 2016; Medeiros; Hattori, 2020). Na medida em que fazem parte e integram relações sociais, sujeitos mortos são submetidos a processos de classificação e hierarquização que permitem refletir como tem se produzido e reproduzido a morte como um acontecimento natural, aceitável, tolerável e, até, desejável para determinados sujeitos e grupos (Butler, 2009; Mbembe, 2006) por dispositivos estatais que atuam na gestão de mortos e reproduzem a naturalização da morte para um conjunto de indivíduos.

Os modos de operação dessa estratégia de controle de corpos por meio da generalização da morte podem ser observados a partir dos sistemas de classificação e controle de corpos sem vida que produzem um lugar social dos mortos (Medeiros, 2018) como um “não lugar” (Augé, 1994) e que se identifica ao analisar a gestão dos mortos desde os contextos da burocracia cartorial estatal, do mercado funerário e das representações da morte e dos mortos (Araújo; Medeiros; Mallart, 2020; Farias, 2020; Ferreira, 2015; Medeiros, 2016; Sanjurjo; Nadai; Azevedo, 2020). Desde essa reflexão, a abordagem apresentada neste artigo visa estabelecer uma forma de compreender a relação entre tempo e espaço que torna presente a valoração moral do sujeito morto como pessoa, e visa contrapor-se aos dispositivos necropolíticos que incidem em processos de subjetivação, luto e luta pela vida.

Superando uma análise que aposta no efeito duplo de ordem e transcendência que tem sido usada para registrar a presença do Estado, ora tomando este como ordem e olhar estrito às manifestações locais de burocracias e lei como apropriações e interpretações culturalmente informadas, ora pela relação entre violência e as funções de ordem do governamental marcada pelo Estado moderno-colonial tendo este como qualidade transcendente e correspondente ao monopólio da violência legítima, me inspiro no movimento analítico de atentar às margens do Estado por três caminhos (Das; Poole, 2004). O primeiro diz respeito a olhar para as populações marginalizadas e as tecnologias de poder pelas quais o Estado tenta administrá-las ou pacificá-las, pois são consideradas insuficientemente socializadas na lei, pela forma ou pedagogia da conversão, sendo objeto de demandas jurídicas de inclusão e processos disciplinares de poder. Outra forma é olhar para os processos legibilidade e

ilegibilidade: documentos e estatísticas que consolidam o controle do Estado sobre sujeitos, populações, territórios e vidas. Finalmente, podemos olhar para a margem como espaço entre corpos, lei e disciplina, compreendendo a relação de processos biopolíticos (Foucault, 2008b), que agem por meio da medicina, do direito e de saberes disciplinares em busca da ordem e do normal, e articulam estratégias de cidadania, imaginários tecnológicos e zonas de linguagem como coconstrutoras do Estado e suas margens. Ao olhar o Estado desde e a partir de suas margens, proponho desenvolver uma discussão sobre o estado democrático de direito brasileiro a fim de identificar como os dispositivos estatais que agem na construção dos mortos expressam valores punitivistas, proibicionistas e elitistas, mobilizam suas frestas e inconsistências no controle social da população negra, pobre e *marginalizada*.

Desse modo, é possível identificar alguns contextos nos quais se expõe a ação intencional de regulação por meio da morte, tais como a violência policial em favelas e as políticas de atenção voltadas para a população em situação de rua. Ambos permitem observar e descrever os efeitos dos avanços de uma governamentalidade neoliberal (Franco, 2021) que articula o abuso do monopólio da força física ao “desmonte” de políticas públicas que atinge de forma particular os serviços de saúde e assistência social voltados ao atendimento da população pobre e negra que habita favelas e periferias dos centros urbanos (Freire; Castro, 2022). Logo, no contexto pandêmico, o aprofundamento de tecnologias de vigilância e controle se contrapõe à ausência de respostas institucionais para as demandas urgentes da população em situação de vulnerabilização. E essa, por sua vez, mobilizou uma série de iniciativas como resposta promovida por formas locais de auto-organização (Medeiros; Anjos, 2020) que envolvem instituições do terceiro setor, como organizações não governamentais (ONGs) e organizações sociais, redes de voluntariado, igrejas e movimentos sociais.

A análise empreendida aqui irá refletir sobre como a matabilidade se inscreve como dispositivo que circunscreve uma economia política e moral para modos de vida específicos, por meio da construção de mortos, a gestão do luto e a naturalização da morte. Para tanto, o artigo aciona a descrição etnográfica da morte de dois meninos negros, um de 12 anos assassinado pela Polícia Militar de Santa Catarina (PMSC) na cidade de Florianópolis, e outro de 14 anos assassinado pela Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro (PCERJ), na cidade

de São Gonçalo, região metropolitana da capital. Ambos os casos permitirão contrastar os agenciamentos de dispositivos negrogovernamentais e modos de luto, luta e resistência, a fim de explorar especificidades de cada contexto. Por um lado, no Rio de Janeiro se promove uma política explícita de extermínio, cujos debates e repercussões chegam ao Supremo Tribunal Federal (STF) em torno da Arguição de Descumprimento de Preceito Federal 635 (ADPF das Favelas) nas tentativas de estabelecimento do controle externo das operações policiais realizadas em favelas do Rio de Janeiro visando a redução da letalidade policial durante a pandemia e que foi diretamente confrontada por forte reação das forças policiais ao promoverem uma chacina com mais de 27 mortos na comunidade do Jacarezinho, na cidade do Rio de Janeiro.

Por outro lado, em Florianópolis, a política de produção de mortos age de forma sutil, se valendo da invisibilidade (Leite, 1991, 1996) sustentada pela lógica da branquitude (Conceição, 2017) que não identifica a presença da população negra e pobre na cidade, tanto quanto impede que os processos por demandas de direitos e reconhecimento de cidadania por parte dessa população sejam reconhecidos como problema público (Alencar, 2019; Klinkerfus, 2021). Apesar das persistentes invisibilizações, procuro aprofundar as presenças e condições de existência dessa população em Florianópolis, de modo a expor como agenciamentos de morte e vida se expressam na gestão de um grupo específico: a população em situação de rua. Diante da terceirização das políticas de assistência social e cuidado, evidencia-se como o neoliberalismo tecnocrático, e sua face como capitalismo racial, torna possível que dispositivos que operam de forma cotidiana em favelas e periferias urbanas sejam dilatados ao vincular pobreza, proibicionismo e positivismo, produzindo diferentes formas de matabilidade, vulnerabilização social e negação de acesso a direitos.

“Ele era só uma criança”

Adriano Lima Gregório dos Santos, o Naninho, vivia no bairro da Costeira do Pirajubaé, em Florianópolis. Era o mais novo de oito irmãos: cinco mulheres e três homens, e foi o terceiro filho de Nilda a ser assassinado por policiais militares de Santa Catarina. Um dos irmãos de Naninho atuava no mercado de varejo do Primeiro Grupo da Capital, facção catarinense aliada ao Comando

Vermelho carioca, e foi morto também na Costeira, aos 17 anos, em 2017. O outro irmão não tinha atuação regular e aos 15 anos foi assassinado, em 2019. A relação dos jovens com o tráfico é apresentada tanto pela polícia quanto pela família como motivação para suas mortes, que nunca foram investigadas. Ambas as vítimas foram tomadas como responsáveis por seus próprios assassinatos a priori. Como descrito nos canais da mídia alternativa (Moura, 2020), o sonho de Adriano era ser MC, e, segundo me relatou em entrevista Ane, amiga da família, moradora da residência onde Naninho estava horas antes de ser morto, o menino, que tinha 12 anos, havia sido ameaçado pela polícia dois meses antes por conta da história de vida de seus irmãos já mortos.

Era 11 de novembro de 2020. Ele havia jantado na casa de Ane e depois foi ao encontro de um primo para retornar a sua casa. Naquela noite, os policiais foram até a comunidade, pois dois clientes do varejo foram tomados como reféns pelo não pagamento dos produtos. Um deles conseguiu chamar a polícia, que, ao chegar na comunidade, teria entrado em confronto com os traficantes. Minutos depois do conflito armado, o corpo do menino foi encontrado sob uma árvore numa das escadarias da Servidão Carioca. A versão da polícia é de que seu corpo foi encontrado com uma pistola, versão endossada pelo delegado que ficou responsável pela investigação e que declarou à imprensa, ainda nos primeiros dias no inquérito sem acesso aos laudos periciais, que Naninho estava em confronto com os policiais e que cometia crime, por isso foi morto (Protesto..., 2020).

Quando chegaram ao local, uma de suas irmãs e sua tia viram um corpo coberto com um plástico preto e puderam reconhecer o garoto pelo tamanho. Adriano teve o corpo removido sem a preservação da cena do crime e a devida realização da perícia de local. Nos dias seguintes, órgãos oficiais da polícia seguiram afirmando na mídia oficial da PMSC e nos canais da imprensa que o menino atuava no tráfico. Essa afirmação acionava um dos principais argumentos da criminalização das drogas, que toma o “tráfico de drogas” como dispositivo para legitimar as mortes promovidas pela polícia tanto na sua forma burocrática, pela manipulação dos documentos que produzem a investigação (Medeiros, 2018), quanto pelos enquadramentos morais (Butler, 2009; Eilbaum; Medeiros, 2015) que visam o impedimento da mobilização de discursos emocionais (Abu Lughod; Lutz, 1990) de luto diante de uma morte moralmente naturalizada.

Apesar das estratégias negrogovernamentais operadas por agentes estatais, após o enterro do garoto, que aconteceu no cemitério do Itacorubi, familiares,

amigos e vizinhos da comunidade decidiram protestar contra sua morte e fizeram um ato na rua. No dia seguinte, novamente, ocorreu outra manifestação na avenida que margeia o morro onde está a comunidade da Costeira. Nesse dia, os manifestantes foram fortemente reprimidos pela polícia. Como me descreveu um dos interlocutores da pesquisa que participou das manifestações, “isso aqui virou uma praça de guerra!”. No total, foram três manifestações diferentes, a terceira realizada no domingo para a comunidade do bairro, por aqueles que buscavam, em nome de Adriano, prestar luto e expressar seus sentimentos de dor e sofrimento (Das, 1999; Mauss, 2001).

A morte de Naninho, cuja naturalização foi argumentada por meio da criminalização de sua existência, justificada materialmente por uma pretensa arma, conforme declarado pelos policiais, foi gradualmente invisibilizada para fora dos limites da comunidade, sobretudo pelos agentes estatais que deveriam investigá-la. Apesar das mobilizações realizadas por familiares e conhecidos, que conduziram três atos nas ruas da cidade de Florianópolis nos dias imediatamente após o ocorrido, e a cobertura da mídia alternativa, a morte do garoto acabou não alcançando comoção pública e nem grande repercussão (Lima; Eilbaum; Medeiros, 2017). Como “mortos acontecimento”¹ (Medeiros, 2016) que fazem parte da rotina das instituições e que portanto não ganham visibilidade pública de modo a interferir na normalidade do dia a dia, a invisibilidade da existência e da importância da presença de pessoas negras em Florianópolis serve como dispositivo que não apenas esconde como legítima, nas burocracias estatais e na repercussão pública, uma morte de uma criança negra duplamente produzida pelos agentes do estado.

Em contraste com os “mortos acontecimento”, pode-se pensar nos “mortos evento” (Medeiros, 2016), aos quais repercussão, comoção e expressão pública

1 Marshall Sahlins (1990), em sua análise estrutural e histórica, vai propor uma distinção entre acontecimentos e eventos, na qual os primeiros seriam referentes a um modelo prescritivo que segue a ordem estável dos sistemas simbólicos, enquanto os segundos seriam a relação entre acontecimento e estrutura, um acontecimento de significância que implica um processo de interpretação específico. A partir dessas proposições, tenho articulado a distinção para pensar como podem servir para refletir sobre processos de hierarquização de mortos cujas mortes são naturalizadas ou não. Desse modo, aciono a categoria analítica de “mortos acontecimento” como aqueles identificados como rotineiros, parte da ordem natural, enquanto os “mortos eventos” demandariam um processo de interpretação específico para ser significados como parte da estrutura (Medeiros, 2016).

de solidariedade, ainda que pontuais, ressoam nos processos de gestão das mortes e cujos ritmos e efeitos aparecem como significativos para compreender como a matabilidade se confere de modo particular em diferentes contextos.

“Ele estava dentro de casa”²

No final da tarde de 18 de maio de 2020, na cidade de São Gonçalo, João Pedro Matos Pinto, de 14 anos, foi atingido dentro de casa nas costas por um tiro de fuzil 556 disparado por policiais civis que invadiram o imóvel onde ele estava com um primo e quatro amigos (Soares, 2020a). João Pedro tinha bronquite e por isso, no contexto da pandemia de Covid-19, era incluído na “população de risco”, o que reforçava a preocupação de seus pais com a sua proteção. Quando viram os helicópteros sobrevoando a região conhecida como Complexo do Salgueiro, tanto seus pais quanto sua tia alertaram os adolescentes sobre como proceder. Como declarou sua mãe em entrevista ao jornal *Extra*: “[Eles] ligaram para os responsáveis, perguntaram o que deveriam fazer. A tia do João Pedro disse: ‘Se eles baterem, abre a porta, deixa entrar. Não tem problema nenhum, vocês estão dentro de casa’. Nós achávamos que os policiais iriam protegê-los” (Soares, 2020i). Ao ouvir o barulho dos rasantes do helicóptero da polícia se aproximando da casa, os jovens saíram correndo da área de lazer, uma varanda com mesa de sinuca, jardim e piscina, e se protegeram dentro da casa. A invasão policial se deu durante uma operação da Polícia Federal (PF), e teria como prerrogativa a busca e apreensão em dois endereços, a partir de autorização de mandando do plantão judiciário do Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro (TJRJ) sendo realizada com apoio da Coordenadoria de Recursos Especiais (Core) da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro. Nenhum desses endereços era da casa onde estava João Pedro (Soares, 2020h).

Baleado, o adolescente foi levado no helicóptero da polícia e seus familiares esperavam que fosse oferecido atendimento médico e, portanto, foram procurá-lo nos hospitais da região. Por volta das 21h30 de 18 de maio, via a rede social Twitter, diante do desespero de não saber onde estava João Pedro, um de

2 Parte das descrições apresentadas nesta seção já foram compartilhadas previamente em Medeiros (2020) e são retomadas aqui sob um maior aprofundamento analítico.

seus primos tuitou sobre o ocorrido. Compartilhando uma foto do rosto adolescente, exclamou por ajuda:

GENTE PELO AMOR DE DEUS ME AJUDEM! ESSE É O MEU PRIMO JOÃO PEDRO MATOS PINTO TEM 14 ANOS E ESTAVA HOJE POR VOLTA DAS 16h EM CASA NA (PRAIA DA LUZ) SÃO GONÇALO RJ EM UMA OPERAÇÃO DA POLÍCIA [...]. (Blaz, 2020a).

POR FAVOR ME AJUDEM SEGUNDO OS PRIMOS QUE ESTAVA COM ELE A POLÍCIA PEGOU ELE COLOCOU NO HELICÓPTERO E NÃO DEIXOU NINGUÉM IR ATÉ AGORA NINGUÉM ACHOU O CORPO NEM NOTÍCIAS QUEM PUDE AJUDAR LIGA PARA ESSE NÚMERO (21) [...]. (Blaz, 2020b).

Apenas na manhã seguinte, cerca de 18 horas depois do ocorrido, os familiares de João Pedro tiveram notícias do seu corpo: ele estava no Polo Regional de Polícia Técnico Científica (PRPTC) do Colubandê, em São Gonçalo, onde foi submetido ao exame necroscópico efetuado pelo Instituto Médico-Legal (IML), ambos órgãos da mesma Polícia Civil da qual são integrantes os policiais que participaram da operação da Polícia Federal que matou João Pedro. Ao invés de se direcionar ao Hospital Alberto Torres, que fica no bairro do Colubandê e é referência na região para atendimento de urgência de baleados em São Gonçalo, a aeronave da Core tinha levado o corpo de João Pedro ao outro lado da Baía de Guanabara, até o heliporto na Lagoa Rodrigues de Freitas, na zona sul da cidade do Rio de Janeiro. Só depois de constatada sua morte, voltou para São Gonçalo.

A repercussão do caso e os desdobramentos da morte de João Pedro, enterado no dia 19 de maio no Cemitério São Miguel, imediatamente ocuparam espaço na mídia e nas redes sociais. O trabalho conduzido pelo jornalista Rafael Soares sobre a operação e a investigação da morte de João Pedro explicitou uma série de práticas convencionais nas operações policiais e nas investigações de mortes de jovens negros moradores de favela. Como resultado, além da morte do adolescente, a operação logrou a mera apreensão pela PF de 2 contas de gás, 1 celular e 1 automóvel (Soares, 2020f). Os elementos da investigação conduzida em inquérito policial pela Divisão de Homicídios de Niterói, São Gonçalo e Itaboraí (DHNSGI) incluem adulteração do local de crime

(Soares, 2020g); contradição, omissão de informações e alteração de depoimentos por parte dos policiais civis investigados (Soares, 2020b); retenção de evidências por parte dos suspeitos (Soares, 2020c) e a interferência na produção de provas técnico-científicas (Soares, 2020d), incluindo a participação direta do diretor da DHNSGI na operação policial que vitimou fatalmente João Pedro e no inquérito de sua investigação (Soares, 2020j, 2020k).

A forma como a morte de João Pedro foi investigada explicita uma das problemáticas fundamentais na elucidação e produção de verdade em casos de homicídios, especialmente aqueles provocados em operações policiais: a falta de autonomia e independência na condução de investigações e na produção de provas. A relação entre os investigados e os investigadores permite interferências na condução do inquérito policial e demonstra como se faz necessária a autonomia e independência da perícia técnico-científica. No Rio de Janeiro, esta funciona sob forma de órgão policial vinculado à Polícia Civil, possibilitando que a mesma polícia que esteve na operação que matou João Pedro fosse a que investigasse sua morte e produzisse as provas que indicaram a linha de investigação desse inquérito policial, apontando os responsáveis pela morte do adolescente.³

Em meio à pandemia da Covid-19 e da emergência da denúncia antirracista contra a violência do Estado em diversas partes do mundo, evidenciou-se uma série de mecanismos que acionam as engrenagens dos dispositivos de necropoder que mata e deixa morrer. As estruturas racistas e autoritárias das instituições de controle agem impedindo que vidas negras sejam tratadas como dignas, ora diante das limitações e dificuldades para suprir as necessidades de cuidado e acesso à saúde, ora pela violência militarizada e burocratizada da brutalidade policial. Três dias antes de João Pedro ser morto, em 15 de maio, uma operação policial do Batalhão de Operações Especiais da Polícia Militar (Bope) resultou numa chacina com a morte de 13 pessoas no Complexo do Alemão, na cidade do Rio de Janeiro (Mendonça, 2020). No mesmo dia da morte de João Pedro, na favela do Acari, Rio, o jovem Iago César, de 21 anos,

3 Em setembro de 2022, foram iniciadas as audiências para que o Judiciário pudesse julgar criminalmente os policiais acusados da morte de João Pedro. Do ponto de vista civil, o estado do Rio de Janeiro foi condenado a pagar uma indenização mensal à família até a data em que o adolescente completaria 25 anos de idade (Caso..., 2022).

foi torturado e morto por agentes policiais do Bope (Família..., 2020). No dia 20 de maio, o jovem de 18 anos Vitor Gomes participava da distribuição de alimentos na Cidade de Deus quando foi alvejado e morto por policiais militares (Almeida, 2020). Mesmo depois da morte de João Pedro, aumentaram as operações policiais e os vitimados nessas operações, que funcionam quase de forma padronizada no que se refere a sua eficácia em matar e na prática de adulterar a cena do crime (Soares, 2020e). Ação de agentes do Estado ou omissão destes mesmos, que produzem mortos sem cessar, acumulam mortes que poderiam ser evitáveis e produzem verdades que escondem os fatos.

A morte de João Pedro repercutiu de tal maneira que chegou ao Supremo Tribunal Federal, em resposta à Ação de Descumprimento de Preceito Federal (ADPF) 635, apresentada pelo Partido Socialista Brasileiro (PSB) e assinada por uma série de movimentos sociais de favela e organismos de defesa dos direitos alinhados com a pauta antirracista e com a denúncia da violência de Estado. Por decisão preliminar, o ministro Edson Fachin determinou a suspensão de operações policiais no Rio de Janeiro durante a pandemia “salvo em hipóteses absolutamente excepcionais, que devem ser devidamente justificadas por escrito pela autoridade competente, com a comunicação imediata ao Ministério Público do Estado do Rio de Janeiro – responsável pelo controle externo da atividade policial” (Brasil, 2020). Na decisão, publicada no dia 5 de junho de 2020, os casos da chacina no Alemão, da morte de João Pedro e de Iago foram mencionados como eventos que demonstravam a necessidade de protocolos para garantir o que seria o adequado uso da força policial. Entretanto, o próprio governador eleito do estado, que já afirmara que policiais deveriam “mirar na cabecinha” para atirar contra suspeitos (Wilson Witzel..., 2018), diante da decisão do STF, anunciou que não havia como suspender as operações. Já no dia seguinte à decisão, a polícia militar promoveu uma operação policial no Complexo do Alemão (Mello, 2020). No dia 12 de junho, uma nova operação da PM foi realizada na região onde vivia João Pedro, no Complexo do Salgueiro (Amorim, 2020). E, ainda que por determinado período, as mortes em operações policiais no Rio de Janeiro tenham se reduzido (Hirata; Grillo; Dirk, 2020), com o passar do tempo, novos agenciamentos de matabilidade como forma de governo foram acionados, expressando um aprofundamento na produção de mortos por meio de execuções sumárias em territórios de favelas no Rio de Janeiro.

Controle estatal e excepcionalidade

Quase um ano depois da morte de João Pedro, entre os dias 16 e 18 de abril de 2021, participei de uma audiência pública do STF que foi realizada para que o ministro Edson Fachin ouvisse familiares de vítimas, movimentos sociais, defensores de direitos humanos, pesquisadores e agentes públicos sobre diversos pontos relativos à ADPF 635, também conhecida como ADPF das Favelas. Minha participação foi por indicação do movimento de familiares e se deu como contribuição para tratar da discussão sobre autonomia e independência dos órgãos periciais. Vinte dias depois da audiência pública, a Polícia Civil realizou a operação policial mais letal da cidade do Rio de Janeiro, com 28 vítimas fatais – 27 pessoas da comunidade e um policial civil, morto no início da operação quando a perícia criminal começava o trabalho de investigação no local onde já havia uma vítima fatal – que ficou conhecida como o “massacre de Jacarezinho”. A denominada Operação Exceptis ocorreu em 6 de maio de 2021, ainda sob a vigência da ADPF 635, e foi mais uma vez protagonizada por agentes da Polícia Civil – que, de acordo com o texto constitucional (Brasil, [2022]), teria como responsabilidade a investigação de crimes e a condução dos procedimentos burocráticos a serem remetidos ao Judiciário, mas que tem passado por forte processo de militarização por meio da dilatação de uma política de segurança pública pautada em valores e lógicas de “guerra” (Medeiros, 2018).

Após a morte do agente policial, moradores relatam que foi iniciada uma “operação vingança” por meio do terror, ameaças e execuções. As imagens dos registros difundidas por moradores e defensores de direitos humanos expuseram as evidências de como o chamado “confronto” com os “bandidos fortemente armados” foi uma ação brutal, com uso de extrema e desproporcional violência pelos policiais. Em coletiva de imprensa realizada pela Polícia Civil após a operação, um dos delegados declarou “os fatos são *relativamente graves*, então, enfim, isso [a grande quantidade de mortos] se justifica”, afirmando que a operação foi realizada com base no tripé “inteligência, investigação e ação” e “como determina a lei” (Araújo *et al.*, 2021, grifo dos autores). Segundo os delegados que participaram dessa coletiva, os fatos que motivaram a operação seriam relacionados a uma investigação sobre “aliciamento de menores pelo tráfico”, o que posteriormente não ficou confirmado, e contrasta com os fatos registrados e difundidos na mídia, como a reportagem que expõe a grande

quantidade de sangue derramado no quarto de uma menina de 9 anos, local onde um homem já baleado foi morto enquanto tentava se esconder dos policiais, que invadiram a casa da família e executaram a sua vítima diante das testemunhas (Araújo, 2021).

Segundo dados do Grupo de Estudos dos Novos Ilegalismos (2022), a chacina do Jacarezinho foi a 594^a chacina policial ocorrida entre os anos de 2007 e 2021, cujo resultado foi a perda de, pelo menos, 2374 vidas. Dessa maneira, essa chacina foi o ponto culminante e evento emblemático da reincidência de chacinas promovida por agentes públicos, que nesse período foram três vezes mais frequentes que as chacinas perpetradas por grupos armados extraoficiais.

Um ano após o massacre, em 6 de maio de 2022, familiares de vítimas e movimentos sociais prestaram homenagem aos mortos. Na ocasião, foi realizado um ato pelas vítimas, com faixas, mensagens pintadas nas paredes e asfalto e a inauguração de um monumento em memória do ocorrido, no qual cada um dos 28 mortos era lembrado. A placa maior continha os inscritos:

Homenagem às vítimas da Chacina do Jacarezinho! Em 06/05/2021, 27 moradores e um servidor foram mortos, vítimas da política genocida e racista do Estado do Rio de Janeiro, que faz do Jacarezinho uma praça de guerra, para combater um mercado varejista de drogas que nunca vai deixar de existir. Nenhuma morte deve ser esquecida. Nenhuma chacina deve ser normalizada.

Cinco dias depois, no dia 11 de maio de 2022, em uma nova operação policial oficial, a própria Polícia Civil, uma vez mais através da Core, sem nenhum diálogo prévio com os responsáveis pela instalação do memorial, nem com autorização judicial, realizou a derrubada do monumento, uma parede de cerca de 170×150 cm pintada em azul com placas em prata e preto. Foi feita a retirada de cada uma das placas instaladas, a maior com a homenagem citada literalmente acima, e outras 28 placas menores com nomes das vítimas e em algumas delas informações sobre datas de nascimento e morte. Depois de usarem pés-de-cabra, os policiais civis uniformizados e utilizando coletes à prova de balas amarraram uma corda para a derrubada final, com o memorial sendo levado ao chão ao ser puxado pelo veículo blindado, apelidado de Caveirão. A justificativa de tal ação seria a falta de autorização da prefeitura para a construção do monumento, mas sobretudo, a crítica da família do policial civil

de que seu nome constasse junto aos moradores de favela assassinados, tomados como “bandidos”, em contraposição ao policial “herói” (Puccini Júnior, 2022). Para os organizadores da construção do memorial, a homenagem ao policial seria uma maneira de construção de memória coletiva dos fatos e das ações brutais que têm marcado as políticas de segurança pública, mas para seus familiares e colegas essa era uma forma de contaminar seu nome, memória e morte.

Um ano depois da chacina do Jacarezinho, das 27 mortes provocadas pela polícia, apenas três seguiram em investigação; todas as demais foram arquivadas pelo próprio Ministério Público do Rio de Janeiro através do argumento de que houvera resistência à ação policial e de que os mortos eram “envolvidos” com o tráfico, acionando a justificativa dos “autos de resistência” que produzem a naturalização das mortes, em particular de jovens homens negros, e conferem a essas vítimas o lugar de “morto acontecimento” (Eilbaum; Medeiros, 2015; Medeiros, 2016), numa estratégia “necrogovernamental” (Franco, 2021) de tentativa de produção de esquecimento e apagamento dessas mortes pelo impedimento do exercício do luto pelos seus familiares. Após a divulgação das imagens de derrubada do memorial em homenagem aos mortos na mídia e em redes sociais (WhatsApp, Facebook e Instagram), por um lado, parte da comoção se deu em solidariedade às vítimas e seus sobreviventes; por outro, foram expressas demonstrações de apoio à ação de derrubada, diante da presença do nome do policial morto junto às demais vítimas, acusadas desde a data da chacina de serem “bandidos”, “traficantes” e “criminosos”. Assim, num tipo de conflito moral, os mortos foram classificados de modo hierárquico, de modo que a homenagem compartilhada contaminaria a memória do policial morto, logo justificando não apenas a retirada do seu nome do memorial, mas a sua definitiva e total destruição. Tal economia política e moral reforçava não apenas a morte física mas também a morte simbólica daqueles que foram executados pelos agentes policiais, se configurando como uma outra forma de “matar os mortos” (Medeiros, 2016).

O impedimento da homenagem contrasta com a divulgação dos registros de imagens produzidos logo após a chacina e explícita como uso de símbolos do sofrimento se faz bastante recorrente em regimes autoritários, apontando para o reforço das representações que se baseiam na construção das figuras dos inimigos internos a serem desumanizados e potencialmente eliminados.

Menos que invisibilizados, esse sujeitos passam a ser hipervisibilizados como forma de expiação pública, punição, que produz a gestão da ostensividade da matabilidade e naturalização da morte (Franco, 2021). Essa forma de governo que, posteriormente, tenta impedir a manifestação de luto e a luta por memória, verdade, justiça e reparação em seus nomes, expressa o reforço do punitivismo, do proibicionismo e do racismo institucional, voltando-se contra tais vítimas, que são tomadas como precárias e não dignas (Butler, 2009) e que, por consequência, têm o reconhecimento de sua humanidade negado mesmo depois de sua morte.

A ação policial confronta diretamente a expressão do direito à memória por familiares, moradores e militantes e expõe a violência estatal acionada contra os mortos e seus sobreviventes, ao impedir a expressão do luto pela lembrança e homenagem às vítimas. Além de atacar individualmente cada um dos mortos e seus entes, a demolição do memorial também ataca, por meio de um novo ato violento, a memória coletiva e a produção de luto público pela comunidade atingida. São operações policiais cujos resultados principais são o impedimento da vida e produção de mortos, aprofundando os efeitos das desigualdades raciais que estruturam a sociedade brasileira e que se reproduzem institucionalmente por meio de ações e omissões dos agentes responsáveis pela condução do Estado. Ainda que proibidos pelo STF, seguem encontrando meios “excepcionais” de produção de mortos.

“Aporofobia” na Ilha da Magia

Em 7 abril de 2022, o padre Júlio Lancellotti usou suas redes sociais para divulgar a imagem de um cartaz que teria sido colocado na Igreja de São Francisco de Assis, no centro da cidade de Florianópolis, com o manuscrito: “Pedimos por gentileza para não dar esmolas no interior da igreja nem no portão. Isso não é dignidade. Obrigada pela atenção.” Na sua postagem, Lancellotti escreveu: “Dentro da igreja de São Francisco de Assis em Florianópolis! O próprio São Francisco era mendicante e atendia mendicantes! São Francisco passaria apuros por aí.” Padre da Igreja São Miguel Arcanjo, no bairro da Mooca na cidade de São Paulo, Júlio Lancellotti lidera a Pastoral do Povo da Rua e tem usado suas redes sociais e visibilidade midiática para denunciar

a “aporofobia” (Cortina, 2020): a aversão aos pobres, que acaba por criminalizar e naturalizar as violências contra pessoas em situação de miséria.

Além da Igreja de São Francisco de Assis, uma série de equipamentos da prefeitura para atendimento à população em situação de rua se localiza no centro de Florianópolis, assim como dois pontos essenciais na assistência a essa população: a Passarela Nego Quirido e o Instituto Arco-Íris de Direitos Humanos. A Passarela Nego Quirido foi construída para durante o carnaval servir como sambódromo, mas há alguns anos funciona 24 horas como a Passarela da Cidadania. Trata-se de um serviço da Secretaria Municipal de Assistência Social especializado de referência para a população em situação de rua, terceirizado mediante termo de colaboração com a prefeitura, para acolhimento, que inclui disponibilização de três refeições diárias, banheiros para higiene pessoal, espaço para guarda de pertences e higienização de roupas para cerca de 150 pessoas por dia.

Por alguns anos, desde pelo menos setembro de 2018, com renovação do termo de colaboração no período de abril de 2019 até 31 de dezembro de 2020, a administração da passarela foi feita pela Organização Social Associação Braços Abertos (ABA), presidida por um pastor de uma igreja evangélica chamada Igreja As Maravilhas de Jesus, com sede em Florianópolis. De acordo com a pesquisa realizada nos registros publicizados pela prefeitura na internet, o líder da Igreja As Maravilhas de Jesus tinha um contrato de 1,5 milhão de reais com a prefeitura. Desde o começo de 2021, após novo edital da prefeitura, a gestão da Passarela da Cidadania passou a ser feita pelo Núcleo de Recuperação e Reabilitação de Vidas (Nurrevi), uma ONG vinculada à Igreja Batista, criada para “prevenção, tratamento e recuperação de mulheres” usuárias de drogas. O Nurrevi assumiu, com um contrato de 3 milhões de reais depois de conturbada gestão pela entidade anterior, para o acolhimento de 150 pessoas diariamente. No final de julho de 2020, a ABA foi ajuizada pela Defensoria Pública Estadual, numa ação civil pública com pedido de tutela provisória de urgência devido ao não cumprimento de recomendações sanitárias no contexto da pandemia dentro da passarela. Este incluía aglomerações, falta de distribuição de máscaras e álcool em gel, além do descumprimento de recomendações que já haviam sido expedidas pela própria defensoria para demandar adaptações no local, algumas das quais, inclusive, antecederiam a própria pandemia.

Logo no começo da pandemia, o serviço da passarela foi ameaçado, inclusive com tentativas de mudar o local de acolhimento para uma escola pública na região que se encontrava fechada devido ao ensino remoto. Havia, ainda, constantes denúncias de violências e dificuldades no diálogo dos gestores terceirizados com a população, que eram, muitas vezes, mediadas pelo Centro de Convivências, onde atua o Instituto Arco-Íris de Direitos Humanos. O Arco-Íris é uma organização não governamental voltada ao atendimento de populações vulnerabilizadas (Pereira, 2022), atuando com o movimento de população de rua, e apoio de psicólogos e assistentes sociais, além da parceria com a Defensoria Pública. O Centro de Convivências visa acolhimento e atendimento psicossocial, particularmente nos horários da parte da tarde, no qual os serviços prestados anteriormente pela ABA, e recentemente pelo Nurrevi, não funcionavam.

Esse conflito de gestão se iniciou ainda nos primeiros dias da pandemia, quando a Secretaria Municipal de Saúde tentou fechar o Centro de Convivências alegando risco de contaminação, sem propor alternativas para o atendimento ali prestado. Além disso, não levou em consideração o aumento de demanda devido aos efeitos socioeconômicos da pandemia, que viriam a ampliar significativamente a população em situação de rua ao longo dos meses. A partir da organização de uma nota técnica para garantir a continuidade das atividades do Centro de Convivências, coletivos da sociedade civil se organizaram, criando em 19 de março de 2020 a Rede com a Rua. Esta inicialmente reuniu 20 grupos, incluindo cozinhas comunitárias, o Instituto Vilson Groh, o Instituto Arco-Íris de Direitos Humanos, o Movimento da População de Rua (Pop Rua), entre outros grupos vinculados a pautas tidas como progressistas e pelo direito das pessoas em situação de rua. Seus projetos incluem o preparo e a entrega de refeições e cestas básicas, doação de roupas e itens de higiene, além do atendimento jurídico prestado pela Defensoria Pública que funciona em parceria com o Movimento Pop Rua e o Instituto Arco-Íris. Tais atividades são descritas pelos participantes como ferramenta de saúde mental e, além daquelas relacionadas ao acolhimento, são também oferecidos cursos e oficinas, todas coordenadas pelo Centro de Convivências (Pereira, 2022).

As refeições distribuídas pela Rede com a Rua são preparadas pela Cozinha de Todes, que funciona no Instituto Vilson Groh, dirigido por um padre franciscano da Igreja Católica que dá nome ao instituto, o padre Vilson Groh. Assim

como o padre Júlio em São Paulo, o padre Vilson é uma das principais lideranças em defesa da população de rua em Florianópolis, e por diversas vezes já denunciou as condições “insalubres” da Passarela da Cidadania, especialmente dos alojamentos, além de outras violências que atingem a população em situação de rua e favelada da cidade. Desde esse trabalho de voluntariado sob liderança do padre, a Rede com a Rua passou a sustentar as condições de manutenção daquela população que não parava de crescer na passarela, e que excedia a quantidade de atendidos prevista no contrato da prestadora de serviços com a prefeitura. Se, com a pandemia, o serviço da Passarela da Cidadania chegou a ser reduzido para atender o limite máximo de até 80 pessoas por noite, as demandas chegaram a ponto de ter que acolher 427 pessoas num mesmo dia, sendo a média nos últimos anos de cerca de 200 pessoas por dia. Em levantamento feito pelo Tribunal de Contas do Estado de Santa Catarina, no final de 2020, foram identificadas pelo menos 1153 pessoas em situação de rua na cidade de Florianópolis (TCE identifica..., 2020). Como me descreveu um psicólogo que faz parte da Rede com a Rua, “a situação tá crítica, os espaços estão cheios, transbordando”.

Florianópolis tem uma população estimada em pouco mais de 500 mil habitantes, e é classificada como capital com o maior IDH do país (a terceira entre todos os municípios). Há uma forte autorrepresentação de cidade com alta qualidade de vida, onde as coisas funcionam e não há problemas com segurança como em outras capitais. A Ilha do Desterro, atualmente Ilha de Santa Catarina, viu iniciado seu o processo de povoamento colonial ainda no século XVIII, com a chegada dos colonos portugueses açorianos. Eles também introduziram na ilha a exploração de mão de obra negra escravizada, além de estabelecer uma relação de subjugação e apagamento dos povos indígenas que já viviam na região antes da colonização. Além disso, sobretudo em fins do século XIX e começo do século XX, o estado de Santa Catarina tornou-se um dos focos da migração europeia no Brasil, com a chegada de alemães e italianos, que fortalecem esse reconhecimento de um estado branco, civilizado e organizado. “A Europa brasileira!”, ou, como difundido na propaganda de uma afiliada local da maior rede de transmissão televisiva do país: “Santa Catarina, onde a gente faz as coisas do jeito certo.”

A urbanização da região metropolitana da Grande Florianópolis, classificação reconhecida pelo IBGE em 2017, se deu nos anos 1960. Mas foi a partir dos

anos 1990 que o fluxo para a cidade tornou-se foco de novos moradores. Grande parte deles eram atraídos de outras regiões do país, sobretudo dos estados do Rio Grande do Sul e de São Paulo, além de estrangeiros, como argentinos, uruguaios e europeus, que destacam o estilo de vida em Florianópolis, apelidada de Ilha da Magia, como atrativo. A partir dos anos 2000, em particular na gestão do prefeito Gean Loureiro (reeleito em primeiro turno no final de semana da morte do menino Adriano), Florianópolis passou a investir na imagem de *smart city*, inclusive se projetando como um polo tecnológico nacional, a Floripa Tech, com atração de startups e empresas de tecnologia, o que tem levado a cidade a disputar com a região de Campinas (SP) o título de “Vale do Silício do brasileiro”, em alusão à região da Califórnia que concentra as maiores empresas de tecnologia do mundo.

Essa vocação configura um perfil socioeconômico e racial da cidade majoritariamente com pessoas brancas, com mais de 31% da população adulta com nível superior (a média nacional é abaixo de 12%), das classes A, B e C, com média salarial de 4 mil reais mensais, de acordo com dados do IBGE. Altos ganhos, alto custo de vida também. Na pandemia, Florianópolis foi a capital que apresentou um dos maiores aumentos no valor da cesta básica, segundo levantamento do Dieese. Apesar disso, os atributos do desenvolvimento e do progresso são recorrentemente acionados para promover a cidade como um destino para investidores e para uma classe média alta que busca melhoria na qualidade de vida, com propagandas que valorizam um crescimento dentro de modelos ideais numa lógica neoliberal e empreendedora.

Na orla da Avenida Beira-Mar Norte, que fica na parte oeste, meio do caminho de ligação do norte ao sul da Ilha, concentram-se prédios de luxo com o segundo metro quadrado mais caro da cidade (cerca de 9 mil reais), que se avizinham à residência oficial do governador, ao presídio e a uma série de órgãos públicos como Ministério Público Federal, Polícia Federal e OAB. Por detrás dos prédios e condomínios, ficam escondidos da vista dos que passam na avenida alguns dos morros que compõem a parte baixa do Maciço do Morro da Cruz, que se prolonga até o centro da cidade, sendo cortado pelo túnel Antonieta de Barros. É nessa região que se localiza grande parte das favelas da cidade, e se concentra parte da população negra e pobre que reside na Ilha. Desde o calçadão da orla, pelas frestas entre os prédios, é possível a um olhar atento e interessado encontrar casas e construções nas encostas dos morros e visualizar as

favelas para além da representação de cidade rica e branca. Essa representação se faz possível por uma história de invisibilização da população negra, fazendo com que o reconhecimento de pessoas negras como moradores e cidadãos florianopolitanos, (e de modo mais amplo) sulistas, seja concebido como impossível (Alencar, 2019). Nessa mesma via, a Beira-Mar Norte, é possível ver placas junto aos semáforos com os dizeres “Não dê esmolas, dê oportunidade” seguido de um contato telefônico e a logo da Somar Floripa.

A Somar Floripa se apresenta como uma rede solidária que visa o fomento de organizações sociais e a certificação de voluntários para atuarem nas organizações parceiras vinculadas à rede. Além disso, é um canal de comunicação com os diferentes projetos e organizações que atuam em voluntariado na assistência social no município. A Somar é vinculada diretamente à prefeitura de Florianópolis e, desde sua criação, em outubro de 2017, passou a ser presidida pela ex-primeira-dama da cidade, Cinthia Loureiro, tendo como parceiros empreendimentos comerciais locais como redes de mercados e shopping centers.

O projeto das placas “Não dê esmolas” foi feito em 2014 pelo Conselho Comunitário de Segurança do Centro de Florianópolis e a Câmara de Dirigentes Lojistas (CDL), com o apoio das polícias militar e civil e do Ministério Público. A campanha foi retomada nas ruas em 2019,⁴ no âmbito de um “projeto de acolhimento” da Secretaria Municipal de Assistência Social que visava tirar as pessoas das ruas e encaminhá-las para a Passarela Nego Quirido. As placas de “Não dê esmolas, dê oportunidade” não são exclusividade de Florianópolis. Estão presentes em diferentes cidades do estado de Santa Catarina e do país, e marcam uma abordagem do serviço social referenciada em valores de empreendedorismo social, meritocracia e inovação que caracterizam políticas de assistência no marco neoliberal, e que vem sendo denunciada, como já mencionado, como o ódio aos pobres, ou aporofobia.

Em Florianópolis, a atuação da Secretaria Municipal de Assistência Social se manifesta por meio de uma força-tarefa que atua em parceira com a Guarda Municipal (GM), Polícia Militar, Polícia Civil, Ministério Público e Comcap (companhia municipal de limpeza urbana). Essa operação é descrita por interlocutores que integram a Rede com a Rua como uma “força-tarefa higienista”,

4 Além de Florianópolis essas operações também são realizadas em outras cidades da região da Grande Florianópolis, como no município de São José (Operação..., 2018).

posto que visa “limpar as ruas da cidade” encaminhando pessoas em situação de rua aos equipamentos e serviços ou a suas cidades de origem. Tal força-tarefa atua em diferentes regiões, como nos Ingleses (norte da Ilha), na Lagoa (leste da ilha) e na Praça do Pida, bairro Trindade (região da Universidade Federal de Santa Catarina), pontos de grande circulação de pessoas. Nesses locais, é comum encontrar pessoas de outras cidades, estados e países que se mudaram para viver e “tentar a vida em Florianópolis”, como me explicou um casal com quem conversei no âmbito da pesquisa, que veio do interior do Paraná e passou a viver acampado numa praia no norte da ilha por quatro meses, até a mulher engravidar, o que os levou a buscar a “transição” (isto é, a passagem da rua para uma moradia fixa).

No centro da cidade, tais operações são incisivas e recorrentemente envolvem prisões, apreensões de bens pessoais e encaminhamento de crianças e adolescentes ao Conselho Tutelar. Em geral, segundo relatos de pessoas em situação de rua, tais operações iniciam com a GM utilizando spray de pimenta para acordar as pessoas enquanto seus pertences, como barracas, roupas, cobertores, mochilas e colchões, são retirados pelos profissionais da Comcap e levados ao caminhão de lixo que faz a coleta de resíduos na cidade. É comum, nessas situações, que pessoas em situação de rua percam documentos e objetos pessoais que só são recuperados posteriormente, de forma pontual, por meio do trabalho realizado especialmente pela Defensoria Pública no Centro de Convivências via o projeto de assistência jurídica na Passarela da Cidadania. Como me explicou a defensora pública que atua no projeto, junto à Rede com a Rua, esse serviço atua por meio da realização de mutirões para expedição e regularização de documentos, para garantir o acesso ao auxílio emergencial. De acordo com os idealizadores do projeto, a assistência jurídica funciona como ferramenta de saúde mental e parte do acolhimento psicossocial necessário a pessoas em situação de rua.

Durante a pandemia, algumas dessas operações foram feitas também na Passarela da Cidadania, especialmente para busca de drogas e “armas” após conflitos pontuais como sumiço de objetos, flagrantes de uso de drogas ou relações sexuais entre as pessoas atendidas e outras situações classificadas como “vandalismo”, mau comportamento ou outras práticas consideradas impróprias pelos gestores que, como já expus, são vinculados a igrejas evangélicas neopen-tecostais e gerem o espaço a partir de alguns valores específicos, justificados

por seus “empreendedores morais” (Becker, 2008) como sendo cristãos.⁵ Ainda que outros valores do cristianismo estejam em jogo, como aqueles difundidos pelos padres franciscanos no acolhimento aos pobres e na renúncia aos bens materiais para uma vida simples, pacífica e justa, é possível identificar uma tensão na imposição de concepções morais que ora desincentivam práticas de caridade, ora criminalizam sujeitos em situação de vulnerabilidade.

Matabilidade como forma de governo

O notório crescimento de pessoas em situação de rua durante a pandemia de Covid-19 se deu nas mais diversas cidades brasileiras, em particular nas capitais. No caso de Florianópolis, grande parte dessas pessoas circula nas ruas do centro da cidade, região onde encontram serviços diversos de assistência social como o Centro Pop; a Casa de Passagem; hotéis populares; distribuição de refeições, itens de higiene, roupas, cobertores e colchões e o Restaurante Popular.⁶ É também no centro que está localizada a maior parte das favelas da cidade, assim como alguns pontos de vendas e consumo de drogas. Na cidade, as políticas públicas voltadas para atender as necessidades da população de rua centralizam-se em modelos de harmonia coerciva (Nader, 1994) e poder tutelar (Lima, A., 1995), se valendo da imposição da ordem e da difusão de uma representação negativa e discriminatória sobre essa população, tanto pela mídia quanto por órgãos públicos, e até mesmo por agentes mobilizados por valores vinculados à igrejas neopentecostais, conforme descrito. Como forma de exercer um controle social que parte do conflito sobre modos de vida (Wirth, 1967) divergentes,

-
- 5 Uma das situações destacadas por interlocutores nesse sentido foi em relação às dificuldades na distribuição de preservativos e a constrangimentos específicos para aqueles que são portadores de DST, especialmente HIV/AIDS, e precisam de acompanhamento farmacêutico. Foi o que aconteceu com uma mulher negra soropositiva que estava em situação de rua, que encontrou dificuldades no acesso ao tratamento quando se encontrava num abrigo e era desestimulada a ter relações sexuais; tais atitudes, descritas como discriminatórias por parte da equipe vinculada a gestão do espaço, terceirizados ligados a uma entidade cristã, fizeram ela se afastar da rede de apoio e do próprio espaço do centro de acolhimento que frequentava. Após alguns meses sem acesso ao seu tratamento, ela teve seu quadro de saúde agravado e faleceu.
 - 6 Inaugurado em 16 de julho de 2022, no centro da cidade, depois de forte mobilização de movimentos sociais, incluindo os integrantes da Rede com Rua.

o problema social que atinge a população em situação de rua se volta contra esse grupo e suas estratégias de sobrevivência, por meio da tutela como forma de gestão (Oliveira, 2014). Esta se vale das hierarquizações sociais, da suspeição sistemática, da vigilância, e da ostensividade da violência organizada e levada a cabo por agentes estatais de forma cada vez mais militarizada. A atuação mediada por diferentes órgãos e instituições, que visa promover condições mínimas de dignidade à existência dessas pessoas, muitas vezes é criticada por atendidos do serviço e integrantes da rede de voluntários que atende pessoas em situação de rua. Esses destacam como há uma tensão entre um modo de vida com certo grau de liberdade e autonomia, como em relação ao uso de substâncias psicoativas e práticas sexuais, e aqueles propagados por valores morais baseados em lógicas de controle, caridade e punição mobilizados por gestores e agentes.

Assim, a imposição de uma ideologia pacifista e higienista em nome da “segurança” na cidade e a manutenção da imagem da cidade limpa, organizada e alva, produz o controle social dessa população por meio de mecanismos de captura e repressão contra seus corpos (Frangella; Rui, 2017). A particularidade da condição de pessoas em situação de rua e os aspectos de uma interdependência ideológica que orienta o cuidado pautada numa certa perspectiva do cristianismo aproximando-se dos valores que legitimam e limitam o intervencionismo estatal para “recuperar” essas vidas explicitam, diante do modelo de exploração da força de trabalho e das dinâmicas de socioeconômicas, o não reconhecimento de suas trajetórias de vida nem de suas necessidades básicas, que são continuamente desqualificadas em virtude de sua exclusão no mercado de trabalho formal (Neves, 2010).

No caso específico da atuação terceirizada dos serviços de assistência social contratados pelo governo municipal, são organizações vinculadas a uma igreja neopentecostal em Florianópolis, que levam essa visão salvacionista, como demonstrei, fortemente atualizada em ideias neoliberais de gestão do Estado. Ao produzirem a monetização do acesso a direitos, dentro de um movimento próprio de simetriação entre sociedade e mercado (Cesarino, 2020), se reflete como o valor das pessoas não é tomado enquanto vidas que merecem acolhimento, cuidado ou até mesmo caridade, mas como números e códigos quantificáveis (Mbembe, 2018), que devem servir aos meios de produção pela força do trabalho, pelo valor enquanto gasto na administração contratada por meio da

terceirização e da precarização das condições de trabalho dos serviços públicos. Logo, as políticas sociais que atenderiam aqueles que são expostos a situações de risco e vulnerabilização não são realizadas diretamente pelo Estado, por servidores públicos e instituições governamentais, mas compartilhadas por movimentos sociais e organismos do terceiro setor que, por meio de agentes terceirizados e voluntários, exercem de forma precarizada um serviço básico para a garantia de direitos fundamentais das pessoas em situação de rua.

Muitas vezes se utiliza da retórica do cuidado e da filantropia para, por meio de práticas de violência moral, impor crenças, valores e modos de vida pautados num controle social de sujeitos tidos como potencialmente perigosos. Constrangimentos e conflitos devem ser controlados, reprimidos e contidos coercitivamente em prol de uma pretensa harmonia social. No acompanhar e descrever aquilo que a pandemia evidencia, se expõe essa cidadania verticalizada (Campos, 2020) que tanto impede o acesso a direitos como explicita as facetas desiguais do sistema político brasileiro no que concerne a seus valores democráticos, evidenciando a contradição basilar da estrutura desigual e hierárquica do Estado brasileiro em seus ideais liberais (Cesarino, 2020; Lima, R., 2010). Por meio de um processo de distribuição desigual de oportunidades de vida e de exposição ao risco de morte, a população em situação de rua se encontra no epicentro dos mecanismos sociais de controle ao ser colocada às margens do acesso aos direitos, enquanto circula entre serviços e ruas do centro da cidade.

Subindo os morros e chegando às favelas, seja em Florianópolis, seja no Rio de Janeiro, o dispositivo proibicionista, que cria uma justificativa moral e jurídica para a repressão militarizada do mercado varejista de drogas, tem como efeito uma prática continuada de produção de mortos que atinge preferencialmente jovens, adolescentes e crianças negras. A morte de Adriano na sua comunidade é provocada por agentes públicos que exercem o poder por meio de ferramentas bélicas, constituindo-se como burocratas armados (Graeber, 2015) que tecnicamente matam e moralmente naturalizam as mortes, repercutindo suas narrativas que são tomadas como a única verdade. Ao compartilhar seus discursos como fato, tentam justificar como de responsabilidade dos mortos, numa forma de individualização que passa por uma pretensa “relação com o tráfico de drogas”, a sua morte, como foi argumentado pelo comandante da PMSC e pelo delegado responsável pela investigação do caso, de acordo com

o divulgado pela mídia local em reportagem televisiva (Adolescente..., 2020), e pelos agentes da polícia civil em coletiva de imprensa após a chacina do Jacarezinho, como também descrito. A produção de verdades jurídicas impede a responsabilização dos algozes e o cessar de uma política de segurança pública letal. Ao contemplar mecanismos de controle social sobre condições de vulnerabilização, marginalização e produção de mortos, identifico como a violência militarizada e burocratizada da brutalidade policial, por meio da ação de agentes do Estado ou omissão destes, se organiza em relações de desigualdade racial e social antinegra (Pinho, 2021; Vargas, 2020) que implicam a dilatação dessa condição institucionalizada por esse outro e naturalização dessas mortes.

Em Florianópolis, a matabilidade opera pela invisibilização em morte e vida, nas ruas e favelas da cidade que se reconhece, em contraste a outras capitais do país, como um lugar seguro, organizado e ausente de população negra, cuja qualquer evidência de presença deve ser controlada. Exemplo disso é a publicação na capa de um dos principais jornais da cidade, o único que circula regularmente de modo impresso, em 22 de agosto de 2020 de uma reportagem intitulada “A nova Rocinha não é aqui em Florianópolis” (Rocha, 2020), comparando as comunidades do Maciço do Morro da Cruz com as favelas da cidade do Rio de Janeiro. Na reportagem, o jornal aproxima as características paisagísticas de ambas as cidades e chama atenção ao processo de ocupação habitacional urbana dos morros em favelas para afirmar textualmente: “ainda há tempo de expulsar”.

No Rio de Janeiro, pela hipervisibilidade punitiva para justificar a morte, apagamento e destruição, produzem-se mortos sem cessar. No caso de João Pedro, sua morte por um tiro que o atingiu dentro de casa evidencia as impossibilidades de proteção desses corpos diante da violência brutal que marca a ação policial. A repercussão gerada por sua morte, ainda que busque exercer o controle externo da ação policial, evidencia uma série de práticas regulares na produção de mortos por agentes estatais que, inclusive, forjam cenas e exceções, para seguir com a construção de mortos. Em ambos os contextos, impõem-se processos particulares que fixam a redução do sujeito a seu corpo, reproduzindo a imaginação da morte na continuidade da ficção ontológica do poder colonial (Fanon, 1979), que por meio da uma categoria originária, materializada em corpos mortos e vivos, se expressa de forma psíquica, fantasmagórica e relacional. A categoria raça, atualizada na política proibicionista por meio do

dispositivo drogas, informa a dinâmica de escassez que organiza o sistema político e econômico, e se atualiza na noção da crise, fazendo com que grupos sociais sejam tratados como excedentes extermináveis em corpos e territórios colocados às margens de processos para reconhecimento de direitos, mas no centro de operações policiais militarizadas e de práticas de controle social.

Diante dessa ostensividade da matabilidade como forma de governo, as regulações sociais e morais pensadas nos processos de demandas por vidas que ocupam as ruas evidenciam como a presença da ausência se manifesta na luta de “revolucionar pela vida”, como dito por uma interlocutora de pesquisa que participou da organização de atos contra a violência policial em Florianópolis (Medeiros; Anjos, 2020). A luta é explicitada como forma de resistir e mobilizar, reconfigurando o Estado como uma margem indeterminada e mutável que se limita, na vida cotidiana, como uma definição instável ao corpo de cada um daqueles que buscam ser reconhecidos como cidadãos (Caldeira, 2000).

Essa abordagem implica uma ênfase na perspectiva temporal e espacial, ao olhar os modos de circulação desses mortos, como corpos e símbolos, que se manifestam nos complexos vínculos das relações pessoais e de parentesco e nas relações entre Estado e sociedade. Esse é o movimento duplo e entrecruzado de raiz e rota (Gilroy, 2001) daqueles que transcenderam o “Atlântico negro” e realizam sua existência enquanto corpos negros em diáspora. Assim, o valor moral atribuído aos mortos, crianças, adolescentes e jovens negras e negros reflete e constrói concepções sobre a origem social daquele morto, as classificações raciais às quais ele é submetido e o percurso de circulação daquele corpo, sobre o qual uma história de vida passa a ser questão essencial para seu valor, sendo a autenticação dessa biografia central para a definição das verdades que irão dar sentido a essas mortes e, portanto, também um objeto de tensão e tentativa de controle.

Tomando o lugar social dos mortos como essa relação que se faz no tempo e espaço ao presentificar uma valoração moral do morto como pessoa, identifico como a matabilidade é produzida como forma de governo ao acionar a desumanização moral da vítima através da construção social do sujeito criminoso e do exercício do poder soberano, mas também por formas neoliberais e tecnocráticas de gestão estatal que articulam mecanismos de controle social com valores excludentes e hierárquicos de acesso aos direitos. Assim se identifica uma forma de exercício de poder que age como desvio dos mortos por uma

economia política e moral da morte e que tenta monopolizar o controle e fazer de si rota obrigatória àqueles corpos de similar raiz.

Ao explorar as articulações inovadoras nas frestas das margens do governo, moradores de favelas e periferias e movimentos sociais têm buscado ocupar espaços e produzir políticas efetivas e articuladas às demandas das pessoas a quem essas são direcionadas. Ainda assim, iniciativas autônomas são reprimidas e impedidas de serem manifestas em nome do monopólio estatal. A abordagem para pensar tanto processos específicos (biográficos) quanto de mais longo prazo (históricos) tem como objetivo principal compartilhar reflexões sobre formas de contar mortes e mortos que se fazem presentes no tempo e espaço. As mobilizações, atos e manifestações, homenagens, memoriais e demandas políticas e jurídicas acionam um contexto particular no qual mortos são tomados como referência para a vida. Assim, o olhar antropológico para compreensão dos modos de governo e gestão de populações se dá não no contar em números, pelo modo quantitativo que explicita a extensão e urgência desse problema social e se reproduz na linguagem oficial do Estado, a estatística. Mas se dá no contar em narrativas, representações, categorias, pelo modo qualitativo e por formas de narrar que podem vir a ser instrumento para a construção de políticas públicas pela defesa de direitos, em nome da memória, verdade, justiça e também reparação.

Referências

- ABU-LUGHOD, L.; LUTZ, C. Introduction: emotion, discourse, and the politics of everyday life. In: ABU-LUGHOD, L.; LUTZ, C. (ed.). *Language and the politics of emotion*. New York: Cambridge University Press, 1990. p. 1-23.
- ADOLESCENTE de 12 anos morre durante tiroteio em Florianópolis. *GL*, [s. l.], 12 nov. 2020. Disponível em: <https://gl.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2020/11/12/adolescente-morre-durante-tiroteio-em-florianopolis.ghtml>. Acesso em: 30 out. 2022.
- ALENCAR, A. Cidadão invisível e o direito à cidade negada. In: RAPOSO, P.; RENCK, A.; HEAD, S. (org.). *Cidades rebeldes: invisibilidades, silenciamentos, resistências e potências*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2019. p. 183-193.

ALMEIDA, P. Jovem é morto durante entrega de cestas básicas no RJ; vizinhos criticam PM. *UOL*, [s. l.], 21 maio 2020. Cotidiano. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2020/05/21/entrega-de-cestas-basicas-e-interrompida-por-tiroteio-no-rj-jovem-morre.htm>. Acesso em: 30 out. 2022.

AMORIM, D. PM faz operação em comunidade no Rio, mas diz que não desrespeitou suspensão de ações na pandemia. *Terra*, [s. l.], 13 jun. 2020. Cidades. Disponível em: <https://www.terra.com.br/noticias/brasil/cidades/pm-faz-operacao-em-comunidade-no-rio-mas-diz-que-nao-desrespeitou-suspensao-de-acoes-na-pandemia,c976c0d325719a55f432ba7238f767bcorjq7nlp.html>. Acesso em: 30 out. 2022.

ARAÚJO, F.; MEDEIROS, F.; MALLART, F. As valas comuns: imagens e políticas da morte. *Dilemas*, Rio de Janeiro, p. 1-12, 2020. [Seção] Reflexões da Pandemia.

ARAÚJO, F. *et al.* Passar o recado para a sociedade: uma análise da coletiva de imprensa da Polícia Civil sobre o Jacarezinho. *Le Monde Diplomatique Brasil*, [s. l.], 24 maio 2021. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/analise-da-coletiva-de-imprensa-da-policia-civil-sobre-o-jacarezinho/>. Acesso em: 30 out. 2022.

ARAÚJO, V. Mortes no Jacarezinho: menina de nove anos não voltou ao seu quarto após homem ser morto em sua cama. *O Globo*, Rio de Janeiro, 7 maio 2021. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/mortes-no-jacarezinho-menina-de-nove-anos-nao-voltou-ao-seu-quarto-apos-homem-ser-morto-em-sua-cama-25008847>. Acesso em: 30 out. 2022.

AUGÉ, M. *Não-lugares*: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papirus, 1994.

BECKER, H. S. *Outsiders*: estudos de sociologia do desvio. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BLAZ. *Gente pelo amor de Deus me ajudem [...]*. Rio de Janeiro, 18 maio 2020a. Twitter: @_danblaz. Disponível em: https://twitter.com/_danblaz/status/1262541077187309569. Acesso em: 30 out. 2022.

BLAZ. *Por favor me ajudem [...]*. Rio de Janeiro, 18 maio 2020b. Twitter: @_danblaz. Disponível em: https://twitter.com/_danblaz/status/1262546560115716098. Acesso em: 30 out. 2022.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Tutela provisória incidental na medida cautelar na arguição de descumprimento de preceito fundamental 635 Rio de Janeiro*. Relator: Min. Edson Fachin. Brasília: STF, 5 jun. 2020. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/ADPF635DECISaO5DEJUNHODE20202.pdf>. Acesso em: 30 out. 2022.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília: Presidência da República, [2022]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 30 out. 2022.

BUTLER, J. *Frames of war: when is life grievable?* New York: Verso, 2009.

CALDEIRA, T. P. do R. Direitos humanos ou 'privilégios de bandidos'? Desventuras da democratização brasileira. *Novos Estudos*, [s. l.], n. 30, p. 162-174, 1991.

CALDEIRA, T. P. do R. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Editora 34: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

CAMARGO, L. F. *Hesitação e recusa vacinal: a pandemia de covid-19 nos discursos antivacina brasileiros*. 2022. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Centro de Comunicação e Expressão, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022.

CAMPOS, M. da S. A cidadania vertical no Brasil: o caso do coronavírus. *Cientistas Sociais e o Coronavírus*, São Paulo, n. 21, 15 abr. 2020. Disponível em: <https://sbpcsc.paginas.ufsc.br/files/2020/04/Marcelo-Campos-boletim-21.pdf>. Acesso em: 30 ago. 2020.

CASO João Pedro: RJ terá que pagar indenização mensal à família. *G1*, [s. l.], 13 jun. 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2022/06/13/caso-joao-pedro-rj-tera-que-pagar-indenizacao-mensal-a-familia.ghtml>. Acesso em: 30 out. 2022.

CASTRO, R. Necropolítica e a corrida tecnológica: notas sobre ensaios clínicos com vacinas contra o coronavírus no Brasil. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 27, n. 59, p. 71-90, jan./abr. 2021.

CESARINO, L. Coronavírus como força de mercado e o fim da sociedade. In: GRUNVALD, V. et al. (ed.). *antropoLÓGICAS EPIDÊMICAS*. [S. l.: s. n.], 22 abr. 2020. Disponível em: <https://www.antropologicas-epidemicas.com.br/post/coronav%C3%ADrus-como-for%C3%A7a-de-mercado-e-o-fim-da-sociedade>. Acesso em: 30 ago. 2020.

CONCEIÇÃO, W. L. da. *Brancura e branquitude: ausências, presenças e emergências de um campo de debate*. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

CORTINA, A. *Aporofobia, a aversão ao pobre: um desafio para a democracia*. São Paulo: Contracorrente, 2020.

DAS, V. Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 14, n. 40, p. 31-42, jun. 1999.

DAS, V.; POOLE, D. State and its margins: comparative ethnographies. In: DAS, V.; POOLE, D. *Anthropology in the margins of the state*. Santa Fe: School of American Research Press, 2004. p. 3-33.

EILBAUM, L.; MEDEIROS, F. Quando existe violência policial? Direitos, moralidades e ordem pública no Rio de Janeiro. *Dilemas*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 3, p. 407-428, jul/set. 2015.

FAMÍLIA de jovem morto em operação do Bope em Acari denuncia tortura. *Extra*, Rio de Janeiro, 20 maio 2020. Disponível em: <https://extra.globo.com/casos-de-policia/familia-de-jovem-morto-em-operacao-do-bope-em-acari-denuncia-tortura-rv1-1-24436913.html>. Acesso em: 30 out. 2022.

FANON, F. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FARIAS, J. *Governo de mortes: uma etnografia da gestão de populações de favelas no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2020.

FERREIRA, L. C. de M. *Pessoas desaparecidas: uma etnografia para muitas ausências*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.

FOUCAULT, M. *Segurança, território e população*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FRANCO, F. L. *Governar os mortos: necropolíticas, desaparecimento e subjetividade*. São Paulo: Ubu, 2021.

FRANGELLA, S.; RUI, T. Corpos precários: apontamentos para a relação entre corpo e cidade. *Política & Trabalho*, João Pessoa, n. 47, p. 23-38, 2017.

FREIRE, L.; CASTRO, R. Apresentação do dossiê “Entre ‘precariedades’, ‘crises’ e o ‘colapso’: perspectivas antropológicas sobre o ‘desmonte’ do SUS”. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 47, n. 2, p. 74-92, 2022. Disponível em: <https://journals.openedition.org/aa/9695>. Acesso em: 11 out. 2022.

GILROY, P. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34, 2001.

GRAEBER, D. *The utopia of rules: on technology, stupidity, and the secret joys of bureaucracy*. New York: Melville House, 2015.

GROSSI, M.; TONIOL, R. (org.). *Cientistas sociais e o coronavírus*. São Paulo: Anpocs; Florianópolis: Tribo da Ilha, 2020.

GRUPO DE ESTUDOS DOS NOVOS ILEGALISMOS. *Chacinas policiais: relatório de pesquisa*. Rio de Janeiro: Geni, 2022. Disponível em: https://geni.uff.br/wp-content/uploads/sites/357/2022/05/2022_Relatorio_Chacinas-Policiais_Geni_ALT2.pdf. Acesso em: 30 out. 2022.

HIRATA, D.; GRILLO, C.; DIRK, R. *Efeitos da medida cautelar na ADPF 635 sobre as operações policiais na Região Metropolitana do Rio de Janeiro*. Niterói: Grupo de Estudos dos Novos Ilegalismos: Fogo Cruzado, jun. 2020.

HIRATA, D.; GRILLO, C.; DIRK, R. Operaciones policiales en Rio de Janeiro (2006-2020). *Runa*, [s. l.], v. 42, n. 1, p. 65-82, 2021.

KLINKERFUS, J. P. A monstruosidade de tudo que é negro: a antinegritude do cinema de horror às páginas dos jornais. *Revista Ensaios*, Niterói, v. 18, p. 47-69, jan./jul. 2021.

LEITE, I. B. Descendentes de africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação. *Textos e Debates*, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 5-42, 1991.

LEITE, I. B. (org.). *Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

LIMA, A. C. de S. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Anpocs, 1995.

LIMA, R. K. de. Cultura jurídica e práticas policiais: a tradição inquisitorial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 4, n. 10, p. 65-84, 1989.

LIMA, R. K. de. Sensibilidades jurídicas, saber e poder: bases culturais de alguns aspectos do direito brasileiro em uma perspectiva comparada. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 25, n. 2, p. 25-51, 2010.

LIMA, R. K. de; EILBAUM, L.; MEDEIROS, F. (org.). *Casos de repercussão: perspectivas antropológicas sobre rotinas burocráticas e moralidades*. Rio de Janeiro: Consequência, 2017.

MAUSS, M. A expressão obrigatória dos sentimentos (1921). In: MAUSS, M. *Ensaios de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

MBEMBE, A. Necropolitics. *Raisons politiques*, Paris, n. 1, p. 29-60, 2006.

MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

MEDEIROS, F. “*Matar o morto*”: uma etnografia do Instituto Médico-Legal do Rio de Janeiro. Niterói: Eduff, 2016.

MEDEIROS, F. *Linha de investigação*: uma etnografia das técnicas e moralidades numa Divisão de Homicídios da Polícia Civil do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Autografia, 2018.

MEDEIROS, F. Operações policiais, produção de mortos e investigação de mortes: violência policial em meio à pandemia. *Boletim extraordinário CAAF/Unifesp de enfrentamento da Covid-19*, São Paulo, v. 1, n. 7, p. 4-7, 2020.

MEDEIROS, F.; ANJOS, P. dos. Doença, violências e racismo: a pandemia do novo coronavírus em Florianópolis/SC. *Ponto Urbe*, São Paulo, n. 27, 2020.

MEDEIROS, F.; HATTORI, M. Dispositivos estatais e construção social dos mortos. Apresentação do dossiê. *Revista M.*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 5, p. 188-199, jul./dez. 2020.

MELLO, I. Após STF proibir operações, policiais trocam tiros no Complexo do Alemão. *UOL*, [s. l.], 6 jun. 2020. Cotidiano. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2020/06/06/apos-stf-proibir-operacoes-policiais-trocam-tiros-no-complexo-do-alemao.htm>. Acesso em: 30 out. 2022.

MENDONÇA, J. O massacre que interrompeu a quarentena no Complexo do Alemão. *Ponte Jornalismo*, [s. l.], 17 maio 2020. Disponível em: <https://ponte.org/o-massacre-que-interrompeu-a-quarentena-no-complexo-do-alemao/>. Acesso em: 30 out. 2022.

MOURA, M. Naninho tinha 12 anos e o sonho de ser MC. Foi visitar um primo e acabou morto com um tiro no pescoço. *Ponte Jornalismo*, [s. l.], 18 nov. 2020. Disponível em: <https://ponte.org/naninho-tinha-12-anos-e-o-sonho-de-ser-mc-foi-visitar-um-primo-e-acabou-morto-com-um-tiro-no-pescoco/>. Acesso em: 30 out. 2022.

NADER, L. Harmonia coerciva: a economia política dos modelos jurídicos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 9, n. 26, out. 1994.

NEVES, D. P. Habitantes da rua e vicissitudes do trabalho livre. *Antropolítica*, Niterói, n. 29, p. 99-130, 2010.

OLIVEIRA, J. P. de. Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 126-161, 2014.

OPERAÇÃO aborda moradores de rua em Florianópolis e São José, mas ninguém aceita ir para abrigo ou reabilitação. *NSC Total*, Florianópolis, 26 abr. 2018. Disponível em: <https://www.nsctotal.com.br/noticias/operacao-aborda-moradores-de-rua-em-florianopolis-e-sao-jose-mas-ninguem-aceita-ir-para>. Acesso em: 12 maio 2021.

PEREIRA, D. L. *Direitos humanos, moralidades e conflitos*: o Instituto Arco Íris na busca e luta por direitos. 2022. Trabalho de conclusão de curso (Bacharelado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022.

PIEROBON, C.; LACERDA, P.; RUI, T. Efeitos da pandemia na vida de famílias de baixa renda: apontamentos preliminares. In: BLOG DA SBS. Porto Alegre: Sociedade Brasileira de Sociologia, 7 jul. 2021. Disponível em: <https://sbsociologia.com.br/efeitos-da-pandemia-na-vida-de-familias-de-baixa-renda-apontamentos-preliminares/>. Acesso em: 30 out. 2022.

PINHO, O. *Cativeiro*: antinegitude e ancestralidade. Salvador: Segundo Selo, 2021.

PROTESTO fecha rodovia de acesso ao Sul da Ilha, em Florianópolis, nesta sexta. *ND+*, Florianópolis, 18 nov. 2020. Disponível em: <https://ndmais.com.br/transito/protesto-fecha-rodovia-em-florianopolis/>. Acesso em: 30 out. 2022.

PUCCINI JÚNIOR, L. L. *Entre vítima e herói*: a mobilização de discursos e narrativas produzidos por políticos e instituições em relação à morte de policiais no estado do Rio de Janeiro. 2022. Trabalho de conclusão de curso (Bacharelado em Antropologia) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2022.

ROCHA, V. da. Relatório ND: a nova Rocinha não é aqui em Florianópolis. *ND+*, Florianópolis, 22 ago. 2020. Disponível em: <https://ndmais.com.br/infraestrutura/dossie-nd-a-nova-rocinha-nao-e-aqui-em-florianopolis/>. Acesso em: 30 out. 2022.

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

SANJURJO, L.; NADAI, L.; AZEVEDO, D. Corpos, tempo e instituições: um olhar sobre os cemitérios na pandemia de Covid-19. *Dilemas*, Rio de Janeiro, p. 1-17, 2020. [Seção] Reflexões da Pandemia.

SOARES, R. João Pedro foi baleado pelas costas, revela laudo cadavérico. *Extra*, Rio de Janeiro, 28 maio 2020a. Disponível em: <https://extra.globo.com/casos-de-policia/joao-pedro-foi-baleado-pelas-costas-revela-laudo-cadaverico-rv1-1-24449505.html>. Acesso em: 30 out. 2022.

SOARES, R. Policiais investigados por homicídio de João Pedro mudaram versões sobre disparos. *Extra*, Rio de Janeiro, 30 maio 2020b. Disponível em: <https://extra.globo.com/casos-de-policia/policiais-investigados-por-homicidio-de-joao-pedro-mudaram-versoes-sobre-disparos-24454231.html>. Acesso em: 30 out. 2022.

SOARES, R. Caso João Pedro: policial investigado só entregou fuzil uma semana após homicídio. *Extra*, Rio de Janeiro, 1 jun. 2020c. Disponível em: <https://extra.globo.com/casos-de-policia/caso-joao-pedro-policial-investigado-so-entregou-fuzil-uma-semana-apos-homicidio-rv1-1-24455845.html>. Acesso em: 30 out. 2022.

SOARES, R. Policial investigado por morte de João Pedro ficou com material apreendido na operação. *Extra*, Rio de Janeiro, 3 jun 2020d. Disponível em: <https://extra.globo.com/casos-de-policia/policial-investigado-por-morte-de-joao-pedro-ficou-com-material-apreendido-na-operacao-rv2-2-24459669.html>. Acesso em: 30 out. 2022.

SOARES, R. Caso João Pedro: dois policiais investigados já responderam por alterar cena de crime. *Extra*, Rio de Janeiro, 4 jun 2020e. Disponível em: <https://extra.globo.com/casos-de-policia/caso-joao-pedro-dois-policiais-investigados-ja-responderam-por-alterar-cena-de-crime-24461735.html>. Acesso em: 30 out. 2022.

SOARES, R. Contas, celular e carro: o saldo da ação da PF que culminou no homicídio de João Pedro. *Extra*, Rio de Janeiro, 8 jun. 2020f. Disponível em: <https://extra.globo.com/casos-de-policia/contas-celular-carro-saldo-da-acao-da-pf-que-culminou-no-homicidio-de-joao-pedro-24467147.html>. Acesso em: 30 out. 2022.

SOARES, R. Caso João Pedro: policiais recolheram estojos de cartuchos antes de perícia chegar ao local do crime. *Extra*, Rio de Janeiro, 10 jun. 2020g. Disponível em: <https://extra.globo.com/casos-de-policia/caso-joao-pedro-policiais-recolheram-estojos-de-cartuchos-antes-de-pericia-chegar-ao-local-do-crime-24471766.html>. Acesso em: 30 out. 2022.

SOARES, R. Testemunhas contradizem relatos de policiais investigados pelo homicídio de João Pedro. *Extra*, Rio de Janeiro, 13 jun. 2020h. Disponível em: <https://extra.globo.com/casos-de-policia/testemunhas-contradizem-relatos-de-policiais-investigados-pelo-homicidio-de-joao-pedro-24477896.html>. Acesso em: 30 out. 2022.

SOARES, R. Para mãe, João Pedro foi vítima de racismo: ‘Se fosse na Zona Sul, eles não entrariam atirando’. *Extra*, Rio de Janeiro, 14 jun. 2020i. Disponível em: <https://extra.globo.com/casos-de-policia/para-mae-joao-pedro-foi-vitima-de-racismo-se-foosse-na-zona-sul-eles-nao-entrariam-atirando-24478148.html>. Acesso em: 30 out. 2022.

SOARES, R. Delegado que investiga caso João Pedro é afastado da reprodução simulada. *Extra*, Rio de Janeiro, 18 jun. 2020j. Disponível em: <https://extra.globo.com/casos-de-policia/delegado-que-investiga-caso-joao-pedro-afastado-da-reproducao-simulada-24485788.html>. Acesso em: 30 out. 2022.

SOARES, R. João Pedro: testemunha diz que não viu criminosos na casa e acusa delegado de mudar depoimento. *Extra*, Rio de Janeiro, 23 jun. 2020k. Disponível em: <https://extra.globo.com/casos-de-policia/joao-pedro-testemunha-diz-que-nao-viu-criminosos-na-casa-acusa-delegado-de-mudar-depoimento-24492997.html>. Acesso em: 30 out. 2022.

TCE IDENTIFICA 1,4 mil pessoas em situação de rua na Grande Florianópolis. *Correio de Santa Catarina*, Florianópolis, 22 dez. 2020. Disponível em: <https://www.correiosc.com.br/tce-identifica-14-mil-pessoas-em-situacao-de-rua-na-grande-florianopolis/>. Acesso em: 12 maio 2021.

VARGAS, J. H. C. Racismo não dá conta: antinegitude, a dinâmica ontológica e social definidora da modernidade. *Revista em Pauta*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 45, p. 16-26, 1. sem. 2020.

VENTURA, D. de F. L.; REIS, R. A linha do tempo da estratégia federal de disseminação da covid-19. *Direitos na Pandemia*: mapeamento e análise das normas jurídicas de resposta à Covid-19 no Brasil, São Paulo, n. 10, p. 6-31, 2021. Disponível em: <https://static.poder360.com.br/2021/01/boletim-direitos-na-pandemia.pdf>. Acesso em: 11 out. 2022.

WILSON WITZEL: 'A polícia vai mirar na cabecinha e... fogo'. *Veja*, São Paulo, 1 nov. 2018. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/politica/wilson-witzel-a-policia-vai-mirar-na-cabecinha-e-fogo/>. Acesso em: 30 out. 2022.

WIRTH, L. O urbanismo como modo de vida. In: VELHO, O. G. (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967. p. 89-112.

Recebido: 31/01/2022 Aceito: 01/11/2022 | Received: 1/31/2022 Accepted: 11/1/2022



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Da liberdade religiosa ao pluralismo: a diversidade como valor no Ensino Religioso Escolar no Paraná

**From religious freedom to pluralism: diversity
as a value in School Religious Education in Paraná**

Paula Montero¹

<https://orcid.org/0000-0001-7911-1296>

pmontero@usp.br

¹ Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil

Resumo

Este artigo examina como os valores de uma democracia pluralista foram ressignificados e incorporados aos objetivos pedagógicos da disciplina Ensino Religioso. Tomaremos como estudo de caso a experiência do Paraná, considerada pelos atores que militam nesse campo uma referência no trato da diversidade religiosa. Embora suas diretrizes tenham sido elaboradas por uma associação inter-religiosa, o formato desse ensino se assume, oficialmente, como não confessional. Examinaremos as diretrizes propostas para essa disciplina no documento *Referencial Curricular do Paraná: princípios, direitos e orientações*, de 2018 e publicado em 2020, as orientações da Base Nacional Comum Curricular, de 2017, e depoimentos de membros da associação inter-religiosa que colaboraram na sua redação. Demonstraremos que a inclusão dessa disciplina na grade curricular do ensino fundamental em 2017 consolidou um processo de transformação de seu estatuto, conteúdo e objetivos, iniciado nas décadas anteriores. Trata-se de examinar neste artigo os termos dessa integração, apreender suas articulações com outras disciplinas, e mapear seus valores intrínsecos.

Palavras-chave: democracia pluralista; ensino religioso; diversidade; liberdade religiosa.

Abstract

This article examines how a pluralistic democracy re-signified and incorporated its values into Religious Education in public schools. Paraná's experience will be taken as a case study. It is considered a reference for its approach to religious diversity. Although an interreligious association drew up its guidelines, this teaching is considered a non-denominational teaching format. We will examine the guidelines proposed for this discipline in the document *Principles, rights and Parana curricular guidelines*, of 2018 and published in 2020, the 2017 guidelines of the National Common Curricular Base, and testimonials from members of the interfaith association who collaborated in its writing. We will demonstrate that the inclusion of this subject in the elementary school curriculum in 2017 consolidated a historic transformation of its status, content, and objectives, which began in previous decades. This article aims to examine the terms of this integration, apprehend its articulations with other school subjects, and map its intrinsic values.

Keywords: pluralistic democracy; religious education; diversity; religious liberty.

Introdução¹

Este artigo trata das transformações do estatuto e da forma do Ensino Religioso oferecido nas escolas públicas quando a agenda política do pluralismo, idealizada na Constituição de 1988 (Brasil, [2022a]), começa a ser implementada na educação básica e fundamental. Tomando como referência o documento *Referencial Curricular do Paraná: princípios, direitos e orientações* de 2018 e publicado em 2020 (Paraná, [2020]), e a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) de 2017 (Brasil, [2018]), analisaremos como a diversidade religiosa e racial foi concebida e representada nesse documento e como foi transformada em ferramenta de ensino. Mapear o processo de inclusão da diversidade no Ensino Religioso e de seu enquadramento às normas que regulam o currículo escolar nos permite compreender como valores religiosos e cívicos vêm sendo articulados no ensino público nestas últimas décadas. Não se trata de avaliar se as propostas desse ensino têm atingido as metas determinadas pelas secretarias de estado ou se as disposições constitucionais sobre a laicidade vêm sendo respeitadas. Procura-se, ao contrário, compreender como o currículo escolar tem sido pensado como uma ferramenta para o enraizamento de uma ideologia pluralista de um lado, e como o processo de disciplinarização dessa matéria alterou o modo como a religião vem sendo representada, de outro.

O estudo desse caso nos pareceu particularmente interessante para explicar as complexas modulações que articulam as imagens do civil e do religioso, modificando sua materialidade e formas de expressão. Procuraremos demonstrar que as tentativas de incluir os valores da diversidade nesse ensino alteraram seu estatuto, seu conteúdo e seus modos de apresentar o que se entende por religioso, tornando-o autônomo com relação à autoridade moral das igrejas e das famílias. Procuraremos examinar neste artigo os termos dessa integração ao currículo escolar, apreender suas articulações com outras disciplinas, e mapear seus valores intrínsecos a partir das diretrizes propostas

1 Este artigo é resultado do projeto de pesquisa “Pluralismo Religioso e Diversidades no Brasil Pós-Constituinte”, que coordenamos e é apoiado pela Fapesp (n. 2021/14038-6), a quem desde já agradecemos, e de nossa colaboração com o projeto “Nonreligion in a Complex Future”, coordenado por Lori Beaman, da Ottawa University. Agradecemos também a generosa leitura de Henrique Antunes e de Guilherme Costa, cujas sugestões contribuíram para o aprimoramento do texto.

no documento paranaense. Esse enfoque nos pareceu fundamental para compreender como o Ensino Religioso foi perdendo seu caráter catequético e doutrinário passando a se autodefinir e realizar no cotidiano escolar enquanto uma área de conhecimento privilegiada para estimular uma vivência ética da diversidade, do pluralismo e do respeito aos direitos humanos.

Além de situar o documento paranaense no contexto maior dos marcos legais que o embasam, para as finalidades de nossa análise procedemos à codificação do documento procurando responder a três questões fundamentais: como a disciplinarização do Ensino Religioso foi justificada? Como a introdução da diversidade como valor no currículo impactou o formato desse ensino? Quais habilidades e conhecimentos o ensino da diversidade religiosa pretende promover? Para tanto este texto buscará em um primeiro momento situar o documento *Referencial Curricular do Paraná: princípios, direitos e orientações* (Paraná, [2020]) no contexto normativo nacional que o embasou. Em seguida, trataremos da inserção do tema da diversidade na grade escolar procurando compreender seu impacto no Ensino Religioso. Finalmente, examinaremos como essa nova concepção do religioso é definida e ensinada e quais habilidades se busca desenvolver nos alunos.

A regulação nacional dos currículos escolares pós-Constituinte

No que se refere aos direitos à educação a Constituição Federal de 1988 alude, em seu artigo 210, ao conceito de “formação básica comum” (Brasil, [2022a]). Essa fórmula recomenda a definição de um conteúdo mínimo para os currículos e propostas pedagógicas para todas as escolas públicas e privadas do Brasil. A implementação dessa orientação padronizadora da qualidade e conteúdo do ensino público se prolongou ao longo dos 30 anos subsequentes por meio de um conjunto de regulações infraconstitucionais nacionais e estaduais.² A mais

2 Em especial as leis de 2003 e 2008 que regulamentam o ensino de “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena” (Brasil, 2003, 2008), as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena de 1999 (Brasil, 1999) e Quilombola de 2012 (Brasil, 2012) e a Base Nacional Comum Curricular lançada em 2017 (Brasil, [2018]).

relevante para o tema que aqui nos interessa foi a de 1996, quando o Ministério da Educação lança um texto-base para orientar os currículos de todo o sistema educacional brasileiro, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN) (Brasil, [2022b]), a cujo artigo 33 foi posteriormente dada nova redação com a Lei nº 9.475, de 1997 (Brasil, 1997).³ Pela primeira vez a disciplina Ensino Religioso, que se mantivera como uma atividade relativamente marginal às políticas de regulamentação dos currículos, é inserida como componente curricular do ensino fundamental. Essa inclusão, ao torná-la objeto da regulamentação curricular, estimula a promoção de uma mudança paradigmática no seu estatuto, métodos e conteúdo. A tarefa de produzir uma diretriz curricular para essa disciplina foi delegada aos sistemas de ensino estaduais e municipais e as organizações religiosas foram chamadas a participar na formulação de seu conteúdo.

O desenvolvimento de uma base curricular comum para todas as disciplinas tinha como ensejo prioritário garantir a igualdade no conteúdo oferecido e na qualidade da formação escolar dos jovens brasileiros. Desde a Constituição de 1988, esse esforço de padronização vinha acompanhado da ressalva de que essa “formação básica” deveria respeitar “os valores culturais e artísticos, nacionais e regionais” (Brasil, [2022a], art. 210). Embora a Carta Magna não fizesse referência à religião, essa articulação de uma concepção de cidadania igualitária associada à proteção dos direitos à diversidade acaba por inserir uma tensão no contexto pedagógico que, nas décadas seguintes, reaparece nos debates em torno do currículo de Ensino Religioso. Desde sua formulação

3 Diz essa lei em seu artigo 33, na redação de 1997: “Art. 33. O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo. § 1º Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores. § 2º Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas para a definição dos conteúdos do ensino religioso” (Brasil, 1997). Dessa redação foi retirada a menção, incluída na versão anterior da lei, que proibia a remuneração aos professores dessa disciplina pelos cofres públicos. Foi removida também a menção às possibilidades de essa matéria escolar contar com as modalidades de ensino confessional e interconfessional com conteúdos elaborados exclusivamente por entidades religiosas (Brasil, [2022b]).

inicial na Constituição, por razões que procuraremos, em parte, abordar neste texto, essa noção de diversidade, que acompanhou desde o início o processo de padronização do ensino básico, foi sendo remodelada e complexificada, expandindo-se na década de 1990 do campo da cultura para o campo da diversidade religiosa e na década seguinte para as relações étnico-raciais e de gênero. Com efeito, já na formulação de alguns incisos da LDBEN de 1996 e no documento dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) de 1998 (Brasil, 1998) pode-se observar como a noção de diversidade vai deixando os domínios exclusivos da arte e cultura para abarcar outros marcadores sociais de diferenças.

No caso do Ensino Religioso é importante ressaltar que, embora ele tenha estado presente na grade escolar desde a primeira metade do século passado, fomentando o debate em torno da laicidade do Estado, a concepção de diversidade religiosa começa a ganhar corpo e visibilidade na escola a partir dos questionamentos que se seguiram à nova redação dada ao artigo 33 da LDBEN de 1996 (Brasil, [2022b]) pela Lei nº 9.475, de 1997 (Brasil, 1997). Esta lei facultou, pela primeira vez, outras religiões a se habilitarem para lecionar essa disciplina. Isso porque, em troca da transferência do custeio desse ensino para o Estado, o deputado federal Padre Roque Zimermann, do Partido dos Trabalhadores, conseguiu aprovar a supressão da referência à sua natureza confessional e interconfessional que constava na versão anterior da lei, de 1996. A revogação abriu o caminho para que o tema do respeito à diversidade religiosa entrasse na agenda escolar (Malvezzi, 2012, p. 46). Àquela altura, a disputa sobre o proselitismo ou doutrinação na escola já estava sendo abandonada pela própria hierarquia da Igreja católica. Há mais de uma década os encontros mundiais da Igreja católica sobre catequese já vinham indicando que a catequese escolar enquanto aula de religião estava exaurida como modelo e que era preciso repensar a natureza do Ensino Religioso na escola diante da crescente pressão de outras religiões contra o controle católico dessa disciplina (Baptista; Siqueira, 2021). Já nos anos 1970, o ecumenismo começa a emergir como proposta de educadores, pesquisadores, líderes e associações civis religiosas para inserir o reconhecimento da diversidade religiosa nesse ensino. Surgiram, então, as primeiras iniciativas para a oferta de formação de docentes em nível superior para o Ensino Religioso. Santa Catarina chegou a encaminhar proposições para habilitar professores

de Educação Religiosa Escolar (ERE) ao então Conselho Federal de Educação (CFE) em 1972, 1985 e 1990.⁴

Tendo em vista que a LDBEN de 1996 estabeleceu que fosse criada uma base curricular nacional para todas as disciplinas, associações que reuniam professores de Ensino Religioso, como a Associação Inter-Religiosa de Educação (Assintec) no Paraná, os Conselhos de Ensino Religioso do Estado de São Paulo e Santa Catarina e o Fórum Permanente do Ensino Religioso (Fonaper),⁵ se movimentaram nessa direção, reunindo representantes de várias confissões para debater um conteúdo que atendesse às expectativas das diferentes organizações religiosas. Nesse movimento, o conceito de ensino confessional foi sendo progressivamente abandonado pelos próprios operadores religiosos das políticas educacionais.⁶ Em seu lugar foi se consolidando o conceito de “Ensino Religioso Escolar” que acabou por colocar em segundo plano a disputa em torno da laicidade estatal e privilegiar o debate sobre a presença da diversidade religiosa na escola. Mais do que isso, para que o valor de “respeito à diversidade religiosa” pudesse constituir-se enquanto tal no ensino dessa disciplina foi preciso, antes, definir programaticamente o que o Estado passara a tomar por religião enquanto objeto do aprendizado escolar. Mas esse segundo passo tardou mais de uma década. Somente em 2017 a BNCC (Brasil, [2018]) incluiu oficialmente definições curriculares e de conteúdo para o Ensino Religioso conferindo-lhe finalmente o estatuto de área de conhecimento. Até lá, esse ensino permanecera sem supervisão oficial e sua implementação e conteúdo mantivera-se sob responsabilidade das associações civis inter-religiosas. Isso

4 Nessa conjuntura, foi criado o primeiro Departamento de Ciências das Religiões no Brasil na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) em junho de 1969. Seu objetivo era “o estudo sistemático e aconfessional do fenômeno da religiosidade”. Assim, as primeiras iniciativas de oferecer um ensino não confessional datam da década de 1970. Mas a formação de professores permaneceu confessional até 1990. A formação de agentes pastorais com a colaboração de instituições de ensino não era reconhecida pelo MEC (Baptista; Siqueira, 2021).

5 O Fonaper, que congrega lideranças de diferentes religiões, foi criado em 1995 para acompanhar a elaboração da LDBEN de 1996 e tornar menos ostensiva a presença da CNBB na defesa da manutenção do Ensino Religioso na escola pública, com ônus para os cofres públicos (Malvezzi, 2012, p. 43).

6 O próprio Fonaper, ao elaborar os Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso (Viesser, 1997), já compreendia que as modalidades de ensino “confessional e interconfessional” não eram mais compatíveis com a diversidade religiosa e tratou de desvinculá-lo dessa concepção transformando-o em disciplina (Junqueira, 2002, p. 72).

porque a LDBEN de 1996 (Brasil, [2022b]), com a nova redação em seu artigo 33 dada pela Lei nº 9.475/1997, delegara, como mencionamos anteriormente, aos sistemas estaduais e municipais de educação a elaboração dos conteúdos e o planejamento didático-pedagógico para essa disciplina, bem como a responsabilidade da formação e habilitação de professores. A partir de então, secretarias estaduais de educação, como a do Paraná, se associaram a entidades religiosas como a Assintec no intuito de definir o conteúdo curricular dessa disciplina e as formas de contratação de professores.

No que diz respeito aos conteúdos curriculares como um todo, o Ministério da Educação preocupava-se em garantir a unidade da ação pedagógica e dos conteúdos no plano nacional. Para tanto publicou em 1998 os PCN (Brasil, 1998), oferecendo orientações gerais de como formular os currículos levando em conta as realidades locais. O Ensino Religioso, no entanto, não foi incluído nessas diretrizes. O Fonaper, no calor das disputas em torno do artigo 33, lançou uma proposta em 1997, os Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso (PCNER), que jamais foram cancelados pelo Ministério da Educação (Malvezzi, 2012), embora tenha passado a orientar esse ensino em muitas escolas. Procurando adaptar-se às diretrizes curriculares oficiais, e com o apoio da Igreja católica, o documento da Fonaper sugere uma mudança no conteúdo do Ensino Religioso de modo a incluir a diversidade religiosa, eliminando seu caráter catequético anterior e transformando-o em uma disciplina de “natureza científica”. Nesse contexto redefine-se o conceito de “religião” como objeto de conhecimento a ser abordado a partir de outras disciplinas tais como a filosofia, história, sociologia e antropologia. O Ensino Religioso aprofunda assim seu processo de disciplinarização escolar desvinculando-se do ensino de religião nas igrejas e na família e apoiando-se cada vez mais nas instituições de ensino superior.

Ao admitir que o ensino religioso devesse ser tratado como uma “área de conhecimento” acessível a todos, independentemente de suas crenças pessoais, a proposta do Fonaper abre esse ensino para o problema da diversidade não religiosa. Essa mudança nos fundamentos da disciplina a fizeram relacionar-se com os outros componentes curriculares e seus modos de tratar as diferenças. Como veremos a seguir, a partir dos anos 2000, começam a ser implementadas políticas direcionadas à diversidade racial e étnica, inclusive na escola. Essa novidade exigiu que a questão da diversidade religiosa, até então tratada

de maneira isolada no currículo do Ensino Religioso, se articulasse a outras formas de diversidade, em particular as étnicas e raciais tratadas em outras disciplinas.

Diversidade religiosa e diversidade étnico-racial na grade escolar

Os PCN lançados em 1998 não mencionam nem oferecem subsídios para a disciplina Ensino Religioso nas suas proposições. No entanto sublinham a pluralidade cultural e sexual como questões urgentes a serem tratadas transversalmente pelas disciplinas. No intuito de atender em parte esse requerimento, os PCN de 1998 aprovados pelo Congresso Nacional propõem uma escola indígena diferenciada, intercultural e bilíngue, atendida por professores indígenas, sem fazer referência à diversidade religiosa (Brasil, 1998). Em 2003 e 2008 a LDBEN é novamente alterada pelas leis 10.639 (Brasil, 2003) e 11.645 (Brasil, 2008) respectivamente para incluir a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira” e a questão indígena no currículo oficial da rede de ensino. A essas iniciativas seguiram-se as Diretrizes Curriculares Nacionais (DCN) de 2010 (Brasil, 2010) para orientar, fortalecer e institucionalizar essas orientações na implementação desse conteúdo curricular em todo o sistema escolar. Assim, quando o Conselho Nacional de Educação reitera, em parecer desse mesmo ano, o reconhecimento do Ensino Religioso como componente curricular, os conteúdos relativos à diversidade étnica e racial já estavam sendo introduzidos como temas transversais em todas as disciplinas. O encadeamento dessas decisões legislativas nos indicam que, no plano pedagógico, a diversidade racial e étnica foi introduzida no currículo como política pública afirmativa oficial, enquanto a diversidade religiosa foi tratada separadamente, no âmbito das associações civis inter-religiosas. Por essa razão os dois debates transcorreram de maneira paralela e em tempos distintos. Ao delegar a responsabilidade do Ensino Religioso para os poderes estaduais e associações civis com a nova redação dada ao artigo 33 pela Lei nº 9.475/1997 (Brasil, 1997), a LDBEN deixara livre o caminho para que as associações inter-religiosas se encaregassem da tarefa de propor formas de adequar essa disciplina às diretrizes legais. Essa abertura não colheu as entidades religiosas no imprevisto,

uma vez que as primeiras tentativas de empreender um ensino religioso não confessional datavam da década de 1970. Já a diversidade étnica-racial, formulada em termos do combate ao racismo e ao preconceito, começa a se expressar no debate sobre a educação básica somente a partir da década de 2000 quando, um ano depois da Lei nº 10.639/2003 (Brasil, 2003), que incluiu História e Cultura Afro-Brasileira no currículo, o Conselho Nacional de Educação estabelece diretrizes nacionais para o ensino dessa disciplina. Esses dois debates pedagógicos só começaram a interseccionar-se mais recentemente, com a inclusão oficial do Ensino Religioso na grade curricular comum em 2017. Alguns anos antes a CONAE 2010, em seu documento final (Conferência Nacional de Educação, 2010), já sugeria várias medidas nessa direção: propunha que o Ensino Religioso fosse incluído no Programa Nacional do Livro Didático, que os estudos de diversidade cultural-religiosa fossem incorporados aos currículos das licenciaturas e que os currículos do ensino fundamental se orientassem para o ensino da diversidade cultural-religiosa. Com essas medidas, as questões relativas à diversidade de religião que interessavam particularmente às organizações religiosas vão se articulando com as demandas relativas ao respeito das diferenças culturais, raciais e étnicas, ampliando a noção de diversidade com a qual passa a operar o novo paradigma do Ensino Religioso.

Embora o Estado não tenha estabelecido um curso específico de formação de professores na área do Ensino Religioso, ao reconhecê-lo como um componente do currículo em 1997, estimulou as associações civis inter-religiosas a incorporarem a essa área os mesmos subsídios ideológicos sobre a diversidade que passaram a orientar o ensino das outras disciplinas a partir de 2003. A movimentação para a criação de cursos de licenciatura plena para formação e habilitação de professores nessa área já se iniciara no final da década de 1990, liderada pelo Conselho de Igrejas para a Educação Religiosa de Santa Catarina (CIER) em parceria com universidades regionais (Universidade Regional de Blumenau – FURB, Universidade da Região de Joinville – Univille e Universidade do Sul de Santa Catarina – Unisul) do estado de Santa Catarina (Malvezzi, 2012, p. 104). Assim, quando o Supremo Tribunal Federal decide em 2017⁷ pela constitucionalidade do ensino confessional nas escolas, as próprias organizações

7 Para maiores detalhes sobre os argumentos expostos nessa votação, ver Neves e Almeida (2021).

inter-religiosas que se ocupam desse tema, como a Assintec e a Fonaper, já vinham, há quase duas décadas, trabalhando o conteúdo desse ensino em uma perspectiva transversal e plurirreligiosa.

A literatura sobre o tema observa que existe grande heterogeneidade na forma como os estados e municípios vêm interpretando, na prática, a legislação quanto ao conteúdo desse ensino (Ximenes, 2009). Enquanto o Rio de Janeiro, por exemplo, assumiu uma modalidade confessional de ensino (Rio de Janeiro, 2000), São Paulo preferiu oferecer História das Religiões (São Paulo, 2002), enquanto Santa Catarina adotou o enfoque das Ciências da Religião. No caso do Paraná, segundo a professora de Ensino Religioso infantil e membro da equipe pedagógica da Assintec Brígida Karina Liechocki, preferiu-se alocar essa matéria no âmbito das ciências humanas.

Não é possível enfrentar, no escopo deste trabalho, a análise dessas muitas experiências regionais. Nos limitaremos, portanto, ao exame do caso do Paraná, tido pelos que militam nesse campo como referência de sucesso na implantação desse ensino nas escolas estaduais e municipais e um dos poucos a, oficialmente, adotar um formato de ensino não confessional. Por essa razão, ele se torna um estudo de caso particularmente desafiador, uma vez que se propõe explicitamente a desenvolver, como veremos, um Ensino Religioso não religioso.

O Ensino Religioso Escolar no Paraná

Na visão dos estudiosos do Ensino Religioso, o estado Paraná tem sido considerado uma referência pelo seu pioneirismo em esboçar um perfil ecumênico para essa disciplina (Schlögl, 2005, p. 30); pelo seu dinamismo na elaboração dos parâmetros curriculares enquanto uma política pública; pela sua capacidade de produção de material escolar e empenho na formação continuada de professores. A Secretaria de Educação do Paraná publicou seu Referencial Curricular em 2020, no qual incluiu as diretrizes para o Ensino Religioso. Em sua ficha técnica consta que os redatores do currículo dessa disciplina foram os professores Renata Carolina Z. Cardoso e Elói Correa dos Santos, técnicos pedagógicos da Secretaria da Educação, em colaboração com Brígida Karina Liechocki e Adriana M. Gaertner Fernandes, professores da rede de ensino da

Prefeitura Municipal de Curitiba. Elói dos Santos e Brígida Karina Liechocki integram também a equipe pedagógica da Assintec.⁸ Nesse sentido a redação do texto expressa também as propostas e interesses das organizações religiosas que fazem parte da associação.

A seguir, tendo como base as diretrizes de respeito à diversidade que passaram a orientar o currículo do Ensino Religioso nas escolas do Paraná a partir de 2018 e cinco depoimentos de dois membros da equipe pedagógica da Assintec que colaboram na condição de professores e coordenadores do Ensino Religioso junto à Secretaria da Educação, analisaremos de que modo o religioso é definido e ensinado sob essa nova concepção, bem como quais habilidades se busca desenvolver nos alunos a partir dela.

A diversidade como valor e suas ambivalências

Em documento produzido nos anos 2018 e 2019, *Referencial Curricular do Paraná: princípios, direitos e orientações* (Paraná, [2020]), publicado em 2020, o Conselho Estadual de Educação (Consed) e a União dos Dirigentes Municipais (Undime) apresentaram o resultado dos esforços realizados para adaptar para as escolas do estado⁹ as orientações curriculares nacionais contidas na terceira versão da BNCC, de 2017 (Brasil, [2018]), em especial no que diz respeito à diversidade como valor.

-
- 8 Fundada em 1973 a Associação Inter-Religiosa de Educação é uma entidade civil de caráter educacional que atua em parceria com as secretarias de educação na implementação da disciplina de Ensino Religioso na escola pública e no apoio pedagógico aos professores dessa disciplina. Teve como seu primeiro diretor o pastor luterano Carlos F. R. Dreher. No mesmo ano de sua fundação, celebrou um convênio com a Secretaria da Educação para implantar o Ensino Religioso interconfessional nas escolas do estado. Ao lado de outras entidades religiosas, a Assintec militou na Assembleia Nacional Constituinte pela proposta de emenda popular que garantia a presença do Ensino Religioso na grade curricular do 1º e do 2º grau. Na década de 1990, a associação se abre para organizações religiosas não cristãs, inclusive ateias. Nesse período firma convênio com a Universidade São Francisco e posteriormente com a PUC para a produção de material didático e formação de professores (Schlögl, 2005).
- 9 O sistema estadual inclui 2144 escolas estaduais, 4982 escolas municipais e 2399 escolas privadas que agregam um conjunto de 2.119.298 alunos dentre os quais 70% estão na rede pública. Com relação à cor, o estado apresenta uma população 70% branca, 25% parda, 3,7% preta e apenas 0,246% indígena.
-

Tomando esse documento como referência examinaremos como a diversidade foi concebida e representada e como ela foi transformada em ferramenta de ensino. Compreender esse enquadramento regulatório dos currículos e a explicitação de seus valores intrínsecos nos pareceu fundamental, uma vez que foi no processo de adequação ao contexto normativo nacional que o Ensino Religioso pôde se autodefinir e realizar como uma área de conhecimento autônoma. Como mencionamos acima, o Paraná, por razões que merecem ser melhor investigadas, foi um dos primeiros estados da federação brasileira a desenvolver um ensino interconfessional e um dos que mais rapidamente investiu na adequação do Ensino Religioso às diretrizes curriculares nacionais e na formação de professores, embora tenha se apoiado para tal na contratação de uma associação inter-religiosa, a Assintec. Essa circunstância, além de distinguir o caso paranaense como exemplar nesse campo aos olhos das organizações religiosas,¹⁰ ainda chama atenção pelo fato de que a expressiva homogeneidade racial e religiosa do estado,¹¹ em princípio, não estimularia a proteção à diversidade como uma agenda política prioritária.

Os avanços na regulamentação do ensino no Paraná datam da década de 1980, quando o Ciclo Básico de Alfabetização foi incluído no sistema e o ensino de 2º grau foi reestruturado. Em 1992 a Assintec lança um documento contendo uma proposta de diretrizes para a implantação de um Currículo Básico de Ensino Religioso no Paraná (Wobeto; Mezzomo, 2014). Naquele momento, embora já assumindo uma perspectiva ecumênica, esse documento ainda salientava uma preocupação com os temas da transcendência, espiritualidade e ética cristã. Com a promulgação da LDBEN em 1996 (Brasil, [2022b]) e a alteração do seu artigo 33 em 1997 (Brasil, 1997), que proíbe a catequese e promove a

10 Em São Paulo, ao contrário, a Secretaria de Educação não viu com bons olhos a colaboração do Conselho de Ensino Religioso do Estado de São Paulo (Coner), fundado em 1997, por considerá-lo demasiadamente confessional. O estado manteve o controle sobre a definição do formato dessa disciplina colocando-a como anexa à História, retirando-lhe, portanto, a autonomia. Assim, o material de capacitação docente foi encomendado em 2002 a pesquisadores da Unicamp na área de História (Lui, 2006). Já em Santa Catarina, o ensino religioso na rede pública do estado é oferecido desde 1995 pelo Conselho Interconfessional de Ensino Religioso (Cier).

11 Com relação à religião 69% da população se declara católica, 23% evangélica e 4,64% sem religião. As tradições afro e indígenas não chegam a 1%. A origem da população residente é majoritariamente da região Sul e a migração do exterior é residual. O imaginário de fundação da Assintec remete ao Mosteiro da Anunciação, em Curitiba, que na década de 1960 acolhia pessoas de qualquer crença.

diversidade cultural e religiosa, o estado abandona o modelo ecumênico do trato da diversidade, ainda presente nas orientações Assintec, e inicia um processo de adaptação de seu sistema regulatório do Ensino Religioso à lei maior. Nesse processo a própria Assintec modifica seu rumo deixando de ser, segundo depoimento de Elói dos Santos, interconfessional para tornar-se inter-religiosa, pois, “ou ela mudava ou desaparecia”..¹² Ainda que na primeira metade dos anos 2000 a Assintec tenha questionado várias decisões do Conselho Estadual de Educação quanto ao modo e o momento de ofertar a disciplina, o órgão lhe delegara a responsabilidade de definição dos seus conteúdos.

Em 2008 já haviam sido publicadas as Diretrizes Curriculares Estaduais da Educação Básica do Paraná, documento elaborado ao longo de cinco anos com a colaboração de várias entidades não governamentais como universidades e, no caso do Ensino Religioso, da Assintec. Tendo em vista que o ensino básico (para crianças de 0 a 5 anos) e o médio (de 6 a 14 anos) haviam sido reunidos em 2005 em um ciclo fundamental de nove anos, “sem definir a necessária metodologia articuladora das questões pedagógicas características dessa transição” (Paraná, [2020], p. 24), o estado do Paraná elaborou orientações pedagógicas específicas para cada ciclo, em 2010 e 2015 respectivamente, acompanhadas de subsídios para o acompanhamento da aprendizagem.

Assim, quando em 2018 o estado deu início à adaptação e implementação da nova BNCC (Brasil, [2018]), definida no ano anterior para todos os sistemas de ensino estaduais, ele já tinha atrás de si quase três décadas de experiência na elaboração de documentos de orientação curricular.

O documento *Referencial Curricular do Paraná: princípios, direitos e orientações* (Paraná, [2020]) acompanha, de muito perto, a agenda nacional da BNCC de 2017 (Brasil, [2018]) e, por via de consequência, o debate internacional sobre a diversidade religiosa e não religiosa. Em seu texto introdutório, o documento apresenta a *educação inclusiva* como o compromisso maior do sistema de ensino. Inspirado nos compromissos celebrados pela ONU em suas convenções de 1965, 1979 e 2001 para garantir a eliminação de todas as formas de discriminação racial, contra a mulher e pessoas deficientes, o documento se propõe a assegurar, por meio de ferramentas pedagógicas específicas, os direitos

12 O depoimento foi colhido em entrevista concedida a nossa equipe em 21/07/2021.

culturais, linguísticos e étnicos de crianças e adolescentes marginalizados ou em situação de vulnerabilidade. Ao lado da diversidade religiosa, o respeito à diversidade étnico-racial e de gênero se torna, portanto, uma dimensão importante da educação que se quer *inclusiva*.

Vemos, pois, que os valores que dão suporte à redação desse documento estão demarcados por uma ambivalência de origem, na qual os métodos pedagógicos precisam necessariamente considerar “as diferenças entre os sujeitos e as especificidades que essas diferenças impõem” e, ao mesmo tempo, promover “um desenho universal de aprendizagem” em momento em que “o direito à educação” (Paraná, [2020], p. 20-21) se tornava a palavra de ordem que a partir dos anos 1990 comandou a forte expansão do ensino básico no país.¹³ Assim, o documento expressa a tensão entre duas forças contrárias que se põem em movimento nos anos 1990, pressionando os sistemas de ensino: a universalização do acesso à escola para as populações marginalizadas e a atenção às particularidades individuais e culturais no sistema de aprendizado com a inclusão de novas faixas etárias ao sistema de ensino.

O termo “diversidade” aparece reiteradamente na afirmação dos princípios que devem reger a educação fundamental no Paraná. Como mencionamos acima, ele é utilizado para designar duas ordens de fenômenos conectados entre si: de um lado, o reconhecimento da singularidade de cada criança, de suas emoções e identidade, que obriga ensinar ao aluno a “compreender-se na diversidade humana”; de outro, a diversidade sociocultural (nomeadamente “étnico-raciais, de gênero, das sexualidades”) e socioambientais que não podem, segundo o documento “deixar de estar presentes no momento da construção dos currículos” (Paraná, [2020], p. 18). Note-se que a religião não é

13 A universalidade do ensino gratuito é um fenômeno relativamente recente no Brasil. Apenas em 1934 a educação primária de quatro anos se torna obrigatória e gratuita para todos. Em 1967 ela foi estendida de quatro para oito anos. A Constituição de 1988 (Brasil, [2022a]) estabelece o ensino fundamental de oito anos como etapa obrigatória da educação básica e garante sua gratuidade. Sua obrigatoriedade foi se ampliando mais fortemente apenas na década de 2000. Em 2005 antecipou-se a idade da matrícula obrigatória da criança de 7 para 6 anos (Brasil, 2005) e ampliou-se, no ano seguinte, de oito para nove anos a duração do ensino fundamental (Brasil, 2006). Em 2009 a Emenda Constitucional nº 59 deu nova redação aos incisos I e VII do artigo 208, estendendo a obrigatoriedade da escolarização às etapas da educação infantil (a partir dos 4 anos) e ao ensino médio (dos 15 aos 17 anos) (Brasil, 2009, art. 1º).

nomeada no rol dessa diversidade, mas seu ensino merecerá, como veremos adiante, um inciso à parte.

Esse modo de enquadrar a diversidade se conecta a uma tradição de pensamento ainda central no campo da educação, que remete à concepção de “educação integral”. Introduzida no Brasil na primeira metade do século XX por educadores de matrizes ideológicas diversas, conservadores, socialistas e anarquistas, católicos e não católicos, essa noção, tal como utilizada no documento, expressa o entendimento de que a educação deve desenvolver todas as dimensões da pessoa – intelectual, física, emocional, social e cultural. Enquanto projeto em implementação, a “educação integral” prevê a expansão de atividades curriculares para incluir esportes e lazer, artes, e também educação em meio ambiente, direitos humanos, comunicação, etc. Essa concepção está presente em todo o sistema regulatório da educação no Brasil desde os anos 1960 e se acentua quando, em 2012, o Conselho Nacional de Educação estabelece diretrizes nacionais para a educação em Direitos Humanos. O compromisso com a educação integral supõe, na leitura dada ao tema na BNCC de 2017, um “olhar inclusivo”. Quanto ao desenvolvimento das competências e valores, espera-se que o aluno seja “criativo, analítico-crítico, participativo, aberto ao novo, colaborativo, resiliente, produtivo e responsável [...]”, tenha “autonomia para tomar decisões” e seja “proativo para identificar os dados de uma situação e buscar soluções [...]” (Brasil, [2018], p. 14). Nota-se que são aqui nomeadas muito mais habilidades sociais e intelectuais do que morais. No plano dos valores políticos a escola se vê como um espaço de “democracia inclusiva” que se fortalece pela “prática coercitiva de não discriminação, não preconceito e respeito às diferenças e diversidades” (Brasil, [2018], p. 14).

Antes tida como regional e de classe, a diversidade, a partir da década de 2000, começa, como vimos, a definir-se mais claramente como étnica, racial e, posteriormente, de gênero. Essa nova perspectiva curricular, que tornou um imperativo ético o trato da diferença étnica, afetou, como observaremos a seguir, as diretrizes do Ensino Religioso em sua forma e conteúdo.

Nas diretrizes curriculares propostas pela Secretaria de Educação do Paraná a valorização da diversidade na prática pedagógica é formulada em termos do reconhecimento e respeito das diferenças “étnicas, culturais, sexuais, religiosas, articuladas aos conhecimentos, referenciais e instrumentos teóricos específicos de cada área de conhecimento” (Paraná, [2020], p. 19). Ao

ser tratado como uma área de conhecimento ao lado de outras – como a sociologia, a história, a matemática, o português, etc. –, o “conhecimento religioso”, “objeto [...] da área de Ensino Religioso”, passa a ser “produzido no âmbito das diferentes áreas do conhecimento científico, [tais como] Ciências Humanas e Sociais” ou, notadamente, da(s) “Ciência(s) da(s) Religião(ões)” (Paraná, [2020], p. 399). Nessa formulação a competência de produção de conhecimento sobre esse tema é transferida das igrejas e da família para o campo acadêmico, ainda que este campo flerte com a teologia e esteja, no caso brasileiro, intimamente associado às universidades católicas (e às associações civis inter-religiosas).¹⁴ Além disso, note-se que nesse processo de transferência de competências “a religião” enquanto sistema de convicções e valores passa a ser redefinida como “fenômeno religioso”, objeto de conhecimento da pesquisa científica.

Vejamos, então, com mais vagar, como o documento do Referencial Curricular do Paraná e seu documento de referência, a Base Nacional Comum Curricular, tratam e definem as relações entre o fenômeno religioso, o conhecimento religioso e o Ensino Religioso.

A diversidade religiosa como princípio ético e de direito

O fenômeno religioso é definido na BNCC como “parte integrante do substrato cultural da humanidade” (Brasil, [2018], p. 436). Assim, ele é concebido como universal na medida em que constituiu *o humano* “em sua busca por respostas aos enigmas do mundo, da vida e da morte” (Brasil, [2018], p. 436). A religião faria, pois, parte da condição humana e dentre suas funções principais estaria a de conferir sentido à vida e à morte. O que se concebe como plural aqui são apenas as formas culturalmente específicas de manifestação do religioso: “as diversas ideias de divindade(s)” em torno das quais “se organizaram cosmovisões,

14 Desde os anos 1970 existem no Brasil programas de pós-graduação em teologia, classificados como uma subárea da Filosofia. Em 2016, a Portaria nº 174 (Brasil, 2016) da Capes separa as duas disciplinas em áreas autônomas. No ano seguinte, a área de Teologia é redesignada como Ciências da Religião e Teologia sob forte resistência da SBPC que, na pessoa de sua presidente Helena Bonciani Nader, via nessa nomenclatura o risco de intromissão do fundamentalismo religioso na academia. Àquela altura o país já contava com 12 programas de pós-graduação em ciência da religião e 11 em teologia. Apesar de seu crescimento ao longo dos anos, o campo de estudo permanece pouco respeitado e reconhecido pelas outras áreas de pesquisa do país (Stern, 2018).

linguagens, saberes, crenças, mitologias, narrativas, textos, símbolos, ritos, doutrinas, tradições, movimentos, práticas e princípios éticos e morais” (Brasil, [2018], p. 436).

De partida já se pode observar a ambiguidade presente na fórmula que define o religioso como condição universal do humano e, ao mesmo tempo, reconhece a diversidade ética de diferentes coletivos. Para fazer frente a esse desafio o Ensino Religioso se propõe a “tratar os conhecimentos religiosos a partir de pressupostos éticos e científicos, sem privilégio de nenhuma crença ou convicção [...] sem desconsiderar a existência de filosofias seculares de vida” (Brasil, [2018], p. 436). Note-se nessa formulação uma ambivalência com relação ao estatuto do *conhecimento religioso*: ora ele é pensado como produzido pela ciência e as diversas crenças constituiriam seu *objeto*, ora ele é concebido como sendo fruto do próprio pensamento religioso. Observe-se ainda que o não religioso é deslocado para um campo de conhecimento à parte, alcunhado de *filosofia secular*.

Mas quais as implicações para o Ensino Religioso quando se afirma que os *conhecimentos religiosos* devem ser tratados a partir de *pressupostos científicos* (Brasil, [2018], p. 437)?

O documento do Paraná esclarece que no componente curricular dessa disciplina “o *Sagrado* está definido como [seu principal] objeto de estudo” (Paraná, [2020], p. 399, grifo no original). Na BNCC a ideia de *sagrado*, em contrapartida, é pensada como intrinsecamente associada à noção de transcendência:

a dimensão da transcendência é matriz dos fenômenos e das experiências religiosas, uma vez que, em face da *finitude*, os sujeitos e as coletividades sentiram-se desafiados a atribuir sentidos e significados à vida e à morte. Na busca de respostas, o ser humano conferiu valor de sacralidade a objetos, coisas, pessoas, forças da natureza ou seres sobrenaturais, transcendendo a realidade concreta. (Brasil, [2018], p. 438, grifo no original).

Além do evidente enquadramento teológico cristão que preside essa concepção de uma realidade bipartida entre este mundo e um outro mundo, percebe-se nessa formulação as marcas de uma antropologia clássica que trata a religião como a projeção (enganosa) de uma reflexão humana sobre objetos e coisas, uma forma universal de pensamento que sacraliza lugares e ritualiza gestos

em resposta ao drama da finitude humana.¹⁵ Uma vez estabelecido esse conceito trans-histórico de religião como ponto de partida do ensino trata-se em seguida de expor o aluno à variedade de linguagens que fazem a mediação entre este mundo e o outro mundo. São elas os símbolos, os ritos e os mitos. Esse modo de alocar o religioso no sistema de ensino trabalha, como se pode ver, na chave da representação que também aqui deixa implícita sua matriz cristã. Trata-se de elucidar para o aluno o que os diferentes símbolos significam, como os ritos narram e representam histórias e acontecimentos religiosos do passado, como os mitos simbolizam histórias que se apresentam como verdadeiras, “repletas de elementos imaginários” (Brasil, [2018], p. 440). Essa operacionalização de uma concepção cristã de religião coloca uma antinomia no próprio trato da diversidade como direito. A operação que transforma a religião em uma visão de mundo entre outras, ainda que mantendo seu substrato cristão, torna possível imaginar um horizonte cognitivo de comparabilidade que autorize pensar e ensinar as religiões no plural e apresentá-las como relativas entre si. Ao enfatizar a diversidade religiosa esse movimento pedagógico busca, no plano dos valores, abrir o ensino escolar para uma experiência de convivência entre diferentes “crenças religiosas”. Mas ao se referir às religiões como “crenças” essa inovação acaba por introduzir uma nova ambiguidade: pela lei, para evitar o proselitismo e respeitar a laicidade, esse ensino, além de ser opcional, deveria respeitar a confessionalidade dos alunos, isto é, ser direcionado a alunos que já escolheram a religião que está sendo ensinada. Os depoimentos são unânicos em afirmar que essas duas condicionalidades são, na prática, difíceis de respeitar. Quanto à facultatividade, as possibilidades de dispensa de frequência na disciplina foram avaliadas pela professora Karin Willms (2019), coordenadora de Ensino Religioso na Secretaria Municipal de

15 Ao aderir a essa concepção trans-histórica e transcultural de religião o documento do Paraná reproduz um dos pressupostos da tese weberiana do secularismo, e da literatura acadêmica e teológica que nela se inspirou. Ela postula que a secularização consiste na retirada do religioso para uma esfera própria e autônoma que ensejou, no mesmo processo, a diferenciação das demais esferas, como a economia, política, etc. Como bem observou Henrique Fernandes Antunes (em comunicação pessoal), essa concepção tem por consequência confinar o religioso a um domínio próprio da experiência humana e essencializá-lo, ignorando a contribuição de Talal Asad (2003) que o descreve como uma categoria historicamente construída. Ao esvaziar o conceito de religião de seus atributos históricos e políticos, sugere Antunes, essa visão o reduz a uma visão de mundo em competição, com uma variedade de visões alternativas.

Curitiba, como remotas. Afinal, ao ser integrada na grade regular dos cursos, as horas dedicadas ao ensino religioso contam no total das 800 horas obrigatórias da carga anual. Quanto ao respeito à confessionalidade dos alunos, não existem recursos humanos e materiais nas escolas para que as classes possam ser subdivididas segundo suas crenças.

Assim, no que diz respeito à experiência do Paraná, se o que se deseja transmitir é “a convivência com o diferente”, como propõe os PCN, o ensino religioso deve não separar as classes por confissão, mas, ao contrário, além de colocar todas as crenças em interação, ser interdisciplinar, isto é, procurar “articular-se com outros componentes curriculares tais como História, Geografia, Língua Portuguesa [...] como uma via de mão dupla” (Willms, 2019).

Vemos, pois, que existem vários dilemas pedagógicos embutidos nessas formas de instanciação. Ao contrário de outras disciplinas como a História das Populações Afro e Indígenas que, em princípio, exigem do aluno uma atitude cognitiva de natureza acadêmica em relação às diferenças de cultura, a exposição do aluno a “mitos, símbolos e ritos” de outras religiões, distintas daquela que o aluno professa, o obriga a produzir um distanciamento reflexivo relativo às suas próprias crenças subjetivas, de modo a ser capaz de relativizá-las. No entanto, como sugere Milot (2012, p. 359), o conhecimento das crenças e práticas religiosas dos outros, embora necessário, não seria suficiente para suscitar tal atitude e correria o risco de restringir-se a uma apresentação enciclopédica, folclórica ou mesmo idealizada de outras religiões. Mesmo porque se a crença é “aquele espaço que sobra para descrever o que não é verdade, razão ou filosofia”, como propõe Sherwood (2015, p. 32, tradução nossa), não haveria como transformá-la em conhecimento, como propõe a BNCC de 2017 (Brasil, [2018]).

Essa contradição entre conhecimento e ética está efetivamente presente no caso aqui analisado, uma vez que as diretrizes formuladas no documento associam crenças e teologia – “as crenças fornecem respostas teológicas aos enigmas da vida e da morte [...]” (Brasil, [2018], p. 440) – e as situam em torno de temas abstratos tais como a vida terrena e o pós-morte sem remetê-los, pelo menos tal como formulado, a questões da vida prática e às escolhas morais vividas no cotidiano.

Uma observação atenta das práticas de ensino propostas nesse documento nos permite tornar mais claras as ambiguidades inerentes à tensão existente entre os processos de relativização das crenças religiosas e os processos de

relativização dos códigos éticos. Isso porque, embora as crenças doutrinárias sejam tidas como direcionadoras das “condutas individuais e sociais” e enquanto tal associadas a “códigos éticos e morais” que “definem o que é certo ou errado, permitido ou proibido” (Brasil, [2018], p. 440-441), veremos que os conteúdos religiosos não serão, eles mesmos, tomados como referência ética para uma “educação para a diversidade”. Com efeito, os objetivos éticos a se perseguir pelo ensino religioso, segundo os formuladores de suas diretrizes curriculares, não são de natureza religiosa, mas sim de natureza cívica, e dizem respeito à convivência, tolerância e inclusão da diversidade religiosa no imaginário da nação. Assim, para que a diversidade moral contida nas diversas crenças religiosas possa ser pensada como parte desse imaginário, os programas desse ensino operacionalizam um processo de redução (ou domesticação) do potencial de alteridade inerente a outras formas de conceber a relação com o outro presentes nessas religiões, tais como a possessão, o xamanismo, o canibalismo, a feitiçaria, etc. Por meio de um processo de simbolização e moralização das crenças, esse ensino, como veremos a seguir, reconfigura a alteridade em diferenças que compartilham uma mesma ética universal.

Sem uma análise detalhada das práticas pedagógicas e do material didático utilizado nas escolas não é possível avançar na reflexão de como esse dilema é resolvido no trato das diferentes doutrinas religiosas. No entanto, logo de início fica claro no documento que as *filosofias de vida*, que “se ancoram em princípios cujas fontes não advêm do universo religioso” são as únicas “crenças” que, por oferecerem princípios éticos universais, não precisam (ou devem) ser relativizados. Por decorrerem de fundamentos racionais, filosóficos ou científicos, esses princípios éticos “coincidem com o conjunto de valores seculares de mundo e de bem, tais como: o respeito à vida e à dignidade humana, o tratamento igualitário das pessoas, a liberdade de consciência, crença e convicções, e os direitos individuais e coletivos” (Brasil, [2018], p. 441). Esses seriam, pois, os valores que devem balizar os processos pedagógicos de relativização das crenças religiosas, sem que eles mesmos possam ser relativizáveis. Em princípio esses princípios éticos deveriam ser capazes de suscitar nos alunos “disposições cívicas” e as habilidades que lhe dão sustentação. Vejamos, então, como são descritas nesse documento as habilidades e competências que essa disciplina visa estimular.

Competências e habilidades relativas à diversidade

Dentre as competências relativas à diversidade listadas no documento que o Ensino Religioso deve desenvolver salientaríamos duas que dizem respeito ao tema que aqui nos interessa: ampliar o conhecimento sobre a variedade religiosa e desenvolver habilidades que contribuam para o diálogo.

No que diz respeito à primeira competência, o documento do Paraná é claro quanto à definição da amplitude do espectro a ser ensinado:

Proporcionar a aprendizagem dos conhecimentos religiosos [...] contemplando as 4 [quatro] matrizes que formam a religiosidade brasileira (Indígena, Afro, Ocidental e Oriental) (Paraná, [2020], p. 399, grifo nosso).

Chama, em primeiro lugar, nossa atenção a paradoxal vinculação entre a diversidade religiosa e a homogeneidade da nação. O texto reatualiza a já clássica premissa do sincretismo que alude à existência de uma “religiosidade brasileira” composta de três matrizes principais, aqui acrescida da vertente oriental. Esse modo de “nacionalizar” a religiosidade expressa uma maneira historicamente bem conhecida no Brasil de compatibilizar a diversidade religiosa dentro de um enquadramento hierárquico: embora diversas entre si todas as religiões são concebidas como parte, hierarquicamente posicionada, desse valor coletivo que é a nação. Vemos, pois, que o paradigma pluralista não implica a inteira superação do sincretismo como forma de pensar e produzir um modelo regulador das relações entre as diferenças religiosas. Enumerar quatro “matrizes” formadoras dessa religiosidade da nação reduz suas múltiplas expressões e diferenças a fontes originárias comuns, padroniza os objetos de conhecimento agrupando-os em grandes temas básicos comparáveis entre si – como as ideias de ancestralidade, reencarnação, ressurreição e transmigração – e organiza a descrição das diferenças em termos de práticas ritualísticas, lugares sagrados, crenças e doutrinas, sem mencionar as diferenças hierárquicas que as distinguem.

Nessa enumeração fica patente que as chamadas “filosofias de vida” não fazem parte dessa construção nacional imaginária justamente porque elas não partilham do mesmo estatuto “originário” das outras matrizes, mas, como veremos adiante, na divisão de trabalho entre conhecimento e crença, se tornam

necessárias como ferramentas de pensamento para estabelecer/elaborar a ponte entre elas.

Os autores do documento do Paraná supõem que ao dar a conhecer aos alunos as “diferentes tradições/movimentos religiosos e filosofias de vida, a partir de pressupostos científicos, filosóficos, estéticos e éticos” (Brasil, [2018], p. 437) o Ensino Religioso seria capaz de desenvolver neles novas habilidades e competências básicas.¹⁶ Entre elas a habilidade de “compreender, valorizar e respeitar” as diferenças, a aptidão para a convivência com a “diversidade de crenças” e modos de vida outros e a capacidade de “debater, problematizar e posicionar-se frente aos discursos e práticas de intolerância, discriminação e violência de cunho religioso [...]” (Brasil, [2018], p. 437).

Esse objetivo pedagógico embutido no ensino religioso está em consonância com as competências e habilidades gerais que se espera desenvolver nos alunos em todas as outras disciplinas. Entre os dez itens listados no documento, ressaltamos os objetivos de:

Valorizar e fruir as *diversas* manifestações *artísticas e culturais*, das locais às mundiais, e também participar de práticas diversificadas da produção artístico-cultural.

[...]

Valorizar a *diversidade de saberes* e vivências culturais e [...] fazer escolhas alinhadas ao exercício da *cidadania* e ao seu projeto de vida, com *liberdade, autonomia, consciência crítica e responsabilidade*.

Argumentar com base em fatos, dados e informações confiáveis, para *formular, negociar e defender* ideias, pontos de vista e decisões comuns que respeitem e promovam os *direitos humanos, a consciência socioambiental e o consumo responsável* em âmbito local, regional e global, com posicionamento ético em relação ao cuidado de si mesmo, dos outros e do planeta. (Paraná, [2020], p. 31-32, grifo nosso).

16 Na BNCC a noção de *competência* é definida como “mobilização de conhecimentos (conceitos e procedimentos), habilidades (práticas cognitivas e socioemocionais), atitudes e valores para resolver demandas complexas da vida cotidiana, do pleno exercício da cidadania e do mundo do trabalho” (Brasil, [2018], p. 8).

Fica bem claro nessa enumeração que a paleta de valores associados à diversidade que se pretende transmitir aos alunos do ensino básico e fundamental diz respeito à vida coletiva e à convivência entre diferenças na defesa do bem comum. Chama a atenção que dentre todas as diversidades imaginadas apenas o tema ambiental foi citado nominalmente. Também se observa que as habilidades requeridas supõem a produção de um indivíduo autônomo, consciente e responsável capaz de defender seus pontos de vista a partir da argumentação.

Vimos que o Ensino Religioso, ao ter sido equiparado a um campo de conhecimento, passou a ser tratado como uma área permeada pelas mesmas diretrizes ideológicas que orientam as outras disciplinas. Nesse sentido, as competências específicas descritas para o ensino religioso no documento em análise são muito semelhantes às outras em sua formulação. Na BNCC, o Ensino Religioso busca, entre outros objetivos,

construir, por meio do estudo dos *conhecimentos religiosos* e das filosofias de vida, atitudes de reconhecimento e *respeito às alteridades*. Trata-se de um espaço de aprendizagens, experiências pedagógicas e diálogos permanentes, que visam o acolhimento das *identidades culturais*, religiosas ou não, na perspectiva da *interculturalidade, direitos humanos e cultura da paz*. (Brasil, [2018], p. 437, grifo nosso).

Esse componente curricular tem por objetivo garantir aos alunos o desenvolvimento das seguintes competências específicas:

Conhecer os aspectos estruturantes das diferentes tradições/movimentos religiosos e filosofias de vida, a partir de *pressupostos científicos*, filosóficos, estéticos e éticos. Compreender, *valorizar e respeitar* as manifestações religiosas e filosofias de vida, suas experiências e saberes, em diferentes tempos, espaços e territórios.

[...]

Conviver com a diversidade de crenças, pensamentos, convicções, modos de ser e viver.

[...]

Debater, problematizar e posicionar-se frente aos discursos e práticas de intolerância, discriminação e violência de cunho religioso, de modo a assegurar os direitos humanos no constante exercício da cidadania e cultura de paz. (Brasil, [2018], p. 437, grifo nosso).

Apresentar as religiões a partir de um ponto de vista “científico, filosófico e ético” insere no aprendizado uma forma *escolarizada* de olhar para as religiões. Essa forma implica a produção de uma cesura entre vivências e práticas corporais religiosas de um lado, e ideias religiosas de outro. Nesse processo as ideias religiosas são apresentadas independentemente de seus engajamentos práticos, isto é, separadas do exercício do “como fazer” ou do *habitus*, como diria Bourdieu (1989), do aprender por meio da incorporação de movimentos gestos e sensações. Esse modo de ensino exercita uma postura cognitivista, reforçada pela apresentação das categorias religiosas enquanto sistema de significados.¹⁷ Trata-se de familiarizar os alunos com “a simbologia, a nomenclatura, os conceitos” das religiões como nos conta em entrevista uma professora de ensino religioso no Paraná, ou, segundo a BNCC, desenvolver a habilidade de “identificar, distinguir e respeitar símbolos religiosos de distintas manifestações, tradições e instituições religiosas” (Brasil, [2018], p. 445). Desse esforço de nomeação e tradução de símbolos religiosos espera-se fazer emergir nos alunos não a adesão a certos conteúdos, mas sim uma disposição para o respeito e a valorização das diferenças. Assim, não é o que os símbolos religiosos eles mesmos significam que promove valores e juízos morais, mas sim a “convivência” pedagogicamente construída com as diferenças. Na verdade, essa pedagogia da diversidade se produz em descontinuidade com a experiência cotidiana. É o esforço pedagógico de nomear, assinalar, descrever e comparar as quatro matrizes que produz o efeito ideológico de tornar presente a diversidade, uma vez que ela não é vivida no cotidiano familiar ou religioso.

Essa prescrição curricular busca modelar também uma outra competência escolar considerada importante: a de ser capaz de debater, problematizar e posicionar-se. Surpreende-nos que se espere o aprendizado dessa habilidade, inerente ao tipo de reflexividade presente na pesquisa acadêmica, por parte das crianças e adolescentes. Soma-se a isso o fato de que o conteúdo que se pretende transmitir – narrativas míticas, descrição de ritos e lugares sagrados, explicação do sentido dos símbolos, etc. – não é matéria que enseje esse tipo de tratamento reflexivo. Um exemplo de como isso é ressignificado e colocado em prática em sala de aula nos permitirá compreender melhor como se pretende

17 Ver a esse respeito nosso comentário à crítica que Talal Asad faz ao conceito de religião enquanto símbolo em C. Geertz (Montero, 2010).

estimular essa disposição para o debate e para a problematização. Em entrevista concedida ao canal do YouTube “Caio Alberto – Entrevistas”, a já mencionada Brígida K. Liechocki (2015) conta que, em uma de suas aulas, encenou uma sessão deliberativa de um Comitê da ONU. Cada aluno foi instituído como representante de uma religião (não necessariamente a dele). Munidos de alguns subsídios oferecidos pela professora os jovens foram instados a propor ideias e soluções para um “problema” e sugeria-se que o fizessem a partir da “identidade religiosa” que lhes fora designada. Infelizmente não dispomos de mais detalhes a respeito dessa interessante experiência pedagógica: qual o problema escolhido para ser debatido? Quais as religiões ali representadas? Qual conhecimento sobre elas foi mobilizado, e como? As respostas a essas perguntas nos permitiria compreender melhor o que está sendo chamado aqui de aquisição de competência para o “debate” e “posicionamento”.

Uma primeira reflexão que se coloca a partir dessa experiência, no entanto, diz respeito ao modo como ela exterioriza uma maneira de pensar a relação entre religiões e o “problema coletivo”. Essa relação é ela própria muito controversa. No debate sobre o secularismo muito já se escreveu a respeito de como e se os valores religiosos poderiam contribuir para a construção da esfera pública (Calhoun, 1996; Habermas, 2006; Laborde, 2017; Modood; Sealy, 2021; Taylor, 1994). Não se trata aqui de retomar essa questão teórica, mas de observar como ela reverbera na política pública. Na experiência relatada percebe-se que a disciplina trabalha com o suposto de que as religiões, em sua diversidade de valores, podem contribuir positivamente para resolver “problemas” que interessam à sociedade como um todo. De maneira mais específica presume-se que diferentes religiões produziriam identidades específicas que corresponderiam a visões de mundo, senão antagônicas, pelo menos discrepantes. Finalmente, a partir de uma troca de sugestões emanadas das posições religiosas seria possível chegar a um “posicionamento” a respeito da melhor solução. Chama nossa atenção, nesse exemplo, o modo estandardizado de tratar as religiões já observado na seção anterior: cada religião corresponderia a uma identidade e a uma visão de mundo específica. Não é o caso de retomarmos aqui a crítica, já bastante trabalhada pela literatura, a esse entendimento sincrônico, substantivo, autorreferido e subjetivista de identidade religiosa (Asad, 2003; Butler, 2015). Em trabalho recente tratamos essas relações entre pessoas e repertórios religiosos enquanto processos interativos

de identificação, circunstanciais e mutantes, comunicativamente dependentes da audiência para a qual se apresentam e que produzem o ator religioso para o outro (Montero; Silva; Sales, 2018). No exemplo citado a única interação prevista na encenação é argumentativa. Mas para além dos insumos sobre cada religião oferecidos para que o aluno represente a “sua” religião não há menção a outros dados empíricos que eles devessem levar em conta para “se posicionar” diante do problema. Tal como descrita, a encenação de “pessoas religiosas razoáveis ou bem informadas”, para parafrasear Laborde (2017), exercitando seus argumentos em uma arena pública (a ONU) prevê apenas a contraposição de valores religiosamente fundados.

O esforço para desenvolver a habilidade do debate e do posicionamento entre os alunos parece ecoar, de maneira talvez mais performática do que substantiva, um modelo deliberativo de democracia no qual as decisões devem ser justificadas a partir de razões convincentes. E o que se pretende com o experimento é, aparentemente, reduzir as diferentes visões de mundo religiosas em confronto na solução de um problema coletivo aos parâmetros da “razoabilidade” – isto é, aceitar a contribuição dos argumentos religiosos apenas à medida que respeitem os direitos humanos, os princípios de justiça, a dignidade humana, enfim, a agenda dos valores consensualmente democráticos. Esse é talvez o sentido da seguinte afirmação, aparentemente contraditória, de Elói dos Santos (2020): “o Ensino Religioso não trabalha com valores, mas tem um valor por trás: o respeito à diversidade cultural e religiosa, uma vivência ética.”

Considerações finais

Até muito recentemente o debate sobre a presença do ensino religioso na escola pública mobilizava sobretudo argumentos em torno da questão da laicidade e de suas principais condicionantes: a separação entre Estado e religião, a neutralidade estatal e a proteção à liberdade religiosa. Mas, a partir da década de 1990, com a progressiva integração do ensino religioso à grade curricular comum e aos protocolos e diretrizes oficiais que passaram a orientar as políticas de ensino nas décadas subsequentes, os termos do debate modificaram-se. O reconhecimento da presença da pluralidade religiosa no ensino escolar deslocou progressivamente a disputa das questões em torno da liberdade, a ser

garantida por meio do caráter opcional desse ensino, para os dilemas colocados pelo ensino da diversidade. As condicionalidades anteriores que serviam de justificativa para a proteção da laicidade – a liberdade de escolha do aluno e a oferta de ensino religioso condizente com as crenças de cada um –, além de pouco operacionais no cotidiano escolar, perderam credibilidade, até mesmo para as associações inter-religiosas encarregadas de colaborar com a definição de seu conteúdo. Nesse processo, a questão do ensino da “diversidade religiosa” toma o lugar do ensino da “religião” como objeto privilegiado do currículo.

Mas a “educação para a diversidade”, ao introduzir uma abordagem que relativiza as crenças religiosas individuais, fez emergir uma nova tensão: a da relativização dos códigos éticos. Para contorná-la, os valores relativos ao bem comum foram separados das ideias religiosas, ensinadas como próprias a cada sistema simbólico. Ao universalizar uma ideia de fenômeno religioso subsumida à ética dos direitos humanos espera-se com esse método fazer florescer nos alunos uma disposição cidadã voltada para a convivência estética com as diferenças, uma vez que as religiões devem ser percebidas como distintas em sua forma de aparecer e expressar, mas iguais em seu valor.

Note-se que nesse movimento a noção de religião, definida no debate anterior como fé pessoal cuja liberdade era preciso proteger, se desloca para uma apresentação da religião não mais como convicção interior, mas sim como identidade coletiva ou tradição (as quatro matrizes formadoras da nação mencionadas acima), que aparecem como modos de fazer. Esse deslocamento acrescenta uma nova tensão ao ensino da diversidade. Ao produzir uma intersecção entre diversidade religiosa e diversidade racial coloca-se o desafio para o trato igualitário das distintas práticas das quatro tradições religiosas integrantes da nação que, historicamente, sempre foram desigualmente percebidas como verdadeiras em sua consideração pública.

Vimos que a conjuntura na qual evolui essa dinâmica é de grande expansão do ensino médio, de implementação de políticas nacionais e estaduais de padronização curricular, iniciativas estas sintonizadas com o debate em torno das prescrições curriculares voltadas para os povos indígenas e para as populações remanescentes de quilombos, respaldadas por leis específicas em 2003 e 2008. Elas vêm acompanhadas da expansão de associações inter-religiosas regionais e nacionais desejosas de pautar a agenda do Ensino Religioso e pelo crescimento dessa área nas pós-graduações de algumas universidades. Nesse

novo contexto a regulação estatal deixa em segundo plano o princípio jurídico da neutralidade e promove ativamente valores pró-diversidade religiosa, contrariando os que sustentam a retirada Ensino Religioso do espaço público como a melhor estratégia para combater o preconceito.

Segundo Modood e Sealy (2021), a relação entre liberdade religiosa e acomodação da diversidade religiosa se tornou um tema central no debate político e acadêmico europeu e também, diríamos nós, dos países do norte da América. Interessantemente, ao contrário dessas experiências onde essa agenda se desenvolve em torno da “acomodação” da diversidade religiosa (Taylor, 1994),¹⁸ no material aqui analisado essa perspectiva não aparece. São as religiões, concebidas como tradições, e não as crenças individuais que devem ser igualmente respeitadas na escola. Prevalece, assim, um ponto de vista no qual a preocupação com a igualdade no trato das religiões, pensadas como tradições, se sobrepõe aos dilemas da acomodação das demandas de respeito às diferenças religiosas, entendidas como convicções pessoais. Para Elói Santos (2020), por exemplo, “não importa a religião [de cada] criança na aula de Ensino Religioso, nem a do professor. Como qualquer componente curricular é preciso profissionalismo e ética, respeitando a religiosidade, ou a falta dela.” Assim embora reconhecendo as religiões em suas diferenças, os professores associados à Assintec sustentam o preceito formal da neutralidade com relação à diversidade religiosa individual; em contrapartida, não reivindicam um tratamento diferenciado para as religiões minoritárias enquanto um direito de viver conforme os ditames de uma comunidade de costumes.

O tema do religioso, pelo menos no caso aqui analisado, é tratado em termos de uma ferramenta “que trabalha a diversidade cultural e religiosa” para o “exercício da cidadania” (Santos, 2020). Assim, o problema a ser resolvido tal como ele se apresenta nesta proposta não é o da acomodação das convicções religiosas pessoais nas estruturas organizacionais, que se expressaria nos trajés, na alimentação ou nos gestos de um aluno em particular no ambiente escolar pensado enquanto neutro, tal como se viu nos conhecidos episódios da proibição do uso da adaga cerimonial sikh por parte de um aluno do

18 Segundo Taylor, o liberalismo igualitário seria cego a diferenças culturais. Ele concebe uma variante que seja capaz de acomodá-las politicamente flexibilizando a neutralidade estatal.

ensino médio no Canadá ou o debate sobre o uso do véu islâmico na escola na França. As conexões entre Estado e religião nos exemplos citados por essa literatura são julgados, como sugerem Modood e Sealy (2021, p. 3), em termos de um “individualismo moral” no qual as cortes regulam “o que conta como sinceridade da crença”. No caso da regulação curricular aqui examinada, percebe-se que não é a proteção da consciência religiosa individual¹⁹ ou a crença que está em jogo, mas sim o controle acadêmico do conteúdo do ensino relativo às tradições e o modo como a escola enfrenta o imperativo ético do trato igualitário dos grupos religiosos racializados. Ao expor os alunos aos diversos lugares sagrados, símbolos, textos, ritos, mitos e festas de diferentes religiões tal como trabalhados pelas Ciências Humanas, esse ensino se apresenta como o lugar privilegiado da inclusão, do reconhecimento e do trato respeitoso e moral de toda diferença religiosa que aparece como etnicamente demarcada.

Assim, as políticas públicas diferencialistas, na sua implementação no ensino do Paraná, tomaram o caminho da etnicização e publicização do religioso, mas não abriram mão da igualdade como estratégia de promoção da tolerância e integração das minorias. Nesse sentido, trata-se de regular por meio do Ensino Religioso não a liberdade de consciência, mas a competição entre as identidades religiosas, equilibrando-se entre o respeito dos direitos individuais de escolha da profissão de fé, que permanecem no campo da subjetividade privada, e os direitos coletivos relativos à proteção da manifestação pública das tradições etnorreligiosas. Seus protagonistas reivindicam a importância da racialização desse ensino como antídoto contra uma cidadania hierarquizada. Como mostramos em trabalho anterior (Montero, 2021), também na visão de representantes das religiões afro-brasileiras essa disciplina se mostra uma aliada no reconhecimento de suas tradições e na luta contra o “racismo religioso”, neologismo que associa a desigualdade religiosa

19 Em contraste com essa percepção, no Brasil, frequentemente a noção de liberdade religiosa não é concebida em termos individuais. Em seu texto que analisa o voto da ADI 4439 em 2017 sobre o Ensino Religioso, Neves e Almeida (2021, p. 332) observam que os juízes “endossam uma noção de liberdade religiosa, menos como um direito individual e mais como uma prerrogativa das entidades religiosas”, isto é, liberdade de elas se organizarem de maneira mais ou menos autônoma com relação à jurisdição estatal. Ainda assim, essa noção de liberdade religiosa se diferencia do multiculturalismo, uma vez que não se trata de exigir o reconhecimento de direitos relativos a diferenças culturais coletivas baseados na ancestralidade, mas sim o reconhecimento da liberdade de organização religiosa.

à hierarquia racial. Assim, a importância desse ensino reside no seu conteúdo ético: mais do que proteger ou fomentar convicções e motivações religiosas individuais, por um lado, ou promover a defesa de um modo de viver associado a determinados costumes religiosos, por outro, ele visa dar a conhecer o caráter moral desses coletivos religiosos e promover o respeito igual, “o repúdio a toda forma de preconceito e discriminação religiosa” (Santos, 2020). O suposto implicado nessa fórmula é de que o princípio da igualdade constitui um caminho para lidar com os conflitos que decorrem de visões éticas diferentes sobre a “boa vida”.

Essa abordagem do Ensino Religioso reconhece que todas as religiões são igualmente fontes de valor coletivo e admite que elas colaboram do mesmo modo na construção da esfera pública política e para o imaginário da nação. Nesse sentido, entende que o Ensino Religioso, por tratar as religiões e suas diferenças, se constituiu no lugar privilegiado e legítimo para abordar, no espaço escolar, o território espinhoso de todas as diversidades, mesmo aquelas não religiosas, como as de gênero, racial, ambiental, etc. Com efeito, a aceitação da diversidade religiosa como fato e valor a ser ensinado acabou por promover, como vimos, a intersecção dessa disciplina com questões raciais e étnicas tratadas na disciplina História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena. Ao fazê-lo, novas abordagens da religião e igualdade emergiram: o Ensino Religioso deixou de ser o ensino de religião e seus preceitos doutrinários e morais para se tornar o lugar do exercício das competências para o convívio com a diversidade. Nesse movimento o ensino dissociou-se dos sistemas de validação associados às práticas religiosas das igrejas e das famílias, por um lado, e às práticas das comunidades étnicas, de outro, para constituir uma nova forma autorizada de falar de religião: o Ensino Religioso Escolar.

Referências

ASAD, T. *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

BAPTISTA, P. A. N.; SIQUEIRA, G. do P. O ensino religioso, a relação educador-educando e a Base Nacional Comum Curricular e o currículo de referência de Minas Gerais. *Revista Pistis e Práxis*, Curitiba, v. 13, n. 1, p. 497-522, 2021.

BOURDIEU, P. A gênese dos conceitos de habitus e campo. In: BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. p. 59-74.

BRASIL. *Lei nº 9.475, de 22 de julho de 1997*. Dá nova redação ao art. 33 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília: Presidência da República, 1997. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9475.htm. Acesso em: 12 jan. 2022.

BRASIL. Ministério da Educação e do Desporto. Secretaria de Educação Fundamental. *Parâmetros Curriculares Nacionais*: terceiro e quarto ciclos do ensino fundamental: introdução aos parâmetros curriculares nacionais. Brasília: MEC/SEE, 1998. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/introducao.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2022.

BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. *Diretrizes Curriculares Nacionais da educação escolar indígena*. Brasília: CNE, 14 set. 1999. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/1999/pceb014_99.pdf. Acesso em: 12 jan. 2022.

BRASIL. *Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm. Acesso em: 12 jan. 2022.

BRASIL. *Lei nº 11.114, de 16 de maio de 2005*. Altera os arts. 6º, 30, 32 e 87 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, com o objetivo de tornar obrigatório o início do ensino fundamental aos seis anos de idade. Brasília: Presidência da República, 2005. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2005/lei/11114.htm. Acesso em: 12 jan. 2022.

BRASIL. *Lei nº 11.274, de 6 de fevereiro de 2006*. Altera a redação dos arts. 29, 30, 32 e 87 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, dispondo sobre a duração de 9 (nove) anos para o ensino fundamental, com matrícula obrigatória a partir dos 6 (seis) anos de idade. Brasília: Presidência da República, 2006. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/11274.htm. Acesso em: 12 jan. 2022.

BRASIL. *Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008*. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Brasília: Presidência da República, 2008. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/11645.htm. Acesso em: 12 jan. 2022.

BRASIL. *Emenda constitucional nº 59, de 11 de novembro de 2009*. Acrescenta § 3º ao art. 76 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias [...]. Brasília: Presidência da República, 2009. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/Emendas/Emc/emc59.htm. Acesso em: 12 jan. 2022.

BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. *Resolução nº 7, de 14 de dezembro de 2010*. Fixa Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental de 9 (nove) anos. Brasília: CNE/CEB, 2010. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/rceb007_10.pdf. Acesso em: 12 jan. 2022.

BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a educação escolar quilombola*. Brasília: CNE, 5 jun. 2012. Disponível em: http://etnicoracial.mec.gov.br/images/pdf/diretrizes_curric_educ_quilombola.pdf. Acesso em: 12 jan. 2022.

BRASIL. Ministério da Educação. Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Portaria nº 174, de 11 de outubro de 2016. Cria as áreas de avaliação de Filosofia e de Teologia. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, ano 153, n. 197, p. 18, 13 out. 2016. Disponível em: <https://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?jornal=1&pagina=18&data=13/10/2016>. Acesso em: 12 jan. 2022.

BRASIL. Ministério da Educação. *Base Nacional Comum Curricular*. Brasília: MEC, [2018]. Disponível em: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518-versaofinal_site.pdf. Acesso em: 12 jan. 2022.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília: Presidência da República, [2022a]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 20 dez. 2022.

BRASIL. *Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996*. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília: Presidência da República, [2022b]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm. Acesso em: 20 dez. 2022.

BUTLER, J. *Relatar a si mesmo*. São Paulo: Autêntica, 2015.

CALHOUN, C. (ed.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge: MIT Press, 1996.

CONFERÊNCIA NACIONAL DE EDUCAÇÃO. *Construindo o Sistema Nacional Articulado de Educação: o Plano Nacional de Educação, diretrizes e estratégias de ação*. Brasília: CONAE, 2010. Disponível em: http://pne.mec.gov.br/images/pdf/CONAE2010_doc_final.pdf. Acesso em: 12 jan. 2022.

HABERMAS, J. Religion and the public sphere. *European Journal of Philosophy*, [s. l.], v. 14, n. 1, p. 1-25, 2006.

JUNQUEIRA, S. R. A. *O processo de escolarização do ensino religioso no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002.

LABORDE, C. *Liberalism's religion*. Cambridge: Harvard University Press, 2017.

LIECHOCKI, B. K. *Dinâmicas para as aulas de Ensino Religioso*. [S. l.]: Caio Alberto, 15 mar. 2015. 1 vídeo (14min52s). Entrevista para o canal Caio Alberto – Entrevistas. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qW06WFD1J1Y>. Acesso em: 5 set. 2022.

LUI, J. de A. *“Em nome de Deus”: um estudo da implementação do ensino religioso nas escolas públicas de São Paulo*. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

MALVEZZI, M. C. F. *Regulamentação do Ensino Religioso na escola pública: a experiência do Paraná entre 1990-2011*. 2012. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2012.

MILOT, M. A educação intercultural e a abertura à diversidade religiosa. *Visão Global*, Joaçaba, v. 15, n. 1-2, p. 355-368, 2012.

MODOOD, T.; SEALY, T. Freedom of religion and the accomodation of religious diversity: multiculturalising secularism. *Religions*, [s. l.], v. 12, 868, 2021.

MONTERO, P. Talal Asad: para uma crítica da teoria do símbolo na antropologia religiosa de Clifford Geertz. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 19, p. 259-261, 2010.

MONTERO, P. Secularismo brasileiro à luz das categorias de “injúria” e “intolerância religiosa”. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 21, n. 40, p. 55-60, 2021.

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

NEVES, R.; ALMEIDA, R. Os sentidos do público: religião e ensino na Constituição. In: FIORE, M.; DOLHNIKOFF, M. (org.). *Mosaico de olhares: pesquisa e futuro no cinquentenário do Cebrap*. São Paulo: Edições SESC, 2021. p. 327-338.

PARANÁ. *Referencial Curricular do Paraná: princípios, direitos e orientações*: 2018. Curitiba: Consed: Undime, [2020]. Disponível em: http://fep.if.usp.br/~profis/arquivo/docs_curriculares/PR/Parana_Referencial_Curricular_2018_CEE.pdf. Acesso em: 12 jan. 2022.

RIO DE JANEIRO (Estado). *Lei nº 3.459, de 14 de setembro de 2000*. Dispõe sobre ensino religioso confessional nas escolas da rede pública de ensino do estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Governo do Estado do Rio de Janeiro, 2000. Disponível em: <https://gov-rj.jusbrasil.com.br/legislacao/136999/lei-3459-00>. Acesso em: 12 jan. 2022.

SANTOS, E. C. dos. *Ensino religioso nos anos finais do ensino fundamental*. [S. l.]: Caio Alberto, 5 dez. 2020. 1 vídeo (52min29s). Entrevista para o canal Caio Alberto – Entrevistas. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TjUgAc80l4I&t=185s>. Acesso em: 5 set. 2022.

SÃO PAULO. Secretaria da Educação (Estado). *Resolução SE-21, de 29 de janeiro de 2002*. Dispõe sobre as aulas de ensino religioso na rede estadual de ensino e dá providências correlatas. São Paulo: SE, 2002. Disponível em: http://siaue.edunet.sp.gov.br/ItemLise/arquivos/21_2002.htm. Acesso em: 12 jan. 2022.

SCHLÖGL, E. “Não basta abrir as janelas”: o simbólico na formação do professor. 2005. Dissertação (Mestrado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2005.

SHERWOOD, Y. On the freedom of the concepts of religion and belief. In: SULLIVAN, W. *et al. Politics of religious freedom*. Chicago: The University of Chicago Press, 2015. p. 29-44.

STERN, F. A criação da área de avaliação das ciências da religião e teologia na coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). *Espaços*, [s. l.], v. 26, n. 1, p. 73-91, 2018.

TAYLOR, C. The politics of recognition. In: GUTMAN, A. (ed.). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 25-75.

VIESSER, L. C. Parâmetros curriculares nacionais do ensino religioso. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 20., 1997, Santos. *Anais [...]*. São Paulo: Intercom, 1997. Disponível em: <http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/fcd5be4b5d7d8e84a850ee93a46a040b.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2022.

WILLMS, K. *Conexão professor: ensino religioso e interdisciplinaridade*. [S. l.]: Secretaria da Educação e do Esporte [do Paraná], 16 ago. 2019. 1 vídeo (47min59s). Entrevista para o canal Canal do Professor – Formação continuada SEED PR. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=rbtPzWD21Tw>. Acesso em: 5 set. 2022.

WOBETO, J. A.; MEZZOMO, F. A. A inserção do ensino religioso na escola pública do Paraná. *Cadernos PDE*, [s. l.], v. 1, 2014. Disponível em: http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/cadernospde/pdebusca/producoes_pde/2014/2014_unespar-campomourao_hist_artigo_jerson_antonio_wobeto.pdf. Acesso em: 12 jan. 2022.

XIMENES, S. B. O ensino religioso nas escolas públicas brasileiras: do direito à liberdade de crença e culto à prestação estatal positiva. In: RANIERI, N. B. S. (coord.); RIGHETTI, S. (org.). *Direito à educação: aspectos constitucionais*. São Paulo: Edusp, 2009. p. 89-109.

Recebido: 15/01/2022 Aceito: 18/08/2022 | Received: 1/15/2022 Accepted: 8/18/2022



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Tiempos de crisis, resistencias e infrapolítica en la migración inmóvil venezolana

**Times of crisis, resistance and infrapolitics
in Venezuelan immobile migration**

Manuel D'Hers Del Pozo¹

<https://orcid.org/0000-0002-5812-2612>

manuelvicente.dhers@urv.cat

¹ Universitat Rovira i Virgili – Tarragona, Cataluña, España

Resumen

En este artículo nos aproximamos al concepto de “migración inmóvil” tomando como referencia el caso venezolano para describir el contexto que experimentan aquellas personas que se no se han movilizado de sus lugares de origen pero que se sienten migrantes a raíz de dos principales motivos: a) la diáspora que se moviliza a su alrededor y la deja desprovista de sus redes sociales; y b) los constantes cambios provocados por las contingencias que amenazan sus vidas en tiempos de crisis. Así mismo, reflexionamos sobre el origen y profundización de la crisis como consecuencia de la “cartelización del Estado”, escenario que aleja a los migrantes inmóviles de poder realizar exigencias desde la participación democrática y obligándolos a desarrollar estrategias de resistencia desde el ejercicio de la infrapolítica. Para ello hemos desarrollado una investigación de corte cualitativo, basada en 8 entrevistas en profundidad que nos permiten ahondar en las experiencias de nuestros interlocutores.

Palabras clave: migración inmóvil; cartelización del Estado; crisis; infrapolítica.

Abstract

In the following paper, we want to approach the concept of “immobile migration” taking the Venezuelan case as a reference to describe and represent the context experienced by those people who have not moved from their places of origin but feel like migrants as a result of two main reasons: a) the diaspora that mobilizes around them and leaves them without of their social networks; and b) the constant changes caused by the contingencies that threaten their lives in times of crisis. Thus, we reflect on the origin and deepening of the crisis as a consequence of the “cartelization of the State”, a scenario that pulls apart the immobile migrants from being able to make demands from democratic participation and forces them to develop strategies of resistance through the exercise of infrapolitics. For this we have developed qualitative research, based on 8 in-depth interviews that allow us to delve into the experiences of our informants.

Keywords: immobile migration; cartelization of the State; crisis; infrapolitics.

Introducción

Para el cierre del año 2018 los economistas venezolanos calcularon una tasa de inflación de 1.698.488,2% (Venezuela..., 2019), dicho dato supondría que una familia de 5 miembros necesite de 63,8 salarios mínimos para poder hacer frente a los gastos de la canasta básica para subsistir (De León, 2019). En el año 2018 el 87% de las familias se encuentran en situación de pobreza extrema (España; Ponce, 2018) y al año siguiente, se estimó que el desempleo alcanzó el 44.3% según el informe de Perspectivas Económicas Mundiales (Desempleo..., 2019). En un paisaje económicamente crítico como el relatado, se asume un “episodio de inseguridad alimentaria severa” (Raffalli, 2017) lo que ha generado como consecuencia que un 64% de los venezolanos tenga en promedio 11 kilos de menos en su peso corporal para el año 2017 (Serbint, 2018) y que sólo un 22% de los niños menores de 5 años mantienen un estado nutricional estable (Cáritas Venezuela, 2017).

Los regímenes de austeridad en Venezuela pueden observarse en la gestión de los servicios básicos: fueron 48 horas de agua corriente a la semana lo que la población venezolana recibió en promedio entre 2016 y 2017 según los planes de racionamiento del Ministerio del Poder Popular para Ecosocialismo y Agua (Rojas; Salomón, 2019). Los planes de racionamiento eléctrico implican que 18 millones de venezolanos sufran recortes de un mínimo de 3 horas diarias (Carpio, 2019). Ante estas carencias, se estima que el 70% de los hospitales en Venezuela han sido afectados, sumado al 85% de desabastecimiento de insumos médicos; es por ello que entre el 19 de noviembre del 2018 y el 9 de febrero del 2019 se calculan 1.557 muertes (De León, 2019). Esto ha generado diversas reacciones en la población, las manifestaciones de descontento parecen intensificarse en los espacios públicos. Sólo entre el 2018 y 2019 se contabilizaron 29.454 protestas (Observatorio Venezolano de Conflictividad Social, 2020), siendo ésta un claro indicador del ambiente político del país.

Este paisaje crítico, ha propiciado una de las movilizaciones humanas más grandes de la historia de Latinoamérica: para el año 2022 el número de migrantes venezolanos se mide en 7.134.132 (R4V, 2022), cifra que representa el 21,38% de la población total venezolana.¹ Este panorama también representa

1 Cálculo llevado a cabo según la población proyectada para el 30/06/2022 publicado en la web del Instituto Nacional de Estadística (2022).

verdaderos desafíos cotidianos por quienes permanecen en el territorio venezolano a quienes llamaremos “migrantes inmóviles”, los cuales deben desarrollar una serie de esfuerzos para garantizar su subsistencia y sobre las cuales nos vamos a detener puntualmente en el ejercicio de este artículo.²

Dicho esto, nuestra intención es responder a las preguntas: ¿qué es la migración inmóvil? ¿Qué exigencias políticas tiene quien permanece en Venezuela frente a una situación que lo hace tan vulnerable? Pero más concretamente ¿viven los migrantes inmóviles en un contexto que les permite expresarse políticamente en el juego democrático? O al contrario ¿se ven obligados a adaptarse a condiciones que los dejan en una situación de sujetos políticos subalternos? ¿Por qué ocurre esto y qué circunstancias lo motivan?

Para ello debemos reflexionar sobre el concepto de la migración inmóvil como herramienta analítica que explora las experiencias de las personas que no se han movilizado de sus lugares de origen quienes se sienten extraños en su propio entorno, debido al despojo de sus redes sociales producto de la diáspora y las continuas contingencias como paisaje en sus modos de vida. Así mismo, necesitamos señalar qué aspectos del panorama político en Venezuela contribuyen a la experiencia de la calamidad que vive cotidianamente el migrante inmóvil y partiendo de ello, queremos describir las estrategias de resistencia y los cambios de las actitudes que nuestros interlocutores llevan a cabo para garantizar la continuidad de sus vidas, en un contexto de extrema vulnerabilidad como ejercicio de la infrapolítica frente a un Estado fallido cuyo ejercicio del poder, lejos de ser democrático, nos lleva necesariamente a hablar de su “cartelización” (Altez, 2019).

(In) movilidades y contingencias amenazadoras: reflexiones teóricas en torno a la migración inmóvil

La perspectiva transnacional de las migraciones internacionales ha establecido una ruptura con la idea clásica de que la migración es una acción de desplazamiento de una delimitación geográfica a otra durante un tiempo,

2 El presente artículo es parte de un Trabajo Final de Máster Oficial en Antropología Urbana, Migraciones e Intervención social, de la Universitat Rovira i Virgili (URV), y cuyo tema es central en el desarrollo de la tesis doctoral, financiada por el Programa Martí i Franquès.

sino que por el contrario, “la migración hace referencia a aquellos procesos y prácticas económicas, sociales y políticas que están vinculados a, y configurados por, la lógica de más de un Estado-nación y que se caracterizan por el cruce constante de sus fronteras” (Suárez, 2008, p. 55). Así mismo la categoría de “campos sociales transnacionales” de Levitt y Glick-Schiller (2004) hace énfasis en los flujos multidireccionales de información, de remesas, de cuidados entre los lugares de origen y de destino mediante el cual se hace un reconocimiento del lugar de origen fundamental que queremos destacar y con ello la visibilización de que las migraciones rara vez están dadas por motivaciones individuales, y que por tanto, suelen ser proyectos colectivos de tipo familiar o comunitario, quienes también son parte del proyecto migratorio (Tarrius, 2000). Ahora bien, históricamente, pero también en la actualidad, es notable cómo el grueso de las investigaciones que encontramos y leemos tienen como sujetos de estudio a personas cuyos cuerpos se movilizan físicamente y cuyas problemáticas son planteadas desde las sociedades de destino o acogida. Reconocer esta situación, supone señalar que los estudios migratorios han tomado un cuerpo específico, representado en el cruce de fronteras internacionales (Glick-Schiller; Salazar, 2013).

No obstante, los estudios sobre (in)movilidades han visibilizado que, aquellas personas que permanecen, se encuentran inmersas en contextos complejos, que exige una atención teórico-epistemológica que trascienda las categorías que reducen la inmovilidad a la “no migración” o sujetos “dejados atrás”. En este sentido, varias investigaciones (Glick-Schiller; Salazar, 2013; Hannam; Sheller; Urry, 2006; Mata-Codesal, 2014, 2016; Salazar, 2021) resaltan que el proyecto migratorio transnacional no sólo involucra una agencia en quienes cruzan fronteras, sino también en los sujetos inmóviles, puesto que, así como emigrar supone un reto, el permanecer requiere de una planificación y un esfuerzo que va desde la reorganización de la familia y las labores para la subsistencia, hasta enfrentar las ausencias desde un punto de vista material e inmaterial.

Por ello consideramos que, la perspectiva transnacional invita al investigador a mirar con curiosidad al terreno, y a pesar de que metodológicamente haya un interés dialógico (entre el lugar de origen y lugar de destino), no lo es a su vez epistemológico. Esta visión de la migración, centrada únicamente en la movilidad es debatible si tomamos en cuenta el concepto de “territorio”.

José Luis García (1976) indica que, el territorio está configurado por unas prácticas sociales ritualizadas, que determinan ciertos códigos compartidos en una unidad social, de manera que el territorio no está definido como la entidad física adscrita a un grupo, sino que es la conformación de un conjunto de relaciones que construyen un referente sociocultural. Por extensión, la des-territorialización con la que se reconocen parte de las experiencias migratorias no puede ser asumida estrictamente como aquel proceso que únicamente enfrenta el actor que físicamente se desplaza, sino que también puede ser enfrentada por aquel que permanece en el lugar de origen e igualmente experimenta una desarticulación en sus relaciones sociales, códigos y sus rituales cotidianos. Por lo tanto, los sujetos que permanecen, podrían –o no– merecer la categoría de migrantes en su condición de migrantes inmóviles.

Valorando dichos aportes, definimos a la migración inmóvil (D'Hers, 2021) como el contexto en que se encuentra inmersa la población que permanece en sus lugares de origen y que se ve afectada por: a) la diáspora, en tanto que su tejido social, o parte de éste, ha emprendido un proyecto migratorio móvil o ha sido desplazado en condición de refugiados. Así pues, personas que tienen familiares y amistades cercanas, vecinos/as, etc. que se marchan del territorio, sufren una transformación en la construcción social de su realidad. Pero también es necesario tomar en cuenta, como aspecto que se interrelaciona con el anterior: b) que todos y cada uno de los elementos que obligan y/o motivan a la migración móvil a desplazarse, son factores que viven y enfrentan quienes permanecen en el lugar de origen.

Ahora bien, destacamos a la “diáspora” como uno de los importantes motivos que dan lugar a la migración inmóvil y cuyo concepto es definido como: “la dispersión de un grupo de personas –con un origen territorial común– en virtud de un hecho masivo y traumático” (Merenson, 2015, p. 212). En este sentido, la diáspora es una manera de describir un flujo masivo de migrantes que resulta relevante no sólo por el punto de vista cuantitativo, sino por el cualitativo, es decir, por las semejanzas de las razones y motivos que los llevaron a movilizarse a otros territorios, lo que tiene una connotación social, cultural y profundamente política que influye sus procesos y sus prácticas, y que nos lleva a hablar de la migración inmóvil como el resultado narrativo de una experiencia colectiva.

Es cierto que parte sustancial de los cambios en las sociedades emisoras no tendrían lugar si ciertos sujetos no hubiesen viajado, pero también resulta

necesario destacar un factor determinante que en ocasiones ignoramos: las condiciones materiales e inmateriales que obligan y/o motivan la migración afectan al que se marcha, pero aún en mayor medida comprometen a los que se quedan, puesto que es éste quien sigue afrontando las condiciones de vida. Por ello, planteamos abordar el contexto de los tiempos de crisis, desde los aportes teóricos de la antropología del futuro.

Rebecca Bryant (2019a) reflexiona sobre la utilidad de incorporar en nuestros análisis, la percepción que colectivamente se tiene del futuro, en función de observar cómo las crisis afectan las cotidianidades de las personas que las enfrentan. La anticipación puede ser un acto de inercia desde un punto de vista individual, pero la anticipación en el plano colectivo nos revela ciertos datos del presente social y cultural, que refleja lo que se visualiza como peligroso, lo que creemos que nos puede afectar y que amenaza nuestro futuro. La migración, por ejemplo, puede ser una de las muchas respuestas anticipatorias a un peligro latente, como también lo puede ser abastecernos de comida para prevenir la posible escasez en un futuro. Dicho esto, estas acciones buscan transformar nuestro propio futuro en función de mitigar los efectos del posible conflicto, que por otro lado puede asumirse como un acto de responsabilidad frente al riesgo y que tienen un efecto calmante, que alivia la ansiedad frente a la incertidumbre de lo que aún no ha pasado (Bryant, 2019a). Pero ¿qué ocurre cuando el conflicto se vive en tiempo presente y los parámetros de vida cambian drástica y aceleradamente? ¿Qué pasa cuando no podemos anticiparnos o siquiera visualizar el futuro? Bryant (2016) denomina “presente incierto” a aquellos momentos en que el futuro es imposible de prever, lo que genera ansiedades viscerales frente a la incertidumbre, convirtiendo el ahora en una temporalidad poco familiar, extraña, irreconocible, el cual denominamos tiempos de crisis.

Así pues, la incertidumbre de no poder visualizar el futuro nos hace conscientes de nuestro presente, pero al mismo tiempo, el futuro resulta incierto porque el ahora se experimenta convulso, extraño, poco familiar, extraordinario, anormal. Este escenario, similar al que establecimos como una de las motivantes de la migración inmóvil, aquí las denominaremos: “contingencias amenazadoras” (Visacovski, 2019), el cual hace referencia a una serie de cambios convulsos, radicales y continuos a los que se deberán hacer frente de manera recurrente, en función de garantizar la continuidad de la vida.

Metodología

Nuestro trabajo ha sido desempeñado desde la disciplina de la antropología social y por ende, la investigación es de corte cualitativo con una finalidad exploratoria, cuya principal herramienta sobre la cual nos apoyamos fueron las entrevistas en profundidad.

Se contó con 5 informantes claves que cumplieran con los siguientes requisitos:

- Que residieran en Venezuela en el momento del contacto.
- Que tuvieran miembros familiares o amigos cercanos fuera del territorio.

Dicho esto, la investigación inició con 3 colaboradores claves, que fueron entrevistados en una primera ocasión en diciembre de 2018. Posteriormente se volvieron a entrevistar en enero de 2020, con el propósito de obtener una perspectiva diacrónica de cómo el migrante inmóvil experimenta los cambios, las transiciones, los contextos de crisis y una diáspora ascendente de su entorno social. Es decir, de 3 interlocutores iniciales, logramos obtener 6 entrevistas en profundidad. Y finalmente, establecimos contactos con 2 colaboradores claves adicionales quienes fueron entrevistados en enero de 2020. Por tanto, contamos con un total de 5 colaboradores claves, de quienes obtuvimos en total 8 entrevistas en profundidad.

N° de entrevista	Pseudónimo	Código de entrevista	Lugar de residencia	Edades	Fecha de entrevista
1	Carmen	Carmen, 2018-1	Caracas	57	27/12/2018
2		Carmen, 2020-2			1/1/2020
3	Mario	Mario, 2018-1	Caracas	27	29/12/2018
4		Mario, 2020-2			12/1/2020
5	Andreina	Andreina, 2020-1	Caracas	24	2/1/2020
6	Verónica	Verónica, 2018-1	Caracas	25	28/12/2018
7		Verónica, 2020-2			13/1/2020
8	Ignacio	Ignacio, 2020-1	San Cristóbal	27	15/1/2020

Cuadro 1. Tabla de informantes.

Resulta valioso aclarar que, se tuvo la intención de seleccionar a los informantes a partir de la pretensión de *heterogeneidad*, también denominada como “variables relevantes” (Parella, 2007). Es decir, se hicieron contactos con posibles informantes teniendo en cuenta las siguientes variables de selección: que residieran en diferentes regiones del país y que fueran diversos en edades y género. No obstante, las contingencias amenazadoras limitaron las disponibilidades de los informantes, como el acceso a internet o de la calidad del servicio de internet que cada informante presentó en el momento del contacto, motivo por el cual 4 de 5 informantes provienen de la capital del país (quienes experimentan una privilegiada situación de servicios básicos frente a otras regiones del territorio). Esto supone, que la mayoría de las observaciones, análisis y conclusiones de este trabajo son reflejo de una realidad que corresponde a las condiciones materiales de la capital venezolana, siempre con el esfuerzo de incluir matices y comparaciones con los datos proporcionados por el único informante fuera de Caracas.

Cartelización del Estado en tiempos de Revolución Bolivariana y sus consecuencias en la migración inmóvil

Son diversas las categorías con las que se han hecho referencia a aquellos indicadores de fragilidad institucional en la que se da cuenta de la existencia de un nexo clandestino entre un liderazgo político formal, los organismos e instituciones del Estado y el crimen organizado (Bautista-de Alemán, 2020b; Hirschfeld, 2015; Kleemans; Van de Bunt, 1999; Lupsha, 1996; Polga-Hecimovich, 2021; Rotberg, 2003). Sin embargo, para el caso venezolano utilizaremos la categoría de “cartelización del Estado” propuesta por el antropólogo venezolano Rogelio Altez (2019, p. 9) quien reflexiona lo siguiente:

Si el socialismo bolivariano instaurado desde 1999 debe leerse veinte años después a través de ocho dígitos de hiperinflación, más de cuatro millones de desplazados, o con una producción petrolera que registra las cifras más bajas de setenta años, algo debe haber ocurrido en el manejo del Estado venezolano. A pesar de ese cuadro, en tiempos de Chávez (1999-2012) se registraron los ingresos más altos por venta de crudo de la historia del país. La desaparición de esa riqueza, así como la paralización económica general, no pueden explicarse por

errores en la administración o por falta de experiencia, sino por estrategias deliberadas de aprovechamiento ilícito, o bien, por formas novedosas y depuradas de utilizar las instituciones y empresas del Estado con ese fin. Lo que sucede en Venezuela es un proceso *sui generis* de “redes de corrupción” y “redes de criminalidad” que se entrelazan entre sí, tanto a escala global como regional y específicamente a nivel nacional.

Aquí el concepto de “cartel” no es utilizado como una analogía, sino como una adaptación del término para identificar lo que ocurre en el territorio. Así pues, ésta es utilizada para hacer referencia a cómo el Estado venezolano en los últimos 20 años ha buscado imponer su control y dominación bajo el uso de la violencia en sintonía con los grupos delictivos, teniendo como prioridad eliminar a los competidores, cuyo objetivo ha sido especialmente consagrado debido al soporte legislativo y del monopolio de la violencia que poseen las instituciones estatales. Agrega el autor que la cartelización de los negocios en el país, más que una elección, ha sido una consecuencia de la imperante necesidad de configurar una “plataforma de enriquecimiento y satisfacción de intereses que desplazase a los vigentes, instaurados por más de un siglo en el país, y que además garantizara su alejamiento definitivo de las relaciones de poder” (Altez, 2019, p. 16-17).

Consideramos necesaria esta reflexión, porque contribuye a explicar el nexo económico que existe entre la violencia, las organizaciones criminales y el Estado, para dominar la política y el mercado, cuyas actividades (i)lícitas producen –o extraen– una riqueza desde una lógica poco sostenible y depredadora ya que “no reduce a sus competidores, los extermina; no proyecta la durabilidad de su enriquecimiento, absorbe hasta agotar la fuente” (Altez, 2019, p. 21). Por lo tanto, estudiar la cartelización del Estado nos permite, por un lado, entender la distancia que ha buscado trazar el proyecto chavista frente al modelo democrático, y por otro lado, examinar qué consecuencias acarrea esto para la población, para ello proponemos detenernos sobre el caso particular de El Arco Minero del Orinoco (AMO).

En 2011 Hugo Chávez anuncia el megaproyecto del Eje del Orinoco, constituido por la Faja Petrolífera ubicada al norte del río Orinoco, y al sur del mismo río, se encuentra el Arco Minero, el cual figura como un proyecto de megaminería para la explotación de oro, bauxita, coltán, cobre, hierro, y diamantes.

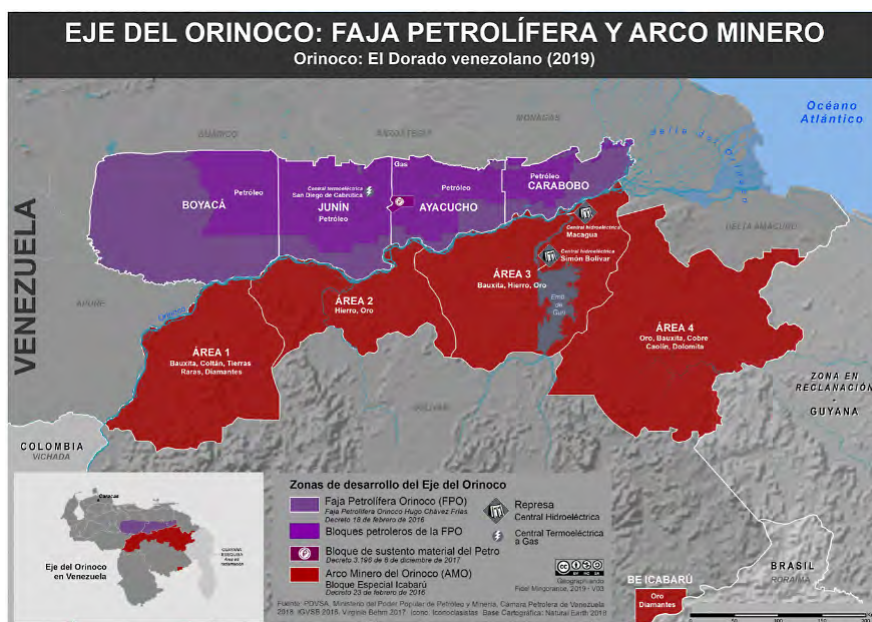


Figura 1. Eje del Orinoco (Mingorance, 2019).

Dicho proyecto se concreta 5 años después, por la urgencia de liquidez inmediata como consecuencia de la caída de los precios del petróleo en 2014, de la crisis mundial del capital en 2008, pero sobre todo, por la destrucción de la industria petrolera debido a “la escandalosa fuga de capitales, el endeudamiento creciente, corrupción, presiones y bloqueos internacionales de muy reciente data” (Ruíz, 2018, p. 130). Así pues, el 24 de febrero de 2016 Nicolás Maduro decreta la operatividad de 113.598 kilómetros cuadrados (el 12% del territorio total del país) cuya extensión es más grande que Cuba, Bélgica, Irlanda o Suiza (Ruíz, 2018). Con este proyecto, se expande y diversifica la geografía extractivista en el país luego de haber agotado los capitales tradicionales y luego de haber desgastado los enclaves de explotación históricos.

El proyecto está configurado por la participación unas 150 empresas provenientes de 35 países. Además, el 10 de febrero de 2016 se publica en la *Gaceta Oficial* n.º 40.845 el Decreto Presidencial n.º 2.231 (Venezuela, 2016) con el que se crea la empresa del Estado Compañía Anónima Militar de Industrias Mineras, Petrolíferas y de Gas (CAMIMPEG) la cual tiene por objeto, realizar todas las

actividades económicas referidas a la exploración, explotación, procesamiento y comercialización de los recursos existentes en el subsuelo del país, entre otras. Con esta institución se promueve una estructura oligárquica, que gestiona los bienes y recursos de la nación (Teran-Mantovani, 2016), en tanto que la cúpula militar adquiere una funcionalidad clave que articula las redes de corrupción donde se destaca la participación de la guerrilla colombiana: Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) en el estado Amazonas, el Ejército de Liberación Nacional (ELN) en el estado Bolívar (Moncada, 2020) y colectivos armados autodenominados “sindicatos” para llevar a cabo una minería destructiva a grandes escalas, difundiendo el terror al sur del Orinoco (CODEHCIU, 2020).

Se estima que el 90% del oro producido en el AMO es de origen ilícito. Se calcula que desde 2012 al 2016 unos 3.008 millones de dólares se perdieron por fuga de oro venezolano (Boon; Meléndez, [2020]) en países como Aruba, Curazao, Bonaire, Holanda, Bélgica, Estados Unidos, Suiza, Emiratos Árabes y China.³ Y sólo entre el 2017 y 2018 salieron del país unos 2.174 millones de dólares en oro, de los cuales el Banco Central de Venezuela (BCV) no declara públicamente las cadenas de suministros de proveedores provenientes del AMO y que se vende –debido a los bloqueos económicos de Estados Unidos– a países como Turquía, Emiratos Árabes quienes pagan en euros. Así pues:

La institución [BCV] ha intervenido en el mercado cambiario con esa moneda y obliga a los bancos venezolanos, bajo la amenaza de imponer penalidades, a vender los euros productos del oro extraído del Arco Minero. Al insertar esas divisas en el sistema financiero local, concluyen analistas, el BCV contribuye a legitimar recursos procedentes de una actividad que se sospecha ilegal en su origen. (Boon; Meléndez, [2020]).

Esta dinámica claramente supone un mayor flujo de divisas de manera transaccional en la economía de las principales ciudades venezolanas, con la que se hace cómplice a la ciudadanía en la fase final del lavado de dinero, con el que se logra dar liquidez a un contexto de hiperinflación que ahoga a la población en

3 Para leer algunas de las noticias sobre flujos irregulares de comercio de oro fuera de Venezuela, revisar: J. García (2019), Un diputado... (2019), Martín, (2019), Confiscan... (2020).

su compleja crisis humanitaria. No obstante, es relevante resaltar el viraje radical de las políticas de Estado frente al control de precios y control cambiario, hacia la liberización del mercado que ha surgido a partir de la ausencia de políticas públicas que la regulen. De tal manera que, por un lado, el Estado promueve la explotación del AMO, pero se muestra “pasivo” en las consecuencias del lavado de dinero que conlleva esta nueva actividad económica. Estas dinámicas de reciente data no son productos de la incapacidad institucional o de la pérdida del control que ejerce el Estado en su función del monopolio de la violencia, sino que por el contrario es una decisión concreta que forma parte de un mecanismo sistemático donde éstos “abandonan sus compromisos constitucionales y operan como mercenarios al servicio de los intereses cleptocráticos” (Bautista-de Alemán, 2020c, p. 261). De esta manera, la dolarización transaccional e informal es una consecuencia de los intereses de las élites políticas ante la necesidad de hacer circular aquellas riquezas como parte del lavado de dinero de dichas actividades ilícitas, así como también guarda relación con el envío de remesas de los migrantes transnacionales, el narcotráfico, la corrupción, el contrabando de gasolina y el lavado de dinero (Bautista-de Alemán, 2020c; Sutherland, 2019).

Ahora bien, es fundamental comprender que este panorama, producto de decisiones y de voluntades políticas, tienen consecuencias directas en la vida de los migrantes inmóviles, las cuales transforman las condiciones materiales y da lugar a un aumento en la vulnerabilidad de la población, obliga a la creación de estrategias alternativas de subsistencia y, por ende, condiciona un cambio en las actitudes frente al futuro. Este hecho, da lugar a que nuestros colaboradores indiquen que su permanencia en Venezuela depende en gran medida del envío de remesas de sus familiares en el exterior, o de la oportunidad de conseguir trabajo u ocupación cuya retribución monetaria sea en divisas, especialmente motivado por la hiperinflación de la moneda nacional.

Nuestra colaboradora Carmen, quien es profesora universitaria e indica recibir un salario mensual que al cambio en dólares son 4 o 5 \$,⁴ se ve obligada a buscar alternativas económicas con cierta indignación, la cual no proviene del hecho de tener que dejar la labor académica a un lado para asumir otras

4 Para corroborar esta información otorgada por nuestra informante, se recomienda revisar la “Tabla Salarial Universitaria” (Uzcátegui-García, 2019).

responsabilidades productivas, sino porque éstas se encuentran enmarcadas en una economía sumergida, sin garantías ni respaldos. Aquí el aspecto generacional y de clase influye, puesto que interlocutores cuyas vidas laborales apenas han iniciado, muestran unas capacidades de adaptación a la precariedad. Las actividades productivas en función de obtener divisas, suelen ser informales, esto implica que aquellas personas con recorrido laboral tienen el reto de desplazar un sistema de trabajo y un status quo previo para incorporar nuevas dinámicas en cuanto a: actitudes (frente a su nuevo rol productivo); aptitudes (capacidades para desempeñar otros oficios y mecanismos para mercadear sus nuevas iniciativas); exigencias (que propone el mercado); y, finalmente, la necesidad de ser flexible y tener una disponibilidad constante para enfrentar múltiples responsabilidades por el hecho de ser “tu propia jefa” y sobrellevar la carga de trabajo individualmente.

A esto se le suma la preocupación colectiva sobre el origen de aquellas divisas adquiridas con las que buscan mitigar la hiperinflación.

Yo si estoy claro que me perturba que el dinero con el que vivo proceda del narcotráfico y me preocupa a futuro, porque esto responde a un interés político concreto: el lavado del dinero. Y cuando ya no sea una necesidad o ya busquen otra manera de control social, pues nos vamos a mamar un cable y otra vez a la miseria. O peor aún –aunque no sé si es peor o mejor– pero cuando este panorama cambie y tengamos que volver a los medios tradicionales y regulares de producción e inyección de capital al país, también se va a notar. (Ignacio, 2020-1).

Este debate ético-moral es denunciado por los interlocutores de diversas maneras: algunos desde un punto de vista crítico; otros desde la imposibilidad de rehuirle; otros, conociendo la existencia de una situación irregular. Ignacio, por ejemplo, tiene familiares quienes a su vez poseen vínculos con militares, cuyas redes les han permitido llevar a cabo negocios con el contrabando de gasolina en la frontera con Colombia, gestionando la venta de gasolina (regulada y en escasez) a aquellas personas que la pagan en divisas. Comenta que éste es otro ejemplo más de las variopintas estrategias que la gente utiliza en la actualidad para aprovecharse de la situación y enriquecerse. La informalidad y la ausencia de políticas que atiendan estos escenarios no sólo da pie a los negocios de los carteles del Estado, sino que expande sus lógicas de funcionamiento

a otros niveles de la sociedad, permeando cada rincón, asimilando en su sistema a las personas, haciéndolas cómplices. Paralelamente, la falta de intervención del Estado desprotege al ciudadano al no poder denunciar estas redes de corrupción ya sea porque no hay un rechazo oficial de este fenómeno, o porque las instituciones que deberían ocuparse de evitar estos actos delictivos son quienes las promueven. Por ende, hay niveles de complicidad ante las diferentes estrategias de subsistencia que pueden surgir, lo que complejiza y dificulta la posibilidad que tiene el migrante inmóvil de distanciarse del problema.

Estrategias de resistencias y sostenibilidad de la vida

Como indicamos anteriormente, definimos la migración inmóvil como el contexto vivido por las personas que se no se han movilizado de sus lugares de origen pero que se sienten migrantes a raíz de dos principales motivos: en primer lugar, por la diáspora que se moviliza a su alrededor y la deja desprovista de sus redes sociales;⁵ y, en segundo lugar, por los constantes cambios provocados por las contingencias que amenazan sus vidas en tiempos de crisis. Punto que exploraremos a continuación.

Que los flujos migratorios de venezolanos hacia afuera del territorio alcancen la cifra de 7 millones en menos de 10 años, sólo se puede explicar debido a la grave y compleja crisis humanitaria. Quien huye, busca dejar de estar sometido a sus dramas. Pero quien se queda, convive diariamente con la inflación, el desabastecimiento, la inseguridad alimentaria severa de los sectores más vulnerables de la población, la violencia y el autoritarismo, las carencias o cortes de servicios básicos y la debilidad de la asistencia sanitaria. Por ello, es fundamental que desentrañemos el impacto que tienen las contingencias provocadas por la crisis en la vida de nuestros interlocutores, explicadas a continuación.

5 Sobre este punto en específico, se puede revisar un texto (D'Hers, 2021) donde se explica, desde un punto de vista teórico-etnográfico, cómo la migración masiva afecta a quién permanece desde un punto de vista material e inmaterial, tomando en cuenta a su vez las condiciones de interdependencia entre la movilidad y la inmovilidad.

Los procesos de dolarización focalizada de la economía, demanda a nuestros interlocutores una planificación minuciosa, con el objetivo de proveer de recursos necesarios para garantizar la sostenibilidad de sus vidas y las de sus entornos afectivos.

El acceso a los bienes de consumo, que en el pasado el Estado venezolano gestionaba a través del control militar y sometido a controles de precios, hoy se ha “liberalizado” (Bull; Sutherland; Rosales, 2022; Rosales, 2021; Rosales; Jiménez-Morales, 2022). Esto ha permitido que los tiempos de escasez varíen hacia una cuestionable abundancia. No obstante, que en la actualidad se encuentren en los escaparates aquellos productos y alimentos que años atrás estaban ausentes, no quiere decir que con ello se garantice su acceso a la población. Por ello, han cambiado las dinámicas que los informantes llevan a cabo cuando salen a comprar aquellas cosas que requieren, las cuales consisten principalmente en una cuidadosa planificación de una ruta urbana que pasa por los lugares a los que pueden ir o donde saben que pueden ir, en función de comparar precios y productos. Ahora sus cotidianidades se encuentran teñidas de momentos exclusivamente reservados para explorar la ciudad, ver qué consiguen a buen precio y adquirirlo para aprovechar la oportunidad –estrategias puestas en marcha para acceder a bienes de consumo excepcionales como el recambio de una pieza para coche, o para comprar productos tan cotidianos como una barra de pan, un kilo de harina de trigo, huevos o medicinas–. Así pues, el abastecimiento y el aprovisionamiento es una tarea de todos los días, sin excepción, y requieren de una maquinaria logística compleja y funcional que depende de un capital social solidario que comparta información sobre lugares útiles, con precios asequibles e indicando los productos disponibles.

Esta logística debe contemplar también un factor esencial de la planificación: *el tiempo*. Invertir tiempo para abastecerse de elementos básicos para la subsistencia, supone dejar a un lado otras actividades productivas, de ocio e inclusive de descanso.

Esto fue hace tres días: compré un litro de leche en 34.000 bs, que son 34.000.000 bs de los viejos. Justo al día siguiente, pasé por una farmacia y tenían la misma leche a 80.000 bs, o sea: 80.000.000 bs de los viejos. Lo dejé así y esa misma tarde fui a una panadería donde veo el mismo litro de leche y pregunto por el precio: 136.000 bs. Entonces ¿qué tienen que ver los 34.000 bs del día anterior

con 80.000 y 136.000 bs del día siguiente? Finalmente, un día después de esta travesía, voy al mismo local donde la había comprado en 34.000 bs y ya estaba en 45.000. Por supuesto que me lanzo como una rebatiña a comprarla porque, aunque ya la estoy comprando a muy sobreprecio, ya sé que en otros sitios está impagable. (Carmen, 2020-2).

De esta dinámica, los principales afectados son quienes aún se manejan en bolívares debido a la hiperinflación. Además, en la cita no sólo podemos ver cómo compara precios entre lugares y días relacionando el coste del litro de leche, sino también cómo compara los montos con la conversión monetaria antigua, como ejercicio mental que busca establecer referentes familiares de una hiperinflación a la que resulta complicada seguirle el ritmo.⁶

De este panorama se derivan evidentes problemas alimentarios relacionados con la pérdida de valor de la moneda y, también, un cambio en los hábitos de consumo de la población. La alimentación cotidiana dependerá de la planificación y astucia. El día a día puede girar alrededor de pensar y repensar estrategias de cocción, aprovechamiento, cálculos matemáticos sobre componentes nutricionales de cada ingrediente y cómo puede dilatar sus efectos en su estómago: “la alimentación me hace maquinara interminablemente qué comprar para consumir y no enfermarme” (Carmen, 2020-2). Sin embargo, poder invertir en comida producto del aprovisionamiento de alimentos al momento de la obtención de divisas, adquiridos por la disponibilidad de recursos económicos circunstanciales y no por la necesidad real, puede también ser un motivo de nuevas ansiedades: existe el temor de invertir en productos que

6 Desde el 2001 hasta el 2021 bajo los gobiernos de Hugo Chávez y Nicolás Maduro, se han llevado a cabo 3 reconversiones monetarias y se han restituido 5 veces el cono monetario, lo que se traduce en la eliminación de un total de 14 ceros del valor nominal de la moneda, como parte de las políticas económicas frente a la (hiper)inflación. La implementación de la primera reconversión monetaria se dictó bajo la vigencia de una de las varias Leyes Habilitantes que la Asamblea Nacional aprobadas a favor del entonces presidente Chávez en *Gaceta Oficial* n° 38.638 del 6 de marzo de 2007, dando lugar al “*bolívar fuerte*” (Venezuela, 2007). La segunda reconversión fue dictada por Nicolás Maduro mediante el Decreto Presidencial n° 3.332, publicado en la *Gaceta Oficial* n° 41.366 del 22 de marzo de 2018 (Venezuela, 2018), dando lugar al “*bolívar soberano*” (cf. Abadi; García, 2018). Y finalmente se lleva a cabo el Decreto Presidencial n° 4.553 publicado en la *Gaceta Oficial* n° 42.185 con fecha 6 de agosto de 2021 (Venezuela, 2021), dando lugar al “*bolívar digital*” (Urrego, 2021).

luego puedan pudrirse si llega a fallar la electricidad,⁷ es decir, los intentos de anticiparse prudentemente a las potenciales amenazas, pueden hacer aún más dramáticas las contingencias.

El tema de la energía eléctrica está latente como contingencia amenazadora en las vidas de todos los migrantes inmóviles entrevistados. Los apagones a pesar de no ser a nivel nacional cada vez son más comunes en Caracas, aún siendo ésta una ciudad significativamente privilegiada con respecto al resto del territorio. La ausencia de servicio eléctrico y de agua se produce por fallos en el suministro. Por lo tanto, no existe una planificación en los recortes y la población no cuenta con la posibilidad de prepararse. Tareas esenciales como mantener la higiene de los hogares, de las vestimentas y de los cuerpos, cocinar, trabajar, transportarse, comunicarse, resultan más complicadas tanto en su realización como en su planificación. Desde una perspectiva de género, se tratan de actividades que, de entrada, ya resultan física y mentalmente desgastantes y cuyas labores son asumidas, diariamente y en su gran mayoría, por las mujeres. En este sentido, el impacto de estas actividades reproductivas y de cuidado, tienen consecuencias diferentes dependiendo del género y de la clase social. “La falta de acceso a alimentos tiene un impacto especialmente adverso en las mujeres que son las principales encargadas y/o las jefas de familia, quienes se ven obligadas a dedicar un promedio de 10 horas al día a hacer filas para obtener comida” (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, 2019, p. 4).

También debemos tomar en cuenta las diferentes contingencias experimentadas en la capital del país en referencia a otras regiones. Los abuelos de nuestra colaboradora Verónica, residentes de Barquisimeto en el occidente del país, se enfrentan a situaciones de mayor vulnerabilidad porque pueden estar semanas o meses sin electricidad ni agua. Pasan meses sin tener servicio de gas, ni siquiera a través de bombonas y deben encender fogones en el patio de su casa para poder cocinar. Tampoco tienen servicio de telefonía fija ya que robaron el cableado de la calle y las colas para obtener gasolina, pueden durar

7 El 7 de marzo de 2019 colapsó el Sistema Eléctrico Nacional (SEN). La corriente eléctrica no fue restablecida hasta 5 días después de ausencia ininterrumpida, seguida de múltiples cortes. Y en algunas regiones no volvió hasta 2 semanas después. No obstante, los fallos eléctricos a nivel local y regional son comunes (cf. Carpio, 2019).

días a menos que se cuente con capital suficiente para sobornar al funcionario de turno. Dicho esto, no es igual hablar de contingencias amenazadoras en Caracas que en el resto del país. Inclusive, autores hablan de Venezuela como un “estado fallido y parcialmente colapsado” ya que de tal manera se hace referencia al deterioro desigual del territorio nacional (Bautista-de Alemán, 2020a), es decir, la distribución de los servicios básicos (que está a manos del Estado) presenta un colapso en mayor o menor medida dependiendo de la lejanía o cercanía de la capital nacional (el centro del poder político) ya que es común que allí se cristalice más rápidamente el descontento popular y su represión conlleve mayor revuelo periodístico internacional. Por tanto, quienes sufren con más dramatismo el colapso de los servicios, es donde el costo político de su represión sea menor y cuyo descontento pueda ser fácilmente silenciado. “De esta manera, se logra encapsular el descontento y se construye estabilidad autocrática a costa de la distribución desigual de la miseria” (Bautista-de Alemán, 2020a, p. 362). Dicha situación promueve flujos migratorios en el interior del país de poblados rurales y de otros centros urbanos hacia Caracas, puesto que las poblaciones más afectadas por la distribución desigual de la pobreza buscarán mejorar sus condiciones de vida (cf. Figueroa, 2019).

Así buscamos ilustrar que las contingencias amenazadoras pueden llegar a ser tan arrolladoras, que suponen una ruptura de la cotidianidad en todos los aspectos, a pesar de que algunos tengan mayor capacidad de mitigar las incomodidades o tragedias que deriven de ella. En este sentido, la ausencia de “normalidad” más allá de lo que esto pueda significar para cada ser humano y su lugar en el mundo, no es simplemente una referencia a “las comodidades materiales y a las satisfacciones que se poseen, sino el sentido legítimo de las expectativas que vienen con ellas. Un cierto ethos de esperanza, auto-respeto y optimismo” (Bryant, 2019b, p. 72), de tal manera que, la normalidad en su sentido normativo y simbólico nos refiere también a la construcción social de una realidad que debe resignificarse en detrimento del futuro y de la sostenibilidad de la vida. En este orden de ideas, las contingencias y su azarosidad se presentan en la vida de los migrantes inmóviles como acontecimientos repetitivos: desde los más mínimos detalles hasta los más imprevisibles, impactan en sus cotidianidades, en sus capacidades adaptativas y por tanto en las construcciones sociales de la realidad del presente y del futuro, donde hay un reconocimiento, en la construcción social de sus realidades desde la “extrañeza” o desde temporalidades “no familiares”.

Así mismo, estas contingencias también tienen un impacto en las formas cómo los migrantes inmóviles se relacionan con su entorno físico (el espacio público). Las contingencias amenazadoras impactan de tal manera la cotidianidad, que la urgencia de garantizar la sostenibilidad de la vida es de tal nivel de demanda, que obliga a los migrantes inmóviles a la renuncia al tiempo de ocio o de ocupar espacios centrales, lo que denota una desposesión del “derecho a la ciudad” (Lefebvre, 1978) en tanto que, la relación de los informantes con el entorno físico empieza a ser distante. Es decir, la “extrañeza” para el migrante inmóvil tiene lugar en ambas dimensiones: temporal y espacial. Esto se debe a que los lugares de vida colectiva empiezan a resultar ajenos y desiguales, lo que nos permite reconocer unos procesos de desterritorialización –o al menos de una “precarización de la territorialización” (Haesbaert, 2013)– de los interlocutores.

Entonces, consideramos que es precisamente sobre esta ruptura de la cotidianeidad, como construcción social de la realidad y del entorno, donde descansa una de las bases del concepto de migración inmóvil, puesto que es la consecuencia de las transformaciones cotidianas, que sitúa a los sujetos en una situación de extrañeza en relación con su entorno y la incertidumbre que moldea sus vidas. De ahí la decisión sobre la elaboración de una propuesta analítica que incluyera la categoría “migración”, puesto que de su etimología “*migrare* en latín viene de la raíz *mei*– que conlleva la idea de movimiento, pero también de mutación” (Mata-Codesal, 2014, p. 3988) del cual destacamos su significado, para así reflejar los cambios que sufren y viven los venezolanos, como migrantes inmóviles.

Infrapolítica y migración inmóvil

El antropólogo Daniel Knight (2019), en su trabajo etnográfico sobre la crisis económica en Grecia, denominó con el término “austeridad estructural” las condiciones de precariedad a las que la población fue sometida durante más de 8 años, expandiendo una sensación de agotamiento en todas las generaciones y en todo el territorio. Tanto adultos mayores, como jóvenes y adolescentes mantenían una actitud de rechazo hacia un futuro poco prometedor como consecuencia de su cansancio frente a una realidad que no parecía mejorar. Se

trata de una situación similar al contexto de crisis que viven nuestros interlocutores. Enfrentar los continuos retos, no sólo supone un gran sacrificio físico, también es agotador en el plano emocional y psicológico. Planificar cada decisión es extenuante, sobre todo si en ellas descansa la posibilidad siempre perseguida, de mejorar o empeorar las condiciones de vida futuras. Este hilo de ideas nos lleva a reflexionar sobre lo que a continuación Verónica nos comparte:

La gente optó por asumir estos episodios como si fueran desastres naturales: “es una vaina que pasa, porque es la fuerza de la naturaleza”, no hay un ente que te respalde, que te advierta, que pueda ofrecerte protección ante los acontecimientos, pero bueno... cosas que pasan y que no podemos controlar. (Verónica, 2020-2).

Sabemos desde la antropología social (Altez, 2002; Junquera, 2002) que los desastres naturales no existen, ya que, a pesar de que hayan eventualidades originadas por fenómenos de la naturaleza, sus impactos suelen estar determinados por factores humanos, así como las condiciones sociales, culturales, económicas y políticas pueden dar lugar a acontecimientos eficientemente contenidos o a grandes tragedias. En este sentido, usamos la referencia de Verónica como suerte de metáfora para dar nombre a la percepción por parte de los informantes, de la situación de la destrucción masiva del país, sus instituciones, su infraestructura y los impactos que tiene en sus habitantes. De hecho, otros colaboradores secundan la idea de vivir en un contexto de “desastre natural” cuando comentan: “Es un país en emergencia, pero sin salvamento. Es que no hay para salvar a nadie, te tienes que salvar a ti mismo” (Carmen, 2020-2).

“Sabemos que seguirán las tragedias, pero no tenemos cómo contenerlas, como tampoco tenemos a quién reclamarle” (Mario, 2020-2). Estas narraciones no se alejan del concepto de agotamiento al que Daniel Knight (2019) hacía referencia en su trabajo, como fenómeno resultante de repetidas contingencias, ninguna de las cuales ha sido subsanada por el Estado y sin que, en más de 7 años, ningún responsable político haya asumido responsabilidades. Este es un discurso desarrollado por los interlocutores para señalar metafóricamente la desesperanza. Esta asociación del desastre con un origen natural

normaliza la crisis y la construye como algo inevitable, al mismo tiempo que desmoviliza a la población respecto a la posibilidad de exigir responsables políticos y de ejercer acciones de control. Todo ello es resultado del agotamiento que se produce por la pérdida de confianza en las élites políticas que ejercen el poder o que buscan ejercerlo. La propuesta de la Revolución Bolivariana que ha gobernado durante más de 20 años ha devenido en un régimen autoritario que conduce y profundiza la crisis que atraviesa el país. A ello debe sumarse la ineficiencia de la propuesta alternativa al chavismo, quienes han resultado incapaces de capitalizar el descontento hacia una transición democrática, sino que, por el contrario, también se han visto inmersos en una serie de casos de corrupción, que desemboca en una situación de desesperanza generalizada frente a la posibilidad de alcanzar una salida política alternativa.

Debido a ello, se expresa en las narraciones de los entrevistados, un punto de quiebre donde expresan una visión mucho más pragmática frente a sus necesidades y también, sobre los nuevos mecanismos que deberán poner en práctica para satisfacerlas. En otras palabras, la normalización de la ruptura de la cotidianidad bajo estas nuevas actitudes resulta más una intención premeditada de forjar nuevas normalidades desde la gestión individual, familiar o en algunos casos comunitaria, como actos de adaptación a la contingencia, donde se asumen como responsabilidades propias aquellas condiciones mínimas de subsistencia, mediante acciones autogestionadas de resistencia en la medida de sus posibilidades.

En ocasiones, panoramas como el experimentado por la migración inmóvil suelen ser identificados como actitudes de “resiliencia” en tanto forma de empoderamiento, referido a la capacidad de adaptación que tienen las personas ante cambios impuestos, pero sobre las que se obtienen unos aprendizajes y se reorganiza la vida frente a la adversidad (Kleist; Jansen, 2016). Pero este concepto suele ser una herramienta discursiva apropiada por las clases políticas, como una suerte de refuerzo positivo donde se resaltan como provechosas las competencias que recaen en los individuos y que simultáneamente buscan blanquear las implicaciones de quienes han dado origen y continuidad a los contextos de crisis y de calamidad. Así pues, la idea de la resiliencia debemos problematizarla, puesto que consideramos que es un recurso interpretativo utilizado en tiempos de crisis, con la intención de naturalizar las dificultades y así plantear la continuidad del panorama a futuro de manera

estructural. La resiliencia pues, es la retórica política de reconocer como positivas las capacidades que tiene un grupo social determinado de “sobrevivir”, como si fuese una opción o una decisión y no una capacidad universal del ser humano en su lucha por vivir. En este sentido, marcamos una distancia intencional al no reconocer este cambio de actitud en la migración inmóvil como resiliencia y preferimos señalarla como una nueva etapa emancipadora que engloba acciones concretas –individuales o colectivas– que están orientadas a ganar autonomía frente al control que pretende perpetuar la clase política en sus dinámicas de cartelización del Estado. En otras palabras, rechazamos el concepto de resiliencia como un discurso normalizador del “desastre natural”; y, al contrario, la connotación que le otorgamos a este proceso de emancipación, remite al esfuerzo físico y simbólico que llevan a los migrantes inmóviles a hacer lo posible para hacer cumplir sus voluntades y trazar un camino en sus vidas lo menos condicionado por factores externos que la violencia política del autoritarismo les imponen.

También mucha gente lo tomó como que ya, aquí fue, compré la planta [eléctrica], y mucha gente está tratando de ser lo más independiente de lo que pueden ser. En este día leí un Tweet de un maracuchó⁸ que fue a unas residencias en donde ellos mismos tienen su propio pozo de agua, tienen planta eléctrica y las cosas funcionan bellísimas como si fuera una república independiente. (Verónica, 2020-2).

Nuestra colaboradora pone de ejemplos iniciativas comunitarias donde la premisa es depender cada vez menos del Estado en la medida de sus posibilidades. Esto se debe a que la ciudadanía ha generado una conciencia colectiva por la que se sabe a priori, que las responsabilidades centralizadas por parte del Estado (electricidad, aguas servidas, gasolina, sanidad, movilidad, comunicaciones y telefonía, alimentación, seguridad, entre otras), están condenadas a una destrucción inminente. De tales experiencias y conocimientos, surgen acciones donde se organizan en diferentes niveles familiares, vecinales y en algunos casos comunales, para satisfacer sus múltiples necesidades, por ejemplo: se compran

8 Se refiere al gentilicio de las personas que viven en la ciudad de Maracaibo, Estado Zulia.

generadores eléctricos; se contratan servicios de camiones cisternas regularmente para acceder al agua; se buscan alternativas para gestionar los residuos sólidos; se intenta adquirir medicamentos desde otros países; se crean cooperativas vecinales para salvaguardar su seguridad; se contrata internet satelital; se convocan a ayudas económicas a través de GoFondMe para enfrentar gastos médicos, entre otras iniciativas.

Estas acciones concretas, buscan asumir las responsabilidades del Estado y de sus instituciones como una forma de renunciar al control del poder político y así consolidar un relativo nivel de emancipación, que, al mismo tiempo, reduce la incertidumbre de tener o no tener la garantía de un servicio que se sabe incapaz.

Siento que mientras más personas puedan vivir la vida que desean en Venezuela, le estaríamos ganando a estas personas que nos gobiernan, que no desean que eso pase y que quieren reprimirnos, reprimir nuestras libertades humanas, de trabajar y vivir tranquilos. (Mario, 2020-2).

Con este comentario, Mario pone en evidencia que, rechazar las vías tradicionales de la política donde se reclama y se le exige al Estado y a sus instituciones llevar a cabo sus responsabilidades, no significa la renuncia de la vida política en sí misma, puesto que la resistencia (en sus diversas expresiones mencionadas) es también, una forma de hacer política: el de la “infrapolítica”.

Este término acuñado por el antropólogo James Scott es descrito como aquellas “circunspectas luchas cotidianas de los grupos subordinados, los cuales se hallan, como rayos infrarrojos, más allá del extremo visible del espectro” (Scott *apud* Irwin, 2020, p. 57). Con ello hace referencia a una población que hace vida en los márgenes de las instituciones, como lo es el caso de lo que nos explican nuestros interlocutores. El Estado ha rechazado sus responsabilidades constitucionales al mismo tiempo en que sus ciudadanos han rechazado su figura como garante de su seguridad, asociándolo como responsable de sus penurias. En este sentido, la infrapolítica en la migración inmóvil venezolana se ejerce desde aquellos espacios que tienen disponibles para “continuar librando una lucha contra su subordinación, pero de manera oscurecida desde la perspectiva del poder dominante” (Bourbean; Ryan, 2017, p. 227).

Los cambios en los intereses del Estado (cartelizado), inciden en las expresiones de las contingencias que amenazan la vida de los migrantes inmóviles y por consecuencia, las estrategias de resistencias y las actitudes frente a los retos que se deben asumir, también deben cambiar. Por lo tanto, en Venezuela existe un horizonte de transformación continua, ante el perenne esfuerzo de la población por reorientar y actualizar constantemente la información sobre el tiempo y el espacio que se habita, lo que en definitiva apunta a una población que construye continuamente nuevas territorialidades (Haesbaert, 2013).

Pero, así como existen infinitas maneras de emigrar, también existen infinitas maneras de permanecer y, por tanto, infinitas estrategias de adaptarse a la crisis, lo cual genera distanciamientos considerables en las experiencias de vivir en Venezuela. Asumir la vida en contextos de inmovilidad frente a una diáspora que aumenta cada día y de crisis, es una realidad difícil de digerir, especialmente porque no es una experiencia estandarizada. Nuestra colaboradora Carmen, que es profesora universitaria a dedicación exclusiva vive su migración inmóvil de un modo muy diferente al de Mario, quien es hijo de una abogada que redacta documentos de compraventa de inmuebles y cobra en dólares. Estos contrastes son abismales, por lo que también serán abismales las diferencias en sus formas de justificar y dar sentido los cambios en la construcción social de sus realidades y sus procesos de re-territorialización.

Por este motivo consideramos que las expresiones de la infrapolítica en este caso concreto deben ser observadas desde un lente crítico. Las iniciativas que se orientan a la creación de una comunidad autogestionada en paralelo a la formalidad de las instituciones pueden expresarse en diferentes niveles, donde claramente se distingue la capacidad de agencia a partir de las posibilidades económicas que se tengan. En este sentido, mitigar la ausencia del Estado asumiendo la responsabilidad como propia, no solo promueve la auto-explotación y profundiza la desigualdad, sino que significa la renuncia sistemática a la lucha de ocupar escenarios centrales democráticos y al hecho mismo de reconocerse como ciudadanos, mientras se disminuye el costo político de quienes dan continuidad a la crisis y se aumenta el costo social para los sujetos subalternos.

Este escenario de respuesta a la crisis venezolana por parte de la migración inmóvil no podemos entenderla como expresión de su voluntad intrínseca

hacia el egoísmo y a la apatía frente a sus connacionales, sino como consecuencia de estrategias de resistencia y de adaptación ante años de incertidumbre política, social y económica. Así como también podría entenderse como el resultado de unas tecnologías de poder en función del control disciplinario de la sociedad, que ha moldeado y llevado a su población a estas alternativas de subsistencia residuales a las que, seguramente, le esperan muchos cambios y transformaciones.

Conclusiones

La mayoría de las investigaciones sobre migraciones internacionales, están centradas en las personas que cruzan las fronteras internacionales y con ello, aquellos sujetos que permanecen suelen quedar invisibilizados. El caso de la migración inmóvil venezolana es particular, puesto que dicha población enfrenta un constante cambio provocado por la diáspora, en tanto que quedan despojadas de sus vínculos sociales continuamente, pero que simultáneamente, deben enfrentar las repetidas y convulsas contingencias como parte de vivir en tiempos de crisis. Es decir, son sujetos que enfrentan unos tiempos políticos, económicos, sociales y culturales que permutan de manera más acelerada en relación con las capacidades que tiene la sociedad de origen para comprenderlas, asimilarlas y adaptarse a ellas, siendo un panorama que impacta y transforma, las cotidianidades y relaciones con el entorno, entre otros aspectos. Lo cual genera una sensación de “extrañeza” en tiempo y espacio, que los hace sentir migrantes, a pesar de no moverse.

Ahora bien, el origen de la crisis, su profundización y sostenimiento en el tiempo, al estar motivado por la cartelización del Estado, como fenómeno político es relevante mencionarlo ya que, de esta manera, podemos comprender mejor las actitudes que la población venezolana puede tener frente a su condición de migrante inmóvil. Por ello, su emancipación ha sido materializada a través de iniciativas concretas para organizarse desde los ámbitos familiares, vecinales o comunitarios, con el fin de dar respuesta a las carencias y restablecer aquellos servicios esenciales para la vida que han sido absorbidos por la cartelización del Estado. Ante dicha situación, la migración inmóvil ignora el camino de la política formal y ejerce la infrapolítica como alternativa

en tanto que el ciudadano asume responsabilidades del Estado como propias, ya que se entiende que no existen condiciones democráticas para garantizar la transformación de sus realidades puesto que el Estado rechaza a sus ciudadanos al evadir sus responsabilidades constitucionales y asumiendo su gestión como negocio depredador al cual deberá poner en marcha todos sus herramientas y recursos para garantizar su continuidad.

Referencias

ABADI, A.; GARCÍA, C. De la reconversión monetaria de 2008 a la del 2018. *Prodavinci*, Caracas, 28 marzo 2018. Disponible en: <https://prodavinci.com/de-la-reconversion-monetaria-de-2008-a-la-del-2018/>. Acceso: 23 marzo 2020.

ALTEZ, R. De la calamidad a la catástrofe: aproximación a una historia conceptual del desastre. In: JORNADAS VENEZOLANAS DE SISMOLOGÍA HISTÓRICA-TÉCNICA, 3., 2002, Caracas. *Resúmenes* [...] Caracas: Fundación Venezolana de Investigaciones Sismológicas, 2002. p. 169-172. (Serie Técnica, n. 1).

ALTEZ, R. Poder, negocios y destrucción. Los apagones de Venezuela en marzo de 2019 y la cartelización del Estado. *Estudios Públicos*, Santiago, n. 156, p. 7-45, primavera 2019.

ALTO COMISIONADO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LOS DERECHOS HUMANOS. *Informe de la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos sobre la situación de los derechos humanos en la República Bolivariana de Venezuela*. Unofficial translation. [S. l.]: HRC, 4 jul. 2019. Disponible en: https://www.ohchr.org/sites/default/files/HRBodies/HRC/RegularSessions/Session41/Documents/A_HRC_41_18_SP.docx. Acceso: 6 agosto 2019.

BAUTISTA-DE ALEMÁN, P. Perspectivas político electorales para un Estado gansteril, fallido y parcialmente colapsado. In: BAUTISTA-DE ALEMÁN, P. (ed.). *Autocracias del siglo XXI: caso Venezuela*. Madrid: Dahbar, 2020a. p. 353-369.

BAUTISTA-DE ALEMÁN, P. Revolución Bolivariana y desarrollo del Estado Gansteril. In: BAUTISTA-DE ALEMÁN, P. (ed.). *Autocracias del siglo XXI: caso Venezuela*. Madrid: Dahbar, 2020b. p. 58-74.

BAUTISTA-DE ALEMÁN, P. Tres rasgos del Estado Gansteril en Venezuela. In: BAUTISTA-DE ALEMÁN, P. (ed.). *Autocracias del siglo XXI: caso Venezuela*. Madrid: Dahbar, 2020c. p. 243-263.

BOON, L.; MELÉNDEZ, L. Fuga del oro venezolano. *RunRun.es*, Caracas, [2020]. Disponible en: <https://www.connectas.org/especiales/fuga-del-oro-venezolano/>. Acceso: 1 feb. 2020.

BOURBEAN, P.; RYAN, C. Resilience, resistance, infrapolitics and enmeshment. *European Journal of International Relations*, [s. l.], v. 24, n. 1, p. 221-239, Feb. 2017.

BRYANT, R. On critical times: return, repetition, and the uncanny present. *History and Anthropology*, [s. l.], v. 27, n. 1, p. 19-31, Feb. 2016.

BRYANT, R. Anticipation. In: BRYANT, R.; KNIGHT, D. *The anthropology of the future*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019a. p. 21-48.

BRYANT, R. Expectation. In: BRYANT, R.; KNIGHT, D. *The anthropology of the future*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019b. p. 49-77.

BULL, B.; SUTHERLAND, M.; ROSALES, A. Venezuela: lujo, desigualdades y “capitalismo bodegonero”. *Nueva Sociedad*, Buenos Aires, n. 298, p. 14-26, marzo/abr. 2022.

CÁRITAS VENEZUELA. *Monitoreo de la situación nutricional en niños menores de 5 años*. Caracas: Cáritas Venezuela, marzo/abril 2017. Disponible en: <https://caritasvenezuela.org/wp-content/uploads/sites/6/2022/04/Tercer-BoletIn-SAMAN-Marzo-Abril-2017.-Caritas-de-Venezuela.pdf>. Acceso: 11 dic. 2019.

CARPIO, H. Las horas oscuras. *Prodavinci*, Caracas, 27 mayo 2019. Disponible en: <http://factor.prodavinci.com/lashorasoscuras/index.html>. Acceso: 27 sept. 2019.

CODEHCIU. 18 masacres en cuatro años: el verdadero saldo del Arco Minero. In: PROVEA. Caracas: Provea, 9 marzo 2020. Disponible en: <https://provea.org/actualidad/codehciu-18-masacres-en-cuatro-anos-el-saldo-verdadero-del-arco-minero/>. Acceso: 29 marzo 2020.

CONFISCAN una tonelada de oro venezolano en Aruba. *La Vanguardia*, [s. l.], 17 feb. 2020. Disponible en: <https://www.lavanguardia.com/sucesos/20200217/473642638246/confiscan-tonelada-oro-venezolano-aruba.html>. Acceso: 4 abr. 2020.

D'HERS, M. Aproximaciones a la migración inmóvil en el contexto de la diáspora y la crisis venezolana. *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, [s. l.], n. 23, p. 39-63, 2021.

DE LEÓN, J. Exponen dramáticos casos de desnutrición y hambre en Venezuela. *The Epoch Times*, [s. l.], 21 jun 2019. Disponible: https://es.theepochtimes.com/exponen-dramaticos-casos-de-hambre-y-desnutricion-en-venezuela_488954.html. Acceso: 16 dic. 2019.

DESEMPLEO en Venezuela se acerca al de Bosnia de la posguerra. *El Espectador*, [s. l.], 9 abr. 2019. Disponible en: <https://www.elespectador.com/economia/desempleo-en-venezuela-se-acerca-al-de-bosnia-de-la-posguerra-articulo-849529>. Acceso: 16 dic. 2019.

UN DIPUTADO venezolano denunció que la avioneta accidentada cerca de Caracas transportaba una carga de oro. *Infobae*, [s. l.], 20 dic. 2019. Disponible en: <https://www.infobae.com/america/venezuela/2019/12/20/afirman-que-la-avioneta-accidentada-en-venezuela-transportaba-una-carga-de-oro/>. Acceso: 4 abr. 2020.

ESPAÑA, L.; PONCE, M. *Encuesta sobre condiciones de vida en Venezuela*. Caracas: ENCOVI: UCAB: LACSO, febrero 2018. Disponible en: <https://www.medbox.org/pdf/5e148832db60a2044c2d5138>. Acceso: 21 dic. 2022.

FIGUEROA, A. La forzosa migración interna crece en Venezuela. *Open Democracy*, [s. l.], 31 oct. 2019. Disponible en: <https://www.opendemocracy.net/es/democraciaabierta-es/la-forzosa-migraci%C3%B3n-interna-crece-en-venezuela/>. Acceso: 22 enero 2022.

GARCÍA, J. El oro venezolano aparece en Uganda. *El País*, Caracas, 16 marzo 2019. Disponible en: https://elpais.com/internacional/2019/03/16/america/1552705572_568894.html. Acceso: 2 abr. 2020.

GARCÍA, J. L. *Antropología del territorio*. Madrid: Taller de Ediciones Josefina Betancor, 1976.

GLICK-SCHILLER, N.; SALAZAR, N. Regimes of mobility across the globe. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, [s. l.], v. 2, n. 39, p. 183-200, 2013.

HAESBAERT, R. Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Cultura y Representaciones Sociales*, [s. l.], año 8, n. 15, p. 9-42, 2013.

HANNAM, K.; SELLER, M.; URRY, J. Mobilities, immobilities and moorings. *Mobilities*, [s. l.], v. 1, n. 1, p. 1-22, 2006.

HIRSCHFELD, K. *Gangster states: organized crime, kleptocracy, political collapse*. London: Palgrave Macmillan, 2015.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. Demográficos: proyecciones de población. In: INE. Caracas: INE, enero 2022. Disponible en: http://www.ine.gov.ve/index.php?option=com_content&view=category&id=98&Itemid=51. Acceso: 10 feb. 2022.

IRWIN, R. M. Crueles deportaciones: masculinidades, infrapolítica. *Anclajes*, [s. l.], v. 24, n. 3, p. 45-66, sept./dic. 2020.

JUNQUERA, C. Antropología y desastres naturales; aportes y sugerencias factibles desde la investigación antropológica. *Espacio y Desarrollo*, Lima, n. 14, p. 85-110, 2002.

KLEEMANS, E.; VAN DE BUNT, H. The social embeddedness of organized crime. *Transnational Organized Crime*, Toronto, v. 5, n. 1, p. 19-36, Spring 1999.

KLEIST, N.; JANSEN, S. Introduction: hope over time-crisis, immobility and future-making. *History and Anthropology*, [s. l.], v. 27, n. 4, p. 373-392, 2016.

KNIGHT, D. Hope. In: BRYANT, R.; KNIGHT, D. *The anthropology of the future*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. p. 131-157.

LEFEBVRE, H. *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Ediciones Península, 1978.

LEVITT, P.; GLICK-SCHILLER, N. Perspectivas internacionales sobre la migración: conceptualizar la simultaneidad. *Migración y Desarrollo*, Zacatecas, n. 3, p. 60-91, 2004.

LUPSHA, P. Transnational organized crime versus the Nation-State. *Transnational Organized Crime*, Toronto, v. 2, n. 1, p. 21-48, Spring 1996.

MARTÍN, S. Golpe contra la mafia del oro en Venezuela: EEUU incauta 104 kilos. *Panam Post*, [s. l.], 25 sept. 2019. Disponible en: <https://es.panampost.com/sabrina-martin/2019/09/25/oro-mafia-venezuela-eeuu/>. Acceso: 4 abr. 2020.

MATA-CODESAL, D. Inmovilidad transnacional. In: CONGRESO DE ANTROPOLOGÍA DE LA FEDERACIÓN DE ASOCIACIONES DE ANTROPOLOGÍA DEL ESTADO ESPAÑOL, 13., 2014, Tarragona. *Periferias, fronteras y diálogos: actas [...]*. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili, 2014. p. 3983-3995.

MATA-CODESAL, D. *(In)movilidades en un pueblo del centro de México*. Cuernavaca: UNAM, 2016.

MERENSON, S. Del 'exilio' a la 'diáspora'. Lenguajes y mediaciones en el proceso de diaporización uruguayo. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 43, p. 211-238, jan./jun. 2015.

MINGORANCE, F. Radiografía del extractivismo: mapas: Eje del Orinoco: faja petrolífera y arco minero. In: GEOACTIVISMO. [S. l.: s. n.], 2019. Disponible en: <https://geoactivismo.org/wp-content/uploads/2019/11/EJE-ORINOCO-VENEZUELA.jpg>. 1 imagen jpg (1920x1359 pixels). Acceso: 20 feb. 2022.

MONCADA, A. Oro, cocaína y control: las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia en la minería ilegal del Estado Amazonas. *Territorios Comunes*, Caracas, v. 3, p. 46-55, enero 2020.

OBSERVATORIO VENEZOLANO DE CONFLICTIVIDAD SOCIAL. Conflictividad social en Venezuela en 2019. In: OBSERVATORIO Venezolano de Conflictividad Social. Caracas: OVCS, 24 enero 2020. Disponible en: <https://www.observatorio-deconflictos.org.ve/tendencias-de-la-conflictividad/conflictividad-social-en-venezuela-en-2019>. Acceso: 6 abr. 2020.

PARELLA, S. Los vínculos afectivos y de cuidado en las familias transnacionales. Migrantes ecuatorianos y peruanos en España. *Migraciones Internacionales*, Tijuana, v. 4, n. 2, p. 151-188, jul./dic. 2007.

POLGA-HECIMOVIICH, J. Venezuela. The erosion of security capacity. In: MARCELLA, G.; PÉREZ, O.; FONSECA, B. (coord.). *Democracy and security in Latin America*. New York: Routledge, 2021. p. 154-172.

R4V. Refugiados y migrantes de Venezuela. In: R4V: Plataforma Regional de Coordinación Interagencial para Refugiados y Migrantes de Venezuela. [S. l.]: R4V, feb. 2022. Disponible en: <https://www.r4v.info/es/refugiadosymigrantes>. Acceso: 11 feb. 2022.

RAFFALLI, S. Susana Raffalli: “La idea de que esta crisis la vamos a resolver con ayuda humanitaria es un mito”. [Entrevista a] Víctor Salmerón. *Prodavinci*, Caracas, 2017. Disponible en: <https://prodavinci.com/especiales/el-hambre-y-los-dias/entrevista-raffalli.html>. Acceso: 10 dic. 2018.

ROJAS, I.; SALOMÓN, L. Bachelet en Venezuela: hablan los especialistas en Derechos Humanos. *Prodavinci*, Caracas, 18 jun. 2019. Disponible en: <https://bachele-tenvenezuela.prodavinci.com/>. Acceso: 11 nov. 2019.

ROSALES, A. Cómo Maduro “liberalizó” la economía venezolana. *Nueva Sociedad*, Buenos Aires, oct. 2021. Disponible en: <https://nuso.org/articulo/como-maduro-liberalizo-la-economia-venezolana/>. Acceso: 15 dic. 2021.

ROSALES, A.; JIMÉNEZ-MORALES, M. Venezuela: consolidación autocrática y liberalización económica fragmentada. *Nueva Sociedad*, Buenos Aires, v. 2, n. 41, p. 425-447, 2022.

ROTBURG, R. Failed states, collapsed states, weak states: causes and indicators. In: ROTBERG, R. (ed.). *State failure and state weakness in a time of terror*. Washington: Brookings Institution Press, 2003. p. 1-25.

RUÍZ, F. El Arco Minero del Orinoco. Diversificación del extractivismo y nuevos regímenes biopolíticos. *Nueva Sociedad*, Buenos Aires, n. 274, p. 129-141, marzo/abr. 2018.

SALAZAR, N. Immobility. The relational and experiential qualities of an ambiguous concept. *Transfers*, [s. l.], v. 3, n. 11, p. 3-21, 2021.

SERBINT, A. La crisis humanitaria en Venezuela y su impacto regional: migración, seguridad y multilateralismo. *Pensamiento Propio*, Buenos Aires, año 23, n. 47, p. 129-158, enero/jun. 2018.

SUÁREZ, L. Lo transnacional y su aplicación a los estudios migratorios. Algunas consideraciones epistemológicas. In: SANTAMARINA, E. (ed.). *Retos epistemológicos de las migraciones transnacionales*. Rubí: Anthropos, 2008. p. 55-78.

SUTHERLAND, M. ¿Una dolarización “antiimperialista”? O cómo desapareció el dinero en Venezuela. *Nueva Sociedad*, Buenos Aires, dic. 2019. Disponible en: <https://nuso.org/articulo/venezuela-Maduro-dolarizacion/>. Acceso: 1 feb. 2020.

TARRIUS, A. Leer, describir, interpretar las circulaciones migratorias: conveniencia de la noción "territorio circulatorio". Los nuevos hábitos de la identidad. *Relaciones*, Zamora, v. 21, n. 83, p. 37-66, verano 2000.

TERAN-MANTOVANI, E. Las nuevas fronteras de los commodities en Venezuela: un nuevo salto del extractivismo en el tejido de la vida. *Ciencia Política*, Bogotá, v. 11, n. 21, p. 251-286, enero/jun. 2016.

URREGO, A. Venezuela le ha quitado 14 ceros al bolívar en 13 años por medio de tres reconversiones. *La República*, Bogotá, marzo 2021. Disponible en: <https://www.larepublica.co/globoeconomia/venezuela-le-ha-quitado-14-ceros-al-bolivar-en-13-anos-por-medio-de-tres-reconversiones-3212621>. Acceso: 6 enero 2022.

UZCÁTEGUI-GARCÍA, I. Consejo Universitario debate las tablas salariales impuestas al personal universitario. *UCV Noticias*, Caracas, 25 abr. 2019. Disponible en: <https://ucvnoticias.wordpress.com/2019/04/25/consejo-universitario-debate-las-tablas-salariales-impuestas-al-personal-universitario/>. Acceso: 16 enero 2022.

VENEZUELA. Decreto n° 5.229, 6 de marzo de 2007. *Gaceta Oficial*, Caracas, año 134, mes 5, n. 38.638, p. 353.178-353.180, 6 marzo 2007.

VENEZUELA. Decreto n° 2.231, 10 de febrero de 2016. *Gaceta Oficial*, Caracas, año 143, mes 4, n. 40.845, p. 426.327-426.330, 10 feb. 2016.

VENEZUELA. Decreto n° 3.332, 22 de marzo de 2018. *Gaceta Oficial*, Caracas, año 145, mes 6, n. 41.366, p. 440.553-440.556, 22 marzo 2018.

VENEZUELA. Decreto n° 4.553, 6 agosto de 2021. *Gaceta Oficial*, Caracas, año 148, mes 10, n. 42.185, p. 454.185-454.186, 6 agosto 2021.

VENEZUELA: inflación acumulada es de 2.674% en lo que va de 2019. *Voz de América*, 6 sept. 2019. Disponible en: <https://www.voanoticias.com/a/venezuela-inflacion-acumulada-2674-porciento-en-lo-que-va-del-2019/5072628.html>. Acceso: 11 dic. 2019.

VISACOVSKI, S. Futuros en el presente. Los estudios antropológicos de las situaciones de incertidumbre y esperanza. *Publicar*, Buenos Aires, año 16, n. 26, p. 6-25, jul. 2019.

Recebido: 21/02/2022 Aceito: 25/11/2022 | Received: 2/21/2022 Accepted: 11/25/2022



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

No tempo da espanhola: a gripe de 1918 e o caso de Porto Alegre

Spanish Flu times: the 1918 pandemic and the case of Porto Alegre

Lilia Moritz Schwarcz¹

<https://orcid.org/0000-0003-0498-3246>

lili.schwarcz@gmail.com

¹ Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil

Resumo

Como definir o tempo pandêmico de 1918, que interrompeu o ritmo alucinado do início do século XX e imprimiu uma temporalidade da morte? Talvez como um intervalo tão radical na noção progressiva de tempo do Ocidente, que tenha ficado no silêncio. Na própria falta de tempo: durante três meses os calendários pararam de se alterar. Esse era um tempo, o tempo da morte numa sociedade que não sabia lidar com ela. O tempo do presente que impede pensar no passado e no futuro. O tempo da espera, o tempo da dúvida, o tempo dos traumas silenciados e, também, das experiências do aprendizado possível. O artigo pretende, pois, explorar a temporalidade da doença como um marcador social, assim como estabelecer paralelos com o contexto da Covid 19. Por fim, toma Porto Alegre como um estudo de caso para a análise. (Este artigo foi originalmente uma palestra dada no Departamento de Antropologia da UFRGS, por isso seu estilo mais ensaístico.)

Palavras-chave: gripe espanhola; temporalidade pandêmica; Porto Alegre; representações imagéticas.

Abstract

How to define 1918 pandemic times, that interrupted the rhythm of the beginning of the 20 century and introduced the death temporality? Maybe it was an intermission in the radical notion of progress – a real myth in the Western Culture of that time. For three months the calendar, almost stopped to move. This was the death time, in a society that was not prepared to deal with it. The present time that prevents to think about the past and the future. The waiting time, the doubt time, the trauma time that are frequently silenced, but also the learning experience time. This article intends, therefore, to explore the pandemic temporality as a social marker, and to stablish parallels with the contemporary context of Covid 19. Porto Alegre appears as a case study. (This article was originally a talk to the Anthropology Department of UFRGS, that is why it keeps an essay genre.)

Keywords: Spanish Flu; pandemic temporality; Porto Alegre; imaginary depictions.

Introdução: tempo pandêmico¹

Os mais velhos costumam lembrar do evento da pandemia que assolou a humanidade em 1918, como “o tempo da espanhola”. Não é raro referirem-se a ela, também, como um certo espaço perdido do passado, e que não volta mais. “Vivíamos no tempo da espanhola”, costumam dizer eles, como se a doença tivesse interrompido o nosso curso regular de temporalidade, marcado pelos dias que escorregam seguros de nossos calendários – “uma seta do tempo” na definição de Henri Bergson (2006).

Tudo parece lembrar um “parágrafo temporal”, uma interrupção dada pela experiência diante da morte cotidiana e coletiva, de uma temporalidade marcada pela doença, de atividades interrompidas pelo regime da moléstia, uma história que deixou de “progredir”, para girar por sobre si mesma.

Tal experiência histórica nos permite tomar o tempo e a temporalidade como categorias, marcadores sociais da diferença, que produzem impacto sobre as construções sociais (Gell, 1992; Koselleck, 2004).

Aliás, não foram poucas vezes que a antropologia, enquanto disciplina, refletiu sobre a história. Ou melhor, como algumas escolas de antropologia – e certos autores – dialogaram com várias histórias: um modelo ocidental de história (digamos assim, e de forma muito provisória) – pautado pela cronologia e pela comprovação documental; uma história tal qual os historiadores a fazem (a disciplina histórica); uma história entendida como categoria social (e que me remete à noção de temporalidade); ou a crítica a uma certa “Filosofia da História”, o que permitiria pensar no conceito de historicidades. Afinal, diante da experiência etnográfica, não há como entender história no singular.²

Mas comecemos do mais básico. É possível definir história como um conceito *universal*, já que a experiência comum da passagem do tempo é consensual, mas também *particular*: na dimensão dos eventos e quando o acontecimento é culturalmente valorizado. A história pode, ainda, ser tomada como uma *disciplina*, ou como uma *categoria fundamental*. Nesse último sentido, e nos

1 Este artigo é pautado, nas suas análises mais históricas e documentais, na pesquisa que realizei para o livro *A bailarina da morte: a gripe espanhola de 1918*, em coautoria com Heloísa Starling (Schwarcz; Starling, 2020).

2 Ver, nesse sentido, Marc Gaboriau (1968) e Marcio Goldman (1999a, 1999b).

termos de E. Durkheim, estaríamos lidando com uma “categoria básica do entendimento”, um a priori: não há sociedade que não construa sua noção de tempo, mas cada cultura a realiza empiricamente de forma diversa.³

Poderíamos opor, também, duas noções mais óbvias de tempo e, como veremos, de história. Assim como as coisas vivas nascem, crescem e morrem – e, portanto, *mudam* –, também certos fenômenos da natureza se *repetem* (a semana, as estações, o dia que vira noite, e vice-versa).

Um paralelo pode ser ainda feito com a famosa distinção entre “sociedades com ou sem história”: as que se definem pela mudança ou pela reiteração – nesse último caso, as nomeadas “sociedades frias” (na versão de Lévi-Strauss, 1975, 1996), “estagnantes” (na concepção de Claude Lefort, 1979). Mas esse debate foi abandonado faz algum tempo, ou pelo menos o mal-entendido que o circundava. Claude Lefort mostrou como teria procurado não por “realidades empíricas”, mas antes por modelos; e Claude Lévi-Strauss (1983, p. 1219, tradução minha) explicitou que tal classificação servia, apenas, para assinalar diferenças entre culturas: definia somente dois estágios que, nos termos de Rousseau, “não existem, não existiram, jamais existirão”.

Como se pode notar – e parafraseando Lévi-Strauss –, a história e a temporalidade são “boas para pensar”.⁴ Assim como se estudam parentescos, rituais, simbologias, também o uso do tempo e do passado permitem prever como a humanidade é variada em suas manifestações.

Só dessa maneira nos é compreender o tempo dos Nuer, que, como mostra Evans-Pritchard (1978), adotavam um referencial interno; o tempo dos Mendi, um povo que, como explica Marshall Sahlins (1997), fazia tudo convergir para si; o modelo pendular encontrado por Leach (1974, p. 193) entre os Kachin, no qual o tempo é representado como uma repetição de inversões; o tempo dos Piaroa, descrito por Joanna Overing (1995), o qual é ora linear ora não; o tempo dos Umeda, praticado no ritual pesquisado por Alfred Gell (1992), quando se encenam com diferentes cores os vários ciclos da vida,⁵ e o “nosso” – um tempo seriado e cumulativo. Aí estaria uma questão, de fato, antropológica: a busca de

3 Ver Émile Durkheim (1988). Sugiro também a leitura de Heloisa Pontes (1993).

4 Expressão utilizada por Lévi-Strauss (1986) para se contrapor a Malinowski.

5 Gell faz, inclusive, um apanhado sobre as noções de tempo encontradas nas obras de Durkheim, Evans-Pritchard, Lévi-Strauss e Leach.

alteridades entre sociedades; formas diversas de expressão que ajudam a refletir, no limite, sobre a própria experiência.

Mas como definir o tempo pandêmico de 1918, que interrompeu o ritmo alucinado do início do século XX e imprimiu uma temporalidade da morte: uma temporalidade do assombro? Talvez como um intervalo tão radical na noção progressiva de tempo do Ocidente, que tenha ficado no silêncio. Na própria falta de tempo: durante três meses os calendários pararam de se alterar. Esse era um tempo, um tempo sem tempo, um tempo pandêmico. O tempo da morte numa sociedade que não sabia lidar com ela. O tempo do presente que impede pensar no passado e no futuro. O tempo da espera pela solução do problema. O tempo da dúvida. O tempo do aprendizado possível. O tempo dos traumas silenciados.

Notícias de uma morte anunciada⁶

A insegurança, o medo do desconhecido, o temor diante da morte coletiva muitas vezes vem expresso numa dança de nomes que acompanham a história de doenças coletivas e emergências na saúde. E esse foi o caso do surto de “gripe espanhola”, que inundou o mundo em 1918. Também chamada de *la dan-sarina*, *gripe pneumônica*, *peste pneumônica* ou simplesmente *pneumônica*, a gripe espanhola foi uma pandemia violenta que atingiu o mundo em 1918-1919, provocando milhões de mortes, com uma especificidade: atacou principalmente os setores jovens da população. Ela foi inclusive considerada, até a emergência da Covid 19 em 2020, como a mais severa pandemia da história da humanidade, e foi causada pela virulência até então desconhecida de uma variante do vírus Influenza A, do subtipo H1N1. Tudo muito semelhante à atual pandemia.

O excesso de nomes da doença já dava noção do imenso desconhecimento que a nova epidemia causava. A denominação “gripe espanhola” foi cunhada devido ao fato de muitas das informações a respeito da doença terem sido

6 O ensaio foi escrito para a palestra que ministrei no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFRGS no dia 17 de agosto de 2022. Por isso guarda uma certa oralidade própria desse tipo de atividade. Agradeço aos colegas não só pelo convite, como pelas sugestões.

veiculadas pela imprensa espanhola. Os jornais desse país, que se manteve neutro durante a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), não sofriam censura de qualquer espécie, e sobretudo em relação às notícias sobre essa doença pública que açodava as tropas que participavam da “Grande Guerra”, como era então chamado o episódio internacional. Por isso, e por temer as consequências de tal demonstração de fraqueza, a imprensa dos países beligerantes silenciou, ou foi silenciada, no relato dos casos de espanhola. E foi por conta dessa circunstância específica, que, quando a gripe chegava a algum país, era logo chamada de “espanhola”. Já na Espanha, ela era chamada de gripe francesa, mostrando como as causas e o desenvolvimento da peste continuavam em disputa.

Desconhecia-se também a origem geográfica do fenômeno, mas hoje se reconhece que o primeiro caso observado ocorreu nos Estados Unidos em março de 1918, no Texas, e uma semana depois, em Nova York. Chegou ao continente europeu em abril, atingindo os exércitos aliados franceses, britânicos e norte-americanos, já enfraquecidos por conta da Primeira Guerra Mundial. Na verdade, os Estados Unidos não tinham como saber, mas, involuntariamente, levavam duas armas ao chegar aos campos de batalha: as armas bélicas e essa nova arma biológica.

Em maio, Grécia, Espanha e Portugal sentiram o impacto da espanhola. Em junho, a doença chegava à Dinamarca e Noruega, e em agosto à Holanda e à Suécia. A marcha era firme e constante e os rastros de morte plenamente visíveis no cotidiano das populações. Nesse último mês, encerrou-se a primeira onda da gripe, que, embora extremamente contagiosa, foi considerada mais benigna do que as seguintes por ter causado relativamente poucas mortes.

Já em agosto começou uma segunda onda da gripe, que atingiu seu auge nos meses de setembro a novembro (o outono do hemisfério norte, quando as temperaturas começavam a ceder). Mais virulenta do que a primeira – causando mais mortes, e muito mais rápidas –, essa fase envolveu, além da Europa e dos Estados Unidos, também Índia, Sudeste Asiático, Japão, China, África, Américas Central e do Sul⁷. Os registros de perecimentos eram agora muito elevados, a despeito de não existirem fontes totalmente confiáveis.

7 Ver, entre outros, Kolata (2002).

Estima-se que a pandemia tenha afetado, direta ou indiretamente, cerca de 50% da população mundial, matando de 20 a 40 milhões de pessoas – mais do que a própria Primeira Guerra (cujos números oficiais mencionam cerca de 15 milhões de vítimas) –, razão pela qual foi qualificada, até a primeira vintena do século XXI, como o mais grave conflito epidêmico de todos os tempos. Mesmo assim, o episódio gerou um grande silêncio. Era como se não fosse possível descrever – nesse contexto de início do século XX, marcado por uma grande crença na ciência (Sevcenko, 2003) e nos seus poderes emancipatórios – o espetáculo da morte e seu descontrole.

A terceira e última onda da gripe espanhola começou em fevereiro de 1919 e terminou em maio seguinte. Antes disso ela chegou ao Brasil. O país acompanhou a doença, inicialmente, apenas, à distância, através dos jornais. Aliás, a imprensa nacional e a população brasileira não demonstravam grande preocupação com a espanhola, por considerar que ela não se propagaria no território nacional, devido à distância do continente europeu e ao clima ameno, posto que tropical. Era o velho negacionismo que marcava presença em terras locais. Ninguém sabia exatamente do que se tratava e por isso misturou-se o noticiário da Grande Guerra com as esparsas matérias acerca da estranha doença que assolava os soldados combatentes. Seguindo-se essa versão, essa seria apenas uma triste circunstância vinculada à saúde dos combatentes enfraquecidos.

Todavia, contrariando as previsões mais otimistas, a gripe chegou ao país a partir de setembro de 1918, quando a divisão naval, enviada pelo Brasil a Dacar, para participar do patrulhamento do Atlântico Sul como parte do esforço de guerra do país ao lado dos Aliados, retornou. Nesse momento inicial, morreram mais de uma centena de marinheiros – o que correspondia, por sua vez, ao número de brasileiros que pereceram em decorrência da participação na Primeira Guerra Mundial. Mesmo assim, o episódio ficou vinculado, nesse primeiro momento, ao fenômeno da Guerra, que pela primeira vez ganhava uma proporção global. O ineditismo e a proporção dariam conta de explicar o incidente que foi considerado “coisa de ocasião”.

Mas a própria realidade trataria de desdizer a ingenuidade dessa que foi uma primeira interpretação, rapidamente vencida pela marcha veloz e irreversível dos acontecimentos. No território brasileiro, mais propriamente dito, a disseminação da gripe se deu a partir da chegada de alguns navios que

aportaram no Nordeste, como o inglês *Demerara*, que estava com sua população de bordo contaminada. Logo foi apelidado de o “navio da morte”.



Figura 1. *Jornal do Recife* noticia a chegada do *Demerara* à capital pernambucana em 9 de setembro de 1918: sem saber, navio carrega o vírus da gripe espanhola (*Jornal do Recife*, 1918, p. 2). Fonte: Hemeroteca Digital, Biblioteca Nacional.

O navio atracou primeiro em Recife, e de lá foi para Salvador, naquele mesmo mês de setembro. Em pouco tempo a espanhola invadiu várias cidades do Nordeste e no final de outubro já atingia quase todas as grandes cidades do país. Depois de atingir fortemente Rio de Janeiro e São Paulo, de lá seguiu para o centro do país, dizimando vários grupos indígenas e fez um vértice para o sul, alcançando Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Em novembro chegava à Amazônia. Sua expansão provocou um esvaziamento dos orgulhosos centros urbanos, que justamente passavam por processos de modernização então chamados a partir do eufemismo de “Regeneração” – um belo nome para silenciar acerca da expulsão dos grupos mais pobres e vulneráveis para as periferias das cidades.

Desconhecendo medidas terapêuticas para evitar o contágio, as autoridades pediam à população que evitasse as aglomerações, o que era particularmente impossível no caso dos agrupamentos sem infraestrutura localizados nos arredores das capitais, onde morava uma população mais pobre, na maioria das vezes negra.

Por sinal, a doença, que tinha pecha de democrática, logo mostrou como nada disso era verdade. Morriam principalmente os imigrantes nos casarões fétidos e improvisados, as populações negras recém-saídas da escravidão, os grupos indígenas que foram expostos ao contágio e sem anticorpos necessários para vencer a doença, que seguia seu curso.

Registraram-se mais de 35 mil mortes, ao longo do período pandêmico e em todo o Brasil. O Rio de Janeiro, maior núcleo urbano do país, naquele momento, apresentou o mais elevado número de óbitos. No espaço de dois meses faleceram cerca de 12.700 pessoas, cerca de 1/3 do total registrado no país, para uma população de quase um milhão de habitantes. Em meados de outubro, a Diretoria Geral de Saúde Pública, através de seu titular Carlos Seidl, admitiu a impossibilidade de a gripe ser controlada. O medo generalizou-se e a cidade parou. Faltavam alimentos, remédios, leitos nos hospitais e até caixões.

Em São Paulo, com população estimada em 470 mil habitantes, de outubro a dezembro foram registrados 5.328 óbitos causados pela gripe espanhola. As elites procuraram refúgio em áreas afastadas, sobretudo no interior. Apenas no mês de outubro, morreram 1.250 pessoas em Recife, cuja população chegava então a 218 mil habitantes. Salvador apresentou o menor percentual de vítimas fatais entre as grandes cidades brasileiras. Numa população estimada de 320 mil pessoas, cerca de 130 mil contraíram a gripe e 386 morreram. E em Porto Alegre – onde se registraram 1.316 óbitos para uma população de cerca de 160 mil habitantes – foi criado um cemitério especialmente para as vítimas da doença.

Proliferaram então os falsos remédios: xaropes milagrosos, expectorantes de espectro amplo, e até mesmo cloroquina, vendida em uma farmácia de Belo Horizonte. Vendia-se esperança na base do milagre; algo sempre muito presente em situações de aflição coletiva como essas (Bloch, 2005). Em cada estado a sua particularidade; e assim, enquanto no Rio de Janeiro se oferecia canja de galinha para combater a doença, em São Paulo a cura popular era feita na base da caipirinha de limão e em Belém, no enterramento em redes. Também não faltaram teorias conspiratórias, culpando-se o “algoz alemão” por tanto infortúnio.

Esses eram tempos de incerteza, numa era das certezas. O desencontro ontológico era evidente, e causava grande desespero. O século XX começava entregando o oposto que prometera: ao invés da modernidade, o império da

doença; no lugar da rapidez do avião e da locomotiva, grandes símbolos dessa era que se queria veloz, a temporalidade lenta, compassada pela morte (Schwarcz, 2005). Distante da temporalidade não só veloz, como pretensamente evolutiva e ascendente das sociedades ocidentais, agora se vivia no reino do imprevisto e da temporalidade marcada não pelo “progresso” – grande panaceia dessa época – mas pela pandemia, que, durante alguns meses, reinou soberana.

Gripe não combina com chimarrão: o caso de Porto Alegre

A situação não seria diferente em Porto Alegre. Por sinal, em geral descreve-se o cenário da espanhola no Brasil a partir da região Sudeste, sem dar-se grande destaque à situação de estados que, como o Rio Grande do Sul, foram não só muito afetados pela epidemia, como guardaram as particularidades do seu contexto.

O poeta e jornalista José De Francesco (1961, p. 58) em suas memórias assim descreveu o estado de ânimo da cidade em finais de 1918: “Diante das forças me faltavam, sentei-me a beira da calçada [...] assim que dei-me por muito tempo, as poucas pessoas que passavam olhavam-me, mas, temerosas do contágio, seguiam seu caminho sacudindo a cabeça, outros a abaixavam como se quisessem dizer: Deus me livre de tal epidemia... era o temor da peste.”

As testemunhas que presenciaram a história da gripe na cidade de Porto Alegre costumam comentar como nunca haviam visto coisa igual; tampouco semelhante. A rua da Praia, de um dia para o outro, surgiu vazia, bares e cafés ficaram desertos, casas comerciais fecharam suas portas, bondes elétricos pararam, os colégios não abriram suas portas e a entrega de correspondência ficou temporariamente suspensa⁸. Se tudo lembra os anos 2020, naquele momento o espetáculo era novo, sem qualquer registro anterior (Pesavento, 1999).

8 Ver, entre outros, Abrão (1998).

Com as atividades funcionando de maneira absolutamente irregular, o desabastecimento de produtos e medicamentos atingiu em cheio o cotidiano da cidade – faltavam remédios, leite, lenha, gasolina, gêneros alimentícios e tudo dobrava de preço de um dia para o outro. E foi preciso apelar para que os detentos condenados substituíssem os coveiros, que morreram no serviço. Como já havia ocorrido em outras cidades brasileiras, os caixões disponíveis se tornaram insuficientes, por conta do alto número de óbitos, com centenas de pessoas pobres e mais vulneráveis sendo sumariamente enterradas em valas coletivas, ao passo que dezenas de corpos se amontoavam à espera de sepultamento. Para piorar o cenário fúnebre, a cada edição os jornais locais publicavam a relação oficial dos mortos, nome por nome; atividade esperada pela população com um misto de curiosidade e temor. Era o espetáculo do luto invadindo o cotidiano local, mas também uma forma respeitosa de encarar a morte: tirando o véu do anonimato.



Figura 2. “A frente da Federação Operaria, no Campo da Redenção, durante as horas de distribuição de alimentos aos pobres” (Mascara, 1918c, p. 14).

Fonte: Hemeroteca Digital, Biblioteca Nacional.



Figura 3. “No Commissariado de Alimentação e Socorro — A entrega dos alimentos. Vê-se ao fundo, o major Cassio Brum, inspetor geral” (Mascara, 1918c, p. 13).
 Fonte: Hemeroteca Digital, Biblioteca Nacional.



Figura 4. “Povo esperando a distribuição de generos alimenticios em frente do G. O. do Rio Grande do Sul” A população mais pobre, destacadamente negra, espera pela distribuição de gêneros alimentícios (Mascara, 1918c, p. 11).
 Fonte: Hemeroteca Digital, Biblioteca Nacional.

Nas fotos da diligente revista *Máscara*, ficava escancarada a desigualdade social. Sim, porque uma epidemia dessas proporções não traz nada de bom, apenas escancara características nacionais e locais. Nas filas de espera por comida e auxílio, nas multidões que acompanhavam funções religiosas, era agora a populações pobre e sobretudo negra que se destacava nas fotos, com suas roupas simples e os pés ainda descalços – rescaldo do período da escravidão, cujas características perversas continuavam presentes no contexto do pós-emancipação.

Assim como havia ocorrido em outras grandes cidades brasileiras, também em Porto Alegre a espanhola gerou muito descontrole social. Cenas de histeria pública, filas formadas pelo “povo” que esperava a distribuição de gêneros alimentícios, casos de suicídio, desordens; o certo é que a insegurança bateu forte entre os gaúchos. E não era para menos; dos sinos da Igreja Matriz partiam três vezes ao dia os dobres tristes que anunciavam novas vítimas da “influenza espanhola”. Nas calçadas, os poucos transeuntes seguiam apressados, improvisando máscaras ou utensílios a tapar bocas e narizes, sem falar com ninguém ou cumprimentar alguns poucos conhecidos. Por isso, quem tinha condições financeiras abandonou a cidade em busca de ares mais saudáveis e na tentativa de encontrar locais que a gripe não alcançasse em sua marcha.

Porto Alegre, nos idos de 1918, contava com 160 mil habitantes, espalhados por casas ainda velhas, dispostas em vielas estreitas e escuras. A exemplo de outras urbes, não havia tratamento na água municipal, sendo que, nos dias de chuva, as torneiras soltavam um líquido da cor do barro, o que forçava a maioria da população a utilizar os serviços dos aguadeiros – os populares “pipeiros”. O recolhimento de lixo não seguia qualquer regra mais regular, e a rede de esgoto se concentrava apenas nos locais nobres – Independência, Duque de Caxias, parte do Menino Deus. As, assim denominadas, “casinhas”, localizadas fora das áreas sociais, desempenhavam o papel de vasos sanitários da cidade (Pesavento, 1988, 2001).

Para piorar o cenário, que já era grave, vivia-se, nesse contexto, uma aguda crise econômica, produzida pela guerra que ocorria na Europa e que gerou muita carestia, endividamento, inflação e um sentimento de insatisfação generalizado. Além do mais, não era raro encontrar comerciantes oferecendo nos mercados alimentos falsificados, vencidos ou deteriorados. Carne velha,

pão feito de fava e milho, pimenta-do-reino misturada a pó de sapato, leite agüado e manteiga rançosa eram alguns dos produtos encontrados na cidade.

Como sabemos, a “influenza” entrara no Brasil em meados de setembro, a bordo de navios que chegavam da Europa. Mas, se a gripe atingiu primeiramente as capitais litorâneas ou portuárias – Belém, São Luís, Fortaleza, Recife, Salvador, Rio – em questão de um ou no máximo dois meses alcançou do norte ao sul do país. E esse era o caso de Porto Alegre, onde a peste tardou um mês, mas chegou.

A data oficial, que marca a chegada da gripe ao Rio Grande do Sul, é o dia 9 de outubro, uma quarta-feira. A espanhola teria aportado no estado junto com o navio *Itajubá*, que vinha do Rio de Janeiro. Quando atracou no porto de Rio Grande, localizado na margem direita do Canal do Norte, que liga a Lagoa dos Patos ao Oceano Atlântico, no município de Rio Grande, o comandante do *Itajubá* comunicou às autoridades portuárias que 38 de seus tripulantes apresentavam sintomas da febre; porém, acrescentou, com certeza tentando aliviar a situação: uma febre de “caráter benigno”. As autoridades sanitárias gaúchas tomaram, então, as medidas de praxe para a época: examinaram os tripulantes para depois isolá-los, fizeram com que o navio fosse desinfetado e – seguindo o protocolo – comunicaram o fato ao Palácio Piratini.

O navio *Itaquera* chegou três dias depois. Embora tivesse sido impedido de atracar nos portos do Paraná e de Santa Catarina, devido à “estranha doença” que acometia alguns de seus tripulantes, teve autorização de aportar em Rio Grande. Imediatamente as autoridades encaminharam 32 doentes que se encontravam a bordo da embarcação para o lazareto da cidade. Porém, cumpridas as formalidades sanitárias, o vapor seguiu viagem pela Lagoa dos Patos, chegando a Porto Alegre no dia 14 de outubro, com todos os tripulantes que não haviam sido sequer observados.

E a sequência de fatos não seria nada boa. No dia 16 de outubro, com outros sete doentes confirmados, atracava no cais da capital o navio de cabotagem *Mercedes*, do Lloyd Brasileiro, procedente do porto de Rio Grande. Como não existia qualquer médico a bordo, os tripulantes doentes só seriam atendidos e colocados em isolamento a partir daquele momento. No dia 17, foi a vez do *Itajubá* atracar na cidade, trazendo consigo os tripulantes que tinham sido submetidos a uma curta quarentena em Rio Grande.

Não por coincidência, logo no dia 18 começaram a pipocar nos jornais locais as primeiras notícias acerca de uma série de casos que traziam os mesmos

sintomas descritos por doentes contaminados pela espanhola. Eram três registros distintos: um funcionário da Higiene Pública e mais dois homens que pediram para serem isolados. Além deles, também uma moça compareceu à Diretoria de Higiene do estado, apresentando um quadro de saúde semelhante aos demais: febre de 40 graus, calafrios, dores generalizadas – musculares, de cabeça, na barriga, nos olhos, nos ombros, nas costas, nos rins e nas pernas –, prostração intensa, muita tosse e catarro abundante, além de sensibilidade à luz, náuseas, vômitos, calor no rosto, vertigens e lágrimas que escorriam sem controle. Junto com esses sintomas, tão diversos, também se destacava um sentimento comum de “depressão psíquica” e, em alguns poucos casos, alterações cardíacas ou respiratórias.

A agenda ficou, então, subitamente apertada: logo nos dias 20 e 21 seriam notificados mais 12 casos suspeitos; todos, conforme faziam questão de destacar as autoridades gaúchas, “benignos”. Além deles, outros quatro caixeiros viajantes recém-chegados à cidade apresentavam os mesmos sintomas. No dia 23, já chegava a 21 o número de pessoas recolhidas ao isolamento.

Lá na outra entrada do estado, e no mesmo dia 23 de outubro, foi comunicada às autoridades da capital, em caráter extraordinário, que, à exceção de um telegrafista, todos os demais funcionários da estação de trens de Marcelino Ramos, na divisa com Santa Catarina, haviam caído vítimas da influenza. Em poucos dias, mais de 30 praças deram entrada no Hospital da Brigada, na capital; todos eles vítimas da febre. Outros 130 soldados foram imediatamente colocados em isolamento compulsório. O tempo parecia ter ficado urgente: depois de varrer o mundo, a gripe espanhola ganhava agora um sotaque gaúcho.

Nesse meio-tempo, foi acionado o intendente José Montaury, que comandava a municipalidade e pertencia ao Partido Republicano Rio-Grandense. Espécie de testa de ferro do presidente do estado, o caudilho Antônio Augusto Borges de Medeiros, Montaury era um fluminense nascido em Niterói, assumira o cargo em 1897 e já o exercia há longos 21 anos. Nesse largo período, presenciara muitos surtos epidêmicos, sendo que o último, a varicela, não fazia muito tempo castigara os rio-grandenses. Datava de 1916 o registro do último surto.

Borges de Medeiros, que foi presidente do estado do Rio Grande do Sul durante 25 anos – de 1898 a 1908 e depois de 1913 a 1928 – estava, a essas alturas, em seu quarto mandato e não queria saber de epidemia alguma para atrapalhar

a sua gestão. Afinal, o governo considerava positiva a sua atuação até aquele contexto, ao menos em termos de obras. Borges de Medeiros concluíra, até então, as obras do palácio do governo e do cais de Porto Alegre, construía diversos colégios e finalizara a Biblioteca Pública, bem como dera início à expansão dos transportes públicos, organizando uma rede considerável de estradas e ferrovias.

No entanto, a essas alturas, com o prolongamento da Primeira Guerra Mundial, uma crise se instalou no país como um todo e afetou diretamente o Rio Grande do Sul. Borges de Medeiros, surfando no sucesso da gestão anterior, havia se candidatado a um quarto período: 1918-1923. A despeito de ter sido reeleito de maneira tranquila, contava, dessa vez, com uma forte corrente oposicionista, a qual, derrotada, estava de olho e pronta para denunciar falhas do governo. E foi nesse ambiente dividido que o presidente do estado teve que enfrentar um novo desafio. Se o caudilho se julgava preparado para lidar com os inimigos políticos, que não eram poucos, tinha muito menos preparo para enfrentar um silencioso, mas igualmente perigoso, inimigo sanitário.

A capital do Rio Grande do Sul era considerada uma das mais populosas do país. Contava na época com uma população de 160 mil pessoas, concentradas no centro da cidade e em alguns bairros de mais difícil acesso. Ainda se andava muito em cima de parelhas de bois, as quais competiam com os carros de praça “motorizados” e poucos bondes elétricos. No fim da tarde a elite elegante praticava o “footing” na rua da Praia, imitando as modas do Rio da Reforma Pereira Passos, com os homens vestindo ostentativos chapéus e equilibrando-se em bengalas estilosas e as mulheres desfilando com seus vestidos pesados e chapéus à moda.

Advogados, industriais, comerciantes, funcionários públicos e advogados mais abonados, mas também jornalistas, poetas, boêmios, desocupados e curiosos com melhor situação financeira, dividiam-se entre a Confeitaria Rocco, na Riachuelo; o Café Colombo, na Andradás; o Chalé da Praça XV, a Livraria do Globo, o luxuoso cineteatro Guarani e o popular Apolo (onde se assistia ao cinema mudo de Carlitos), o Petit Casino, o Clube do Comércio, o Germânia, o Caixeiral, o Clube dos Caçadores e o Hipódromo do Moinhos de Vento. Esses eram os *points* de referência da sociedade mundana local.

Por mais que estivesse localizada numa das pontas extremas do país, a capital dos gaúchos recebia, via cabo submarino, notícias atualizadas sobre

o restante do país e do mundo, sempre com um dia de atraso. Também mantinha comunicação constante com seus países vizinhos, de onde chegavam notícias de tudo que ocorria na Europa. De uma forma ou de outra, os principais jornais locais – *Correio do Povo*, *A Federação*, *A Gazeta do Povo* e *O Independente* – davam conta de informar o que acontecia longe das paragens do sul, e sobre as grandes novidades locais. Por sinal, com um pouco bairrismo, boa parte das matérias versavam sobre a situação econômica, política, mas também cultural da capital do estado e das principais cidades gaúchas: Pelotas, Rio Grande, Bagé, Santa Maria.

Além do mais, novidades sobre a vida social da capital e das elites das principais cidades gaúchas podiam ser encontradas nas revistas *Kodak* e *Máscara* – que se definiam como noticiosos voltados para “o entretenimento e as variedades”. Muito modernas, elas davam conta da cena cultural também.

No entanto, por mais que a capital tivesse, a exemplo de outras capitais brasileiras, tomado um “banho de modernidade”, continuava a manter seu cotidiano mais pacato. Com a iluminação elétrica convivendo com os lampiões, as noites eram tão tranquilas como escuras. Domingos eram dedicados às pescarias e esportes náuticos no rio Guaíba, cujas águas, limpas e calmas, chegavam até a Cidade Baixa. Havia também futebol – ou “matches”, como era chamada a modalidade esportiva (Minas, 2008).

As famílias mais abonadas costumavam veranejar no “arrabalde” da Tristeza e nas proximidades da praia da Pedra Redonda, que, além de ter se convertido num dos cartões postais da cidade, também servia de cenário para festas e saraus onde não faltavam intelectuais e escritores, como Augusto Meyer, Olyntho Sanmartin, Teodomiro Tostes e alguns poetas parnasianos.

Os “chiques” da cidade também passaram a frequentar o “luxuoso balneário do Cassino”, inaugurado no fatídico ano de 1918 em Rio Grande, no sul do estado, alardeando muita elegância. E como as ruas ficassem mais vazias à noite, no centro multiplicavam-se os discretos “rendez-vous” e cabarés mais caros, onde era possível desfrutar a companhia de mulheres francesas e polacas. No entanto, todo cuidado era pouco – como a penicilina só surgiria dali a uns dez anos, a tuberculose mas também a sífilis pediam atenção e castigavam a vida dos jovens mais desprevenidos (Benchimol *et al.*, 1990).

Entretanto, a despeito de tantas benesses, a cidade não estava preparada para a peste. Porto Alegre contava com apenas seis hospitais, que ofereciam

serviços bastante precários, quatro postos de saúde e quatro médicos voltados ao atendimento público da população. Isso sem esquecer que as necessárias ampliações da rede de esgotos, o abastecimento e tratamento da água, o recolhimento de lixo, bem como a assistência pública, não faziam parte das prioridades na agenda política estadual e municipal. A Diretoria de Higiene, com 56 funcionários em todo o estado, dispunha de duas ambulâncias e seis carroças na capital. Por seu lado, os médicos mais renomados – Sarmento Leite, Mário Totta, Jacinto Gomes, Ivo Corseuil, Landell de Moura e Protásio Alves, e que hoje viraram nomes de ruas e avenidas – ocupavam-se prioritariamente de suas clínicas e do atendimento familiar em domicílio. Esse tipo de quadro refletia a visão das elites de Porto Alegre, que preferiam ser tratadas em casa, e assim evitar a promiscuidade, as infecções e a sujeira dos quartos da Santa Casa, que, nas palavras do dr. Mário Totta, representavam “um atentado à higiene”.

Com tantas falácias, reconhecidas pelos próprios habitantes da cidade, e na falta de um serviço médico mais eficaz, a tônica geral parecia ser o improviso. Mães tratavam seus filhos na base da Emulsão de Scott e óleo de rícino, os submetiam a “banhos de mar” no litoral – indicados também no tratamento da tuberculose – ou optavam pelos “bons ares” da serra, a despeito de estarem cientes dos perigos que envolviam tal prática.

Porto Alegre não estava, portanto, preparada para a crise sanitária que se montava, e que desembarcaria na cidade na última semana de outubro. E foi nesse momento, mais exatamente no dia 24 de outubro, que Borges de Medeiros achou por bem interromper a calmaria dos tempos recentes e soltar uma bomba nos jornais: anunciou que tinha dados a comprovar que a influenza espanhola havia chegado ao estado! Mesmo assim, tentou manter a calma da população, afirmando que os casos de falecimento de pessoas que “não sofressem de outra moléstia mortal” eram ainda raros.

Tratava-se de retórica política das boas, e recurso para tirar a responsabilidade da sua administração; se alguém viesse a falecer a culpa era da própria pessoa que, infelizmente, já carregava consigo, previamente, algum tipo de vulnerabilidade. Além do mais, e passando o problema para o colo da população de baixa renda, afirmou, como se fosse trunfo, que 95% dos casos ocorreriam, e estavam ocorrendo, “entre pessoas miseráveis”.



Figura 5. Enfermaria do Hospital da Brigada Militar, em Porto Alegre, recebeu doentes com gripe espanhola (Tatsch, 2020).
Fonte: Museu da Brigada Militar.

Nas fotos, salas ocupadas por dezenas de leitos, poucos enfermeiros, davam conta do estado do atendimento público em Porto Alegre. Bem que o governo positivista de Borges de Medeiros tentou clamar para que os cidadãos agissem com calma e evitassem o pânico, pois a gripe não se mostrava tão virulenta e fatal, como em outros locais. Mas a população, já alertada pelas notícias que não paravam de chegar da Europa e, desde setembro, de outras cidades do Brasil, logo se deu conta da extensão do problema.

Imediatamente, e repetindo um tipo de reação verificada em outras capitais, hordas de populares correram para as portas das farmácias, disputando qualquer tipo de remédio que promettesse prevenir da doença, em especial o quinino, até então utilizado no combate à malária. No entanto, se o medicamento era entendido como milagroso, seu uso abusivo, não raro, causava intoxicações, com prejuízos irreparáveis à audição e à visão.

E enquanto o governo delongava-se, os estoques do produto, mas também de purgantes, de óleo de rícino, limão e pencas de cebola, sumiram do mercado e alcançaram preços exorbitantes. Receitas populares de chá de eucalipto, cachaça com mel e limão, aspirina, suco de cebola, vinho, caldo de galinha, purgantes, infusões, preces, benzimentos, promessas, talismãs invadiram

o mercado, repetindo-se o que ocorrera em outros locais, com dois meses de antecedência. Curandeiros que já atendiam as populações pobres, mas também charlatões ou sujeitos simplesmente “espertos” – que se aproveitavam do desespero da população – encontraram terreno fértil para a venda dos mais excêntricos produtos e receitas: pílulas, chocolates e até cigarros que “preveniam ou afastavam o mal”.

Era um vale-tudo. Segundo artigo do dr. Mário Totta, publicado no *Correio do Povo* de 23 de outubro, a população

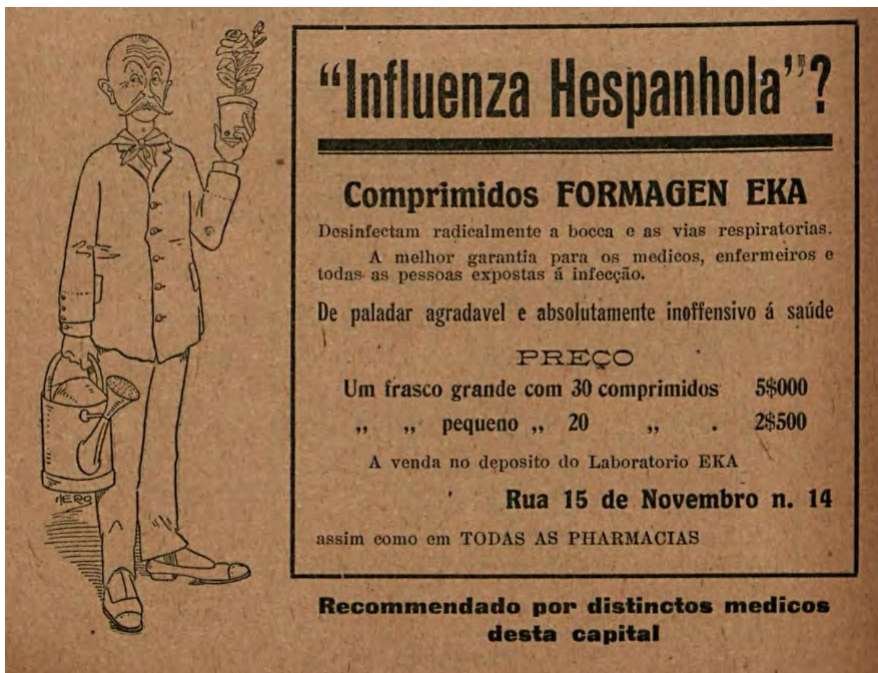
[...] no empenho de se libertar da moléstia [...] vai lançando mão, sem conta nem medida, de quanto remédio surge por aí, com o rótulo de preservativo. Como resultado desses exageros, estão aparecendo, a cada instante, os casos de intoxicação medicamentosa e as perturbações da saúde, provocadas pelos remédios tomados sem o necessário discernimento [...] embaraços gástricos originados pelo abuso de quinino [...] ainda surgem [...] as hemorragias nasais produzidas pela introdução brutal, no nariz, de bolas de naftalina e outras substâncias irritantes. (cf. Schwarcz; Starling, 2020, p. 229).



Figura 6. Anúncios de medicamentos (A Federação, 1918a, p. 6, 1918c, p. 4).

Fonte: Hemeroteca Digital, Biblioteca Nacional.

Tirando partido do desespero, a empresa que produzia os “Filtros Chaves”, comunicou que, como a ingestão de água contaminada era um dos “mais importantes transmissores de microbios”, seria imprescindível “voltar toda a nossa atenção” para ela (A Federação, 1918a, p. 6). A saída era comprar um bom filtro; de preferência o Chaves. Já a empresa de “Licor da Quina Montano” avisou que seu xarope era um poderoso “preventivo da influenza hespanhola e de todas as febres”, pois composto de “vegetaes anti-febris, tonicos e estomacae”, indicado também “com muita vantagem”, nos casos de “vertigens e vomitos” (A Federação, 1918d, p. 2).



“Influenza Hespanhola”?

Comprimidos FORMAGEN EKA

Desinfectam radicalmente a bocca e as vias respiratorias.
A melhor garantia para os medicos, enfermeiros e todas as pessoas expostas á infeção.

De paladar agradável e absolutamente inoffensivo á saúde

PREÇO

Um frasco grande com 30 comprimidos	5\$000
„ „ pequeno „ 20 „	2\$500

A venda no deposito do Laboratorio EKA

Rua 15 de Novembro n. 14

assim como em TODAS AS PHARMACIAS

Recommendado por distinctos medicos desta capital

Figura 7. Anúncio de medicamento (Mascara, 1918b, p. 38).

Fonte: Hemeroteca Digital, Biblioteca Nacional.

Caricaturas e charges também serviam de alívio, enquanto a doença não dava sinais de ceder. No caso do desenho abaixo, o rapaz aproveita-se da gripe para pedir em casamento a moçoila; deixando em destaque o anel de noivado, que ainda se encontra no dedo do pretendente. Era melhor se antecipar, antes que fosse tarde demais.



Figura 8. Charge (Mascara, 1918a, p. 23).

Fonte: Hemeroteca Digital, Biblioteca Nacional.

Enquanto isso, hospitais, como a Santa Casa de Misericórdia – que costumava abrigar um terço dos doentes do estado – passou a receber centenas de novos pacientes. E, como não havia maneira de resolver a superlotação, quando os leitos ficaram tomados, a instituição passou a acomodar os doentes na base do “qualquer jeito”, com os enfermos dispostos em corredores ou em entradas mal escondidas por lençóis provisórios.

Diante do agravamento insofismável do quadro, o governo não teve outro jeito senão reconhecer a gravidade da situação. Passou a organizar, então, hospitais de campanha e equipes de emergência para percorrer as residências e levar assistência médica à população pobre. A orientação, porém, era um tanto generalizante: recomendava-se cama, higiene e repouso, além de limpar a boca e as fossas nasais várias vezes ao dia com uma lavagem de água e sabão, sem esquecer dos gargarejos com água oxigenada ou boricada.

Com a marcha da peste, e a fim de conter a epidemia de maneira mais organizada, o presidente do estado, Borges de Medeiros, dividiu a capital em 25 bairros sanitários e criou, em 30 de outubro, o Comissariado de Abastecimento e Socorros Alimentícios. Mesmo assim, nada impediu que as mortes começassem a invadir o cotidiano dos gaúchos. Os primeiros óbitos foram registrados a partir de 21 de outubro. Jornais locais, até então muito concentrados na cobertura da Grande Guerra, nos acontecimentos políticos da capital do país, voltaram seus olhos e manchetes para a evolução da doença.

Alguns estabelecimentos de ensino de Porto Alegre anteciparam-se às determinações oficiais e, logo no início de novembro, a Escola de Engenharia, o colégio Seigné, o colégio Militar, o Ginásio Anchieta e outros suspenderam aulas e adiaram os exames finais. O comércio e as repartições também fecharam suas portas e os teatros e cinemas comunicaram a interrupção do seu calendário de atividades. Clubes suspenderam partidas de futebol “por tempo indeterminado”. Até mesmo a tradicional Confeitaria Rocco, com a maioria dos empregados doentes, anunciou que seria obrigada a suspender o atendimento aos clientes. Uma notícia, no jornal *A Federação*, de 25 de outubro, explicava que também a Câmara não funcionaria nesses dias e comentava: “Tempo precioso gasto com o medo da hespanhóla” (*A Federação*, 1918b, p. 1). Que tempo era esse, afinal? O tempo da certeza, sendo substituído pelo tempo do medo.

Também algumas empresas, que ficaram subitamente sem empregados, passaram a oferecer vagas, como foi o caso da Livraria do Globo e do jornal *Correio do Povo*. O mesmo dia a dia de outras localidades brasileiras passou, então, a vigorar em Porto Alegre, com o comércio fechado, guardas doentes que ficaram em casa, horários de bondes que rareavam, a Assembleia Legislativa cancelando sessões ordinárias, a Companhia Força e Luz sem prestar os serviços devidos. Até mesmo os leiteiros, que percorriam as ruas logo de manhã, desapareceram. Além do mais, como os carteiros adoeceram, os Correios suspende-

ram as entregas e a Companhia Telefônica, desfalcada de 285 funcionários, conclamou os gaúchos a só fazerem ligações em caso de extrema urgência.

Símbolo forte ocorreu no feriado de Finados, quando as autoridades passaram a demandar que ninguém frequentasse os cemitérios, a fim de evitar não só aglomerações, como o contágio. O jornal *O Independente* assim descreveu o cotidiano epidêmico de Porto Alegre: “A cidade tem durante o dia um aspecto doloroso e à noite este aumenta, tornando-se fúnebre. Raro é o transeunte que anda. Os cafés, os bares, tudo escuro, dando à Capital a forma de uma cidade morta e sem vida” (Minas, 2008).

A vantagem de não ser a primeira cidade contagiada pela espanhola ajudou, um pouco, na adoção de medidas que já se mostravam oportunas e eficientes em outros locais. No entanto, a desvantagem era, porém, já ter imaginado o cenário desastroso dos efeitos da peste, uma vez que notícias de Pernambuco, Bahia, Minas Gerais, São Paulo e sobretudo Rio de Janeiro, não paravam de chegar.

E, assim como ocorrera em outras localidades, também no caso de Porto Alegre, a epidemia mexeu com as práticas dos governos locais. Borges de Medeiros, que não queria dar qualquer pretexto para a oposição, achou por bem diminuir a importância da doença. Por isso, determinou que o jornal *A Federação*, vinculado ao seu governo, alertasse para o “perigo de boatos extremados”: “O pavor coletivo, o alarma social, se está tornando mais grave do que a própria epidemia. Alguns suicídios o demonstram” (Minas, 2008). A tentativa era de acalmar a histeria, numa boa hipótese; negar a evidência da doença, numa interpretação mais negativa da manifestação. Afinal, vários governos tinham sido atingidos – sobretudo negativamente – diante do descontrole que a espanhola ia espalhando.

Nenhum governo tem, porém, a capacidade de controlar o pânico social e o debate acerca de um tema que influencia no dia a dia da população. Mas bem que Borges de Medeiros procurou, e foi ajudado pelo dr. Mário Totta, inesperadamente convertido em celebridade. E o médico advertiu: “Em todas as epidemias são justamente os que mais medo têm são os que mais depressa são levados de lufada” (Minas, 2008). Ou seja, a doença só prosperava em quem tinha medo – mais outra estratégia de evasão por parte das autoridades locais. A atitude era diametralmente oposta àquela adotada pelos padres do estado, que nesse momento passaram a tratar abertamente da doença. Tanto que, nas

missas que oficiavam, vários deles pediam a Deus para que desse um jeito na situação. Mas os religiosos não foram os únicos a reagir. Enquanto as autoridades municipais e estaduais pediam calma à população, garantindo que a situação andava sob controle e a epidemia em refluxo, o boletim da União Metalúrgica clamava pelo esforço pessoal de cada um: “Povo! Não devemos entregar-nos à morte, sem nada fazer pela vida: devemos esforçar-nos para combater o mal” (Minas, 2008).

Nesse meio tempo, o governo ia buscando reforçar o tom de “normalidade”, da maneira que podia. Na sua edição de 5 de novembro, a revista *Máscara* insistia na tese de que o pior já havia passado e que dentro em breve a cidade voltaria a ser o que sempre fora.

E esqueçamos... Conforme previmos em nosso número passado, a epidemia entrou em declínio em princípios desta semana. As notas fornecidas pela Diretoria de Higiene da imprensa foram sempre as mais animadoras, o que faz supor a estas horas que os casos novos da gripe sejam raros [...] é nosso dever afastar o mais possível da recordação popular esses tristíssimos dias de angústia e sobre excitação nervosa a fim de que possamos beber novamente a grandes haustos a vida que o anjo da paz promete dulcificar. (Minas, 2008).

O cenário era, porém, bem outro, e a própria imprensa, depois desse período inicial, mudaria seu tom – passando a veicular uma visão bem mais pessimista. O *Correio do Povo*, em 9 de novembro, noticiava: “Das 18 horas de ante ontem às 18 horas de ontem foram registrados nesta Capital 32 óbitos de pessoas que faleceram em consequência da influenza hespanhola” (Minas, 2008). Na lista dos “falecidos em domicílio”, que em geral se remetia aos doentes mais abonados,

constavam pessoas de todas as idades e moradores das principais ruas da cidade: Juvenal Faria Dias, de 29 anos, residente à rua General Auto, 35; Sabina Antonia da Silva, 50 anos, moradora do número 123 da rua José de Alencar; Angela Teixeira Nunes, da rua Ramiro Barcelos, 133, menina Catharina, filha de Ariosto Menezes, rua Lima e Silva, 147-B; Jorge Anto, residente no Hotel Lagache; Rubens Santos, de 32 anos, morador da rua Aquidaban, 9; “menino Alziro”, filho de Frederico Castro, com endereço à rua Santa Luíza, 66; Antonio Monteiro,

morador da rua Moinhos de Vento, 70; Antonieta Rabello Gorfmann, residente à rua Fernandes Vieira, 36; Bibiana Rodrigues, 20 anos, “mixta, solteira, residente à rua Santana, 7” Na edição do dia 11 a lista incluía, dentre os óbitos em domicílio, os seguintes nomes: Carlos Albuquerque, 52 anos, residente à rua Andrade Neves, 6; Carlos Haesbaeri, 39 anos, morador da rua Garibaldi, 32; Dante Mattoli, 17 anos, rua Castro Alves, 156; Mathilde de Michaelson Wolff, 43 anos, da rua General Vitorino, 13. (Minas, 2008).

O certo é que o luto ia incluindo a todos e não poupava pessoas reconhecidas nos núcleos mais abonados da cidade.

Ontem enfermaram sete pessoas da família do major Edmundo Arnt; a exma. Esposa do Dr. Joaquim Gaffrée; o Dr. Gaspar Saldanha, sua senhora e três filhos; sete pessoas da família do major Labieno Jobim; “o nosso colega Lourival Cunha, da Kodak (revista); as senhoritas Aracy, Júlia, Odette e Nair Bacellar, filhas do capitão Bacellar Júnior. (Minas, 2008).

No interior de suas residências elegantes, a gripe não poupava vítimas ilustres: o dr. Jacinto Gomes, diretor da Enfermaria de Gripados da Santa Casa de Misericórdia, contraíra a gripe e teve que ser substituído; o doutor Álvaro Nunes Furtado, clínico residente na capital, faleceu vitimado pela influenza espanhola; “o jovem Antenor Maciel Júnior, filho do tenente Antenor Maciel” também morreu do mesmo mal, e seu enterro foi muito concorrido, com grande número de coroas por sobre o caixão mortuário (Minas, 2008). Os termos de intimidade iam ficando mais evidentes a partir do uso de palavras como “nosso colega”, “diretor da enfermaria”, “o jovem, filho de” ou “filha de”.

E a história se repetia. A moléstia atacou mais fortemente os locais onde faltavam equipamentos urbanos e sobrava aglomeração populacional. Dos mais de 600 detentos da Casa de Correção metade estava enferma, informava o dr. Ivo Corseuil, médico da Diretoria de Higiene. No dia 13 de novembro de 1918, uma quarta-feira, a empresa de navegação Cahy comunicava a suspensão de todas as viagens ao longo do rio, “visto a maior parte dos seus empregados estarem enfermos” (Minas, 2008). E há sempre alguém que se aproveita do desespero alheio. Um anúncio na capa do *Correio do Povo* oferecia um novo e rápido serviço de impressão de “convites para enterro” e prometia “presteza” na entrega.

O certo é que a cidade se vestiu de luto e como há sempre gente disposta a lucrar, também apareceram nos jornais os anúncios fúnebres que ofereciam alívio na hora da morte e no momento da última homenagem aos enlutados.



Figura 9. Anúncio (Diário da Tarde, 1918, p. 3).

Fonte: Hemeroteca Digital, Biblioteca Nacional.

Finalmente, a partir de 29 de outubro, o governo do estado, a partir do decreto de número 2.379, abriu um crédito de 500.000\$000 para “despesas extraordinárias com a saúde pública” (cf. Schwarcz; Starling, 2020, p. 236). Todavia, ao invés de declinar, conforme, aliás, o governo do estado, a influenza espanhola avançava em seu curso, crescendo em números absolutos os óbitos em Porto Alegre. Cortejos fúnebres, seguidos por pessoas a pé, que carregavam muitas vezes os caixões aos ombros, cruzavam-se a caminho dos cemitérios, enquanto nos cortiços, velórios rápidos eram realizados diuturnamente. Os moradores mais pobres adoeciam em seus barracos, e os poucos que encontravam força percorriam quilômetros a pé para disputar os donativos distribuídos nas portas de algumas instituições filantrópicas, como a Maçonaria, a Igreja

Católica e os centros espíritas. Iam em busca de feijão, café, açúcar, banha, distribuídos pelas instituições filantrópicas, pela Federação Operária do Rio Grande do Sul ou por alguns comerciantes em melhor situação financeira.



Figura 10. “Um dos depósitos de alimentos da Loja Maçonica Grande Oriente do Rio Grande do Sul” (Mascara, 1918c, p. 16).

Fonte: Hemeroteca Digital, Biblioteca Nacional.

O jornal *Gazeta do Povo*, do dia 11 de novembro, tratou de avisar: “Está tudo pela hora da morte” (Minas, 2008). Leite e aves, quando não sumiam do mercado, chegavam a preços exorbitantes. Nesse caso, a metáfora era real, pois a falta de alimentação regular facilitava a propagação da espanhola. A lenha para os fogões dobrou de preço e os aluguéis dispararam. Quem saiu momentaneamente de voga foi o chimarrão partilhado; não era hora de “dividir” nada e com ninguém, ainda mais em tempo de contágio fácil. Na mesma lógica, cumprimentos calorosos, abraços ou apertos de mão foram temporariamente cancelados.

Para entornar de vez a situação, os próprios médicos, sem gasolina suficiente para abastecer seus carros e visitar os doentes em suas casas, deixaram de

realizar esse tipo de serviço. Foi a vez das populações mais ricas se queixarem às autoridades, dizendo que “não podiam” frequentar os mesmos “hospitais imundos e contaminados”. Já as farmácias passaram a vender quinino e óleo de rícino como se fossem especiarias, e, na falta da vacina, saídas milagrosas para o mal que afligia os gaúchos.

Essas situações também, por vezes, alimentam o autoritarismo político. As autoridades estaduais, incomodadas pelas críticas à ineficiência e morosidade das medidas de combate à epidemia, passaram a impor uma censura aos noticiosos, alegando que era necessário “resguardar a população”.

No dia 1º de novembro o governo do estado baixou decreto avisando que todas as publicações referentes à epidemia estariam sujeitas à censura da chefia de polícia, “visando a indispensável e recomendada tranquilidade pública” (cf. Schwarcz; Starling, 2020, p. 238). O *Correio do Povo*, assim como os demais veículos, recebeu ordem de não publicar mais a lista diária das vítimas da gripe; mas não se curvou. Em protesto, informou aos “caros leitores” que deixaria uma série de colunas em branco. Particularmente visado pela censura borgista, o jornal tinha cumprido um papel importante, ao denunciar a morosidade e a falta de eficiência das medidas que visavam controlar e combater a epidemia. Também mostrava como era seletivo, socialmente, o tratamento da doença, com o socorro público às populações mais pobres jamais chegando. Por isso mesmo, o jornal foi bastante perseguido.

O chefe de polícia enviou carta para as principais redações do estado, informando que “ficavam sujeit[a]s à censura policial as publicações referentes à influenza espanhola” (Rolha..., 2020). Procurando justificar-se, afirmava que tratar da gripe, e da catástrofe por ela provocada, só levava à propagação do pânico dentre a população.

E enquanto o *Correio do Povo* não se dobrava, os periódicos governistas, conhecidos por seu comportamento “chapa-branca”, não só aprovaram a medida, como elogiaram a sua intenção. A *Federação*, por exemplo, endossou as ações do governo afirmando que a censura era inevitável. “Certa imprensa pouco escrupulosa assumiu uma atitude francamente inconveniente, fazendo-se o veículo de boatos alarmantes e, sobretudo, descomedida e tendenciosa aos atos do governo do Estado” (Rolha..., 2020).

Um artigo publicado na revista semanal *A.B.C.*, na edição de 2 de novembro de 1918, provocava já no título: “Rôlha, – a bem da Saúde Publica” (Rôlha..., 1918).

No texto, o autor anônimo denuncia a censura posta em prática no Rio Grande do Sul, mas, ao mesmo tempo, alertava para “[...] a macabra e abundantíssima informação que os grandes órgãos cariocas prodigalisam sobre a marcha da epidemia, sobre o numero de mortos, sobre a physionomia dos mortos, sobre o cheiro dos mortos, sobre os mais dolorosos detalhes da condução de cadáveres [...]” (Rôlha..., 1918). O articulista desaprovava a cobertura jornalística que lhe parecia exagerada e ainda ponderava: “Mas o que ninguém poderá negar é que essas descrições tragicas são um fautor de desmoralização sanitaria do paiz no estrangeiro e, o que é mais grave, do panico intensissimo que passa, como uma rajada de destruição e de morte, atravez das cidades e aldeias da Republica [...]” (Rôlha..., 1918). Louvava, por fim, o exemplo dos Estados Unidos, segundo ele, “um paiz essencialmente democratico e o mais liberal do mundo” (Rôlha..., 1918).



Figura 11. Artigo publicado na revista A.B.C. em 2 de novembro de 1918 sugeriu a censura de notícias sobre a gripe espanhola (Rôlha..., 1918).

Fonte: Hemeroteca Digital, Biblioteca Nacional.

Preocupado em negar a letalidade da espanhola, em qualquer lugar, o mesmo jornalista explicava que um turista de passagem por Nova York não perceberia que o país atravessava

[...] desde fins de Agosto, lavra a epidemia de gripe pneumonica, com uma intensidade assustadora. As estatísticas de mortalidade, ocasionada pela molestia misteriosa que dá a volta ao universo, tomaram um vulto extraordinário e mantêm, ainda hoje, um 'crescendum' alarmante na grande metropole norte-americana. [...] E não fossem os mappas demographicos, com as suas centenas de notificação de obitos pela influenza, publicados diariamente, e o estrangeiro consideraria New-York immune do flagelo [...]. (Rôlha..., 1918).

Essas e outras matérias eram utilizadas para tentar comprovar como não se deveria divulgar os dados da doença. Mas como retórica não impediam o conhecimento da realidade; na contramão das notícias que defendiam o impedimento da divulgação dos dados de mortalidade e de contaminação, o clima geral estava mais para a crença nos boatos que se multiplicavam. A revista *Máscara* de 23 de novembro publicou: “Eu vi com estes olhos cinco mortos na rua dos Andradas; disseram-me que os coveiros cavam noite e dia as sepulturas; Fulano (que está vivo e um pouquinho doente) acaba de morrer...” e outras e outras afirmações que só a policia correccional podia evitar” (Mascara, 1918c, p. 13).

A gripe não se limitaria, entretanto, à capital do estado; no mesmo mês de novembro apareciam notícias sobre a chegada da epidemia em Passo Fundo, São Leopoldo, Gravataí, Bagé, Caçapava, Guaporé e outras cidades. Não era mais possível escamotear as evidências que iam ficando visíveis demais. A partir da segunda metade de novembro, a epidemia fugiu ao controle, e a relação dos óbitos fornecida pela Diretoria de Higiene voltou a aparecer nas páginas dos jornais.

Telegramas e notícias enviadas pelos correspondentes do interior traziam agora dados de mortalidade em Passo Fundo, Santa Maria, Rio Grande, Pelotas, Arroio Grande, Tapes, São Gabriel, Encruzilhada, Carlos Barbosa, Rio Pardo, Taquari, Cruz Alta, Ijuí. O comandante do Sétimo Regimento de Cavalaria de Quaraí cometeu suicídio desferindo um tiro de revólver contra a própria cabeça. Segundo o correspondente, o militar “se achava doente, atacado de

forte neurastenia, tendo ficado muito impressionado com o número de soldados enfermos na unidade que comandava, e ainda pela falta de recursos” (Minas, 2008). Neurastenia era um conceito amplo, que procurava dar conta de todo o espectro largo da loucura. A pequena Cacequi noticiava estar sendo “transformada num vasto hospital. Há ali um número superior a 150 doentes, não havendo sequer uma pequena farmácia de campanha” (Minas, 2008). Cada local tinha sua história para contar, com a intensidade do surto epidêmico variando em função das condições sanitárias, da densidade populacional e do clima, embora praticamente nenhum município do estado tenha escapado ao flagelo.

No entanto, na mesma velocidade em que com a notícia da gripe chegou e interrompeu qualquer normalidade, de repente ela foi embora. Assim como em outros locais, não parecia haver lógica ou explicação para o súbito declínio e depois desaparecimento da espanhola.

No dia 21 de novembro, os diários da capital já falavam em “progressivo recuo”, com os números da epidemia simplesmente tombando no final daquele mês. E assim, frente à evidência das estatísticas e notas de jornais, as pessoas começaram a arriscar sair de casa. Com a inesperada afluência de transeuntes, as lojas abriram, os bondes retornaram com seus ruídos característicos, os guardas de trânsito voltaram com seus apitos.

Casos novos eram cada vez mais raros, e a mortandade andava em queda livre. Por isso, os clubes Monte Carlo, Brazil Club e dos Caçadores também voltaram a funcionar regularmente. O teatro Apolo anunciou uma matinê com episódios de a “Garra de Ferro”, e, à noite, “uma grandiosa obra americana em sete belíssimos atos: New York” (Minas, 2008). O cineteatro Coliseu, o Petit Casino, o Hipódromo colocaram notícias de que estavam de volta às atividades. Repartições públicas reabriram, os colégios avisaram os pais que era hora de os alunos retornarem para as suas classes, os cafés voltaram a ferver no centro, e a rua da Praia recuperou sua habitual movimentação. Um anúncio publicado na capa do *Correio do Povo* parecia atestar o retorno à velha e boa rotina: “Leitaria. Previno a minha distinta freguesia que reabri minha leitaria pelo nome Barroza Número 4. O motivo de estar fechada foi meu empregado estar doente” (Minas, 2008).

No dia 29 de novembro, por exemplo, apenas oito óbitos foram registrados em 24 horas e, finalmente, a 3 de dezembro, a Diretoria de Higiene afirmou não ter conhecimento de nenhum novo caso da doença. Como veio, ela se foi – se é

que uma doença desaparece fisicamente ou pelo efeito do cansaço do comércio, das autoridades e da própria população. Foram 48 longos dias, com a cidade como que sitiada por conta da doença. De toda maneira, como a moléstia agudizasse as desigualdades, as populações mais pobres, vítimas da fome e da indigência, foram as que mais padeceram. As principais vítimas da influenza espanhola eram cidadãos anônimos, desempregados, operários, comerciantes, biscateiros, moradores dos bairros São João e Navegantes, no Quarto Distrito, e da Colônia Africana.

Não há como precisar as taxas de morbidade e de mortalidade ocorridas, visto que muitos casos não foram sequer notificados pelas autoridades sanitárias. Oficialmente foram 1.316 óbitos em Porto Alegres causados pela influenza, dos quais 1.209 na cidade e o restante na zona rural. Há quem também tenha calculado esse número na base da subtração. Em 1918 atingiu-se a cifra de 30.219 óbitos, com um excedente de 6.639 sobre o ano de 1917. Nos três últimos meses de 1918, faleceram ao todo 12.811 pessoas. Por isso a Diretoria de Higiene calculou que o total de óbitos decorrentes da epidemia seria de 3.971.

Esses não eram, todavia, números comprovados. Jamais se soube ao certo a quantidade exata, ou mesmo aproximada, das vítimas causadas pela gripe espanhola de 1918. Se as estatísticas oficiais remetem a cerca de 70 mil infectados e pouco mais de 1.300 mortos em todo o município de Porto Alegre, seria necessário incluir nessa conta as mortes que aconteceram longe das vistas das autoridades sanitárias, em casebres, cortiços ou em casinhas da zona rural, sem contar os enterros clandestinos – comuns numa sociedade em que nem todos tinham documentos. Além do mais, apenas aqueles aos quais os médicos reconheciam a morte, em função da epidemia, eram incluídos nas listas dos vitimados pela peste, excluindo-se dessas relações quem falecia, quem sabe, de doenças cardíacas ou tuberculose, para lembrarmos de dois exemplos que, entretanto, poderiam ter sua origem no vírus da própria gripe.

Se tomarmos apenas o Livro de Óbitos da Santa Casa de Misericórdia, já fica claro como o número de mortos estava subestimado. Do dia 21 de outubro de 1918 a 11 de janeiro de 1919, 2.420 mortes foram registradas e a Diretoria de Higiene do Rio Grande do Sul contabilizou naquele ano 30.219 falecimentos no estado. Nos últimos três meses de 1918, aconteceram 12.811 óbitos, dos quais 5.840 na capital. Ainda segundo o governo, 42% das mortes decorreram de moléstias transmissíveis.

É mesmo impossível, diante da falta de rigor na aferição, chegar a um número mais próximo dos perecimentos efetivamente ocorridos por causa da gripe. De toda maneira, para aqueles que ficaram vivos, o início do verão de 1918-1919 parecia anunciar uma página virada.

A espanhola, no entanto, ainda não morrera em definitivo. Depois de deixar Porto Alegre e outras cidades afetadas simultaneamente, a doença dirigiu-se para localidades da Serra e por lá fez um novo grupo de vítimas. Mas a ordem agora era “lembrar de esquecer”, e as festas de final de ano vinham chegando. No clube do Jocotó, frequentado pelo dr. Mário Totta – conhecido como médico, mas também como bon-vivant – e com uma alegria redobrada, homens e mulheres da sociedade porto-alegrense participaram da festa nos saraus elegantes do arrabalde da Tristeza. À beira do Guaíba, embalados por orquestras típicas e especialmente contratadas, com muitas batalhas de confetes, poucos tiveram tempo ou quiseram pensar na epidemia que, de maneira sorrateira, em menos de dois meses, causara imenso número de vítimas, e imenso prejuízo econômico.

Muitas vezes, porém, uma crise pode virar uma solução, com efeito benéfico. No caso de Porto Alegre, desde o final da espanhola se passou a dar mais atenção à qualidade da água servida à população, com a construção de uma grande hidráulica ainda no governo de José Montauray.

A peste foi embora, mas deixou uma forte marca na população, que demonstrou para descrever seu luto. Erico Verissimo (1973), em *Solo de clarineta*, o primeiro volume de suas memórias, recorda, como adulto, a experiência aguda da infância:

Em 1918 a influenza espanhola atirou na cama mais da metade da população de Cruz Alta, matando algumas dezenas de pessoas. Não se dignou, porém, contar-me. Lembro-me da tristeza de nossas ruas quase desertas durante o tempo que durou a epidemia, e dos dias de calor daquele dramático novembro bochornoso. Era como se os próprios dias, as pedras, a cidade inteira estivessem amolentados pela febre. A escola achava-se em recesso e eu podia passar dias inteiros a ler romances. [...] Foi durante a influenza em 1918 que li pela primeira vez Eça de Queirós (Os Maias), Dostoiévski (Recordações da Casa dos Mortos e Crime e Castigo). [...] Passada a epidemia a cidade entrou em lânguida e trêmula convalescença. (Verissimo, 1973, p. 137-138).

Uma trêmula convalescença diz respeito às inseguranças que continuavam a marcar o cotidiano da cidade. O tempo da pandemia ficara no passado, mas não tanto. Continuava presente no tempo do medo e da insegurança.

Ontem como hoje: tempo pandêmico

Muitos regimes de semelhança podem ser estabelecidos entre 1918 e 2020-2021. Em primeiro lugar, uma primeira reação distante e basicamente negacionista, até que a epidemia se instale em território nacional. Em segundo, o descrédito diante do fato de que uma emergência na saúde desse porte tem endereço, CEP e registro. Tanto no passado como no nosso presente, epidemias, a despeito de mobilizarem recursos humanos e científicos, nem sempre trazem saldos muito bons; em geral escancaram características do país: no caso, a nossa tremenda desigualdade estrutural. Em terceiro, o uso de remédios paliativos e de muito pensamento mágico para dar conta da insegurança e do infortúnio – a cloroquina usada pelo governo em tempos recentes foi também um subterfúgio no começo do século XX.

Mas existem diferenças importantes. Se em 1918 as autoridades demoraram para atentar sobre a gravidade do fenômeno sanitário, quando o fizeram – e diferentemente dos dias de hoje – passaram a agir sem reservas ou mais delongas. Basta ver como os procedimentos recomendados no Rio de Janeiro eram rapidamente implementados nos diferentes estados da União.

Carlos Seidl, diretor-geral da Saúde Pública, na capital federal, deu duas informações oficiais em 27 de setembro. Uma, de que até aquela data não existiam casos suspeitos da “Grande Influenza” no Rio de Janeiro; é provável que estivesse mentindo àquelas alturas. A outra era a de que realizara pessoalmente uma inspeção nos navios que chegavam com contaminados, tendo conversado com o médico de bordo de alguns deles, e chegara à conclusão de que não havia nada de errado. Afinal, e segundo os dados coletados por ele, apesar de terem falecido três pessoas entre Lisboa e Recife e mais duas do Recife ao Rio de Janeiro, as causas das mortes foram definidas pelo médico de bordo como lesão cardíaca, angina e broncopneumonia. Apenas o óbito do espanhol Juan Cajal, maître do *Demerara*, foi registrado como decorrente da gripe espanhola.

Mas a situação iria se complicar, e muito, com Seidl não tardando a reconhecer seu erro. Na viagem em direção ao sul, duas semanas depois da escala em Salvador, podia-se ler no jornal *A Tarde* que o *Demerara* deixava “cerca de setecentos enfermos nos quartéis, nos hospitais, em casas particulares e em todos os centros de aglomeração de operários” (cf. Schwarcz; Starling, 2020, p. 62) com a gripe espanhola. Ou seja, por onde passava, o navio deixava um rastro de contaminação e morte. Do Rio, a embarcação seguiu para Montevideú, aonde chegaria com seis mortos e 22 infectados.

Infelizmente, essa não foi a única embarcação a espalhar a doença por estas plagas. Pelos portos brasileiros, passou ainda o vapor *Liger*, de bandeira francesa, que estivera no porto de Dacar, centro da disseminação da epidemia para os navios transatlânticos e de carga. O *Liger* atracou em Salvador, no Rio de Janeiro e em Santos. Outros navios também arribaram em portos do Nordeste, e a espanhola não demorou a atingir várias cidades da região (Aragão, 1918).

Assim, logo a urgência mudou de mão. Medidas de vigilância foram estendidas para toda a longa costa do Brasil. Agora era preciso se antecipar à chegada do inimigo. Por exemplo, o lazareto da Ilha Grande, no Rio de Janeiro, começou a ser preparado para receber possíveis infectados. No fim de setembro, alguns jornais brasileiros publicaram as determinações de Carlos Seidl (1919), que apontou a necessidade de se agir imediatamente, e sem retardo, no sentido de evitar a propagação da epidemia. E o diretor-geral de Saúde Pública denominou a operação de “profilaxia indeterminada” e avisou: “Que sejam rigorosamente desinfetados todos os navios, quer estrangeiros, quer nacionais, de procedência suspeita, bem como cuidadosamente examinados todos os passageiros. Esse serviço fica a cargo dos inspetores de saúde do porto desta capital [federal]” (cf. Schwarcz; Starling, 2020, p. 63).⁹

Como se vê, se o negacionismo foi a primeira reação, em 1918 não tardou para que as autoridades sanitárias passassem a educar a população e a determinar medidas para estancar o mal que vinha pelo mar. Muito diferente foi a atitude do atual governo brasileiro, que não só negou a primeira oferta de vacinas Pfizer, como até hoje procura diminuir a gravidade da pandemia da Covid-19.

9 Para demais procedimentos, ver, entre outros, Kolata (2002) e Goulart (2005).

Também puderam ser vistos mais gestos de voluntarismo e de filantropia. No critério humanidade, parece que perdemos de lavada. No passado como hoje em dia a epidemia parece ter ido embora “por decreto”. É certo que no início do século os casos continuaram frequentes em 1919 e 1920 em cidades como Manaus. Mas a impressão era que a doença se extinguiu aos poucos. No caso de 2020-2021 foi a vacina que encurtou o tempo da pandemia. De toda maneira, a representação geral e pública é que a moléstia surgiu como um susto e se foi como um mau agouro.

No carnaval de 1919 dizem que quem sobreviveu ao episódio saiu para dançar como nunca, com medo de não ter outra oportunidade. Mas sabe-se que a gripe continuava passeando pelo Brasil, fazendo muitas vítimas, ainda mais nos estados do Norte. Mais uma vez a coincidência chama atenção, assim como a violência da falta de comunicações. Da mesma maneira, sabemos como em 2022 a doença parece ter ido embora por exaustão da população e dos governantes. Conhecemos, porém, como ela continua fazendo vítimas e de que maneira persiste como trauma na experiência de pessoas marcadas por decorrências prolongadas da doença; tanto física como psicologicamente.

Também impressiona como, num país com tantos cronistas, e em que a crônica é tão reconhecida – quase que como um gênero nacional –, não tenham restado muitos relatos da doença. Era como se fosse melhor esquecer, deixar de falar, para que a dor da morte acabasse neutralizada.

Emblemática é uma troca de correspondência epistolar entre Monteiro Lobato e Lima Barreto. Em carta datada de 26 de fevereiro de 1919, Monteiro Lobato desafiou Lima Barreto: “Por que não fazes um estudo macabro do que foi a gripe no Rio? – para a Revista? Ela espera que logo rompas pelas suas páginas com ‘A expiação’ [...] Adeus, vou cozer na cama a minha formidolosa constipa, a duzentos espirros por segundo.” Já Lima, escrachado, assim reagiu no dia 8 de março: “O meu Rio, é essencialmente carnavalesco e, ao que parece, vai pegando a moléstia em todo o Brasil” (Barreto, 1956, p. 61).

Ninguém tinha certeza de nada. Mas enquanto ela, a espanhola, não desse novamente o ar de sua graça, o melhor era cair nas graças de Momo e dançar para esquecer e não voltar a lembrar.

“Vivemos um mundo que desaprendeu a lidar com o luto e a morte” (Schwarcz; Starling, 2020, p. 336). Na opinião do historiador Philippe Ariès, foi no começo do século XX, mais particularmente após a Primeira Guerra Mundial,

que se deu “a morte da morte”. Essa espécie de interdito da morte – essa recusa de lidar com ela – ficou mais patente nos Estados Unidos e na Europa industrial do Noroeste que paralelamente passaram a louvar exclusivamente a vida na forma da longevidade e do não envelhecimento (Ariès, 1977).

Ao mesmo tempo, com a epidemia da gripe espanhola de 1918, criou-se toda uma engenharia médica e sanitária, visando contornar “acidentes cotidianos” da morte. Uma tecnologia adaptada e capaz de proteger as pessoas foi então implementada com o objetivo de preservar vidas, visando liberar os corpos para que seguissem em suas tarefas diárias, livres da morte que costumava espreitar as pessoas nas esquinas mais inesperadas.

O silenciamento da morte é, assim, coerente com a chegada da modernidade, que veio acompanhada pela urbanização, pela industrialização e por uma certa racionalidade científica disposta a driblar o perecimento humano. Três diferentes fenômenos sociais e médicos fizeram parte dessa rota. O primeiro deles foi quando se deu uma ocultação generalizada da morte, e a espetacularização de apenas algumas poucas perdas, aquelas de celebridades. Nesse processo, ocorre um tipo de superexposição de determinados falecimentos, por parte dos meios de comunicação e da população que compactua com a dor, e o silenciamento diante do grosso da população: a morte das pessoas comuns de uma forma geral, o perecimento dos mais idosos, a morte de jovens negros nas periferias brasileiras que continua a passar “em branco”. Um segundo procedimento foi a transferência dos doentes para os hospitais, onde se combate a morte, por certo, mas onde ela também permanece escondida, longe da visão dos saudáveis. O terceiro passo representou uma espécie de extinção social do luto, sobretudo quando ele é coletivo: causado por guerras, acidentes ambientais, pandemias.

Mas não me parece estranho que também a gripe espanhola de 1918 tenha causado o “sequestro da morte”. Afinal, sua passagem foi tão rápida e tão vertiginosa, que gerou uma espécie de amnésia coletiva em resposta ao desconhecido e à insegurança por ela causada. A insegurança do desconhecido.

O sentido ambíguo do termo “história” foi explorado pelo antropólogo e historiador haitiano Michel-Rolph Trouillot (1995), quando analisa as relações entre poder e regimes de historicidade em seu país de origem. Na opinião do autor, seria possível distinguir, metodologicamente, duas faces do termo história: a historicidade ou história como processo, e a historicidade ou história como narrativa. Trata-se de uma diferença entre os sentidos ontológico e epis-

temológico do termo, que envolvem uma ideia de verdade sobre o passado, por um lado, e de construção fictícia sobre ele, de outro. O autor ressalta, porém, que não existe a sobreposição de uma historicidade sobre a outra, uma vez que nada neste mundo estaria isento de temporalidade. Sendo assim, a suposta divisão seria apenas um exercício lógico de distinção de domínios.

Mesmo assim, Trouillot arrisca destacar duas dimensões da história: a que diz respeito à experiência social do tempo e a narrativa que se faz dela. É nesse sentido que elas podem ser vistas mais como dois lados de uma mesma moeda do que como unidades disjuntivas.

Podemos nos aproveitar da distinção apenas metodológica de Trouillot para refletir sobre as relações entre história e antropologia, voltando ao início deste artigo. Seria o caso de pensar a história como uma disciplina, que remonta a uma narrativa sobre o passado feita a partir de uma posição específica, o saber ocidental; e como um conceito operatório, que se refere às maneiras pela qual a antropologia refletiu sobre as distintas apreensões do tempo, tanto em sua sociedade de origem como nas outras que tratou de estudar.

E não é difícil admitir que emergências sanitárias em sociedades que se querem e representam como “normalmente saudáveis” desarrumam, ao mesmo tempo, as narrativas do passado, como os regimes de temporalidade.

Eric Hobsbawm afirmou que o longo século XIX só terminou em 1918. Seu argumento é que a Grande Guerra alterou o curso da vida e impôs uma outra datação e temporalidade. A barbárie exercida nos campos de batalha calou fundo na certeza da emancipação prometida pela ciência da época. Afinal, onde é que morava a barbárie? (Hobsbawm, 1995).

Concordo que 1918 seja a data de mudança de século. Mas incluiria a gripe espanhola como marcador de temporalidade. Afinal, foi ela que interrompeu o tempo do progresso, incluiu a morte coletiva como destino e fez com que o ano passasse em outro ritmo, ditado pela doença.

Se assim for, arrisco dizer que também o século XXI só há de começar quando tivermos lidado com a Covid 19 – e não determinado solenemente o final das máscaras, do perigo de contaminação, do impedimento às aglomerações, e da pandemia. Só então, quando nos for possível tratar do que passou e dos traumas que ficaram: das pessoas que perderam seus familiares e amigos, dos filhos e filhas que se culpam pela morte dos pais, dos netos que carregam a responsabilidade da contaminação de seus avós, dos doentes que sofrem com

efeitos prolongados e inesperados da doença, estaremos prontos para enfrentar os desafios do novo século.

Enquanto isso tudo não vem, nos manteremos nesse tempo hesitante da pandemia. Aquele que não lida com o presente e tem medo do futuro. Na passagem oficial do século XIX para o XX, as notícias falavam muito da passagem de um cometa... que destruiria as marcas daquela civilização. Quem sabe a pandemia de Covid 19 seja nosso cometa. E se o grande meteoro vindo do céu acabou não confirmando sua rota, já a doença fez cratera no nosso regime de temporalidades. Bem-vindos ao velho século XX.

Referências

- ABRÃO, J. S. *Banalização da morte na cidade calada: a hespanhola em Porto Alegre*, 1918. Porto Alegre: EdIPUCRS, 1998.
- ARAGÃO, H. de B. A propósito da gripe. *O Brasil Médico*, Rio de Janeiro, ano 32, n. 45, p. 354-356, 9 nov. 1918.
- ARIÈS, P. *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
- BARRETO, L. *Correspondência*: tomo II. São Paulo: Brasiliense, 1956.
- BENCHIMOL, J. L. et al. *Manguinhos do sonho à vida: a ciência na Belle Époque*. Rio de Janeiro: Casa de Oswaldo Cruz-Fiocruz, 1990.
- BERGSON, H. *Duração e simultaneidade: a propósito da teoria de Einstein*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BLOCH, M. *Os reis taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- DE FRANCESCO, J. *Reminiscências de um artista*. Porto Alegre: [s. n.], 1961.
- DIÁRIO DA TARDE. Curitiba: [s. n.], ano 20, n. 6162, 20 nov. 1918. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=800074&pasta=a-no%20191&pesq=&pagfis=25248>. Acesso em: 10 set. 2022.
- DURKHEIM, É. Representações individuais e representações coletivas. In: DURKHEIM, É. *Sociologia e filosofia*. Rio de Janeiro: Forense, 1988. p. 15-49.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

A FEDERAÇÃO: orgam do Partido Republicano. Porto Alegre: [s. n.], ano 35, n. 251, 24 out. 1918a. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=388653&pasta=ano%20191&pesq=&pagfis=39956>. Acesso em: 10 set. 2022.

A FEDERAÇÃO: orgam do Partido Republicano. Porto Alegre: [s. n.], ano 35, n. 252, 25 out. 1918b. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=388653&pasta=ano%20191&pesq=&pagfis=39964>. Acesso em: 10 set. 2022.

A FEDERAÇÃO: orgam do Partido Republicano. Porto Alegre: [s. n.], ano 35, n. 254, 28 out. 1918c. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=388653&pasta=ano%20191&pesq=&pagfis=39978>. Acesso em: 10 set. 2022.

A FEDERAÇÃO: orgam do Partido Republicano. Porto Alegre: [s. n.], ano 35, n. 265, 11 nov. 1918d. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=388653&Pesq=chaves&pagfis=40036>. Acesso em: 10 set. 2022.

GABORIAU, M. Antropologia estrutural e história. In: LIMA, L. C. (org.). *O estruturalismo de Lévi-Strauss*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 140-156.

GELL, A. *The anthropology of time: cultural constructions of temporal maps and images*. Oxford: Berg, 1992.

GOLDMAN, M. Lévi-Strauss e os sentidos da história. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 42, n. 1-2, p. 223-238, 1999a.

GOLDMAN, M. Lévi-Strauss e os sentidos da história. In: GOLDMAN, M. *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999b. p. 53-62.

GOULART, A. da C. Revisitando a espanhola: a gripe pandêmica de 1918 no Rio de Janeiro. *História, Ciência, Saúde: Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 101-142, 2005.

HOBBSAWM, E. *Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JORNAL DO RECIFE. Recife: [s. n.], ano 61, n. 249, 10 set. 1918. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=705110&pasta=ano%20191&pesq=-demerara&pagfis=75457>. Acesso em: 10 set. 2022.

KOLATA, G. *Gripe: a história da pandemia de 1918*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

KOSELLECK, R. *Futures past: on the semantics of historical time*. New York: Columbia University Press, 2004.

LEACH, E. R. Dois ensaios a respeito da representação simbólica do tempo. In: LEACH, E. R. *Repensando a antropologia*. São Paulo: Perspectiva, 1974. p. 191-209.

LEFORT, C. *As formas da história*. São Paulo: Brasiliense, 1979.

LÉVI-STRAUSS, C. História e etnologia. In: LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. p. 13-41.

LÉVI-STRAUSS, C. Histoire et ethnologie. *Annales: histoire, sciences sociales*, Paris, v. 38, n. 6, p. 1217-1231, 1983.

LÉVI-STRAUSS, C. *Totemismo hoje*. Lisboa: Edições 70, 1986.

LÉVI-STRAUSS, C. *História e etnologia*. Campinas: IFCH/Unicamp, 1996. (Textos Didáticos, n. 24).

MASCARA. Porto Alegre: [s. n.], ano 1, n. 37, 19 out. 1918a. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=174181&pasta=ano%20191&pesq=&pagfis=1244>. Acesso em: 10 set. 2022.

MASCARA. Porto Alegre: [s. n.], ano 1, n. 38, 26 out. 1918b. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=174181&pasta=ano%20191&pesq=&pagfis=1287>. Acesso em: 10 set. 2022.

MASCARA. Porto Alegre: [s. n.], ano 1, n. 41, 23 nov. 1918c. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=174181&pasta=ano%20191&pesq=&pagfis=1330>. Acesso em: 10 set. 2022.

MINAS, V. Gripe espanhola: Porto Alegre, cidade fantasma. In: CONSELHEIRO X. Porto Alegre: Vitor Minas, 9 ago. 2008. Disponível em: <http://conselheirox.blogspot.com/2008/08/gripe-espanhola-porto-alegre-cidade.html>. Acesso em: 10 set. 2022.

OVERING, J. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 107-140, 1995.

PESAVENTO, S. J. *A burguesia gaúcha: a dominação do capital e a disciplina do trabalho* (R.S. 1889-1930). Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

PESAVENTO, S. J. *O imaginário da cidade: visões literárias do urbano*: Paris, Rio de Janeiro, Porto Alegre. Porto Alegre: Editora UFRGS, 1999.

PESAVENTO, S. J. *Uma outra cidade: o mundo dos excluídos no final do século XIX*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2001.

PONTES, H. Durkheim: uma análise dos fundamentos simbólicos da vida social e dos fundamentos sociais do simbolismo. *Cadernos de Campo*, São Paulo, ano 3, n. 3, p. 89-102, 1993.

RÔLHA, – a bem da Saúde Publica. A.B.C., Rio de Janeiro, ano 4, n. 191, p. 12, 2 nov. 1918. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=830267&pasta=ano%20191&pesq=&pagfis=2982>. Acesso em: 10 set. 2022.

“ROLHA – a bem da saúde pública”: na pandemia da gripe espanhola, revista A.B.C. sugeria censura para não alarmar sociedade. In: CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E MEMÓRIA DA UNESP. São Paulo: CEDEM, 18 maio 2020. Disponível em: <https://www.cedem.unesp.br/#!/noticia/428/rolha--a-bem-da-saude-publica/>. Acesso em: 10 set. 2022.

SAHLINS, M. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 103-150, 1997.

SCHWARCZ, L. M. Questões de fronteira: sobre uma antropologia da história. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 72, p. 119-135, jul. 2005.

SCHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. *A bailarina da morte: a gripe espanhola de 1918*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

SEIDL, C. *A propósito da pandemia da gripe de 1918: fatos e argumentos irrespondíveis*. Rio de Janeiro: Bernard Frères, 1919.

SEVCENKO, N. *Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

TATSCH, J. A Gripe Espanhola no RS e em Porto Alegre. *Jornal do Comércio*, Porto Alegre, 15 jun. 2020. Disponível em: https://www.jornaldocomercio.com/_conteudo/geral/2020/06/743161-a-gripe-espanhola-no-rs-e-em-porto-alegre.html. Acesso em: 10 set. 2022.

TROUILLOT, M.-R. *Silencing the past: power and production of history*. Boston: Beacon Press, 1995.

VERISSIMO, E. *Solo de clarineta*. Porto Alegre: Globo, 1973.

Recebido: 20/09/2022 Aceito: 04/10/2022 | Received: 9/20/2022 Accepted: 10/4/2022



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Marcel Mauss et la cumulativité des savoirs

Marcel Mauss and knowledge accumulation

Florence Weber¹

<https://orcid.org/0009-0001-1807-5938>

florence.weber@ens.psl.eu

¹ Université Paris Sciences et Lettres, École normale supérieure – Paris, France

Résumé

La « série Mauss » en 9 volumes cherche à rompre avec l'opposition entre anthropologie structurale et sociologie durkheimienne qui a marqué les précédentes éditions françaises pour instaurer les conditions d'une cumulativité des savoirs en sciences humaines et sociales. Au-delà de *l'Essai sur le don*, l'analyse systématique du triple contexte de l'œuvre – sa conception, ses différentes éditions, ses réceptions successives – donne à voir sa profonde cohérence théorique et ses infléchissements liés à l'histoire intellectuelle et politique, mais aussi ce que nous percevons aujourd'hui comme des allers et retours entre « ici » et « là-bas ». Après les spécialistes de la religion et du symbolique, ce sont les spécialistes des techniques, du langage, du corps, de la psyché et de l'environnement qui s'emparent de son œuvre. Voilà qui encourage à y puiser les ressources cognitives et morales pour réouvrir l'avenir grâce à un dialogue apaisé entre sciences sociales et sciences de la nature.

Mots-clés: *L'année sociologique*; épistémologie; interdisciplinarité; cumulativité des savoirs.

Abstract

Mauss series' 9 volumes published by PUF between 2012 and 2021 seek to break with the Great Divide between structural anthropology and durkheimian sociology that marked the previous French editions and to promote the conditions for knowledge accumulation in humanities and social sciences. Beyond *The gift*, the analysis of maussian works' triple context – that of their conception, that of their different editions, that of their successive receptions – shows both their theoretical consistency and redirections due to intellectual and political history. The series highlights how Mauss used the back and forth movement between Here and There that characterizes today the ethnographic approach. After specialists of religion and symbolic, new scientific appropriations come from specialists of techniques, language, body, psyché and environment. This should inspire us to reload Mauss'works in order to acquire cognitive and moral resources while reopening the future thanks to an appeased dialog between social sciences and natural sciences.

Keywords: *L'Année sociologique*; epistemology; interdisciplinarity; knowledge accumulation.

Introduction

Lorsqu'en 2006 j'acceptai la proposition de Serge Paugam de rédiger pour les Presses Universitaires de France la préface à la première édition française de *l'Essai sur le don* en un volume séparé (Weber, 2007), j'avais pleinement conscience de l'honneur qui m'était fait mais je n'imaginais pas dans quelle aventure humaine et éditoriale j'allais m'engager. Je relevai le défi grâce à l'ethnographie des prestations sans marché que j'avais conduite quinze ans plus tôt en milieu ouvrier rural (Weber, 1989), mais aussi parce que je participais depuis plusieurs années à une coopération empirique avec la science économique la plus formalisée pour analyser l'articulation entre la production marchande et la production domestique de santé, dans le cas de l'aide professionnelle et familiale aux personnes dépendantes (Gramain; Weber, 2001; Roquebert; Fontaine; Gramain, 2018). Nous avons également réussi à construire, sur des données du premier Moyen Âge européen, une complémentarité entre les outils de l'économie, ceux de l'anthropologie et ceux de l'histoire pour étudier les liens entre pouvoir et parenté grâce à la description fine de la valeur des contreparties, du cadre des échanges et des relations entre leurs protagonistes (Feller; Gramain; Weber, 2005). J'espérais qu'en mettant l'ethnographie économique, alors en construction (Dufy; Weber, 2023), au service d'une relecture de *l'Essai sur le don*, je pourrais ébranler la coupure particulièrement forte en France, bien qu'elle y ait été instituée plus tardivement qu'ailleurs, entre une sociologie réduite à l'étude des sociétés « modernes occidentales », voire à celle de la seule société française, et une anthropologie sociale restée largement enfermée dans l'étude de l'Ailleurs.¹

1 Cette séparation se retrouve sous des formes différentes dans l'Université et au CNRS. En 2022, le Conseil national des Universités sépare la sociologie, en section 19 « Sociologie, démographie », et l'ethnologie, en section 20 « Anthropologie biologique, ethnologie, préhistoire ». En 2022, la sociologie est présente au CNRS dans les sections 36 « Sociologie et sciences du droit » et 40 « Politique, pouvoir, organisation », l'anthropologie sociale dans la section 38 « Anthropologie et étude comparative des sociétés contemporaines », l'anthropologie biologique ne relève pas des Sciences humaines et sociales. En d'autres termes, l'Université conserve une unité souvent factice entre préhistoire et anthropologie du présent tandis que le CNRS préserve une séparation stricte entre sciences de la nature (y compris l'homme dans la nature) et sciences des sociétés humaines.

Lorsqu'en 2022, *Horizontes Antropologicos* m'a invitée à commémorer le centenaire² de *l'Essai sur le don*, je décidai de saisir l'occasion qui m'était offerte pour mettre ce texte devenu un « classique européen » dans le contexte éditorial, scientifique et politique, de sa rédaction et de ses réceptions cent ans plus tard, mais aussi dans l'ensemble touffu mais extraordinairement riche de l'œuvre de son auteur. J'ai eu la chance, en effet, de diriger l'édition en 9 volumes de textes choisis et commentés dans la collection Quadriga des PUF, dans la « série Mauss » dont le dernier volume est paru en 2021 (Weber, 2012-2021).³ J'ai pu ainsi poursuivre le travail commencé avec *l'Essai sur le don*: rompre avec la division qui s'était construite en France de 1950 à 1968 entre un « second Mauss » pleinement anthropologue et un « premier Mauss » proche de Durkheim et montrer la cohérence de l'œuvre de Mauss. Née dans et pour un travail d'équipe, cette œuvre a connu des infléchissements liés à l'histoire intellectuelle mondiale, notamment à la disponibilité de nouvelles sources ethnographiques et à l'émergence de nouveaux débats, et à l'histoire politique européenne à laquelle Mauss n'a cessé de consacrer une attention anxieuse. Sa réédition permet de réfléchir, sans doute pour la première fois, sur les allers et retours systématiques effectués par Mauss et les premiers durkheimiens entre « Ici » et « Là-bas », aidant à répondre à une question de méthode: comment se déprendre *en acte* du Grand Partage entre l'Occident et le reste du monde? Nous reviendrons pour conclure sur la pluridisciplinarité de fait, de part et d'autre de la frontière entre sciences de la nature et science des sociétés, qui s'est imposée pour cette réédition. Nous proposerons alors une méthode pour restaurer une cumulativité des savoirs (Pumain, 2005) à partir de la mutualisation de matériaux ethnographiques.

2 Le principe de datation de *L'Année sociologique* du vivant de Durkheim et pour les deux numéros dirigés par Marcel Mauss après son décès reprend la date des publications recensées et non celle de la rédaction de leur compte-rendus. C'est pourquoi *l'Essai sur le don*, paru dans un volume daté 1923-1924 et imprimé en 1926, a été rédigé en 1925.

3 Dans cet article, le numéro de chaque volume de la série serait référencé avec le nom de l'auteur et la date.

Au-delà du Grand Partage

Pour avoir lu et relu Mauss, comme tous les savants francophones de ma génération, dans le recueil *Sociologie et anthropologie* (Mauss, 1950) introduit par Claude Lévi-Strauss dans la « Bibliothèque de sociologie contemporaine » des PUF, dirigée par George Gurvitch, et dans le recueil *Essais de sociologie* (Mauss, 1971) publié en poche sans introduction ni appareil critique à partir de l'édition Karady des trois tomes de ses *Œuvres* (Mauss, 1968-1969) dans la collection « Le sens commun », dirigée par Pierre Bourdieu aux Éditions de Minuit, je savais ce que la tradition française avait perdu en désossant l'œuvre de Mauss entre le précurseur de l'anthropologie structurale et le neveu de Durkheim, son aîné de 15 ans. J'ai voulu, en quelque sorte, retirer Marcel Mauss à Claude Lévi-Strauss sans le rendre tout entier à Pierre Bourdieu, du moins au Pierre Bourdieu sociologue construit par sa réception française,⁴ pour retrouver la puissance conceptuelle et méthodologique de la science des sociétés fondée par *L'Année sociologique*, unifiée et ouverte au dialogue avec les sciences de la nature. C'est pourquoi la « série Mauss » recolle les morceaux du puzzle, tout en tenant compte de la découverte de ses écrits politiques (Mauss, 1998), peu cités par les anthropologues (Copans, 1999) et des conditions de son travail intellectuel (Bert, 2012).

Présenter l'*Essai sur le don* en 2007 permettait de prendre part aux débats des années 2000 sur la protection sociale française. Je terminais une longue recherche collective sur l'articulation entre famille et État dans la prise en charge des personnes dépendantes (Gojard; Gramain; Weber, 2003). Après avoir démêlé la genèse du texte et la pluralité de ses lectures depuis 1930, j'ai mis en valeur la conception maussienne des prestations sociales comme « contre-don » de la société, représentée par l'État, en réponse à sa dette contractée envers ses membres qui assurent sa production et sa reproduction. S'il replaçait ces prestations dans l'histoire du droit à l'échelle de l'humanité tout entière, il les cherchait aussi dans les évolutions récentes du droit social occidental: « En fait les vieilles et nouvelles lois du 'homestead' et les lois françaises plus récentes sur le 'bien de famille insaisissable' sont une persistance

4 Les lecteurs anglophones ont depuis longtemps reconnu Pierre Bourdieu comme un anthropologue, ce qui reste relativement rare dans l'Université française.

de l'état ancien et un retour vers lui » (Mauss, 2012a, p. 224; Weber, 1998). Ethnologue faisant feu de tout bois, Mauss analyse des données hétérogènes – documents écrits, sonores, visuels – avec une grande précision contextuelle (contexte de l'enquête, contexte de la société étudiée), et permet aux ethnographes contemporains d'examiner séparément le cadre de l'échange (institué ou bricolé) et les relations entre les partenaires (personnelles ou anonymes). Mauss aide à distinguer quatre types de prestations: l'échange marchand, avec usage de monnaie (achat-vente y compris à crédit, qui repose sur plusieurs institutions, marché, monnaie, banque, courtiers) ou sans monnaie (troc, *gimwali*, lettres de change, *voucher*, y compris à crédit), l'échange maussien avec contrepartie différée dans le temps (*kula* pacifique où s'accumulent patrimoines et réputations, *potlatch* agonistique où se détruisent les richesses pour accumuler du pouvoir) et le don pur (sans attente de contrepartie). On découvre alors que les relations personnelles entre partenaires peuvent être compatibles avec tout type d'échange à condition d'instituer des frontières étanches entre plusieurs rôles sociaux (dans la parenté, dans le marché, dans l'univers politique...). Accusations et conflits fleurissent lorsque ces frontières instituées perdent de leur efficacité (Weber, 2000).

Dans les années 2000, le « modèle social français » était attaqué, intellectuellement et politiquement. L'universalisme de la Sécurité sociale – qui avait homogénéisé en France la variété des prestations ouvrières et familiales – était devenu un leurre pour les exclus du marché du travail et pour les familles monoparentales, passés « d'ayants droit » à « bénéficiaires » et réduits à une forme de charité d'État. La théorie alors en vogue des échanges entre les pauvres et l'État s'inspirait d'une conception de la protection sociale inverse de celle de Mauss, d'un retour à la charité humiliante: les prestations reçues n'étaient plus un droit mais un « don », l'État attendait des pauvres un « contre-don », les entraînant dans une spirale de la dette. Relire Mauss permettait de revenir à la conception mutualiste originelle: les prestations sont, pour ceux qui les reçoivent, un dû et non une dette et, pour ceux qui les donnent, un rendu et non un don. J'utilisai alors *l'Essai sur le don* comme argument contre la *doxa* de l'époque mise brillamment en forme par le politiste danois Gøsta Esping-Andersen (1990), pour qui le modèle français représentait (avec les modèles espagnol et italien) la version familiale d'un modèle « continental » européen dont le modèle allemand représentait la version professionnelle.

La qualification du modèle continental comme « conservateur » contentait à la fois les thuriféraires du libéralisme anglo-saxon et ceux de la social-démocratie scandinave. Je n'avais sans doute pas suffisamment pris la mesure de l'ampleur des transformations depuis les années 1980, ainsi que de leurs différences nationales, et de leurs effets sur les relations personnelles et sur le rapport à l'État social. L'échange maussien interpersonnel se réduisait dans certaines situations à des formes de troc ou d'extorsion (par exemple en Argentine: Schijman, 2019); l'État social, confronté à la mobilité professionnelle et résidentielle des individus en charge de la production et de la reproduction de la société, attisait les convoitises et les rejets. Ce n'est pas ici le lieu de dresser un bilan des politiques sociales mondiales depuis les années 2000.

Toujours est-il qu'en 2007, le public francophone était mûr pour une lecture non structuraliste de *l'Essai sur le don*, qui restituait à la fois le contexte de sa rédaction et l'histoire française de ses interprétations depuis 1930. À partir de 2012, l'édition de la série Mauss (Weber, 2012-2021) me permit de « solder » une double colère de jeunesse contre Lévi-Strauss. Dès la classe de philosophie, je m'étais insurgée contre sa théorie de l'échange des femmes par les hommes, ce qui m'avait conduite vers l'ethnographie de la parenté (Weber, 2003). Plus tard, reprenant les travaux de Hubert et Mauss pour rédiger une synthèse sur les analyses des rites, je découvris que sa réédition de *l'Esquisse d'une théorie de la magie* avait été amputée non seulement de son texte préalable, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, mais même de son introduction (« quelques pages préliminaires ont été rapportées en appendice, joint à la fin de cette étude », Mauss, 1950, p. 1, 138-141). Henri Hubert était mort en 1927, Marcel Mauss était dans l'incapacité de travailler. Restaurer le lien entre ces textes dans les volumes 1 et 3 de la série Mauss me libéra de ma colère devant ce que j'avais vécu comme une indécence vis-à-vis des lecteurs et comme une violence vis-à-vis d'auteurs défunts ou diminués, et qu'on nommerait aujourd'hui une atteinte au droit moral de l'auteur. Rééditer Mauss, c'était réaffirmer les liens entre l'ethnographie des sociétés contemporaines et l'histoire des sciences sociales. C'était réaffirmer l'importance de la lecture érudite – à la fois rigoureuse et respectueuse – des textes pour assumer pleinement leurs usages anachroniques, sans quoi nulle cumulativité des sciences sociales n'est possible ni féconde (Barthelemy; Weber, 1989). Cela me permit en quelque sorte de « faire la paix » avec Claude Lévi-Strauss et c'est sans doute pourquoi j'acceptai

de participer, en 2008, à la cérémonie de son 100e anniversaire organisé au Musée du quai Branly.

En 2012 parut en un volume séparé *l'Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* de Claude Lévi-Strauss (2012) en même temps que les trois premiers volumes de la nouvelle série: *l'Essai sur le don* inséré dans le projet d'ensemble (Mauss, 2012a – volume 7), la traduction française du recueil de Nathan Schlanger *Techniques, technologie et civilisation* (Mauss, 2012b – volume 8) et le livre posthume *La nation ou le sens du social*, reconstitué et contextualisé par Jean Terrier et Marcel Fournier (Mauss, 2018a – volume 6). Un tabou était levé. Le schisme survenu en 1968 entre le Mauss anthropologue, britannique (James, 1998) et structuraliste et le Mauss sociologue et durkheimien mis en valeur dans la collection « Le sens commun » de Pierre Bourdieu allait-il être enfin dépassé?

La série a pris du retard – j'avais sans doute sous-estimé la difficulté de l'exercice – et le schisme, pourtant ébranlé, s'est reconstitué. Les promoteurs francophones d'un Mauss durkheimien, à la suite de Philippe Besnard, mirent l'accent sur le premier Mauss en valorisant son rôle dans la préparation des *Formes élémentaires de la vie religieuse* de Durkheim, tandis que ses détracteurs raillaient le portrait de Mauss le jeune en « éternel disciple ». Le Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales ou M.A.U.S.S., né en 1981, avait réduit Mauss à *l'Essai sur le don* pour en faire une marque politique susceptible de lectures successives au fil des conflits internes à la gauche européenne (Fistetti, 2016). Chaque édition française était prise, bon gré mal gré, dans une logique de *potlatch* à ramifications mondiales, et la possibilité même d'une coopération à plusieurs niveaux bien séparés – un *gimwali* éditorial, une *kula* pacifique et prestigieuse entre intellectuels – semblait éteinte.

La sociogenèse complexe d'une œuvre

Il n'est pas question de faire défiler ici l'ensemble des 9 volumes parus mais bien plutôt de tirer plusieurs fils dans un système de textes particulièrement complexe. Reprenons pour commencer les points qui nous semblent importants dans la genèse de l'œuvre: 1) son caractère collectif, d'abord lié à sa spécialisation indianiste, puis à son double intérêt pour l'Ici et l'Ailleurs; 2) la cohérence interne d'une œuvre durkheimienne de part en part, qui met en

œuvre la distinction entre le plan de la morphologie sociale (condition de possibilité de l'intégration d'une société) et celui de la physiologie sociale (les cadres sociaux assurant la régulation des relations sociales dans leur diversité, à l'échelle des institutions – y compris le langage – ou à l'échelle des individus – par exemple la relation entre le magicien et ses clients; 3) le double contexte qui a infléchi l'œuvre, le contexte intellectuel qui a offert à Mauss de nouvelles sources ethnographiques à analyser et de nouvelles théories anthropologiques à discuter, le contexte politique auquel Mauss a été directement confronté, et les liens entre les deux (Faraco Benthien, 2015).

Restituer la dimension collective de l'œuvre

Sur le modèle de *l'Essai sur le don* (Mauss, 2012a – volume 7), chaque volume de la série comporte un ou plusieurs textes réédités (le choix des textes éponymes n'a pas varié), soigneusement revus notamment pour rendre la bibliographie de l'époque la plus explicite possible pour des lecteurs du 21^e siècle, et une présentation pédagogique en deux temps, d'abord la genèse du texte et son contexte de rédaction, ensuite l'histoire longue de sa réception. L'ordre des volumes suit la chronologie de la rédaction des œuvres présentées, et non celle de leur réédition.

Je sais gré à Michel Prigent d'avoir intégré à la série le volume 5 (Hertz, 2015) reprenant les deux textes ethnographiques de Robert Hertz, « Saint Besse, étude d'un culte alpestre (1912) », alors connu des seuls historiens, et « Contes et dictons recueillis sur le front parmi les Poilus de la Mayenne et d'ailleurs (1914) », alors connu des seuls folkloristes.⁵ Je sais gré à ses successeurs d'avoir respecté, dans une série consacrée à « l'auteur » Marcel Mauss, l'ordre alphabétique de ses coauteurs: Hubert et Mauss, pour *l'Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (Hubert; Mauss, 2016 – volume 1) et pour *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (Hubert; Mauss, 2017 – volume 3), Durkheim et Mauss pour *De quelques formes primitives de classification* (Durkheim; Mauss, 2017 – volume 2). La série valorise ainsi l'auteur collectif dont Mauss avait été un pilier dès 1899, mais aussi le survivant d'une équipe décimée, qui assura jusqu'en 1928 les éditions

5 Après coup, je regrette que le titre de ce volume n'ait pas été simplement *Saint Besse, étude d'un culte alpestre*.

posthumes des œuvres des disparus dans un geste d'hommage – comme Mallarmé dans *Le tombeau de Charles Baudelaire* ou Ravel dans *Le tombeau de Couperin*. Mauss assumait la dimension sociale de ce deuil, lui qui connaissait par l'ethnographie les variations sociohistoriques des rituels assurant l'avenir du groupe par-delà la disparition de ses membres, du monument de pierre à la crémation, du discours au silence. La série rappelle également les liens entre les textes académiques et leur double contexte, familial et amical, politique et amical, accessible grâce aux éditions des textes politiques de Mauss (Mauss, 1998) et de plusieurs correspondances (Durkheim, 1998; Hubert; Mauss, 2021).

Dans ces années 2010, l'histoire de l'anthropologie sortait à peine d'une période où la critique de l'anthropologie passait par la critique de « l'anthropologue comme auteur » (Geertz, 1988, 1996) et par l'opposition entre l'ethnologue de terrain et l'anthropologue en chambre. Les personnages intermédiaires, « informateurs indigènes » ou coauteurs des textes publiés (Weber, 2014, p. 192 sq.) venaient juste d'être mis en valeur, notamment grâce à l'accessibilité inouïe des archives scientifiques en sciences sociales, qui permet de reconstituer le système des relations nouées entre le monde académique et les mondes indigènes, au risque de se perdre dans cet exubérant buisson ou de devoir le brûler pour avancer.

La cohérence de l'œuvre: morphologie et physiologie

Sans reprendre en détail l'argumentation de la série, nous pouvons donner quelques indices de la cohérence théorique de l'œuvre de Mauss. Dès leur séjour à Bordeaux, Mauss y étudiant et Durkheim y commençant son enseignement universitaire s'étaient mis d'accord pour que Mauss se spécialise dans le domaine de « l'idéation religieuse », préempté jusqu'alors par la philosophie, par l'étude philologique des textes religieux et par l'histoire et l'archéologie des traditions religieuses. C'était le creuset de l'anthropologie britannique de l'époque. Mauss devint, en accord avec Durkheim, un spécialiste de l'Inde ancienne sous l'autorité de Sylvain Levi, de neuf ans son aîné, qu'il considère comme son « deuxième oncle » (Fournier, 2007). Les relations entre Mauss et ses deux oncles sont marquées par une différence de génération – ici par une faible différence d'âge, 15 ans et 9 ans – sans autorité paternelle. Les lettres de Durkheim à Mauss (Durkheim, 1998), où l'aîné ne cesse de

critiquer, sans effets notables, le comportement déviant de son neveu, et celles de Mauss à Hubert, où il avoue en 1916 préférer la guerre à *L'Année sociologique* (Mauss, 2021b, p. 37 – volume 9), sont généralement lues comme des indices de paternalisme et de révolte là on pourrait voir une relation à plaisanterie de type agonistique (Mauss, 2021b, p. 223 sq. – volume 9).

Les monographies de Hubert et Mauss sur le sacrifice et la magie montrent à l'œuvre une méthode de travail dont Mauss ne se départira plus, et dont la meilleure explicitation se trouve au début de *La prière* (Mauss, 2019, p. 85 sq. – volume 4): construire un objet d'étude, en donner une définition provisoire, effectuer une étude critique des sources qu'il aura pu rassembler; puis mettre en relation systématiquement les idées religieuses – étudiées grâce à sa culture philologique, il lisait le sanskrit, le grec et le latin, iconographique pour l'étude des objets et archéologique grâce à Hubert – et les pratiques des différents acteurs du champ religieux telles qu'on peut les reconstituer à l'aide de documents hétérogènes; rapporter idées et pratiques au système de relations qui unit ces acteurs, prophètes, prêtres, commanditaires, fidèles, magiciens.

Lorsque, dans les textes rédigés après la guerre, Mauss s'écarte de la question de l'idéation religieuse, il continue à établir des liens entre les matériaux dont il fait la critique systématique – écrits, objets, images, de temps à autre ses propres expériences – et une analyse sociologique toujours organisée selon ces deux dimensions, la morphologie sociale (les infrastructures matérielles permettant les contacts entre les membres d'une société plus ou moins intégrée) et la physiologie sociale (les relations interpersonnelles, les mentalités, les croyances, le droit, qui relèvent de la régulation sociale, c'est-à-dire du système de règles qui s'appliquent au comportement humain).⁶ Lorsqu'il étudie la dimension la plus individuelle des faits sociaux – la prière la plus intérieure, la magie la plus secrète, les émotions les plus sincères – il insiste sur la place qu'occupe la société – c'est-à-dire à la fois l'intégration matérielle du groupe et sa régulation morale – à l'intérieur même de l'individu, dans son « for intérieur ».

6 Si l'analyse morphologique de Durkheim et Mauss reste d'actualité pour le monde contemporain, dont l'intégration mondiale s'accompagne de poches d'isolement, leur analyse physiologique doit être reprise à l'aide de concepts forgés par certains de leurs héritiers: les règles diffèrent selon les « cadres de l'interaction » (Goffman, 1973) c'est-à-dire aussi selon les « scènes sociales d'interconnaissance » (Maget, 2002), multiples pour un individu donné et dont les frontières ne coïncident pas, sauf exception, avec celles d'une « société » implicitement nationale.

Les quatre premiers volumes de la série répondent directement à la mission assignée à Mauss dans la première période de l'*Année sociologique*, la genèse de « l'idéation religieuse » et ses conséquences sociales, émotionnelles et cognitives. Sur le versant collectif, les volumes 1 et 2 se répondent: d'un côté (avec Hubert) l'étude du sacrifice au cœur de l'institution religieuse, avec ses « sacrificateurs », par exemple les prêtres, ses « sacrifiants », ceux au nom de qui agissent les prêtres, par exemple les commanditaires et les fidèles, et les « victimes sacrificielles », qui ensemble instituent une séparation entre le sacré et le profane; de l'autre (avec Durkheim) l'étude des classifications, système cognitif qui permet aux indigènes (y compris nous-mêmes) de penser le monde naturel et surnaturel sur le modèle de la société. Sur le versant individuel, où la société est tout aussi présente mais plus difficile à observer, les volumes 3 et 4 se répondent: d'un côté (avec Hubert) l'étude de la magie, qui constitue le pendant individuel du sacrifice, les magiciens et leurs clients restant en dehors de l'institution religieuse mais l'efficacité des actes magiques dépendant tout aussi étroitement du système symbolique que l'efficacité du sacrifice dépend du système institutionnel; de l'autre (seul cette fois) l'étude de la prière, dont l'efficacité dépend à la fois du langage et du geste, les prières les plus individuelles et les plus intériorisées restant imprégnées par des croyances et par des pratiques partagées, fussent-elles implicites et solitaires.

Marqueur du caractère collectif et tragique de l'œuvre de Mauss, le volume 5 (Hertz, 2015), qui réunit et commente les deux enquêtes de terrain de Robert Hertz, marque une double rupture: méthodologique, puisque l'intérêt pour l'ethnographie « Ici » s'affirme comme le pendant légitime de l'ethnographie « Ailleurs »; historique, avec un premier aperçu de ce que doivent la sociologie, l'anthropologie et l'histoire à l'expérience de la guerre.

La suite de la série permet de retrouver ces clés d'analyse construites avant 1914: morphologie et physiologie; institution et individu; pratiques corporelles, pratiques cognitives, croyances et émotions. *La nation* inachevée (Mauss, 2018a – volume 6) et *l'Essai sur le don* (Mauss, 2012a – volume 7), « ce vieux texte-fétiche » (Bazin, 2008, p. 555), se répondent l'un à l'autre, montrant et cachant à la fois le parallèle entre l'étude des institutions internationales modernes et l'étude des sociétés archaïques.

Les volumes 8 (*Techniques, technologies et civilisation*) et 9 (*Sociologie, psychologie, physiologie*) assument tous deux une sélection de textes sur un domaine

spécifique: l'archéologie et la technologie d'un côté (Mauss, 2012b – volume 8), imprégnées de sociologie durkheimienne grâce aux grands médiateurs que furent Henri Hubert dans les années 1920 et André Leroi-Gourhan dans les années 1950; la psychologie et la physiologie de l'autre (Mauss, 2021b – volume 9), tellement réticentes au contraire à la sociologie que Mauss dut prendre des chemins de traverse jusqu'en 1942 pour investir, sans rien lâcher de ses ambitions théoriques, des domaines reconnus de l'anthropologie sociale et culturelle, l'anthropologie de la parenté, les techniques du corps, les émotions et les sentiments, l'anthropologie de la personne.

Un double infléchissement: matériaux et théories, tragédie politique

Les premiers enseignements de la série concernent l'histoire sociale des sciences. Les lectures rétrospectives qui opposent l'œuvre sociologique de Durkheim et l'œuvre anthropologique de Mauss ont construit une explication psychologique de leurs différences de style: Durkheim en chef de file, systématique, voire autoritaire; Mauss en innovateur de génie, brouillon, dépensier, libéré d'une tutelle quasi paternelle par le décès de Durkheim en 1917. La succession des volumes permet au contraire de rendre compte des infléchissements dans l'œuvre de Mauss, de part et d'autre de son silence entre 1909 et 1920, par un double processus intellectuel: la prise en compte de l'avancée de la science – découverte de nouveaux matériaux, construction de nouvelles théories; la confrontation inquiète aux tragédies du premier 20^e siècle.

D'abord, bien sûr, la Grande Guerre. C'est pour Mauss, comme pour beaucoup d'intellectuels mobilisés sous les drapeaux, l'occasion d'une véritable expérience ethnographique. Mauss a 42 ans en 1914, il n'est plus mobilisable, il s'engage volontairement dans l'armée. Versé au service d'interprétariat du commandement allié, il y met en œuvre ses principes de méthode: examiner ensemble *les pratiques* (c'est dans « Les techniques du corps » qu'il rend compte des façons de marcher des soldats australiens, anglais, français, en lien avec la musique militaire, le rythme, le chant, la création du collectif par les chants et les gestes réalisés « à l'unisson ») et *la langue* (elle-même conditionnant non seulement des façons de penser, mais aussi des façons de se mouvoir et d'agir). Il passe également du temps dans les tranchées. Il y découvre cette fois une nouvelle relation entre le collectif et l'individuel: non plus le poids de l'institution

(la langue, l'armée...) dans la genèse du corps et de l'action collective (par l'apprentissage, la discipline...) mais le poids de la présence physique du groupe au cœur de l'émotion individuelle. C'est là quelque chose sur quoi il travaillait bien avant la guerre, au moins en 1909, dans la lignée de ses travaux sur la religion. Il y revient dès 1920 avant de consacrer des pages saisissantes à ce qu'il sait « par violente expérience » (Mauss, 2021b, p. 139 – volume 9), souhaitant confier à ses collègues psychologues le soin d'analyser la panique collective qui retire « toute force morale et physique » aux individus et l'énergie collective qui donne la victoire: ce qu'il nomme « le moral » des troupes.

Certes, il est impossible de ne voir que l'effet des tragédies historiques dans les infléchissements ultérieurs de l'œuvre. L'avancée de la science joue un rôle majeur dans *L'Année sociologique*, dispositif éditorial construit pour rendre compte rapidement des publications mondiales de l'année précédente. Lorsque des monographies originales sont publiées dans le volume daté d'une année donnée, elles ont été préparées par cette activité de comptes rendus, qui s'attache à la fois au versant documentaire des publications et à leur versant théorique. On a souvent remarqué que les monographies de Hubert et Mauss sur la religion reposaient sur une érudition encyclopédique d'une extrême précision philologique et matérielle. Il s'agit d'un trait de la communauté scientifique de cette époque, à la fois intégrée par des liens bibliographiques et épistolaires nombreux, et régulée par une éthique commune. Hubert maîtrise l'Orient ancien et la préhistoire, Mauss maîtrise la culture indo-européenne (gréco-latine, judéo-chrétienne et sanskrite) et la culture ethnographique, à l'époque celle des peuples sans écriture. Les quatre premiers volumes de la série sont encadrés par deux événements ethnographiques majeurs qui mettent les sociétés aborigènes d'Australie au premier plan des débats européens: à partir de 1899, la parution des travaux de Spencer et Gillen (Spencer & Gillen, [2011]); à partir de 1907, la publication des travaux de Strehlow (1907-1920). Ces deux documentations sont de nature différente: Spencer (un agent des télégraphes) et Gillen (un biologiste) étudient les rituels sans maîtriser les langues indigènes et s'appuient notamment sur une documentation visuelle de qualité exceptionnelle; les époux Strehlow, des missionnaires attentifs aux croyances indigènes et aux problèmes de traduction que pose la Bible pour ce nouveau public, privilégient la transcription écrite d'une documentation orale.

C'est dès 1909, dans *La prière*, que Mauss définissant le rite comme « acte traditionnel efficace », découvre la continuité entre les idées et les rites religieux et les « usages de la politesse » (Mauss, 2019, p. 106 – volume 4; thématique au centre de « Parentés à plaisanteries », Mauss, 2021b, p. 230 – volume 9). En 1925, Mauss reprend le fil de cet infléchissement au début de l'*Essai sur le don*. Il affirme être passé de l'étude du « cadeau fait aux hommes en vue des dieux et de la nature » (Mauss, 2012a, p. 100 – volume 7), à l'analyse des « contrats et échanges entre hommes » (Mauss, 2012a, p. 103 – volume 7), tout en ajoutant une référence au texte de 1899 sur le sacrifice: « Ce n'est peut-être pas par l'effet d'un pur hasard que les deux formules solennelles du contrat [en latin, en sanskrit] ont été conservées aussi par des textes religieux ». Le lien entre le « premier » Mauss et le « second » est évident. Il est clair que l'*Essai sur le don* effectue la synthèse entre les précédents travaux de l'école durkheimienne sur le sacrifice, la magie, la prière et ceux qu'il a menés avec Georges Davy sur le contrat (Besnard, 1985; Davy, 1922) dans les sociétés antiques (Rome, Inde ancienne, Chine ancienne) et primitives (Australie centrale) d'un côté et, de l'autre, les travaux sur les échanges en anthropologie sociale et culturelle, ceux de Franz Boas sur le potlatch, don agonistique des Amérindiens de la côte nord-ouest de l'Amérique, ceux de Bronislaw Malinowski sur la kula, don cérémoniel garant de l'alliance entre des peuples du Pacifique Occidental (Papouasie-Nouvelle-Guinée).

Pendant, il est tout aussi impossible de s'en tenir aux écrits académiques de Mauss. Tandis que l'*Essai sur le don* analyse les contrats et les échanges entre hommes à travers l'histoire de l'humanité, sans préjuger de l'échelle pertinente de ces échanges, *La nation* (Mauss, 2018a – volume 6), œuvre parallèle et inachevée, effectue la même analyse à travers l'histoire des XIXe et XXe siècles, mais cette fois à l'échelle des relations internationales, comme l'a montré Mallard (2011). Dans les années 1920, les deux textes sont portés par la même ambition: éviter la guerre. Mauss, comme Durkheim, n'imaginait pas que la sociologie puisse être dénuée d'application politique: c'était pour eux un préalable à l'action ou du moins, à la prise de position. Il me semble que, dans le contexte particulièrement incertain des années 1920, c'est là une des raisons pour lesquelles Mauss publie si lentement, tâtonnant à la recherche du bon auditoire et anxieux non seulement de l'état du monde, mais aussi des appropriations politiques dont il s'effraie. Il a compris assez rapidement que certains de

ses camarades durkheimiens, tout comme certains de ses propres élèves, n'étaient pas immunisés contre des prises de position qui l'atterraient (Brian; Weber, 2014). Il porte un regard critique sur l'anthropologie coloniale notamment allemande (Mauss, 2021b, p. 186 – volume 9), désormais repliée sur les peuples européens faute de colonies du fait de la défaite allemande de 1918, et il découvre progressivement la dérive raciale de certains anthropologues britanniques.

Cette double synthèse – *Essai sur le don*, *La nation* – est portée par l'inquiétude de Mauss devant la situation politique en Europe dès la fin de la guerre: victoire du bolchevisme en Russie en 1917,⁷ création en 1920 de la Société des Nations, émergence du nazisme en Allemagne dès 1920, victoire du fascisme en Italie en 1922. C'est cette inquiétude qui porte Mauss à faire, dans l'*Essai sur le don*, des propositions de protection sociale, pensées comme des alternatives à la fois au bolchevisme et au fascisme, et il prend comme exemple les lois américaines du *homestead* et la loi française instituant un « bien de famille insaisissable », directement inspirée du courant du catholicisme social (Weber, 1998).

Comme l'a montré Heilbron (1985), les conflits au sein de la première équipe durkheimienne ont été remarquablement rares, et ils étaient liés à la tension entre le pôle des chercheurs spécialisés (dont l'œuvre scientifique est mieux reconnue, et qui jouent un rôle international) et le pôle des universitaires (des enseignants, souvent normaliens et agrégés, dont la carrière s'est déroulée principalement en France, où elle a été plus administrative voire politique). Au-delà des cas de durkheimiens qui ont milité ouvertement dès les années 1930 dans les rangs fascistes, le plus connu étant Marcel Déat (Desan; Heilbron, 2015), l'Occupation allemande et la politique de Vichy a eu raison de ce qui restait sinon de l'équipe du moins de l'esprit durkheimien. Marcel Mauss tente en vain, en 1942, une démarche auprès de son ancien élève Jérôme Carcopino, alors ministre de l'éducation dans le gouvernement de Vichy, pour lui demander de lever une mesure d'épuration d'un collègue visé par les lois antisémites (Corcy-Debray, 2002). Certains jeunes membres de sa famille, entrés dans la Résistance, ont alors raillé sa naïveté.

7 Accueillie d'abord avec espoir par Marcel Mauss et Maurice Halbwachs, la victoire des Bolcheviks est l'une des sources de la très grande anxiété de Mauss, qui craint d'y lire une application des théories durkheimiennes par l'intermédiaire de Georges Sorel (Mauss, 2021b, p. 215 – volume 9). Voir notamment Marcel Mauss (1924), "Appréciation sociologique du bolchevisme".

Quels allers et retours entre « ici » et « là-bas »?

Une fois restituées la genèse collective de l'œuvre de Mauss, sa profonde cohérence théorique, l'importance de son contexte tant scientifique que politique dans l'infléchissement qui se dessine dès 1909 et se confirme dans les années 1920, passons à une lecture délibérément anachronique de son œuvre: que peut-elle nous apporter aujourd'hui?

Les 9 volumes de la série montrent trois façons de se déprendre *en acte* du Grand Partage entre l'Occident et le reste du monde: décrire un objet sociologique à travers son évolution entre sociétés primitives, archaïques et modernes; partir d'observations « ici et maintenant » pour mieux décrire les faits observés ailleurs; effectuer des allers et retours entre ici et là-bas. Dépasser l'opposition entre « nous » et « eux », c'est aussi rompre avec la différence entre l'anthropologie « chez soi » (qui en France n'a plus jamais été pleinement légitime après 1945) et l'anthropologie « des Autres ». Mauss, lui, joue sur le contraste entre des sociétés radicalement différentes les unes des autres et conquiert, grâce à la connaissance des sociétés « éloignées », la distance nécessaire à l'analyse des conditions sociohistoriques dont il est l'observateur.

La première approche est celle des quatre premiers volumes de la série. Les différences entre les sociétés qu'on appelle à l'époque « primitives » (comme les aborigènes d'Australie), « archaïques » (ce terme englobant l'Antiquité gréco-latine et les anciennes civilisations de l'Orient et du Moyen-Orient) et « modernes occidentales » sont liées à des différences dans la division du travail. Là où Durkheim met l'accent sur leur caractère « élémentaire », Mauss analyse leur complexité spécifique. Les prolongements des sociétés primitives dans la société moderne peuvent être considérés positivement ou négativement. Versant positif: la monographie de Durkheim et Mauss sur les classifications (Durkheim; Mauss, 2017 – volume 2), loin d'opposer les développements mathématiques de la logique moderne à une mentalité « prélogique », que celle-ci soit rabaissée (comme dans l'évolutionnisme classique) ou au contraire valorisée (comme dans certains développements contemporains d'une nouvelle ontologie), montre leur commune origine sociocentrique. Versant négatif: c'est pour comprendre les régressions modernes de la science vers la magie – notamment à l'occasion de l'Affaire Dreyfus – que les durkheimiens scrutent les croyances et les pratiques magiques dans des sociétés primitives et

archaïques (Hubert; Mauss, 2017 – volume 3). L'ethnographe durkheimien est alors un spécialiste des sociétés et des cultures autres, qui insère ces sociétés dans une histoire universelle et dans une sociologie générale.

La deuxième approche est celle des trois volumes dont la source d'inspiration première est l'étude du présent. Archéologues et technologues (Mauss, 2012b – volume 8) savent gré à Mauss d'avoir su mener des observations directes, dans les défilés militaires et dans les tranchées, des « techniques du corps » et d'avoir ouvert des pistes d'analyse associant façons de faire et façons de dire dans le cadre d'une conception de l'*Homo sapiens* comme *Homo faber* (Leroi-Gourhan, 1964). Avant même l'expérience des tranchées, Robert Hertz (2015 – volume 5) témoigne d'un intérêt – surprenant même aux yeux de ses proches – pour l'enquête directe complétée par une recherche historique érudite. La reconstitution complète de *La nation* (Mauss, 2018a – volume 6) montre combien les préoccupations de Mauss sur l'actualité économique et politique guidaient sa réflexion sociologique. L'ethnographe maussien est alors un homme de sa propre société – un observateur engagé – qui puise dans ses observations des clés pour une technologie universelle, pour une histoire universelle, pour une sociologie générale.

La troisième approche, la plus aboutie, est celle des volumes 7 et 9. C'est à la lumière des réflexions sur *La nation*, de la crainte du bolchevisme, du fascisme et du nazisme, que *l'Essai sur le don* relit les matériaux ethnographiques sur les échanges. Nous pouvons aujourd'hui compléter ces matériaux par des études historiques et archéologiques qui dans certains cas confirment, dans d'autres cas infirment les analyses maussiennes. Ainsi la *kula* mélanésienne est-elle liée à une puissance supranationale au point qu'une indigène se sentant lésée dans un échange cérémoniel peut faire appel au gouverneur colonial pour obtenir réparation (Mauss, 2012a, p. 59 – volume 7); la coexistence dans la même société des échanges *gimwali* et des échanges *kula* ouvre la voie à une théorie générale de la pluralité des scènes sociales, dotée chacune d'une régulation spécifique, que Mauss réservait à l'homme civilisé (Mauss, 2012a, p. 115 – volume 7). Quant au *potlatch*, Mauss supposait qu'il était antérieur à la *kula*, le conflit étant un état premier de la société que le commerce permettait de pacifier, reprenant Hobbes plutôt que Rousseau, alors que nous savons aujourd'hui qu'il représentait une forme d'échange liée à un brusque enrichissement des sociétés indigènes, incapables de consommer la richesse issue du commerce colonial des fourrures.

Enfin, les anthropologues de la cognition, du corps et des émotions, tout comme les spécialistes de psychopathologie et de physiothérapie, trouveront dans le recueil *Sociologie, psychologie, physiologie* (Mauss, 2021b – volume 9) un condensé de cette ethnographie comparée, appliquée à l'individu socio-psychophysiologique, à sa genèse et à ses troubles. De même que l'*Essai sur le don* cherchait dans l'histoire universelle une réponse à une question contemporaine (« nous croyons avoir trouvé ici un des rocs humains sur lesquels sont bâties nos sociétés », Mauss, 2012a, p. 79 – volume 7), de même les textes regroupés dans ce volume témoignent de l'objectif que poursuit Mauss en 1924 – aider les psychologues à travailler *à la fois et sans hiérarchie* sur les sociétés européennes et sur les sociétés colonisées – et de son échec. L'année 1924 constitue en effet un tournant plus scientifique que politique. Mauss présidant cette année-là la Société de psychologie renoue avec la psychologie française, comme en témoigne la correspondance de Mauss et de Dumas (Mauss, 2018b⁸). Il joue et perd une partie de billard entre biologistes, historiens et sociologues, en l'absence notable de la psychanalyse. Ignace Meyerson accuse Mauss de sociologisme et s'impose comme le seul opposant à des biologistes pour qui l'homme est un animal comme les autres et qui cherchent la clé des sociétés humaines dans les sociétés de fourmis ou d'abeilles. Cet échec convainc Mauss d'abandonner la *psyché* au profit du corps, et la biologie au profit de l'anthropologie sociale britannique.

La réception de l'œuvre: une promesse d'avenir?

Dans les deux conférences publiées en 1924 dans le *Journal de psychologie normale et psychologique*, « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie » et « Effet physique de l'idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande) », Mauss avait esquissé un programme de travail qu'il n'a pas poursuivi: celui du *rapport collectif à l'avenir*. Tandis que Maurice Halbwachs avait réussi à la même époque à construire le rapport collectif au

8 Le volume 9 (Mauss, 2021b) s'insère dans une vive actualité scientifique concernant les relations entre sociologie et psychologie, mues moins par un intérêt d'historien des sciences que par une volonté de faire avancer la science contemporaine au croisement des neurosciences, de la sociologie durkheimienne et de la psychiatrie.

passé comme une manifestation éclatante de la fécondité de l'approche durkheimienne, comme en témoigne le succès du concept de « mémoire collective », Mauss ne réussit pas à imposer « l'avenir collectif » comme un processus de part en part social, même s'il reste des traces de l'entreprise dans les concepts économiques d'anticipations (Keynes, 2002; Steiner, 2005) et de conventions (Salais; Thévenot, 1986), dans le concept statistique de « moral des ménages » (Institut national de la statistique et des études économiques, [2022]) et dans le concept historien d'« horizon d'attente » (Koselleck, 2016).

C'est sur le terrain de la réception que se joue le destin d'une œuvre. Celle de Mauss a donné lieu à toutes sortes de réappropriations, et c'est donc entre ces réappropriations que l'équilibre des forces se rejoue à chaque période historique.

L'Essai sur le don a capté l'essentiel de la lumière maussienne. Depuis les années 2000, le combat semble être devenu plus éditorial, et sans doute aussi plus politique, que scientifique. Les premières éditions françaises des textes de Mauss ont été numérisées à partir de 1993 dans la bibliothèque numérique francophone « Les Classiques des sciences sociales », accessible sur internet depuis 2000. Dans la législation française, l'œuvre de Mauss est dans le domaine public depuis 2020 seulement (soixante-dix ans après le décès de son auteur). La traduction chinoise de *L'Essai sur le don* en 2012 est accompagnée d'une brève introduction d'Alain Caillé, sa traduction estonienne en 2015 est précédée de l'introduction de Mary Douglas (1990), la nouvelle traduction anglaise par Jane Guyer en 2016 a réhabilité l'usage *old style* des notes en bas de page, sans lesquelles le texte de Mauss reste flottant, et répété la séculaire affirmation « anglaise » d'un *Mauss one of us* (James, 1998). En France, les éditions Payot viennent de publier une édition de *L'Essai* dont la préface prône la décroissance et le revenu minimum universel (Mauss, 2021a).

Depuis 2015, l'enjeu de la série Mauss s'est déplacé vers les autres textes de Mauss et leur réception pluridisciplinaire, au-delà de l'ancienne opposition entre sociologie générale (française) et anthropologie sociale (britannique) et culturelle (états-unienne). Ce sont des anthropologues spécialistes des sociétés les plus étudiées par Mauss (Australie, Nouvelle-Zélande, Polynésie, Chine) qui ont présenté les volumes 1 et 3, leurs recherches contemporaines ne mobilisant d'ailleurs pas les mêmes références. Natacha Gagné (Hubert; Mauss, 2016 – volume 1) travaille sur les nouvelles formes d'identité culturelle, et sur la réaction morale qui tend à réserver à des Maoris le monopole du savoir sur les

sociétés maoris. Frédéric Keck et Arnaud Morvan (Hubert; Mauss, 2017 – volume 3) travaillent sur la frontière entre sciences de la nature et science des sociétés, un des points les plus sensibles de notre avenir collectif planétaire. Étant donné les enjeux de reconstitution des textes, les sociologues, anthropologue, politistes et historien qui ont présenté les trois volumes largement inédits, Nicolas Sembel et Florence Weber pour *La prière* (Mauss, 2019 – volume 4), Stéphane Baciocchi et Nicolas Mariot pour les enquêtes de Robert Hertz (2015 – volume 5), Jean Terrier et Marcel Fournier pour *La nation* (Mauss, 2018a – volume 6), se sont comportés davantage en historiens de la sociologie qu'en spécialistes des sociétés contemporaines.

L'intervention de spécialistes d'autres disciplines témoigne de l'actualité scientifique de Mauss, dans le cadre d'un dialogue entre des disciplines qui ont parfois oublié leur parenté première ou leurs controverses anciennes. Ainsi, dans le volume 8 (Mauss, 2012b), Nathan Schlanger saisit l'actualité de Mauss à l'intérieur de l'histoire de l'archéologie et de la technologie, recomposant une proximité largement oubliée jusqu'à récemment. Dans le volume 2 (Durkheim; Mauss, 2017), Jules Salomone découvre l'actualité de Durkheim et Mauss à l'intérieur de la philosophie du langage, renouvelant un dialogue avec la philosophie qui s'était terminé – en France du moins – en érigeant des frontières étanches entre sociologie et philosophie, devenues mutilantes dans la mesure où la philosophie et les arts ont été plus prompts que les sciences sociales à se saisir des enjeux techniques et scientifiques les plus récents. Enfin, dans le volume 9 (Mauss, 2021b), Astrid Chevance se saisit de l'œuvre de Mauss à l'intérieur de l'épidémiologie clinique, y engageant ses compétences en histoire sociale et en psychiatrie, et Julien Clément l'accompagne en anthropologue du corps dialoguant avec les neurosciences, fin connaisseur des enjeux internes aux sciences du sport.⁹ La mobilisation de ces chercheurs au sens fort du terme témoigne de l'intérêt que présente Mauss sur les fronts pionniers des objets qui requièrent des coopérations pluridisciplinaires: le langage, la technique, la psyché, le corps, mais aussi les sciences de l'environnement (Mauss; Beuchat, 1906), même si celles-ci restent marquées, sauf exception régionale (Hubert; Mauss, 2017 – volume 3; Saladin d'Anglure, 2004), par des courants éloignés du cœur de la théorie durkheimienne.

9 En France il existe une discipline universitaire qui enseigne les sciences du sport: les Sciences et Techniques des Activités Physiques et Sportives (Staps).

Pour avoir travaillé sur les bibliographies de chaque volume, le contraste est frappant entre les bibliographies des textes de Mauss et de ses coauteurs, aujourd'hui largement oubliées, mais qui puisent toutes dans un fonds commun, et celles des présentations, systématiquement disjointes les unes des autres. Il reste à espérer que la découverte de ces parentés entre des disciplines et des sciences appliquées qui s'ignorent mutuellement aide à lever les malentendus créés par soixante-dix ans de silence réciproque. L'éventail des disciplines et des professions susceptibles d'être concernées par l'un ou l'autre des volumes est extrêmement ouvert: sociologues, historiens, anthropologues, archéologues, bien sûr; mais aussi préhistoriens, ingénieurs et technologues, médecins, psychologues et kinésithérapeutes, théologiens, écologues, logiciens et linguistes, gestionnaires et publicistes, designers et sportifs professionnels.

L'importance de l'enjeu n'a pu apparaître qu'une fois la série terminée. C'est parce que ses recherches constituaient des réponses – fussent-elles aujourd'hui considérées comme inadéquates ou dépassées – à ses propres inquiétudes sur le présent et l'avenir que Mauss peut nous aider à fonder le dialogue interdisciplinaire indispensable pour observer, grâce à une alternance entre engagement et distanciation (Elias, 1993), les bouleversements qui se déroulent sous nos yeux: force inégalée de la propagande et du marketing, qui s'appuient sur les neurosciences, la théorie des réseaux et *in fine* la sociologie et l'anthropologie; modification du climat, sécheresses, guerres de l'énergie, eau; inquiétudes sur la santé humaine et planétaire; résurgence des guerres civiles et des guerres internationales; absurde accumulation des richesses et tragique cumul des pauvretés et des handicaps. Voilà qui justifie les efforts de chacun pour améliorer les conditions de l'interdisciplinarité, qu'il s'agisse de débats théoriques ou de travail collectif sur des matériaux partagés. Pourquoi ne pas mettre à disposition d'un large public l'œuvre de Mauss, non seulement sous forme de volumes imprimés et d'éditions numériques, mais aussi en restituant les liens que faisait Mauss, dans ses célèbres fiches, entre des concepts soigneusement définis et des matériaux soigneusement critiqués, pour en faire des données ouvertes à tous? Une telle opération éditoriale permettrait de confronter au cas par cas les préalables épistémologiques et méthodologiques de différentes disciplines, et d'éviter des querelles inutiles entre le langage des « sources » (Kuchenbuch, 2004) et le langage des « données » (Feller; Gramain, 2020).

Références

BARTHELEMY, T.; WEBER, F. *Les campagnes à livre ouvert: regards sur la France rurale des années 30*. Paris: Presses de l'École normale supérieure, 1989.

BAZIN, J. La chose donnée. In: BAZIN, J. *Des clous dans la Joconde: l'anthropologie autrement*. Toulouse: Anacharsis, 2008. p. 547-568.

BERT, J.-F. *L'Atelier de Marcel Mauss: un anthropologue paradoxal*. Paris: CNRS Éditions, 2012.

BESNARD, P. Un conflit au sein du groupe durkheimien. La polémique autour de *La Foi jurée*. *Revue française de sociologie*, [s. l.], v. 26, n. 2, p. 247-255, 1985.

BRIAN, É.; WEBER, F. La place de Mauss dans l'anthropologie mondiale et dans la mémoire de la sociologie française. *Trivium*, n. 17, 2014. Disponible sur: <https://doi.org/10.4000/trivium.4824>. Accès: 30 août 2022.

COPANS, J. Œuvre secrète ou œuvre publique. Les écrits politiques de Marcel Mauss. *L'Homme*, [s. l.], v. 39, n. 150, p. 217-220, 1999.

CORCY-DEBRAY, S. Jérôme Carcopino et les lois d'exception. *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, [s. l.], v. 49, n. 4, p. 91-100, 2002.

DAVY, G. *La foi jurée: étude sociologique du problème du contrat: la formation du lien contractuel*. Paris: Alcan, 1922.

DESAN, M. H.; HEILBRON, J. Young Durkheimians and the temptation of fascism: the case of Marcel Déat. *History of the Human Sciences*, [s. l.], v. 28, n. 3, p. 22-50, 2015. Disponible sur: <https://doi.org/10.1177/0952695115583193>. Accès: 30 août 2022.

DOUGLAS, M. Foreword. No free gifts. In: MAUSS, M. *The gift*. Translation W. D. Halls. London: Routledge, 1990. p. vi-xviii.

DUFY, C.; WEBER, F. *La nouvelle anthropologie économique*. Paris: La Découverte, 2023. (Coll. Repères).

DURKHEIM, É. *Lettres à Marcel Mauss*. Présentées par Philippe Besnard et Marcel Fournier. Paris: PUF, 1998. (Coll. Sociologies).

DURKHEIM, É.; MAUSS, M. *De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives*. Présentation de Jules Salomone. Texte établi par Éric Brian et Florence Weber. Paris: PUF, 2017. (Coll. Quadrige. Série Mauss, v. 2).

ELIAS, N. *Engagement et distanciation: contributions à la sociologie de la connaissance*. Paris: Fayard, 1993.

ESPING-ANDERSEN, G. *Les trois mondes de l'État-providence*. Paris: PUF, 1990.

FARACO BENTHIEN, R. Les durkheimiens et le Collège de France (1897-1918). *Revue européenne des sciences sociales*, [s. l.], v. 53, n. 2, p. 191-218, 2015.

FELLER, L.; GRAMAIN, A. (dir.). *L'évident et l'invisible: questions de méthodes en économie et en histoire*. Paris: Éd. de la Sorbonne, 2020.

FELLER, L.; GRAMAIN, A.; WEBER, F. *La fortune de Karol: marché de la terre et liens personnels dans les Abruzzes au haut Moyen Âge*. Roma: École française de Rome, 2005. (Collection de l'École française de Rome 347).

FISTETTI, F. Le convivialisme, « contre-mouvement » du xxi^e siècle. *Revue du MAUSS*, [s. l.], v. 48, n. 2, p. 247-258, 2016.

FOURNIER, M. Marcel Mauss et Sylvain Lévi. Une communauté de pensée et de culture. In: BANSAT-BOUDON, L.; LARDINOIS, R. (dir.). *Sylvain Lévi (1863-1935): études indiennes, histoire sociale: actes du colloque tenu à Paris les 8-10 octobre 2003*. Turnhout: Brepols, 2007. p. 221-236. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses 130). Disponible sur: <https://doi.org/10.1484/M.BEHE-EB.4.2017125>. Accès: 30 août 2022.

GEERTZ, C. *Works and lives: the anthropologist as author*. Cambridge: Polity Press, 1988.

GEERTZ, C. *Ici et là-bas: l'anthropologue comme auteur*. Paris: Métailié, 1996.

GOFFMAN, E. *La mise en scène de la vie quotidienne*. Paris: Minuit, 1973. 2 t.

GOJARD, S.; GRAMAIN, A.; WEBER, F. *Charges de famille: dépendance et parenté dans la France contemporaine*. Paris: La Découverte, 2003. (Coll. Textes à l'appui/ Enquêtes de terrain).

GRAMAIN, A.; WEBER, F. Ethnographie et économétrie: pour une coopération empirique. *Genèses*, [s. l.], v. 44, n. 3, p. 127-144, 2001. Disponible sur: <https://doi.org/10.3917/gen.044.0127>. Accès: 30 août 2022.

HEILBRON, J. Les métamorphoses du durkheimisme, 1920-1940. *Revue française de sociologie*, [s. l.], v. 26, n. 2, p. 203-237, 1985. Disponible sur: <https://doi.org/10.2307/3321573>. Accès: 30 août 2022.

HERTZ, R. *Sociologie religieuse et anthropologie: deux enquêtes de terrain* (1912-1915). Postface de Marcel Mauss. Édition et présentation de Stéphane Baciocchi et Nicolas Mariot. Paris: PUF, 2015. (Coll. Quadrige. Série Mauss, v. 5).

HUBERT, H.; MAUSS, M. *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*. Présentation de Natacha Gagné. Paris: PUF, 2016. (Coll. Quadrige. Série Mauss, v. 1).

HUBERT, H.; MAUSS, M. *Esquisse d'une théorie générale de la magie*. Présentation de Frédéric Keck et Arnaud Morvan. Paris: PUF, 2019. (Coll. Quadrige. Série Mauss, v. 3).

HUBERT, H.; MAUSS, M. *Correspondance (1897-1927)*. Édition de Rafael Faraco Benthien, Christophe Labaune et Christine Lorre. Paris: Classiques Garnier, 2021. (Coll. Bibliothèque des sciences sociales).

INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE ET DES ÉTUDES ÉCONOMIQUES. *Enquête mensuelle de conjoncture auprès des ménages*. [S. l.]: Insee, [2022]. Disponible sur: <https://www.insee.fr/fr/metadonnees/source/serie/sl208>. Accès: 30 août 2022.

JAMES, W. "One of us": Marcel Mauss and "English" anthropology. In: JAMES, W.; ALLEN, N. J. *Marcel Mauss: a centenary tribute*. Washington: Smithsonian Libraries and Archives, 1998.

KEYNES, J. M. *La pauvreté dans l'abondance*. Paris: Galimard, 2002.

KOSELLECK, R. *Le futur passé: contribution à la sémantique des temps historiques*. Paris: Éd. EHESS, 2016. (Coll. En temps & lieux).

KUCHENBUCH, L. Sources ou documents? Contribution à l'histoire d'une évidence méthodologique. *Hypothèses*, [s. l.], v. 7, n. 1, p. 287-315, 2004.

LEROI-GOURHAN, A. *Le geste et la parole: tome 1: technique et langage*. Paris: Albin Michel, 1964.

LÉVI-STRAUSS, C. *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*. Paris: PUF, 2012. (Coll. Quadrige).

MAGET, M. *Remarques sur le village comme cadre de recherches anthropologiques*. Envoyé par Florence Weber. Paris: Éd. de la Sorbonne, 2022. (Coll. Tirés à part).

MALLARD, G. The gift revisited: Marcel Mauss on war, debt, and the politics of reparations. *Sociological Theory*, [s. l.], v. 29, n. 4, p. 225-247, Dec. 2011.

MAUSS, M. Appréciation sociologique du bolchevisme. *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, t. 31, n. 1, p. 103-132, 1924.

MAUSS, M. *Sociologie et anthropologie*. Avec une introduction de Claude Lévi-Strauss et un avertissement de George Gurvitch. Paris: PUF, 1950. (Coll. Bibliothèque de sociologie contemporaine).

MAUSS, M. *Œuvres*. Éd. Victor Karady. Paris: Minuit, 1968-1969. 3 v.

MAUSS, M. *Essais de sociologie*. Paris: Minuit, 1971. (Folio).

MAUSS, M. *Écrits politiques*. Textes réunis et présentés par Marcel Fournier. Paris: Fayard, 1998.

MAUSS, M. *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Présentation de Florence Weber. 2e éd. Paris: PUF, 2012a. (Coll. Quadrige. Série Mauss, v. 7).

MAUSS, M. *Techniques, technologie et civilisation*. Édition et présentation de Nathan Schlanger. Paris: PUF, 2012b. (Coll. Quadrige. Série Mauss, v. 8).

MAUSS, M. *La nation, ou le sens du social*. Édition et présentation de Marcel Fournier et Jean Terrier. 2e éd. Paris: PUF, 2018a. (Coll. Quadrige. Série Mauss, v. 6).

MAUSS, M. *Relações reais e práticas entre a psicologia e a sociologia*. Org. M. Consolim, N. P. López e R. Weiss. São Paulo: Edusp, 2018b.

MAUSS, M. *La prière*. Présentation de Florence Weber et Nicolas Sembel. Paris: PUF, 2019. (Coll. Quadrige. Série Mauss, v. 4).

MAUSS, M. *Essai sur le don*. Préface Baptiste Mylondo. Paris: Payot, 2021a.

MAUSS, M. *Sociologie, psychologie, physiologie*. Recueil de textes choisis et présentés par Astrid Chevance, Julien Clément et Florence Weber. Paris: PUF, 2021b. (Coll. Quadrige. Série Mauss, v. 9).

MAUSS, M.; BEUCHAT, H. Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimo. Étude de morphologie sociale. *L'Année sociologique*, Paris, tome 9 (1904-1905), p. 39-132, 1906.

PUMAIN, D. Cumulativité des connaissances. *Revue européenne des sciences sociales*, [s. l.], t. 43, n. 131, p. 5-12, 2005.

ROQUEBERT, Q.; FONTAINE, R.; GRAMAIN, A. Aider un parent âgé dépendant. Configurations d'aide et interactions dans les fratries en France. *Population*, [s. l.], v. 73, n. 2, p. 323-350, 2018.

SALADIN D'ANGLURE, B. Mauss et l'anthropologie des Inuit. *Sociologie et sociétés*, [s. l.], v. 36, n. 2, p. 91-130, 2004.

SALAI, R.; THÉVENOT, L. *Le travail: marchés, règles, conventions*. Paris: Economica, 1986.

SCHIJMAN, E. *À qui appartient le droit?: ethnographier une économie de pauvreté*. Paris: LGDJ, 2019. (Coll. Droit et société).

SPENCER & GILLEN: a journey through Aboriginal Australia. [S. l.]: Museum Victoria: South Australian Museum: Australian National University: Northern Territory Library: Australian Capital Equity: Barr Smith Library: Australian Research Council, [2011]. Disponible sur: <http://spencerandgillen.net/>. Accès: 30 août 2022.

STEINER, P. La rencontre des deux programmes. In: STEINER, P. *L'école durkheimienne et l'économie: sociologie, religion et connaissance*. Paris: Librairie Droz, 2005. p. 199-229.

STREHLOW, C. *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*. Frankfurt am Main: Joseph Baer & Co., 1907-1920. 5 v. Disponible sur: <https://digital.library.ade-laide.edu.au/dspace/handle/2440/61643>. Accès: 30 août 2022.

WEBER, F. *Le travail à-côté: étude d'ethnographie ouvrière*. Paris: EHESS-INRA, 1989.

WEBER, F. *L'honneur des jardiniers: les potagers dans la France du XXe siècle*. Paris: Belin, 1998. (Coll. Socio-histoire).

WEBER, F. Transactions marchandes, échanges rituels, relations personnelles. Une ethnographie économique après le Grand Partage. *Genèses*, [s. l.], n. 41, p. 85-107, 2000.

WEBER, F. Pour penser la parenté contemporaine. In: DEBORDEAUX, D.; STROBEL, P. *Solidarités familiales en questions: entraide et transmission*. Paris: LGDJ, 2003. p. 73-106.

WEBER, F. Vers une ethnographie des prestations sans marché. In: MAUSS, M. *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris: PUF, 2007. p. 7-62. (Coll. Quadrige).

WEBER, F. (dir.). [Série Mauss]. Paris: PUF, 2012-2021. 9 v. (Coll. Quadrige).

WEBER, F. *Brève histoire de l'anthropologie*. Paris: Flammarion, 2014.

Recebido: 31/08/2022 Aceito: 20/09/2022 | Received: 8/31/2022 Accepted: 9/20/2022



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Marcel Mauss e a cumulatividade de saberes

Marcel Mauss and knowledge accumulation

Florence Weber¹

<https://orcid.org/0009-0001-1807-5938>

florence.weber@ens.psl.eu

¹ Université Paris Sciences et Lettres, École normale supérieure – Paris, França

Resumo

A “Série Mauss”, em nove volumes, busca romper com a oposição entre a antropologia estrutural e a sociologia durkheimiana, que marcou as edições francesas anteriores, para estabelecer as condições de uma cumulatividade de conhecimentos nas ciências humanas e sociais. Para além do *Ensaio sobre a dádiva*, a análise sistemática do contexto triplo da obra – sua concepção, suas diferentes edições, suas sucessivas recepções – mostra sua profunda coerência teórica e suas inflexões ligadas à história intelectual e política, mas também o que hoje percebemos como as idas e vindas entre “aqui” e “lá”. Depois dos especialistas na religião e no simbólico, são agora os especialistas em tecnologia, linguagem, corpo, psique e meio ambiente que retomam seu trabalho. O que nos encoraja a buscar nele os recursos cognitivos e morais para retomar o futuro graças a um diálogo tranquilo entre as ciências sociais e as ciências naturais.

Palavras-chave: *L'année sociologique*; epistemologia; interdisciplinaridade; cumulatividade de conhecimento.

Abstract

Mauss series' 9 volumes published by PUF between 2012 and 2021 seek to break with the Great Divide between structural anthropology and durkheimian sociology that marked the previous French editions and to promote the conditions for knowledge accumulation in humanities and social sciences. Beyond *The gift*, the analysis of maussian works' triple context – that of their conception, that of their different editions, that of their successive receptions – shows both their theoretical consistency and redirections due to intellectual and political history. The series highlights how Mauss used the back and forth movement between Here and There that characterizes today the ethnographic approach. After specialists of religion and symbolic, new scientific appropriations come from specialists of techniques, language, body, psyché and environment. This should inspire us to reload Mauss' works in order to acquire cognitive and moral resources while reopening the future thanks to an appeased dialog between social sciences and natural sciences.

Keywords: *L'Année Sociologique*; epistemology; interdisciplinarity; knowledge accumulation.

Introdução

Quando, aceitei, em 2006, a proposta de Serge Paugam para escrever o prefácio da primeira edição francesa do *Ensaio sobre a dádiva*, num volume em separado (Weber, 2007) para a Presses Universitaires de France (PUF), eu tinha plena consciência da honra que me fora conferida, mas não tinha ideia da aventura humana e editorial em que estava prestes a embarcar. Assumi o desafio graças à etnografia dos trabalhos paralelos que realizara 15 anos antes num meio de operariado rural (Weber, 1989), mas também porque participara durante muitos anos de uma cooperação empírica com uma ciência econômica mais formalizada para analisar a articulação entre a produção de mercado e a produção doméstica de saúde, no caso da assistência profissional e familiar a pessoas dependentes (Gramain; Weber, 2001; Roquebert; Fontaine; Gramain, 2018). Também conseguimos construir, com base em dados da Alta Idade Média europeia, uma complementaridade entre as ferramentas da economia, da antropologia e da história, para estudar as relações entre poder e parentesco graças a uma minuciosa descrição do valor das contrapartidas, do quadro das trocas e das relações entre seus protagonistas (Feller; Gramain; Weber, 2005). Eu esperava que, ao colocar a etnografia econômica, então em construção (Dufy; Weber, 2023), a serviço de uma releitura do *Ensaio sobre a dádiva*, pudesse abalar a separação particularmente forte na França, embora tenha sido instituída lá mais tarde do que em qualquer outro lugar, entre uma sociologia reduzida ao estudo das sociedades “ocidentais modernas”, ou mesmo apenas ao da sociedade francesa, e uma antropologia social que permaneceu em grande parte restrita ao estudo do Lá.¹

1 Esta divisão é encontrada de diferentes formas na universidade e no Centro Nacional de Pesquisa Científica (CNRS). Em 2022, o Conselho Nacional das Universidades separa a sociologia na seção 19 “Sociologia, demografia”, e a etnologia na seção 20, “Antropologia biológica, etnologia, pré-história”. Em 2022, a sociologia está presente no CNRS nas seções 36, “Sociologia e ciências jurídicas”, e 40, “Política, poder, organização”; a antropologia social na seção 38, “Antropologia e estudo comparativo das sociedades contemporâneas”; e a antropologia biológica não se insere na categoria das ciências humanas e sociais. Em outras palavras, a universidade conserva uma unidade por vezes artificial entre a pré-história e a antropologia do presente, enquanto o CNRS mantém uma separação estrita entre as ciências da natureza (incluindo o homem na natureza) e as ciências das sociedades humanas.

Quando a revista *Horizontes Antropológicos* me convidou, em 2022, a comemorar o centenário² do *Ensaio sobre a dádiva*, decidi aproveitar a oportunidade oferecida para colocar esse texto, que se tornou um “clássico europeu”, no contexto editorial, científico e político da sua escrita e da sua recepção cem anos mais tarde, mas também no conjunto denso, mas extraordinariamente rico, desse autor. Tive a sorte, sem dúvida, de coordenar a edição em nove volumes de textos selecionados e comentados na coleção “Quadriga” da PUF, na “Série Mauss”, cujo último volume foi publicado em 2021 (Weber, 2012-2021).³ Pude assim dar continuidade ao trabalho iniciado com o *Ensaio sobre a dádiva*: romper com a divisão que havia sido construída na França, de 1950 a 1968, entre um “segundo Mauss” plenamente antropólogo e um “primeiro Mauss” próximo de Durkheim e mostrar a coerência de sua obra. Nascida de e para um trabalho de equipe, essa obra sofreu inflexões ligadas à história intelectual mundial, em particular quanto à disponibilidade de novas fontes etnográficas e à emergência de novos debates, bem como à história política europeia, à qual Mauss continuou a consagrar uma intensa atenção. Sua reedição nos permite refletir, sem dúvida pela primeira vez, sobre as idas e vindas sistemáticas entre o “Aqui” e o “Lá” realizadas por Mauss e pelos primeiros durkheimianos, contribuindo para responder a uma questão de método: como nos livrar, na prática, da Grande Divisão entre o Ocidente e o resto do mundo? Para concluir, voltamos à pluridisciplinaridade de fato, de ambos os lados da fronteira entre as ciências da natureza e as ciências das sociedades, que foi imposta para essa reedição. Vamos então propor um método para restaurar uma cumulatividade de saberes (Pumain, 2005) a partir do compartilhamento de materiais etnográficos.

2 O princípio da datação da revista *L'Année sociologique* durante a vida de Durkheim e para os dois números editados por Marcel Mauss após a sua morte é baseado na data das publicações enumeradas e não na data da elaboração de suas resenhas. É por isso que o *Ensaio sobre a dádiva*, que aparece em um volume datado de 1923-1924 e impresso em 1926, foi escrito em 1925.

3 Neste artigo, o número de cada volume da série será referenciado junto ao nome de autor e data.

Para além da Grande Divisão

Como todos os estudiosos francófonos da minha geração, li e reli Mauss na coletânea *Sociologia e antropologia* (Mauss, 1950), introduzida por Claude Lévi-Strauss na coleção “Bibliothèque de sociologie contemporaine” da PUF, dirigida por George Gurvitch, e na coletânea *Ensaio de sociologia* (Mauss, 1971) em edição de bolso, sem introdução ou aparato crítico, a partir da edição Karady de três volumes de suas *Obras* (Mauss, 1968-1969) na coleção “Le sens commun”, realizada por Pierre Bourdieu na editora Éditions de Minuit. Desse modo, sabia o que a tradição francesa tinha perdido ao desmembrar a obra de Mauss entre o precursor da antropologia estrutural e o sobrinho de Durkheim, este 15 anos mais velho. Eu quis, de algum modo, afastar Marcel Mauss de Claude Lévi-Strauss sem o devolver inteiramente a Pierre Bourdieu, pelo menos ao Bourdieu sociólogo construído pela sua recepção francesa,⁴ para reencontrar o poder conceitual e metodológico da ciência das sociedades fundada pela revista *L'Année sociologique*, unificada e aberta ao diálogo com as ciências da natureza. É por isso que a “Série Mauss” junta as peças do quebra-cabeça, sempre levando em conta a descoberta dos seus escritos políticos (Mauss, 1998), pouco citados pelos antropólogos (Copans, 1999), e as condições de seu trabalho intelectual (Bert, 2012).

Apresentar o *Ensaio sobre a dádiva*, em 2007, permitia participar dos debates dos anos 2000 sobre a seguridade social francesa. Eu estava terminando um longo trabalho de pesquisa coletivo sobre a relação entre a família e o Estado na assistência a pessoas dependentes (Gojard; Gramain; Weber, 2003). Depois de ter distinguido a gênese do texto e a pluralidade de suas leituras desde 1930, destaquei a concepção maussiana dos benefícios sociais como uma “contra-dádiva” da sociedade, representada pelo Estado, em resposta à sua dívida para com os membros que asseguram a sua produção e reprodução. Embora ele colocasse esses benefícios ao longo da história do direito no âmbito de toda a humanidade, também os procurava nos recentes avanços do direito social ocidental: “Na realidade, as antigas e novas leis da ‘homestead’ e as leis francesas mais recentes sobre ‘bens de família impenhoráveis’ são uma persistência do

4 Os leitores anglófonos reconheceram Pierre Bourdieu já há muito tempo como antropólogo, algo que continua a ser relativamente raro na academia francesa.

antigo Estado e um retorno ao mesmo” (Mauss, 2012a, p. 224; Weber, 1998). Como um etnógrafo que se utiliza de todos os recursos disponíveis, Mauss analisa dados heterogêneos – documentos escritos, sonoros, visuais – com grande precisão contextual (contexto da pesquisa, contexto da sociedade estudada) e permite aos etnógrafos contemporâneos examinar separadamente o quadro das trocas (instituído ou bricolado) e as relações entre parceiros (pessoais ou anônimos). Mauss ajuda a distinguir quatro tipos de prestações: troca mercantil, com uso de moeda (compra e venda, inclusive a crédito, que se baseia em diversas instituições: mercado, moeda, banco, corretores); sem uso de moeda (permuta, *gimwali*, letra de câmbio, vale, inclusive a crédito); troca maussiana com uma contrapartida adiada (*kula* do Pacífico, no qual patrimônios e reputações se acumulam; *potlatch* agonístico, no qual as riquezas são destruídas para acumular poder); e dádiva pura (sem expectativa de contrapartida). Descobrimos, então, que as relações pessoais entre parceiros podem ser compatíveis com todo tipo de troca, desde que sejam estabelecidas fronteiras estanques entre os diversos papéis sociais (no parentesco, no mercado, no universo político, etc.). Acusações e conflitos florescem quando essas fronteiras instituídas perdem a sua eficácia (Weber, 2000).

Nos anos 2000, o “modelo social francês” estava sob ataque, intelectual e político. O universalismo da assistência social – que tinha homogeneizado a variedade de benefícios da classe operária e da família na França – se tornara um engodo para aqueles excluídos do mercado de trabalho e para as famílias monoparentais, que passaram de “sujeitos de direitos” a “beneficiários”, sendo reduzidos a uma forma estatal de caridade. A teoria de troca entre os pobres e o Estado, então em voga, inspirava-se numa concepção de seguridade social inversa à de Mauss, um retorno à caridade humilhante: os benefícios recebidos já não eram um direito, mas uma “dádiva”, e o Estado esperava receber uma “contradádiva” por parte dos pobres, levando-os a uma espiral da dívida. Rer Mauss permitia voltar à concepção mutualista original: os benefícios são, para aqueles que os recebem, um direito e não uma dívida, e, para aqueles que os dão, uma retribuição e não uma doação. Utilizei então o *Ensaio sobre a dádiva* como argumento contra a *doxa* da época, brilhantemente formulada pelo cientista político dinamarquês Gøsta Esping-Andersen (1990). Para ele, o modelo francês representava (ao lado dos modelos espanhol e italiano) a versão familiar de um modelo europeu “continental”, cuja versão profissional era representada pelo modelo alemão.

A qualificação do modelo continental como “conservador” satisfazia tanto aos defensores do liberalismo anglo-saxão como aos da socialdemocracia escandinava. Provavelmente, eu não avaliara bem a extensão das transformações desde os anos 1980, assim como suas diferenças nacionais e seus efeitos sobre as relações pessoais e sobre a relação com o Estado social. A troca interpessoal maussiana foi reduzida em algumas situações a formas de permuta ou extorsão (por exemplo, na Argentina: Schijman, 2019); o Estado social, confrontado com a mobilidade profissional e residencial dos indivíduos encarregados da produção e reprodução da sociedade, despertava cobiça e rejeição, mas não cabe aqui fazer um balanço das políticas sociais mundiais desde os anos 2000.

Acontece que, em 2007, o público francófono estava pronto para uma leitura não estruturalista do *Ensaio sobre a dádiva*, que restabelecia tanto o contexto de sua escrita como a história francesa de suas interpretações desde 1930. A partir de 2012, a publicação da “Série Mauss” (Weber, 2012-2021) me permitiu “liquidar” uma dupla revolta juvenil contra Lévi-Strauss. Desde as aulas de filosofia, eu tinha me insurgido contra a sua teoria sobre a troca de mulheres por homens, o que me conduzira à etnografia do parentesco (Weber, 2003). Mais tarde, retomando o trabalho de Hubert e Mauss para escrever uma síntese sobre as análises dos ritos, descobri que de sua reedição de *Esboço de uma teoria geral da magia* tinha sido suprimido não apenas seu texto preliminar, *Sobre o sacrifício*, mas até mesmo sua introdução (“algumas páginas preliminares foram referidas em apêndice no final deste estudo”, Mauss, 1950, p. 1, 138-141). Henri Hubert falecera em 1927, Marcel Mauss encontrava-se impossibilitado de trabalhar. Restabelecer a ligação entre esses textos nos volumes 1 e 3 da “Série Mauss” me liberou da indignação com o que tinha sentido como uma indecência contra os leitores e como uma violência contra os autores falecidos ou incapacitados, o que hoje se chamaria violação dos direitos morais do autor. Reeditar Mauss era reafirmar os laços entre a etnografia das sociedades contemporâneas e a história das ciências sociais. Era reafirmar a importância de uma leitura acadêmica – ao mesmo tempo rigorosa e respeitosa –, assumindo plenamente seus usos anacrônicos, sem os quais a cumulatividade das ciências sociais não é possível nem fecunda (Barthelemy; Weber, 1989). Isso me permitiu “fazer as pazes” com Claude Lévi-Strauss e foi provavelmente por isso que aceitei participar, em 2008, da cerimônia do seu 100º aniversário, realizada no Musée du Quai Branly Jacques Chirac.

Em 2012, a *Introdução à obra de Marcel Mauss* de Claude Lévi-Strauss (2012) foi publicada na França em volume separado ao lado dos três primeiros volumes da nova série: o *Ensaio sobre a dádiva*, inserido no projeto integral (Mauss, 2012a – volume 7), a tradução francesa da coletânea *Técnicas, tecnologia e civilização*, de Nathan Schlanger (Mauss, 2012b – volume 8) e o livro póstumo *A nação*, reconstituído e contextualizado por Jean Terrier e Marcel Fournier (Mauss, 2018a – volume 6). Quebrou-se um tabu. A cisão surgida em 1968 entre o Mauss antropólogo, britânico (James, 1998) e estruturalista e o Mauss sociólogo e durkheimiano, destacada na coleção “Le sens commun” de Pierre Bourdieu, estaria finalmente superada?

A série sofreu um atraso – sem dúvida, eu subestimara a dificuldade da tarefa – e a cisão, embora abalada, ressurgiu. Os promotores francófonos de um Mauss durkheimiano, seguindo Philippe Besnard, realçaram o primeiro Mauss ao valorizar seu papel na preparação das *Formas elementares da vida religiosa* de Durkheim, enquanto os seus detratores criticavam a imagem do jovem Mauss como “eterno discípulo”. O Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais ou M.A.U.S.S., nascido em 1981, tinha reduzido Mauss ao *Ensaio sobre a dádiva* para fazer dele uma marca política passível de sucessivas leituras no decorrer de conflitos internos da esquerda europeia (Fistetti, 2016). Cada edição francesa, querendo ou não, entrava numa lógica de *potlatch* de ramificações mundiais, e mesmo a possibilidade de uma cooperação em vários níveis bem distintos – um *gimwali* editorial, um *kula* pacífico e prestigioso entre intelectuais – parecia extinta.

A complexa sociogênese de uma obra

Não se trata de percorrer aqui todos os nove volumes publicados, mas sim de puxar vários fios de um sistema de textos particularmente complexo. Para começar, retomemos os pontos que nos parecem importantes na gênese da obra: 1) o seu caráter coletivo, inicialmente ligado à sua especialização indianista, depois ao seu duplo interesse pelo Aqui e o Lá; 2) a coerência interna de uma obra profundamente durkheimiana, que põe em evidência a diferença entre o plano da morfologia social (condição de possibilidade de integração de uma sociedade) e o da fisiologia social (as estruturas sociais que asseguram a

regulação das relações sociais em sua diversidade, na escala das instituições – incluindo a linguagem – ou na escala dos indivíduos – por exemplo, a relação entre o mágico e seus clientes; 3) o duplo contexto que influenciou a obra, o contexto intelectual que ofereceu a Mauss novas fontes etnográficas a serem analisadas e novas teorias antropológicas a serem discutidas, o contexto político com o qual Mauss foi diretamente confrontado e as ligações entre os dois (Faraco Benthien, 2015).

Restabelecer a dimensão coletiva da obra

Com base no modelo do *Ensaio sobre a dádiva* (Mauss, 2012a – volume 7), cada volume da série contém um ou mais textos reeditados (a escolha dos textos epônimos não sofreu alterações), cuidadosamente revistos, sobretudo para tornar a bibliografia da época a mais explícita possível para os leitores do século XXI, e uma apresentação pedagógica em dois momentos: primeiro, a gênese do texto e seu contexto de escrita; em seguida, a longa história de sua recepção. A ordem dos volumes segue a cronologia da escrita das obras apresentadas e não a da sua reedição.

Sou grata a Michel Prigent por ter incluído na série o volume 5 (Hertz, 2015), que reúne os dois textos etnográficos de Robert Hertz, “São Besso, estudo de um culto alpestre (1912)”, então conhecido apenas pelos historiadores, e “Contos e ditados recolhidos junto aos soldados da Primeira Guerra em Mayenne e outros fronts (1914)”, então conhecido apenas pelos folcloristas.⁵ Sou agradecida aos seus sucessores por terem respeitado, em uma série consagrada ao “autor” Marcel Mauss, a ordem alfabética dos seus coautores: Hubert e Mauss por *Sobre o sacrifício* (Hubert; Mauss, 2016 – volume 1) e por *Esboço de uma teoria geral da magia* (Hubert; Mauss, 2017 – volume 3), Durkheim e Mauss por *Algumas formas primitivas de classificação* (Durkheim; Mauss, 2017 – volume 2). A série evidencia assim a autoria coletiva da qual Mauss tinha sido um pilar desde 1899, mas também o sobrevivente de uma equipe dizimada, que assegurou até 1928 as edições póstumas das obras dos falecidos, em gesto de homenagem – como Mallarmé no túmulo de Charles Baudelaire ou Ravel no

5 Numa retrospectiva, lamento que o título deste volume não tenha sido simplesmente *São Besso, estudo de um culto alpestre*.

túmulo de Couperin. Mauss assumiu a dimensão social desse luto, ele que conhecia, pela etnografia, as variações sócio-históricas dos rituais que asseguraram o futuro do grupo para além da morte de seus membros, do monumento de pedra à cremação, do discurso ao silêncio. A série recorda igualmente as ligações entre os textos académicos e o seu duplo contexto, familiar e de amizade, político e de amizade, acessível graças às edições dos textos políticos de Mauss (1998) e de várias correspondências (Durkheim, 1998; Hubert; Mauss, 2021).

Na década de 2010, a história da antropologia recém saía de um período em que sua crítica passava pela crítica do “antropólogo como autor” (Geertz, 1988, 1996) e pela oposição entre o etnógrafo de campo e o antropólogo de gabinete. Os personagens intermediários, “informantes nativos” ou coautores de textos publicados (Weber, 2014, p. 192 *et seq.*), mal começavam a ser evidenciados, particularmente graças à acessibilidade inédita dos arquivos científicos nas ciências sociais, que permitiu reconstituir o sistema das relações estabelecidas entre o mundo académico e os mundos indígenas, correndo o risco de se perderem nesse campo exuberante ou de ter de queimá-lo para seguir em frente.

A coerência da obra: morfologia e fisiologia

Sem retomar em detalhes a argumentação da série, é possível dar alguns indícios da coerência teórica da obra de Mauss. Desde a estadia em Bordeaux, Mauss, estudando, e Durkheim, iniciando como professor universitário, tinham concordado que o primeiro deveria se especializar no campo do “pensamento religioso”, precedido até então pela filosofia, pelo estudo filológico dos textos religiosos e pela história e arqueologia das tradições religiosas. Este era o caldeirão da antropologia britânica da época. Mauss tornou-se, em acordo com Durkheim, um especialista da Índia antiga sob a autoridade de Sylvain Levi, nove anos mais velho, que considerava como seu “segundo tio” (Fournier, 2007). As relações entre Mauss e os dois tios são marcadas por uma diferença de gerações – no caso por uma pequena diferença de idade, 15 e 9 anos – sem qualquer autoridade paterna. As cartas de Durkheim a Mauss (Durkheim, 1998), nas quais o mais velho critica continuamente o comportamento desregrado do sobrinho sem qualquer efeito visível, e as cartas de Mauss a Hubert, nas quais confessa em 1916 preferir a guerra à *L'Année sociologique* (Mauss, 2021b, p. 37 – volume 9), são geralmente lidas como indícios de paternalismo e

revolta, o que poderia ser interpretado como uma relação de brincadeira do tipo agonístico (Mauss, 2021b, p. 223 *et seq.* – volume 9).

As monografias de Hubert e Mauss sobre sacrifício e magia revelam um método de trabalho em ação que Mauss nunca abandonou, e cuja melhor explicação se encontra no início de *A prece* (Mauss, 2019, p. 85 *et seq.* – volume 4): construir um objeto de estudo, dar-lhe uma definição provisória, fazer um estudo crítico das fontes coletadas; depois relacionar sistematicamente as ideias religiosas – graças à sua cultura filológica, lia sânscrito, grego e latim, iconografia para o estudo dos objetos e arqueologia graças a Hubert – e as práticas dos diferentes atores do campo religioso, conforme pode-se reconstituir com a ajuda de documentos heterogêneos; associar ideias e práticas ao sistema de relações que une esses atores, profetas, sacerdotes, padrinhos, fiéis, mágicos.

Quando, nos textos escritos após a guerra, Mauss se afasta da questão do pensamento religioso, ele continua a estabelecer ligações entre os materiais dos quais faz uma crítica sistemática – escritos, objetos, imagens, ocasionalmente suas próprias experiências – e uma análise sociológica sempre organizada de acordo com essas duas dimensões: a morfologia social (as infra-estruturas materiais que permitem os contatos entre os membros de uma sociedade mais ou menos integrada) e a fisiologia social (as relações interpessoais, as mentalidades, as crenças, o direito, no que tangem à norma social, ou seja, ao sistema de regras que se aplicam ao comportamento humano).⁶ Ao estudar a dimensão mais individual dos fatos sociais – a prece mais íntima, a magia mais secreta, as emoções mais sinceras –, Mauss enfatiza o lugar ocupado pela sociedade – quer dizer, tanto a integração material do grupo quanto a sua regulação moral – no íntimo do indivíduo, no seu foro íntimo.

Os primeiros quatro volumes da série respondem diretamente à missão designada a Mauss no primeiro período da revista *L'Année sociologique*, a gênese do “pensamento religioso” e suas consequências sociais, emocionais e cognitivas.

6 Se a análise morfológica de Durkheim e Mauss, cuja integração mundial é acompanhada por bolsões de isolamento, continua relevante para o mundo contemporâneo, sua análise fisiológica deve ser retomada com a ajuda de conceitos forjados por alguns dos seus sucessores: as regras diferem de acordo com os “quadros de interação” (Goffman, 1973), e também segundo os “cenários sociais de conhecimento mútuo” (Maget, 2002), que são múltiplos para um determinado indivíduo e cujas fronteiras não coincidem, salvo em casos excepcionais, como as de uma “sociedade” implicitamente nacional.

No nível coletivo, os volumes 1 e 2 se correspondem: por um lado (com Hubert), o estudo do sacrifício no cerne da instituição religiosa, com os “sacrificadores”, por exemplo, os sacerdotes, os “homenageados”, aqueles em nome dos quais os sacerdotes agem, por exemplo, os patrocinadores e os fiéis, e as “vítimas do sacrifício”, que juntos estabelecem uma separação entre o sagrado e o profano; por outro (com Durkheim), o estudo das classificações, sistema cognitivo que permite aos nativos (incluindo nós mesmos) pensar o mundo natural e sobrenatural no modelo da sociedade. No nível individual, em que a sociedade está igualmente presente porém mais difícil de observar, os volumes 3 e 4 se correspondem: por um lado (com Hubert), o estudo da magia, que constitui a contrapartida individual do sacrifício, os mágicos e seus clientes permanecem fora da instituição religiosa, mas a eficácia dos atos mágicos depende tão estreitamente do sistema simbólico como a eficácia do sacrifício depende do sistema institucional; de outro lado (só dessa vez), o estudo da prece, cuja eficácia depende tanto da linguagem como dos gestos, pois as preces mais individuais e mais interiorizadas continuam impregnadas pelas crenças e práticas compartilhadas, mesmo implícitas e solitárias.

Marcador do caráter coletivo e trágico da obra de Mauss, o volume 5 (Hertz, 2015), que reúne e comenta as duas pesquisas de campo de Robert Hertz, marca uma dupla ruptura: metodológica, já que o interesse pela etnografia “Aqui” é afirmado como a contraparte legítima da etnografia “Lá”; histórica, com uma primeira visão geral do que a sociologia, a antropologia e a história devem à experiência da guerra.

O restante da série nos permite redescobrir estas chaves analíticas construídas antes de 1914: morfologia e fisiologia; instituição e indivíduo; práticas corporais, práticas cognitivas, crenças e emoções. *A nação*, inacabado (Mauss, 2018a – volume 6), e o *Ensaio sobre a dádiva* (Mauss, 2012a – volume 7), “esse velho texto-fetice” (Bazin, 2008, p. 555), se correspondem, mostrando e escondendo ao mesmo tempo o paralelo entre o estudo das instituições internacionais modernas e o estudo das sociedades arcaicas.

Os volumes 8 (*Técnicas, tecnologias e civilização*) e 9 (*Sociologia, psicologia, fisiologia*) assumem ambos uma seleção de textos sobre um campo específico: a arqueologia e a tecnologia por um lado (Mauss, 2012b – volume 8), impregnadas de sociologia durkheimiana graças aos grandes mediadores Henri Hubert nos anos 1920 e André Leroi-Gourhan nos anos 1950; a psicologia e a fisiologia

do outro (Mauss, 2021b – volume 9), tão reticentes, ao contrário, à sociologia que Mauss teve de pegar caminhos paralelos até 1942 para investir, sem abandonar nenhuma das suas ambições teóricas, em campos reconhecidos da antropologia social e cultural, antropologia do parentesco, técnicas do corpo, emoções e sentimentos, antropologia da pessoa.

Uma dupla inflexão: materiais e teorias, tragédia política

Os primeiros ensinamentos da série dizem respeito à história social das ciências. As leituras retrospectivas que contrapõem o trabalho sociológico de Durkheim e o trabalho antropológico de Mauss construíram uma explicação psicológica das suas diferenças de estilo: Durkheim como líder, sistemático, até mesmo autoritário; Mauss como um gênio inovador, briguento, esbanjador, emancipado de uma tutela quase paternal pela morte de Durkheim em 1917. A sucessão dos volumes, ao contrário, permite dar conta das mudanças na obra de Mauss, de ambos os lados do seu silêncio entre 1909 e 1920, por um duplo processo intelectual: a consideração do avanço da ciência – descoberta de novos materiais, construção de novas teorias –; a confrontação inquietante com as tragédias do início do século XX.

Em primeiro lugar, é claro, a Grande Guerra. Para Mauss, como para muitos intelectuais convocados pelo exército, é a ocasião de uma verdadeira experiência etnográfica. Mauss tem 42 anos de idade em 1914, já não pode ser convocado, então se alista voluntariamente no exército. Destacado para o serviço de interpretação do comando aliado, implementa seus princípios metodológicos: examinar em conjunto *as práticas* (em “As técnicas do corpo”, expõe as formas como os soldados australianos, ingleses e franceses marcham em relação com a música militar, o ritmo, o canto, e a criação de um coletivo por meio das canções e dos gestos realizados “em uníssono”) e a *língua* (ela mesma condicionando não só as formas de pensar, mas também as formas de se movimentar e de agir). Mauss também passou algum tempo nas trincheiras. Dessa vez, descobre uma nova relação entre o coletivo e o individual: não mais o peso da instituição (a língua, o exército, etc.) na gênese do corpo e da ação coletiva (através da aprendizagem, da disciplina, etc.), mas o peso da presença física do grupo no cerne da emoção individual. É algo sobre o qual já trabalhava muito antes da guerra, pelo menos em 1909, na linha dos trabalhos sobre religião. Então

retoma o assunto a partir de 1920, antes de dedicar páginas impressionantes ao que ele conhece “por experiência violenta” (Mauss, 2021b, p. 139 – volume 9), desejando confiar aos seus colegas psicólogos a tarefa de analisar o pânico coletivo que remove “toda força moral e física” dos indivíduos e a energia coletiva que dá a vitória: aquilo a que chama “o moral” das tropas.

Evidentemente, é impossível ver apenas o efeito das tragédias históricas nas transformações subsequentes da obra. O avanço da ciência desempenha um papel importante na *L'Année sociologique*, dispositivo editorial construído para relatar rapidamente as publicações mundiais do ano anterior. Sempre que são publicadas monografias originais no volume de um determinado ano, estas foram preparadas por meio dessa atividade de resenha, que se centra simultaneamente na parte documental e teórica das publicações. Constatou-se frequentemente que as monografias de Hubert e Mauss sobre religião se baseavam numa erudição enciclopédica de extrema precisão filológica e material. Esse é um traço da comunidade científica desse período, integrada por numerosas ligações bibliográficas e epistolares e, ao mesmo tempo, regulada por uma ética comum. Hubert domina o antigo Oriente e a pré-história, Mauss domina a cultura indo-europeia (greco-latina, judaico-cristã e sânscrita) e a cultura etnográfica, no tempo dos povos sem escrita. Os primeiros quatro volumes da série são emoldurados por dois grandes eventos etnográficos que colocam as sociedades aborígenes australianas na vanguarda dos debates europeus: a partir de 1899, a publicação dos trabalhos de Spencer e Gillen (Spencer & Gillen, [2011]), e a partir de 1907, a publicação dos trabalhos de Strehlow (1907-1920). A natureza desses dois documentos é diferente: Spencer (um agente dos telégrafos) e Gillen (um biólogo) estudam os rituais sem dominar as línguas nativas e se baseiam particularmente em uma documentação visual de excelente qualidade; o casal Strehlow, missionários atentos às crenças nativas e aos problemas de tradução que a Bíblia suscita para esse novo público, privilegia a transcrição escrita de uma documentação oral.

Já em 1909, em *A prece*, definindo o rito como um “ato tradicional eficaz”, Mauss descobre a continuidade entre as ideias e ritos religiosos e os “usos da cordialidade” (Mauss, 2019, p. 106 – volume 4; temática central de “Parentesco fictício”, Mauss, 2021b, p. 230 – volume 9). Em 1925, Mauss retoma o fio dessa inflexão no início do *Ensaio sobre a dádiva*. Afirma ter passado do estudo do “presente dado aos homens perante os deuses e a natureza”

(Mauss, 2012a, p. 100 – volume 7), para a análise dos “contratos e trocas entre homens” (Mauss, 2012a, p. 103 – volume 7), juntando ao mesmo tempo uma referência ao texto de 1899 sobre sacrifício: “Talvez não seja por puro acaso que as duas fórmulas solenes do contrato [em latim, em sânscrito] tenham sido conservadas também por textos religiosos.” A ligação entre o “primeiro” Mauss e o “segundo” é evidente. Está claro que o *Ensaio sobre a dádiva* faz a síntese, por um lado, entre os trabalhos anteriores da escola durkheimiana sobre o sacrifício, a magia, a prece e aqueles que realizou com Georges Davy sobre o contrato (Besnard, 1985; Davy, 1922) nas sociedades antigas (Roma, Índia antiga, China antiga) e primitivas (Austrália Central) e, por outro lado, com o trabalho sobre as trocas no âmbito da antropologia social e cultural, o trabalho de Franz Boas sobre o *potlatch*, a dádiva agonística dos ameríndios da costa noroeste da América, e o de Bronislaw Malinowski sobre o *kula*, um dom cerimonial que garante a aliança entre os povos do Pacífico Ocidental (Papua Nova Guiné).

No entanto, é igualmente impossível se limitar aos escritos acadêmicos de Mauss. Enquanto o *Ensaio sobre a dádiva* analisa os contratos e as trocas entre homens ao longo da história da humanidade, sem prejudicar a escala pertinente dessas trocas, *A nação* (Mauss, 2018a – volume 6), obra paralela e inacabada, realiza a mesma análise ao longo da história dos séculos XIX e XX, mas dessa vez na escala das relações internacionais, como Mallard (2011) demonstrou. Na década de 1920, ambos os textos foram levados pela mesma ambição: evitar a guerra. Mauss, como Durkheim, não imaginava que a sociologia pudesse ser desprovida de aplicação política: para eles, era um pré-requisito para a ação, ou pelo menos para a tomada de uma posição. Parece-me que, no contexto particularmente incerto dos anos 1920, essa é uma das razões pelas quais Mauss publicou tão lentamente, tateando à procura do público certo e ansioso não só quanto ao estado do mundo, mas também quanto às implicações políticas que temia. Logo compreendeu que alguns dos companheiros durkheimianos, bem como alguns dos seus próprios alunos, não estavam imunes a posições que o aterrorizavam (Brian; Weber, 2014). Mauss tem, também, um olhar crítico sobre a antropologia colonial, particularmente a alemã (Mauss, 2021b, p. 186 – volume 9), agora voltada aos povos europeus na ausência de colônias devido à derrota da Alemanha de 1918, e descobre progressivamente o desvio racial de certos antropólogos britânicos.

Essa dupla síntese – *Ensaio sobre a dádiva*, *A nação* – é levada pela preocupação de Mauss com a situação política da Europa desde o fim da guerra: vitória do bolchevismo na Rússia em 1917,⁷ criação da Liga das Nações em 1920, emergência do nazismo na Alemanha em 1920 e vitória do fascismo na Itália em 1922. É essa preocupação que leva Mauss a fazer proposições de proteção social no seu *Ensaio sobre a dádiva*, pensadas como alternativas tanto ao bolchevismo como ao fascismo, e toma como exemplo as leis americanas de *homestead* e a lei francesa que institui uma “propriedade familiar impenhorável”, diretamente inspirada na corrente do catolicismo social (Weber, 1998).

Como demonstrou Heilbron (1985), os conflitos no seio da primeira equipe durkheimiana foram notavelmente raros e estavam ligados à tensão entre o polo dos pesquisadores especializados (cujo trabalho científico é mais reconhecido, e que desempenham um papel internacional) e o polo dos acadêmicos (professores, muitas vezes titulares de uma *agrégation* ou oriundos da École Normale Supérieure,⁸ cujas carreiras são principalmente desenvolvidas na França, onde eram mais administrativas ou mesmo políticas). Além dos casos de durkheimianos que militaram abertamente nas fileiras fascistas desde os anos 1930 – o mais conhecido foi Marcel Déat (Desan; Heilbron, 2015) –, a ocupação alemã e a política de Vichy venceram o que restava, se não da equipe, pelo menos do espírito durkheimiano. Em 1942, Marcel Mauss falha na tentativa de pedir a seu ex-aluno Jérôme Carcopino, então ministro da Educação do governo de Vichy, que revogue uma medida de expurgo contra um colega visado pelas leis antisemitas (Corcy-Debray, 2002). Alguns jovens da sua família, que aderiram à Resistência, ridicularizaram então a sua ingenuidade.

7 Inicialmente acolhida com esperança por Marcel Mauss e Maurice Halbwachs, a vitória dos bolcheviques foi uma das fontes da grande ansiedade de Mauss, que temia ler nela uma aplicação das teorias durkheimianas por intermédio de Georges Sorel (Mauss, 2021b, p. 215 – volume 9). Ver em particular Marcel Mauss (1924), “Apreciação sociológica do bolchevismo”.

8 Ambas as titulações são prestigiosas na França, pois sua admissão é altamente seletiva: a *agrégation* é um concurso para professores de ensino médio ou superior e a École normale supérieure forma doutores em várias áreas do conhecimento. [N. de T.]

Quais são as idas e vindas entre “aqui” e “lá”?

Uma vez restituída a gênese coletiva da obra de Mauss, sua profunda coerência teórica e a importância do contexto tanto científico quanto político na guinada que se desenha a partir de 1909 e se confirma na década de 1920, passemos a uma leitura deliberadamente anacrônica de sua obra: o que ela pode nos oferecer nos dias de hoje?

Os nove volumes da série mostram três formas de se desprender da Grande Divisão entre o Ocidente e o resto do mundo: descrever um objeto sociológico através da sua evolução entre as sociedades primitivas, arcaicas e modernas; partir de observações “aqui e agora” para descrever melhor os fatos observados em outros lugares; ir e vir entre o aqui e o lá. Ultrapassar a oposição entre “nós” e “eles” é, também, romper com a diferença entre a antropologia “de nós mesmos” (que na França nunca foi totalmente legítima após 1945) e a antropologia “dos Outros”. O próprio Mauss joga com o contraste entre sociedades radicalmente diferentes umas das outras e, graças ao seu conhecimento sobre as sociedades “remotas”, conquista a distância necessária para analisar as condições sócio-históricas das quais é observador.

A primeira abordagem é aquela dos primeiros quatro volumes da série. As diferenças entre as sociedades – então chamadas “primitivas” (como os aborígenes australianos), “arcaicas” (termo que engloba a Antiguidade greco-latina e as antigas civilizações do Oriente e do Oriente Médio) e “ocidentais modernas” – estão ligadas às diferenças existentes na divisão do trabalho. Enquanto Durkheim acentua seu caráter “elementar”, Mauss analisa sua complexidade específica. Os prolongamentos das sociedades primitivas na sociedade moderna podem ser considerados positiva ou negativamente. Do lado positivo, a monografia de Durkheim e Mauss sobre as classificações (Durkheim; Mauss, 2017 – volume 2) – longe de contrapor os desenvolvimentos matemáticos da lógica moderna com uma mentalidade “pré-lógica”, seja esta última diminuída (como no evolucionismo clássico) ou, pelo contrário, valorizada (como em certos desenvolvimentos contemporâneos de uma nova ontologia) – mostra sua origem sociocêntrica comum. Do lado negativo: é para compreender as regressões modernas da ciência no sentido da magia – especialmente por ocasião do caso Dreyfus – que os durkheimianos escrutinam as crenças e práticas mágicas nas sociedades primitivas e arcaicas (Hubert; Mauss, 2017 – volume 3).

O etnógrafo durkheimiano é então um especialista em outras sociedades e culturas, as quais insere no contexto de uma história universal e de uma sociologia geral.

A segunda abordagem é aquela dos três volumes cuja principal fonte de inspiração é o estudo do presente. Arqueólogos e tecnólogos (Mauss, 2012b – volume 8) são gratos a Mauss por ter conseguido fazer observações diretas das “técnicas corporais” em desfiles militares e nas trincheiras e por ter aberto caminhos de análise associando modos de fazer e de dizer no âmbito de uma concepção do *Homo sapiens* como *Homo faber* (Leroi-Gourhan, 1964). Mesmo antes da experiência das trincheiras, Robert Hertz (2015 – volume 5) demonstra interesse – surpreendente mesmo aos olhos de quem lhe era próximo – por uma investigação direta complementada por uma pesquisa histórica erudita. A completa reconstituição de *A nação* (Mauss, 2018a – volume 6) mostra o quanto as preocupações de Mauss em relação à atualidade econômica e política guiaram a sua reflexão sociológica. O etnógrafo maussiano é então um homem de sua própria sociedade – um observador engajado – que extrai de suas observações as chaves para uma tecnologia universal, para uma história universal, para uma sociologia geral.

A terceira e mais bem-sucedida abordagem é a dos volumes 7 e 9. É à luz das reflexões sobre *A nação*, do medo do bolchevismo, do fascismo e do nazismo, que o *Ensaio sobre a dádiva* relê os materiais etnográficos sobre as trocas. Hoje em dia podemos complementar esse material com estudos históricos e arqueológicos que em certos casos confirmam e em outros invalidam as análises maussianas. Assim, o *kula* melanésio está ligado a um poder supranacional a tal ponto que um nativo que se sinta lesado em uma troca cerimonial pode apelar ao governante colonial para obter uma reparação (Mauss, 2012a, p. 59 – volume 7); a coexistência em uma mesma sociedade de trocas do tipo *gimwali* e do tipo *kula* abre caminho para uma teoria geral da pluralidade das cenas sociais – cada uma com a sua regulamentação específica – que Mauss reservava ao homem civilizado (Mauss, 2012a, p. 115 – volume 7). Quanto ao *potlatch*, Mauss supunha que era anterior ao *kula*, sendo o conflito um primeiro estágio da sociedade que o comércio permitia pacificar, retomando Hobbes ao invés de Rousseau, ao passo que sabemos hoje que representava uma forma de troca ligada a um súbito enriquecimento das sociedades indígenas, incapazes de consumir a riqueza resultante do comércio colonial de peles.

Finalmente, os antropólogos da cognição, do corpo e das emoções, assim como os especialistas em psicopatologia e fisioterapia, encontrarão na coletânea *Sociologia, psicologia, fisiologia* (Mauss, 2021b – volume 9) um resumo dessa etnografia comparada, aplicada ao indivíduo sócio-psico-fisiológico, à sua gênese e aos seus distúrbios. Assim como o *Ensaio sobre a dádiva* procurava na história universal uma resposta a uma questão contemporânea (“acreditamos ter encontrado aqui uma das rochas humanas sobre as quais são construídas nossas sociedades”, Mauss, 2012a, p. 79 – volume 7), também os textos reunidos nesse volume testemunham o objetivo que Mauss perseguiu em 1924 – ajudar os psicólogos a trabalhar tanto nas sociedades europeias como nas sociedades colonizadas sem hierarquia – e o seu fracasso. O ano de 1924 constitui, sem dúvida, uma virada mais científica do que política. Presidindo nesse ano a Sociedade de Psicologia, Mauss reata com a psicologia francesa, tal como testemunha a correspondência entre ele e Dumas (Mauss, 2018b⁹). Mauss joga e perde uma partida de bilhar entre biólogos, historiadores e sociólogos, com a notável ausência da psicanálise. Ignace Meyerson acusa Mauss de sociologismo e se impõe como o único opositor dos biólogos para os quais o homem é um animal como qualquer outro e que procuram a chave das sociedades humanas nas sociedades de formigas ou abelhas. Esse fracasso convence Mauss a abandonar a psique em favor do corpo, e a biologia em favor da antropologia social britânica.

A recepção da obra: uma promessa de futuro?

Nas duas conferências publicadas em 1924 no *Journal de psychologie normale et psychologique*, “Relações reais e práticas da psicologia e da sociologia” e “Efeito físico da ideia de morte sugerida pela coletividade (Austrália, Nova Zelândia)”, Mauss esboçara um programa de trabalho que não prosseguiu: o da *relação coletiva com o futuro*. Enquanto Maurice Halbwachs conseguira, na mesma época, construir a relação coletiva com o passado como uma manifestação

9 O volume 9 (Mauss, 2021b) se insere no vivo debate científico atual sobre as relações entre sociologia e psicologia, movidas mais por uma vontade de fazer avançar a ciência contemporânea na interseção da neurociência, da sociologia durkheimiana e da psiquiatria do que pelo interesse de um historiador da ciência.

evidente da fecundidade da abordagem durkheimiana, como demonstra o sucesso do conceito de “memória coletiva”, Mauss não conseguiu impor “o futuro coletivo” como um processo social do princípio ao fim, mesmo que restem traços desse projeto nos conceitos econômicos de antecipação (Keynes, 2002; Steiner, 2005) e de convenções (Salais; Thévenot, 1986), no conceito estatístico de “intenção de consumo das famílias” (Institut national de la statistique et des études économiques, [2022]) e no conceito histórico de “horizonte de expectativa” (Koselleck, 2016).

O destino de uma obra se define com base na sua recepção. A obra de Mauss deu lugar a todo o tipo de reapropriações, e é, portanto, entre essas reapropriações que o equilíbrio das forças se repete em cada período histórico.

O *Ensaio sobre a dádiva* captou o essencial do pensamento maussiano. A partir dos anos 2000, o conflito parece ter-se tornado mais editorial e, sem dúvida, também mais político do que científico. As primeiras edições francesas dos textos de Mauss foram digitalizadas a partir de 1993 na biblioteca eletrônica de língua francesa “Les Classiques des sciences sociales”, acessível na internet a partir de 2000. Segundo a legislação francesa, a obra de Mauss entrou em domínio público apenas a partir de 2020 (70 anos após a sua morte). A tradução chinesa do *Ensaio sobre a dádiva*, em 2012, é acompanhada de uma breve introdução de Alain Caillé; a tradução estoniana, em 2015, é precedida pela introdução de Mary Douglas (1990); a nova tradução inglesa de Jane Guyer, em 2016, recuperou o uso de notas de rodapé *old style*, sem as quais o texto de Mauss fica impreciso, e repetiu a velha afirmação “inglesa” de um *Mauss one of us* (James, 1998). Na França, as edições Payot acabam de publicar uma edição do *Ensaio*, cujo prefácio preconiza o decrescimento e a renda mínima universal (Mauss, 2021a).

A partir de 2015, o foco da “Série Mauss” se deslocou para outros textos seus e sua recepção pluridisciplinar, para além da velha oposição entre a sociologia geral (francesa) e a antropologia social (britânica) e cultural (estadunidense). Foram os antropólogos especializados nas sociedades mais estudadas por Mauss (Austrália, Nova Zelândia, Polinésia, China) que apresentaram os volumes 1 e 3, e suas pesquisas contemporâneas, não utilizando as mesmas referências. Natacha Gagné (Hubert; Mauss, 2016 – volume 1) trabalha sobre as novas formas de identidade cultural e sobre a reação moral que tende a reservar aos maoris o monopólio do conhecimento sobre as sociedades maoris. Frédéric Keck

e Arnaud Morvan (Hubert; Mauss, 2017 – volume 3) trabalham sobre a fronteira entre as ciências da natureza e as ciências das sociedades, um dos pontos mais sensíveis do nosso futuro coletivo mundial. Considerando os desafios da reconstituição dos textos, os sociólogos, antropólogos, cientistas políticos e historiadores que apresentaram os três volumes amplamente inéditos – Nicolas Sembel e Florence Weber em *A prece* (Mauss, 2019 – volume 4), Stéphane Baciocchi e Nicolas Mariot nas pesquisas de Robert Hertz (2015 – volume 5) e Jean Terrier e Marcel Fournier em *A nação* (Mauss, 2018a – volume 6) –, se comportaram mais como historiadores da sociologia do que como especialistas nas sociedades contemporâneas.

A intervenção de especialistas de outras disciplinas testemunha a atualidade científica de Mauss no âmbito de um diálogo entre disciplinas que esqueceram por vezes do seu parentesco original ou de suas antigas controvérsias. Assim, no volume 8 (Mauss, 2012b), Nathan Schlanger capta a atualidade de Mauss na história da arqueologia e da tecnologia, recompondo uma proximidade largamente esquecida até há pouco. No volume 2 (Durkheim; Mauss, 2017), Jules Salomone descobre a atualidade de Durkheim e Mauss na filosofia da linguagem, renovando um diálogo com a filosofia que tinha cessado – pelo menos na França –, erigindo fronteiras estanques entre a sociologia e a filosofia, que se tornaram mutiladoras na medida em que a filosofia e as artes foram mais rápidas do que as ciências sociais a se ocupar das mais recentes problemáticas técnicas e científicas. Finalmente, no volume 9 (Mauss, 2021b), Astrid Chevance toma a obra de Mauss no âmbito da epidemiologia clínica, empregando suas competências em história social e psiquiatria, e Julien Clément – grande conhecedor das questões internas da ciência do desporto¹⁰ – a acompanha enquanto antropólogo do corpo dialogando com as neurociências. A mobilização desses pesquisadores no sentido mais forte do termo testemunha o interesse da obra de Mauss no pioneirismo dos objetos que necessitam de colaboração pluridisciplinar: a linguagem, a técnica, a psique, o corpo, mas também as ciências ambientais (Mauss; Beuchat, 1906), mesmo quando elas continuam

10 Na França existe uma disciplina universitária que ensina ciências do desporto: a Staps (Sciences et Techniques des Activités Physiques et Sportives) [Ciências e técnicas das atividades físicas e esportivas].

marcadas, salvo exceção regional (Hubert; Mauss, 2017 – volume 3; Saladin d'Anglure, 2004), por correntes distantes do cerne da teoria durkheimiana.

Tendo trabalhado nas bibliografias de cada volume, percebi o contraste impressionante entre as bibliografias dos textos de Mauss e dos seus coautores – hoje em dia em grande parte esquecidas, mas que recorrem todas a um acervo comum – e aquelas das apresentações, que são sistematicamente dissociadas umas das outras. Resta esperar que a descoberta desses parentescos entre as disciplinas e as ciências aplicadas que se desconhecem mutuamente ajude a eliminar os mal-entendidos criados por 70 anos de silêncio mútuo. O leque de disciplinas e profissões passíveis de serem abordadas por qualquer um dos volumes é extremamente aberto: sociólogos, historiadores, antropólogos, arqueólogos, é claro; mas também pré-historiadores, engenheiros e tecnólogos, médicos, psicólogos e fisioterapeutas, teólogos, ecologistas, lógicos e linguistas, gestores e publicitários, designers e desportistas profissionais.

A importância do desafio só pôde se revelar depois de concluída a série. Porque suas pesquisas forneceram respostas – mesmo que hoje possam ser consideradas inadequadas ou ultrapassadas – às suas próprias preocupações sobre o presente e o futuro, Mauss pode nos ajudar a estabelecer o diálogo interdisciplinar indispensável para observar, graças a uma alternância entre engajamento e distanciamento (Elias, 1993), as reviravoltas que acompanhamos: poder inigualável da propaganda e do marketing, que se baseiam na neurociência, na teoria das redes e, por fim, na sociologia e na antropologia; mudanças climáticas, secas, conflitos energéticos e hídricos; preocupações com a saúde humana e do planeta; ressurgimento de guerras civis e guerras internacionais; absurda acumulação de riquezas e trágica acumulação de miséria e deficiências. O que justifica os esforços de cada um de nós para melhorar as condições da interdisciplinaridade, quer se trate de debates teóricos ou de trabalho coletivo sobre materiais compartilhados. Por que não disponibilizar a obra de Mauss a um grande público, não só em volumes impressos e edições digitais, mas também restabelecendo as ligações que Mauss fazia – nas suas famosas fichas – entre conceitos cuidadosamente definidos e materiais cuidadosamente criticados, para transformá-los em dados abertos a todos? Uma operação editorial como tal permitiria confrontar caso a caso os pré-requisitos epistemológicos e metodológicos de diferentes disciplinas e evitar contendas inúteis entre a linguagem das “fontes” (Kuchenbuch, 2004) e a linguagem dos “dados” (Feller; Gramain, 2020).

Traduzido para o português do original francês *Marcel Mauss et la cumulativité des savoirs*, também publicado neste número da revista, por Isabel Bicca de Queiroga, com revisão de Patrícia C. R. Reuillard e Fernanda Rifiotis.

Referências

BARTHELEMY, T.; WEBER, F. *Les campagnes à livre ouvert: regards sur la France rurale des années 30*. Paris: Presses de l'École normale supérieure, 1989.

BAZIN, J. La chose donnée. In: BAZIN, J. *Des clous dans la Joconde: l'anthropologie autrement*. Toulouse: Anacharsis, 2008. p. 547-568.

BERT, J.-F. *L'Atelier de Marcel Mauss: un anthropologue paradoxal*. Paris: CNRS Éditions, 2012.

BESNARD, P. Un conflit au sein du groupe durkheimien. La polémique autour de *La Foi jurée*. *Revue française de sociologie*, [s. l.], v. 26, n. 2, p. 247-255, 1985.

BRIAN, É.; WEBER, F. La place de Mauss dans l'anthropologie mondiale et dans la mémoire de la sociologie française. *Trivium*, n. 17, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/trivium.4824>. Acesso em: 30 ago. 2022.

COPANS, J. Œuvre secrète ou œuvre publique. Les écrits politiques de Marcel Mauss. *L'Homme*, [s. l.], v. 39, n. 150, p. 217-220, 1999.

CORCY-DEBRAY, S. Jérôme Carcopino et les lois d'exception. *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, [s. l.], v. 49, n. 4, p. 91-100, 2002.

DAVY, G. *La foi jurée: étude sociologique du problème du contrat: la formation du lien contractuel*. Paris: Alcan, 1922.

DESAN, M. H.; HEILBRON, J. Young Durkheimians and the temptation of fascism: the case of Marcel Déat. *History of the Human Sciences*, [s. l.], v. 28, n. 3, p. 22-50, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0952695115583193>. Acesso em: 30 ago. 2022.

DOUGLAS, M. Foreword. No free gifts. In: MAUSS, M. *The gift*. Translation W. D. Halls. London: Routledge, 1990. p. vi-xviii.

DUFY, C.; WEBER, F. *La nouvelle anthropologie économique*. Paris: La Découverte, 2023. (Coll. Repères).

DURKHEIM, É. *Lettres à Marcel Mauss*. Présentées par Philippe Besnard et Marcel Fournier. Paris: PUF, 1998. (Coll. Sociologies).

DURKHEIM, É.; MAUSS, M. *De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives*. Présentation de Jules Salomone. Texte établi par Éric Brian et Florence Weber. Paris: PUF, 2017. (Coll. Quadrige. Série Mauss, v. 2).

ELIAS, N. *Engagement et distanciation: contributions à la sociologie de la connaissance*. Paris: Fayard, 1993.

ESPING-ANDERSEN, G. *Les trois mondes de l'État-providence*. Paris: PUF, 1990.

FARACO BENTHIEN, R. Les durkheimiens et le Collège de France (1897-1918). *Revue européenne des sciences sociales*, [s. l.], v. 53, n. 2, p. 191-218, 2015.

FELLER, L.; GRAMAIN, A. (dir.). *L'évident et l'invisible: questions de méthodes en économie et en histoire*. Paris: Éd. de la Sorbonne, 2020.

FELLER, L.; GRAMAIN, A.; WEBER, F. *La fortune de Karol: marché de la terre et liens personnels dans les Abruzzes au haut Moyen Âge*. Roma: École française de Rome, 2005. (Collection de l'École française de Rome 347).

FISTETTI, F. Le convivialisme, « contre-mouvement » du xxie siècle. *Revue du MAUSS*, [s. l.], v. 48, n. 2, p. 247-258, 2016.

FOURNIER, M. Marcel Mauss et Sylvain Lévi. Une communauté de pensée et de culture. In: BANSAT-BOUDON, L.; LARDINOIS, R. (dir.). *Sylvain Lévi (1863-1935): études indiennes, histoire sociale: actes du colloque tenu à Paris les 8-10 octobre 2003*. Turnhout: Brepols, 2007. p. 221-236. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses 130). Disponible em: <https://doi.org/10.1484/M.BEHE-EB.4.2017125>. Acesso em: 30 ago. 2022.

GEERTZ, C. *Works and lives: the anthropologist as author*. Cambridge: Polity Press, 1988.

GEERTZ, C. *Ici et là-bas: l'anthropologue comme auteur*. Paris: Métailié, 1996.

GOFFMAN, E. *La mise en scène de la vie quotidienne*. Paris: Minuit, 1973. 2 t.

GOJARD, S.; GRAMAIN, A.; WEBER, F. *Charges de famille: dépendance et parenté dans la France contemporaine*. Paris: La Découverte, 2003. (Coll. Textes à l'appui/ Enquêtes de terrain).

GRAMAIN, A.; WEBER, F. Ethnographie et économétrie: pour une coopération empirique. *Genèses*, [s. l.], v. 44, n. 3, p. 127-144, 2001. Disponible em: <https://doi.org/10.3917/gen.044.0127>. Acesso em: 30 ago. 2022.

HEILBRON, J. Les métamorphoses du durkheimisme, 1920-1940. *Revue française de sociologie*, [s. l.], v. 26, n. 2, p. 203-237, 1985. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/3321573>. Acesso em: 30 ago. 2022.

HERTZ, R. *Sociologie religieuse et anthropologie: deux enquêtes de terrain* (1912-1915). Postface de Marcel Mauss. Édition et présentation de Stéphane Baciocchi et Nicolas Mariot. Paris: PUF, 2015. (Coll. Quadrige. Série Mauss, v. 5).

HUBERT, H.; MAUSS, M. *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*. Présentation de Natacha Gagné. Paris: PUF, 2016. (Coll. Quadrige. Série Mauss, v. 1).

HUBERT, H.; MAUSS, M. *Esquisse d'une théorie générale de la magie*. Présentation de Frédéric Keck et Arnaud Morvan. Paris: PUF, 2019. (Coll. Quadrige. Série Mauss, v. 3).

HUBERT, H.; MAUSS, M. *Correspondance (1897-1927)*. Édition de Rafael Faraco Benthien, Christophe Labaune et Christine Lorre. Paris: Classiques Garnier, 2021. (Coll. Bibliothèque des sciences sociales).

INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE ET DES ÉTUDES ÉCONOMIQUES. *Enquête mensuelle de conjoncture auprès des ménages*. [s. l.]: Insee, [2022]. Disponível em: <https://www.insee.fr/fr/metadonnees/source/serie/sl208>. Acesso em: 30 ago. 2022.

JAMES, W. "One of us": Marcel Mauss and "English" anthropology. In: JAMES, W.; ALLEN, N. J. *Marcel Mauss: a centenary tribute*. Washington: Smithsonian Libraries and Archives, 1998.

KEYNES, J. M. *La pauvreté dans l'abondance*. Paris: Galimard, 2002.

KOSELLECK, R. *Le futur passé: contribution à la sémantique des temps historiques*. Paris: Éd. EHESS, 2016. (Coll. En temps & lieux).

KUCHENBUCH, L. Sources ou documents? Contribution à l'histoire d'une évidence méthodologique. *Hypothèses*, [s. l.], v. 7, n. 1, p. 287-315, 2004.

LEROI-GOURHAN, A. *Le geste et la parole: tome 1: technique et langage*. Paris: Albin Michel, 1964.

LÉVI-STRAUSS, C. *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*. Paris: PUF, 2012. (Coll. Quadrige).

MAGET, M. *Remarques sur le village comme cadre de recherches anthropologiques*. Envoyé par Florence Weber. Paris: Éd. de la Sorbonne, 2022. (Coll. Tirés à part).

MALLARD, G. The gift revisited: Marcel Mauss on war, debt, and the politics of reparations. *Sociological Theory*, [s. l.], v. 29, n. 4, p. 225-247, Dec. 2011.

MAUSS, M. Appréciation sociologique du bolchevisme. *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, t. 31, n. 1, p. 103-132, 1924.

MAUSS, M. *Sociologie et anthropologie*. Avec une introduction de Claude Lévi-Strauss et un avertissement de George Gurvitch. Paris: PUF, 1950. (Coll. Bibliothèque de sociologie contemporaine).

MAUSS, M. *Œuvres*. Éd. Victor Karady. Paris: Minuit, 1968-1969. 3 v.

MAUSS, M. *Essais de sociologie*. Paris: Minuit, 1971. (Folio).

MAUSS, M. *Écrits politiques*. Textes réunis et présentés par Marcel Fournier. Paris: Fayard, 1998.

MAUSS, M. *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Présentation de Florence Weber. 2e éd. Paris: PUF, 2012a. (Coll. Quadrige. Série Mauss, v. 7).

MAUSS, M. *Techniques, technologie et civilisation*. Édition et présentation de Nathan Schlanger. Paris: PUF, 2012b. (Coll. Quadrige. Série Mauss, v. 8).

MAUSS, M. *La nation, ou le sens du social*. Édition et présentation de Marcel Fournier et Jean Terrier. 2e éd. Paris: PUF, 2018a. (Coll. Quadrige. Série Mauss, v. 6).

MAUSS, M. *Relações reais e práticas entre a psicologia e a sociologia*. Org. M. Consolim, N. P. López e R. Weiss. São Paulo: Edusp, 2018b.

MAUSS, M. *La prière*. Présentation de Florence Weber et Nicolas Sembel. Paris: PUF, 2019. (Coll. Quadrige. Série Mauss, v. 4).

MAUSS, M. *Essai sur le don*. Préface Baptiste Mylondo. Paris: Payot, 2021a.

MAUSS, M. *Sociologie, psychologie, physiologie*. Recueil de textes choisis et présentés par Astrid Chevance, Julien Clément et Florence Weber. Paris: PUF, 2021b. (Coll. Quadrige. Série Mauss, v. 9).

MAUSS, M.; BEUCHAT, H. Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimo. Étude de morphologie sociale. *L'Année sociologique*, Paris, tome 9 (1904-1905), p. 39-132, 1906.

PUMAIN, D. Cumulativité des connaissances. *Revue européenne des sciences sociales*, [s. l.], t. 43, n. 131, p. 5-12, 2005.

ROQUEBERT, Q.; FONTAINE, R.; GRAMAIN, A. Aider un parent âgé dépendant. Configurations d'aide et interactions dans les fratries en France. *Population*, [s. l.], v. 73, n. 2, p. 323-350, 2018.

SALADIN D'ANGLURE, B. Mauss et l'anthropologie des Inuit. *Sociologie et sociétés*, [s. l.], v. 36, n. 2, p. 91-130, 2004.

SALAIS, R.; THÉVENOT, L. *Le travail*: marchés, règles, conventions. Paris: Economica, 1986.

SCHIJMAN, E. *À qui appartient le droit?*: ethnographier une économie de pauvreté. Paris: LGDJ, 2019. (Coll. Droit et société).

SPENCER & GILLEN: a journey through Aboriginal Australia. [S. l.]: Museum Victoria: South Australian Museum: Australian National University: Northern Territory Library: Australian Capital Equity: Barr Smith Library: Australian Research Council, [2011]. Disponível em: <http://spencerandgillen.net/>. Acesso em: 30 ago. 2022.

STEINER, P. La rencontre des deux programmes. In: STEINER, P. *L'école durkheimienne et l'économie*: sociologie, religion et connaissance. Paris: Librairie Droz, 2005. p. 199-229.

STREHLOW, C. *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*. Frankfurt am Main: Joseph Baer & Co., 1907-1920. 5 v. Disponível em: <https://digital.library.adelaide.edu.au/dspace/handle/2440/61643>. Acesso em: 30 ago. 2022.

WEBER, F. *Le travail à-côté*: étude d'ethnographie ouvrière. Paris: EHESS-INRA, 1989.

WEBER, F. *L'honneur des jardiniers*: les potagers dans la France du XXe siècle. Paris: Belin, 1998. (Coll. Socio-histoire).

WEBER, F. Transactions marchandes, échanges rituels, relations personnelles. Une ethnographie économique après le Grand Partage. *Genèses*, [s. l.], n. 41, p. 85-107, 2000.

WEBER, F. Pour penser la parenté contemporaine. In: DEBORDEAUX, D.; STROBEL, P. *Solidarités familiales en questions*: entraide et transmission. Paris: LGDJ, 2003. p. 73-106.

WEBER, F. Vers une ethnographie des prestations sans marché. In: MAUSS, M. *Essai sur le don*: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. Paris: PUF, 2007. p. 7-62. (Coll. Quadrige).

WEBER, F. (dir.). [Série Mauss]. Paris: PUF, 2012-2021. 9 v. (Coll. Quadrige).

WEBER, F. *Brève histoire de l'anthropologie*. Paris: Flammarion, 2014.

Recebido: 31/08/2022 Aceito: 20/09/2022 | Received: 8/31/2022 Accepted: 9/20/2022



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Instruções às(aos) autoras(es)

Horizontes Antropológicos é um periódico comprometido com as boas práticas e a ética na gestão dos manuscritos, expressas nas orientações abaixo:

1 – *Horizontes Antropológicos* publica trabalhos originais/inéditos sob a forma de artigos e entrevistas, em português, espanhol, francês ou inglês.

1.1 – As(Os) autoras(es) que tiverem seus trabalhos publicados devem **observar o intervalo de 18 meses, a contar da data da publicação, antes de realizarem a submissão de um novo artigo.**

2 – O número máximo de autoras/es por artigo é quatro. Aceitamos a **submissão de somente um trabalho por autor/a para cada chamada de artigos.**

2.1 – A submissão de trabalhos deve ser realizada na plataforma SEER (<https://seer.ufrgs.br/horizontesantropologicos>) e as/os autoras/es devem obrigatoriamente informar: nome, ORCID, e-mail, afiliação institucional (especificando cidade, estado e país da instituição). Para assegurar a integridade da avaliação às cegas pelos pares, as/os autoras/es devem excluir qualquer identificação de autoria nos textos, inclusive em referências e notas de rodapé. Em arquivos do Microsoft Office e PDF (Adobe Acrobat), a identificação de autoria deve ser removida das propriedades do documento. Não aceitamos a duplicação de publicação ou tradução de artigo já publicado em outro periódico ou como capítulo de livro.

2.2 – Caso haja interesse das/os autoras/es, os artigos podem ser disponibilizados previamente na modalidade **preprint** em <https://preprints.scielo.org/index.php/scielo/index>. Para isso, é necessário o aceite das exigências de conformidade com a Ciência Aberta (**solicite o formulário pelo e-mail** horizontes@ufrgs.br). Neste formulário, as/os autoras/es informam: (a) se o manuscrito é um preprint e, em caso positivo, sua localização; (b) se dados, códigos de programas e outros materiais subjacentes ao texto do manuscrito estão devidamente citados e referenciados; e (c) se aceitam **opções de abertura no processo de avaliação pelos pares.**

2.3 – Como expressão de transparência e reconhecimento das diferentes contribuições de pesquisadores, o texto final, no caso de aprovação para publicação, deve informar ao final, de modo preciso, as contribuições específicas de cada autor(a). As(Os) autoras(es) também devem especificar formalmente se há ou não possíveis conflitos de interesse na realização e comunicação de suas pesquisas.

2.4 – Os artigos devem ter um título que represente de forma objetiva seu conteúdo, ser escritos em espaço duplo e ter até 10 mil palavras, incluindo referências e notas. Caso se trate de artigo sobre pesquisa empírica, o texto pode chegar a 11 mil palavras e deve apresentar a metodologia empregada: como as observações foram coletadas; de onde e como as observações foram extraídas, quais documentos e arquivos foram consultados, em que local e data; quais perguntas de quais surveys foram analisadas; em que contexto, local e data/período foi realizado o trabalho de campo; quantas pessoas foram entrevistadas; qual roteiro foi utilizado; qual técnica de observação foi empregada, etc. Deve ainda explicitar como as observações foram analisadas, quais foram os métodos e técnicas utilizadas na produção de cada gráfico, tabela, figura, descrição e interpretações defendidas.

2.5 – Os artigos devem vir acompanhados de um resumo escrito em espaço simples, no mesmo idioma, com até 150 palavras, e de mais quatro palavras-chave, bem como de uma versão em inglês do resumo (abstract), nos mesmos padrões, com quatro palavras-chave (keywords) e versão em inglês do título. No caso de originais em inglês, essas informações devem, também, trazer a versão em português.

3 – O padrão adotado pela revista para citações e referências segue as normas da ABNT, NBR 10520 e NBR 6023, respectivamente.

3.1 – As notas explicativas devem vir no rodapé da página e as referências devem vir após o texto, ordenadas alfabeticamente.

3.2 – No corpo do texto, a indicação de referência nas citações diretas deve trazer autor(es), ano de publicação e página(s); nas citações indiretas a indicação de página é opcional, conforme os modelos:

Segundo Hassen (2002, p. 173): “Há uma grande carência de materiais didáticos nesse campo, principalmente se aliados à ludicidade.”

Sabemos que há “[...] uma grande carência de materiais didáticos nesse campo [...]” (Hassen, 2002, p. 173).

Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo (Hassen, 2002).

Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo, segundo Hassen (2002).

ou

Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo, segundo Hassen (2002, p. 173).

3.3 – As citações diretas com mais de três linhas, no texto, devem ser destacadas com recuo e corpo menor de letra, sem aspas, em espaço simples; transcrições das falas dos informantes seguem a mesma norma, conforme o modelo:

[...] regras de comportamento explícitos às quais os indivíduos se referem conscientemente, e que se fundam sobre justificações ou princípios filosóficos, ideológicos ou políticos, ou sobre o surgimento de novas aspirações individuais ou coletivas. (Bozon, 1995, p. 124).

3.4 – As referências, no final do texto, devem seguir os modelos:

3.4.1 – Livro (e guias, catálogos, dicionários, etc.) no todo: autor(es), título (em itálico e separado por dois-pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação:

DUMONT, L. *Homo hierarchichus*: o sistema de castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP, 1992.

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (ed.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

MINISTÉRIO DE SALUD. Unidade Coordinadora Ejecutora VIH/SIDA y ETS. *Boletín de SIDA*: programa nacional de lucha contra los retrovirus del humano y SIDA. Buenos Aires, mayo 2001.

3.4.2 – Parte de livro (fragmento, artigo, capítulo em coletânea): autor(es), título da parte seguido da expressão “In:”, autor(es) do livro, título (em itálico e separado por dois pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação, página(s) da parte referenciada:

VELHO, O. Globalização: antropologia e religião. *In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (org.). Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 25-42.

3.4.3 – Artigo/matéria em periódico (revista, boletim, etc.): autor(es), título do artigo, nome do periódico (em itálico), local, ano e/ou volume, número, páginas inicial e final do artigo, data.

CORREA, M. O espartilho de minha avó: linhagens femininas na antropologia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 7, p. 70-96, out. 1997.

3.4.4 – Artigo/matéria em jornal: autor(es), título do artigo, nome do jornal (em itálico), local, data, seção ou caderno, página (se não houver seção específica, a paginação precede a data):

TOURAINÉ, A. O recuo do islamismo político. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 23 set. 2001. Mais!, p. 13.

SOB as bombas. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, p. 2, 22 mar. 2003.

3.4.5 – Trabalhos acadêmicos: referência completa seguida do tipo de documento, grau, vinculação acadêmica, local e data da defesa conforme folha de aprovação (se houver):

GIACOMAZZI, M. C. G. *O cotidiano da Vila Jardim: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidade sob o prisma do medo na cidade*. 1997. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

3.4.6 – Evento no todo: nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos, etc., em itálico), local de publicação, editora e data de publicação:

REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos [...]* Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998.

3.4.7 – Trabalho apresentado em evento: autor(es), título do trabalho apresentado seguido da expressão “In:”, nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos, etc., em itálico), local de publicação, editora, data de publicação e página inicial e final da parte referenciada:

STOCKLE, V. Brasil: uma nação através das imagens da raça. *In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA*, 21., 1998, Vitória. *Resumos* [...] Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998. p. 33.

3.4.8 – Documento em meio eletrônico: acrescenta-se à referência a descrição física do suporte (CD-ROM, disquete, etc.); para documentos consultados on-line, indica-se o endereço completo e a data de acesso (dia, mês e ano):

CEISAL – CONGRESO EUROPEO DE LATINOAMERICANISTAS, 3., 2002, Amsterdam. *Cruzando fronteras en América Latina*. Amsterdam: CEDLA: Radio Nederland Wereldomroep. 1 CD-ROM.

ALVES, D. Notas sobre a condição do praticante budista. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 9, p. 57-80, jan./jun. 2006. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2767/1382>. Acesso em: 5 jun. 2013.

3.5 – Nos textos, evitar o uso de mais de uma fonte tipográfica; usar inicial maiúscula somente quando imprescindível; os recursos tipográficos devem ser utilizados uniformemente:

- a) itálico: para palavras estrangeiras, não dicionarizadas e ênfase;
- b) aspas duplas: citações diretas com menos de três linhas, citações de palavras individuais ou palavras cuja conotação ou uso mereça destaque;
- c) **negrito** e sublinhado: devem ser evitados.

4 – Imagens que façam parte do artigo (figuras e gráficos inclusive) devem ser enviadas em formato TIFF (sem compressão) e resolução de 300 dpi no tamanho final pretendido para a impressão. Largura máxima: 11,6 cm; altura máxima: 16 cm (ou 1368 x 1890 pixels).

5 – A publicação dos artigos será decidida pelos editores da revista e organizadoras/es do número temático, levando em consideração pareceres de consultores externos.

6 – Para alargar a captação de colaborações, *Horizontes Antropológicos* faz ampla divulgação da temática de seus números já programados e respectivas/os organizadoras/es na contracapa de seus números, em seu website (<https://www.ufrgs.br/ppgashorizontesantropologicos/>), em redes sociais, em blogs especializados e em boletins de associações profissionais de ciências sociais.

Declaração de direito autoral

O envio dos trabalhos implica a cessão imediata e sem ônus dos direitos de publicação para a revista, a qual é filiada ao sistema Creative Commons, atribuição CC-BY (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>). O/A autor/a é integralmente responsável pelo conteúdo do artigo e continua a deter todos os direitos autorais para publicações posteriores, devendo, se possível, fazer constar a referência à primeira publicação na revista.

Os artigos, depois de examinados pelos editores, são avaliados por consultores da área de conhecimento da pesquisa, de instituições de ensino e/ou pesquisa nacionais e estrangeiras e com comprovada produção científica. Para serem aceitos, os artigos precisam ser considerados pelos editores como tendo o nível exigido pela revista, receber no mínimo dois pareceres favoráveis e incorporar as sugestões dos pareceristas na versão final.

Não há taxa para submissão e avaliação de artigos.

Instructions to authors

Horizontes Antropológicos is committed to good practices and ethics in the management of manuscripts, as expressed in the guidelines below:

1 – *Horizontes Antropológicos* publishes original/unpublished works in the form of articles and interviews in Portuguese, Spanish, French or English.

1.1 – Authors who have their work published must observe the **interval of 18 months, from the date of publication, before submitting a new article.**

2 – The maximum number of authors per article is four. **For each call for papers, we accept the submission of only one work per author.**

2.1 – The submission of papers must be held in the OJS platform (<https://seer.ufrgs.br/horizontesantropologicos>) and the authors must inform: name, e-mail, ORCID registration number and institutional affiliation (with City, State and Country). To ensure the integrity of the blind peer review, the authors must exclude any identification of authorship, including in references and footnotes. In Microsoft Office and PDF (Adobe Acrobat) files, the authorship ID must be removed from the document properties. We do not accept duplication of publication or translation of articles already published in another journal or as a book chapter.

2.2 – If there is interest from the authors, the articles can be previously made available in the **preprint** mode at <https://preprints.scielo.org/index.php/scielo/index>. For this, it is necessary to accept the requirements for compliance with Open Science (and **request the form by e-mail** horizontes@ufrgs.br). In this form, the authors inform: (a) if the manuscript is a preprint and, if so, where is allocated; (b) whether data, program codes and other materials underlying the text of the manuscript are properly cited and referenced; and (c) if **openness options are accepted in the peer review process.**

2.3 – As an expression of transparency and recognition of the different contributions to the research, the final text, in case of approval for publication, must inform at the end, in a precise manner, the specific contributions of each author. The authors must also formally specify potential conflicts of interest in their research.

2.4 – Articles must have a title that objectively represents their content, also be written in double space and have up to 10,000 words, including references and footnotes. In the empirical researches, the text can reach 11,000 words and must present the methodology: how the observations were collected; where and how the observations were extracted, what documents and files were consulted, in what place and date; which questions from which surveys were analyzed; in what context, place and date/time period the fieldwork was carried out; how many people were interviewed; which guide was used; which observation techniques were employed, etc. It must also explain how the observations were analyzed, what were the methods and techniques used in the production of each graph, table, figure, description and interpretations.

2.5 – Articles must contain an abstract written in simple space and with up to 150 words and four keywords, as well as a Portuguese version of the abstract, keywords and title.

3 – For quotes and references, the journal follows the ABNT (Brazilian Association of Technical Norms) standards NBR 10520 and NBR 6023, respectively.

3.1 – Notes must appear at the bottom of the page (as footnotes). Bibliographical references must appear alphabetically in the end of the text.

3.2 – Direct quotes must appear in the main body of the text and present: author's last name, year of publication, page indication. In indirect quotes the page indication is optional, according to the models:

According to Lancaster (1992, p. 173): "Machismo, in whatever guise, is not simply a matter of ideology."

We know that "machismo, in whatever guise, is not simply a matter of ideology" (Lancaster, 2002, p. 173).

We know that machismo is not simply a matter of ideology (Lancaster, 1992).

or

Machismo is not simply a matter of ideology, according to Lancaster (1992, p. 173).

3.3 – Direct quotes with more than three lines must appear in small print, without quotation marks, in single-spaced text; transcriptions of interviews must follow the same format, as in the example:

One view stresses the “vertical” element in faith, the relationship to God; and it selects certain persons, institutions, objects which in a privileged way are held to give access to the divine clearly and unmistakably. [...] The other view of the sacred refuses to localize it in the people, places and things. (Hebblethwaite, 1975, p. 15).

3.4 – Bibliographical references at the end of the text must follow the guidelines:

3.4.1 – Books, guides, catalogues, dictionaries, etc.: author(s), title (in italics and separated by a colon from the subtitle, when applicable), edition number (if indicated), place, publisher, year of issue:

SAHLINS, M. *How “natives” think*: about Captain Cook, for example. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (ed.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

MINISTERIO DE SALUD. Unidad Coordinadora Ejecutora VIH/SIDA y ETS. *Boletín de SIDA*: programa nacional de lucha contra los retrovirus del humano y SIDA. Buenos Aires, mayo 2001.

3.4.2 – Part of a book (fragment, article, chapter in a collective work): author(s), title of the part followed by the expression “In:”, author(s) of the book, title (in italics and separated by a colon from the subtitle, when applicable), edition number (if indicated), place, publisher, year of issue:

BRUNER, E. M. Ethnography as narrative. *In*: TURNER, V. W.; BRUNER, E. M. *The anthropology of experience*. Chicago: University of Illinois Press, 1986. p. 139-155.

3.4.3 – Article/paper in journal: author(s), title of article, name of the journal (in italics), place, year and/or volume, number, initial and final page of the article, date.

WHITE, H. The value of narrativity in the representation of real. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 7, n. 1, p. 5-27, 1980.

3.4.4 – Article in newspaper: author(s), title of the article, name of the newspaper (in italics), place, date, section or part, page (if there is a specific section, the page precedes the date):

TOURAINÉ, A. O recuo do islamismo político. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 23 set. 2001. Mais!, p. 13.

SOB as bombas. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, p. 2, 22 mar. 2003.

3.4.5 – Academic production: complete reference followed by the type of document, degree, academic affiliation, place and date as indicated in the document:

GIACOMAZZI, M. C. G. *O cotidiano da Vila Jardim: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidade sob o prisma do medo na cidade*. 1997. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

3.4.6 – Scientific events: name of the event, number (if there is), year and place (city), title of the document (annals, acts, abstracts, etc., in italics), place of issue, publisher and date of publication:

REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos [...]* Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998.

3.4.7 – Paper presented at a scientific event: author(s), title of the paper presented followed by the expression “*In*:", name of the event, number (when applicable), year and place (city) where the event occurred, title of the document (annals, acts, abstracts, etc., in italics), place of issue, publisher, date of publication and initial and final pages of the paper:

STOCKLE, V. Brasil: uma nação através das imagens da raça. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos* [...] Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998. p. 33.

3.4.8 – Documents in electronic media must be listed under the specific sort of support (CD-ROM, disk, etc.); for documents consulted on-line the full web address and date of access (day, month and year) must be indicated:

CEISAL – CONGRESO EUROPEO DE LATINOAMERICANISTAS, 3., 2002, Amsterdam. *Cruzando fronteras en América Latina*. Amsterdam: CEDLA: Radio Nederland Wereldomroep. 1 CD-ROM.

ALVES, D. Notas sobre a condição do praticante budista. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 9, p. 57-80, jan./jun. 2006. Available at: <http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2767/1382>. Accessed: 5 jun. 2013.

3.5 – In the main body of the text, authors must follow a consistent typographical style; use capital letters only when absolutely necessary:

- a) italics: for foreign words and emphasis;
- b) double quotes: in direct quotes with less than 3 lines; in words which have an unusual connotation and in those which should receive particular emphasis;
- c) **bold type** and underlining should be avoided.

4 – Any illustrations (including diagrams and graphics) must be sent in TIFF format (without compression), in the final size intended for publication and at 300 dpi resolution. Maximum width: 4.56 inches (11,6 cm); maximum height: 6.3 inches (16 cm) or 1368 by 1890 pixels.

5 – The publication of the articles will be decided by the editors of the journal and the coordinators of the issue, taking into consideration the peer reviews.

6 – In order to broaden the collaborations, *Horizontes Antropológicos* makes a wide dissemination of the theme of its forthcoming issues and of the respective coordinators on the back cover of its printed version, on its website (<https://www.ufrgs.br/ppgashorizontesantropologicos/>), on social media, on specialized blogs and on newsletters of social sciences professional associations.

Copyright statement

Submission of works automatically implies the immediate and free assignment of copyright to the journal, which is affiliated to the Creative Commons Attribution CC-BY License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>). The author is fully responsible for the content of the article and continues to hold all copyrights for subsequent publication. Also must, if possible, include the reference to the first publication in *Horizontes Antropológicos*.

The articles, after examination by the editors, are evaluated by experts from national and international institutions of teaching and/or research. To be accepted for publication, the articles must be considered by the editors, must receive two favorable reviews and incorporate suggestions of the reviewers in their final version.

There is no fee for submission, evaluation or publication of articles.

Temas dos números anteriores

1995

- 1 Gênero
- 2 Antropologia visual
- 3 Religiões afro-americanas

1996

- 4 Comida

1997

- 5 Diferenças culturais
- 6 Sociedades indígenas
- 7 Histórias da antropologia

1998

- 8 Religião
- 9 Corpo, doença e saúde

1999

- 10 Diversidade cultural e cidadania
- 11 Música e sociedade
- 12 Cultura oral e narrativas

2000

- 13 A cidade moderna
- 14 Relações interétnicas

2001

- 15 Antropologia e política
- 16 Natureza e cultura

2002

- 17 Sexualidade e Aids
- 18 Arqueologia e sociedades tradicionais

2003

- 19 Imigração e fronteiras
- 20 Antropologia e turismo

2004

- 21 Antropologi@web
- 22 Cultura escrita e práticas de leitura

2005

- 23 Patrimônio cultural
- 24 Antropologia e performance

2006

- 25 Antropologia e meio ambiente
- 26 Direitos sexuais

2007

- 27 Religião e política
- 28 Antropologia e consumo

2008

- 29 Antropologia e arte
- 30 Antropologia e esporte

2009

- 31 Circulação internacional
- 32 Etnografias

2010

- 33 Antropologia e estilos de vida
- 34 Antropologia e ciclos de vida

2011

- 35 Ciência, poder e ética
- 36 Cultura material

Temas dos números anteriores

2012

- 37 Teoria antropológica
- 38 Saberes e fazeres

2013

- 39 Antropologia e trabalho
- 40 Megaeventos

2014

- 41 Antropologia e políticas globais
- 42 Sofrimento e violência

2015

- 43 Diásporas
- 44 Cultura e aprendizagem

2016

- 45 Economia e cultura
- 46 Tecnologias de governo: etnografias de práticas e políticas

2017

- 47 Gênero e sexualidade, saberes e intervenções
- 48 Antropologia e animais
- 49 Antropologia, etnografia e educação

2018

- 50 Políticas de inclusão
- 51 Sistemas xamânicos e novos xamanismos
- 52 A religião no espaço público

2019

- 53 Antropologia dos museus
- 54 Antropologia e emoções
- 55 Arte e cidade

2020

- 56 Imitação, simulacro e falsificação
- 57 Antropologia da biossegurança
- 58 Antropologia histórica e povos indígenas

2021

- 59 Covid-19. Antropologias de uma pandemia
- 60 Antropologia da criança
- 61 Governança reprodutiva

2022

- 62 História das antropologias do mundo
- 63 Negritude e relações raciais
- 64 Antropologia e deficiência

Números de *Horizontes Antropológicos* a serem publicados em 2023/2024

Número 66

Antropologia e crise ambiental

organizado por Ana Luiza Carvalho da Rocha, Cornelia Eckert e Don Nelson

Envio de artigos: de 01/02/2022 a 31/05/2022

Número 67

Antropologia, artes e políticas

organizado por Vitor Grunvald, Paulo Raposo e Roger Sansi Roca

Envio de artigos: de 01/06/2022 a 30/09/2022

Número 68

Etnografias do digital

organizado por Jean Segata e Theophilos Rifiotis

Envio de artigos: de 01/10/2022 a 31/01/2023

Número 69

Depois da Covid-19

organizado por Arlei Sander Damo, Ceres VÍctora, Handerson Joseph
e Patrice Schuch

Envio de artigos: de 01/02/2023 a 31/05/2023

Número 70

Antropologia do desenvolvimento

organizado por Pablo Quintero, Alberto Arce e Guilherme F. W. Radomsky

Envio de artigos: de 01/06/2023 a 30/09/2023

Submissão de artigos em: <https://seer.ufrgs.br/horizontesantropologicos>

Ensaio sobre o Tema: Por uma antropologia da democracia – e de seus desafios – Eduardo Dullo; Katerina Hatzikidi; Letícia Cesarino / **Artigos:** Confrontar o presente: a crise democrática a partir do setor de Direitos Humanos do MST – Roberto Efrem Filho / Democracy through the spirit: the Universal Church and its interconnections with Brazilian democracy – Alana Sá Leitão / Os direitos das gestantes sob a ótica da “ideologia de gênero” na Câmara dos Deputados – Bruna Potech / Da homofobia à democracia: coalizões em disputa no caso Maurício – Renata Nagamine; Aramis Luis Silva; Lilian Sales / Matabilidade como forma de governo: violências, desigualdades e Estado numa perspectiva comparativa entre Florianópolis e Rio de Janeiro – Flavia Medeiros / Da liberdade religiosa ao pluralismo: a diversidade como valor no Ensino Religioso Escolar no Paraná – Paula Montero / Tiempos de crisis, resistencias e infrapolítica en la migración inmóvil venezolana – Manuel D’Hers Del Pozo / **Espaço Aberto:** No tempo da espanhola: a gripe de 1918 e o caso de Porto Alegre – Lilia Moritz Schwarcz / Marcel Mauss et la cumulatativité des savoirs = Marcel Mauss e a cumulatividade de saberes – Florence Weber

Temas dos próximos números e organizadores:

Antropologia e crise ambiental – Ana Luiza Carvalho da Rocha, Cornelia Eckert e Don Nelson
Antropologia, artes e políticas – Vitor Grunvald, Paulo Raposo e Roger Sansi Roca
Etnografias do digital – Jean Segata e Theophilos Rifiotis
Depois da Covid-19 – Arlei Sander Damo, Ceres V´ictora, Handerson Joseph e Patrice Schuch
Antropologia do desenvolvimento – Pablo Quintero, Alberto Arce e Guilherme F. W. Radomsky