

Religião, Política e Direitos humanos

A contribuição da teologia brasileira da libertação para os direitos humanos

The contribution of Brazilian liberation theology to human rights

João Luiz Moura de Sá¹
joaoluizmourasa@gmail.com

Resumo: Se existe uma violação sistemática e permanente dos direitos humanos, então o engajamento pelos direitos humanos não pode dirigir-se unicamente contra as violações singulares, mas sobretudo contra os mecanismos sociais e econômicos que conduzem a uma violação permanente dos direitos das grandes majorias, inato é, dos pobres. Dessa forma, o presente artigo pretende evidenciar a contribuição específica da teologia brasileira da libertação, para a discussão sobre direitos humanos a partir dos direitos dos pobres. Para isso, adotaremos como metodologia a pesquisa bibliográfica e documental.

Palavras-chave: Religião e Direitos humanos; Direito dos Pobres; Teologia da Libertação; Igreja e Sociedade.

Abstract: If there is a systematic and permanent violation of human rights, then engagement in human rights cannot only address individual violations but above all against the social and economic mechanisms that lead to a permanent violation of the rights of large , of the poor. Thus, this article intends to highlight the specific contribution of the Brazilian theology of liberation, to the discussion on human rights based on the rights of the poor. For this, we will adopt bibliographic and documentary research methodology.

É possível dizer que na experiência histórica dos países Latino-Americanos nunca houve um período tão agitado em matéria de direitos humanos. Nunca se falou tanto a respeito deste tema como temos visto nos últimos anos. Segundo pesquisa “Ataques letais, mas evitáveis: assassinatos e desaparecimentos forçados daqueles que defendem os direitos humanos”, feita pela *Anistia Internacional*, organização não governamental que defende os direitos humanos com mais de 7 milhões de membros e apoiadores em todo o mundo, entre janeiro a agosto de 2017, 58 defensores dos direitos humanos foram mortos no Brasil. Boa

¹ João Luiz é formado em Teologia pela Faculdade Unida de Vitória. Licenciando em Pedagogia pela Universidade Estadual Darcy Ribeiro (UENF) e mestrando em Ciências da Religião pela Faculdade Metodista de São Paulo (UMESP), onde estuda religião e direitos humanos.

parte dessas vítimas estavam envolvidas em pautas ligadas ao meio ambiente e à disputa de terra. "Na região das Américas, o Brasil é o país com o maior número de defensores de direitos humanos assassinados todos os anos", (NEDER, 2017. p. 3).

Outra informação importante são os dados levantados pelo Instituto de Pesquisa *IPSOS* (2018). O instituto entrevistou presencialmente 1,2 mil pessoas em 72 municípios nas cinco regiões brasileiras. 94% dos que responderam afirmaram já terem ouvido falar sobre direitos humanos, 50% disseram que gostariam de conhecer melhor o tema. Mesmo desconhecendo o assunto, segundo a pesquisa, dois em cada três brasileiros acreditam que os direitos humanos defendem mais os criminosos que suas vítimas. Para Flavia Piovesan, integrante da Comissão Interamericana dos Direitos Humanos da Organização dos Estados Americanos (OEA) e ex-secretária nacional dos Direitos Humanos, "existe uma narrativa construída para distorcer os direitos humanos".

Segundo *Atlas da Violência de 2018*, produzido pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) e o Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP), em 2016 - pela primeira vez na história - o número de homicídios no Brasil superou a casa dos 60 mil em um ano. O número de 62.517 assassinatos cometidos no país em 2016 coloca o Brasil em um patamar 30 vezes maior do que o da Europa. Só na última década, 553 mil brasileiros perderam a vida por morte violenta. Ou seja, um total de 153 mortes por dia. Essa taxa, segundo o Ipea, equivale à queda de um Boieng 737 lotado diariamente. Representa quase 10% do total das mortes no país e atingem principalmente os homens jovens: 56,5% de óbitos dos brasileiros entre 15 e 19 anos foram mortes violentas.

Essa realidade é ainda mais brutal entre a população negra. No ano em que o País registrou o recorde de homicídios, atingindo 62.517 mortes em 2016, a violência se abateu principalmente, e novamente, sobre negros e jovens, mantendo o histórico de vitimização concentrado em uma faixa etária e em uma cor. A taxa de homicídios de negros (pretos e pardos) no Brasil foi de 40,2, enquanto a de não negros (brancos, amarelos e indígenas) ficou em 16 por 100 mil habitantes.

Refletir sobre a luta por dignidade e garantia de direitos sem considerar a presença religiosa nesses ambientes é cair num equívoco enorme. Se por um lado as religiões em suas faces hegemônicas articulam-se na criação de bancadas, leis e eleições para cargos no executivo e legislativo, a fim de fazerem circular seus discursos fundamentalistas "contra as ideologias que querem destruir a família brasileira", por outro, religiosos estão por toda parte na luta pelo reconhecimento da dignidade de todos e todas: nos hospitais, nas periferias, nas favelas, nos presídios, nas cracolândias etc. Foi a partir do *Fórum Social Mundial* que

Boaventura de Sousa Santos atentou-se para a presença religiosa na luta por direitos humanos. Segundo ele “de fato, muitos movimentos sociais religiosos que fazem parte do Fórum Social Mundial são inspirados pelas teologias progressistas e, em particular, pelas teologias da libertação” (SANTOS, 2014, p. 54).

Das margens do mundo e dos sujeitos de dores

O projeto de democracia no Brasil, tal como em outros países latino-americanos, é constantemente interrompido por golpes de Estado (VALIM, 2017). Foram implantados na maior parte dos países latino americanos regimes autoritários e militares que impuseram a opressão econômica, a ditadura política e a repressão policial com sequestros, torturas, assassinatos e exílio (COMBLIN, 1978, p.13). Reconstruir o sentido dessa dinâmica aparece como condição necessária para entendermos de que forma um país pode chegar a impasses tão espetaculares em um prazo tão curto de tempo. Portanto, é preciso fazer um retorno a noite de 31 de março de 1964, noite em que o cenário político, social, econômico e cultural brasileiro foi profundamente afetado.

Segundo o professor e historiador Marcos Napolitano “[...] em 1964 houve um golpe de Estado, e que este foi resultado de uma ampla coalizão civil-militar, conservadores e antirreformista, cujas origens estão muito além das reações aos eventuais erros e acertos de Jango.” (NAPOLITANO, 2014, p. 11). O golpe levou à deposição do então presidente João Goulart e instalou no país uma ditadura-civil-militar que durou até o ano de 1985. Os militares ficaram vinte e um anos no poder e alternavam a presidência do país entre si em eleições indiretas. Segundo Relatório da Comissão Nacional da Verdade, este período foi marcado por incontáveis violações dos direitos humanos:

À época do golpe de 1964 e da ditadura que o sucedeu, as Forças Armadas brasileiras incorporaram a tortura como estratégia e prática fundamental do Estado de Segurança Nacional implantado. A tortura consiste não somente em impor, intencionalmente, dor física ou moral a uma pessoa, mas também em utilizar métodos que objetivam anular sua personalidade ou diminuir-lhe a capacidade física ou mental [...] Os que conceberam a implantação do Estado de Segurança Nacional já sabiam que a tortura servia menos para obter informação valiosa sobre o curso de ações do inimigo do que para degradar, aterrorizar e submeter cada preso e o conjunto da população ao poder ditatorial. A tortura devia ser intimidatória, punitiva, aniquiladora [...] A tortura foi estratégia utilizada pela ditadura militar contra a classe trabalhadora com diferentes objetivos visando, em especial, sua humilhação, subordinação e paralisia. Além dos traumas e transtornos psíquicos que gerou, impôs danos à saúde e à vida dos trabalhadores, traduzidos em perda de audição ou de visão, crises de labirintites, perda de dentes, problemas circulatórios,

lesões na coluna, fraturas em membros e bacia e traumatismos de diferentes tipos. (Comissão da Verdade, 2014, p. 76)

Com efeito, é extremamente necessário ter em vista o contexto brasileiro em que surge a Teologia da Libertação. Um tempo histórico em que os ataques aos direitos fundamentais eram intensos e constantes: torturas, assassinatos, exílios, violências simbólicas. Além dessas realidades de dor e sofrimento, outro fator que marcava a América Latina, em especial o Brasil, nas décadas de 60 e 70 era a pobreza e a miséria. Segundo José Aldunate “Estima-se que, por volta de 1970, 19% da população latino-americana vivia em condições de indigência e 40% em condições de pobreza. O que significa 54 milhões de indigentes e 113 milhões de pobres. ” (ALDUNATE, 1990 p. 22). Desse contexto emerge uma pergunta fundamental: “como anunciar o amor gratuito de Deus a toda pessoa, num mundo em que os seres humanos são reduzidos a não homens? ” (GUTIÉRREZ in OLIVEIRA, p. 202). Essa foi uma das inúmeras perguntas e inquietações que teólogos e teólogas da libertação se dedicaram a pensar.

Uma teologia a partir da *práxis*

Em seu livro “Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos”, o sociólogo Boaventura de Sousa Santos, para compreender a presença religiosa na esfera política, faz um resgate histórico no Iluminismo e nos processos sociais e políticos que conduziram à privatização do indivíduo e como as teologias convencionais tomaram o indivíduo - específico criado pelo Iluminismo - como sujeito geral/universal, e dessa forma valeram-se da ilusão do seu caráter apolítico. Contudo, como escreve Boaventura, a partir de 1920 e 1930, começam a emergir na Alemanha, fortemente influenciada por Carl Schmitt, “teologias políticas” que contestavam essa lógica. Em 1960 começaram a surgir no Brasil novas teologias. “A nova teologia política tomou como alvo o conceito de indivíduo do Iluminismo. Segundo ela, longe de ser um sujeito universal, o indivíduo do Iluminismo é, de fato, um ser do sexo masculino, branco e de classe média. ” (SANTOS, 2014, p. 39). Com o surgimento dessas teologias políticas:

O Sul global começou a poder questionar de modo credível a hegemonia, mostrando que a fonte primária das mais massivas violações de direitos humanos - milhões e milhões de pessoas condenadas à fome e malnutrição, pandemias e degradação ecológica dos seus meios de subsistência - reside na dominação do Norte global sobre o Sul global, agora intensificada pelo capitalismo neoliberal global. (SANTOS, 2010, p. 437)

É certo que “na realidade histórica do Brasil, a Igreja esteve durante séculos do lado do poder hegemônico” (OSSIO, *in* ALDUNATE, 1990, p.73). Contudo, também é verdade que vozes dissonantes se levantaram para denunciar as constantes violações de direitos humanos. “Apareceram vozes isoladas, verdadeiros percussores da defesa dos direitos humanos. Queremos destacar a figura de Dom Helder Câmara, autêntico pastor em sua caminhada de compromisso com a causa dos ‘sem voz e sem vez.’” (OSSIO, *in* ALDUNATE, 1990, p.76). Em 1970, o documento final da XI Assembleia Geral da CNBB², em seu item V, “chamava atenção para o respeito ao ‘direito fundamental de defesa de todos os homens’ e repudiava os violentos mecanismos de repressão usados pelos militares.” (OSSIO, *in* ALDUNATE, 1990, p.79)

Nesse contexto de ditadura e extrema pobreza, emergem na América Latina (final de 1960 e início de 1970), mais especificamente no Brasil, grupos de teólogos e teólogas que ousam repensar a teologia com duas novidades epistemológicas: “uma nova metodologia e a perspectiva dos pobres. ” (SUNG, 2002, p.43). Cria-se então a Teologia da Libertação. O pensamento teológico da libertação se radica na concepção de que o pensamento se origina a partir da *práxis*, enquanto momento reflexivo, crítico dessa própria *práxis* (ato segundo). “O momento primeiro sempre foi a prática que nascia da experiência espiritual de encontrar Jesus Cristo no rosto das pessoas oprimidas. O momento primeiro foi e é o serviço de defesa da vida e da dignidade dos/as pobres/vítimas. ” (SUNG, 2002, p.46)

A relação intrínseca entre a teologia da libertação e *práxis* constituiu diferença fundamental entre a teologia da libertação e outras teologias. O momento primeiro do qual os teólogos e teólogas da libertação falavam nasce da “indignação ética”. O conceito de indignação ética surge para pensar situações em que os seres humanos são reduzidos à condição sub-humana. Indignação ética seria a força suficiente para levar as pessoas a assumirem riscos e dores de outros/as, que era percebida como uma experiência espiritual, a de encontrar a pessoa de Jesus no rosto das pessoas esmagadas e oprimidas (SUNG, 2002, p.44):

Na indignação ética as pessoas são reconhecidas na gratuidade, isto é, independentemente da sua capacidade de consumo, condição social, sexual, étnica, religiosa [...] É o horizonte utópico de uma realidade, onde as pessoas são reconhecidas e respeitadas independentemente da sua condição social que nos faz ver a situação atual como eticamente inaceitável e como uma situação que deve ser transformada. Sem este desejo de um mundo distinto, não poderíamos sentir a indignação [...] Do desejo de que ele seja possível, passamos a acreditar que é possível [...] E, ao pensá-lo realizável, nos enfrentamos com a necessidade de um sujeito que realize ou ‘construa’ este horizonte/projeto no interior da história.(SUNG, 2002, p.49)

² Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

Portanto, a teologia da libertação centrou-se na dor e no sofrimento dos marginalizados e excluídos. Uma teologia que se empenhou em desconstruir consensos hegemônicos que de uma maneira muito sofisticada justificaram e naturalizavam a destruição e a miséria dos colonizados, subjugados e oprimidos nas periferias.

Direitos humanos, direitos dos pobres

Embora a teologia da libertação não tenha assumido efetivamente a gramática dos direitos humanos, o problema da indignidade e dos ataques sistemáticos aos direitos humanos foi objeto central na discussão teológica. A América Latina sempre foi marcada por dor e sofrimento, por ataques sistemáticos a dignidade humana. O Brasil, por exemplo, para realizar o projeto colonial de exploração das riquezas naturais como o açúcar, o fumo, a madeira e o café, foram trazidos da África cerca de 4 milhões de escravos negros. Em 1817, aproximadamente 50,6% da população brasileira era constituída de escravos. O Brasil foi um dos últimos países do mundo a abolir a escravidão. Da senzala os negros foram jogados à favela; das fazendas, lançados na rua, sem mínimas condições de sobrevivência. Tudo isso com a retórica de estarem recebendo liberdade e igualdade (MIRANDA *in* ALDUNATE, 1990, p.39). Essa realidade empobrecida e excludente, acompanha o Brasil até os dias de hoje. Falaremos sobre isso mais adiante.

Um fator fundamental na reflexão de teólogos e teólogas da libertação foi a extrema desigualdade e pobreza que marcavam (e ainda marcam) não só o Brasil, mas também a América Latina nas décadas de 60, 70 e 80. “O problema dos pobres e da pobreza é sem dúvida alguma o grande problema do momento.” (GRECHI *in* PIXLEY e BOFF, 1986, p.11). Surge então a “opção preferencial pelos pobres”. Como compreende o teólogo da libertação Jung MoSung:

Em uma sociedade onde o ter determina o ser, a defesa dessa noção de ser humano como ser de dignidade fundamental anterior e fora de qualquer instituição social pode ser expressa na opção pelos pobres e por todas as pessoas marginalizadas pelos sistemas sociais e religiosos idolátricos. Optar pelos pobres é defender a dignidade humana daqueles que não pertencem ao mercado e, por isso, não podem consumir os símbolos de dignidade humana impostos pela cultura de consumo. (SUNG, 2015, p. 146)

Portanto, para os teólogos e teólogas da libertação, falar de direitos humanos no Brasil e na América Latina é falar necessariamente dos direitos dos pobres. “O que estamos dizendo é que, em nossa perspectiva e para nossos propósitos, os direitos humanos são concretamente

os direitos dos pobres. ” (ALDUNATE, 1990, p.198). A partir da chave hermenêutica dos pobres, a teologia da libertação começou a construir uma nova perspectiva teológica. Um pensar teológico que levasse em consideração o contexto violento e empobrecido em que o Brasil e a América Latina viviam. A defesa da dignidade dos pobres passou a ser uma prioridade nas igrejas e agendas pastorais. “Foram criadas e ampliadas ações sociais e construídos muitos centros comunitários e igrejas nas periferias.” (SUNG, 2008, p.54). Essa opção foi radicalmente contrária aos ataques à dignidade humana. Empenhar forças na direção dos pobres significava fazer uma crítica ao modelo de economia que vinha se consolidando.

Para teólogos da libertação como Jung MoSung, Hugo Assmann e o economista Franz Hinkelammert, a opção preferencial pelos pobres fortalecia o reconhecimento da dignidade humana e a luta por direitos humanos. Embora poucos teólogos e teólogas tenham se empenhado em tal tarefa, a relação economia-religião era um problema a ser enfrentado pela teologia da libertação.

A economia é mais do que tema relevante para nossa teologia, é um ‘lugar teológico’. Se a nossa reflexão teológica não tiver como ponto de partida esta situação econômica-política que gera a morte de milhões de pobres no Terceiro Mundo, então a nossa teologia será um ‘discurso vazio’ e mereceremos que os pobres nos lancem na cara: “sois todos uns consoladores inoportunos” (Jó 16.2). (SUNG, 1989, p. 33)

Para Jung, o nexos de causalidade dessas exclusões sociais estava/está intimamente ligado às dinâmicas e tecnologias das sociedades capitalistas e neoliberais. Neste propósito, “o projeto fundamental de nossa sociedade, que é determinante na formação do horizonte de compreensão, é acumular capital; em outras palavras, ganhar dinheiro. ” (SUNG, 2008, p. 65). Sendo assim, “se o projeto fundamental é ganhar dinheiro, as coisas têm valor e adquirem sentido à medida que servem para ganhar dinheiro. ” (SUNG, 2008, p. 65). Seguindo esse raciocínio, só gozam do “estado de direito” os sujeitos que possuem riqueza.

Não somente as coisas adquirem valor à medida em que se tornam um meio de ganhar dinheiro, mas as pessoas também são valorizadas, ou não, de acordo com o dinheiro que possuem. As pessoas de muitas posses, os ricos, são considerados ‘as pessoas de bem’; as que não têm ou não conseguem ganhar dinheiro, os pobres, são consideradas pessoas sem valor.” (SUNG, 2008, p. 65)

A opção preferencial pelos pobres reafirmou teologicamente que a dignidade humana não vem do mercado ou da capacidade de troca de mercadorias. Essa reflexão foi fundamental para o engajamento em torno dos direitos humanos no Brasil e na América Latina.

Desafios para uma teologia a partir da *práxis*

Havia uma expectativa de que com o crescimento econômico não existiria mais pobres no futuro. Os pobres deixariam de ser pobres e ascenderiam social e economicamente. “Havia uma esperança no ar. Os pobres também participavam dessa esperança. Muitos deixaram seu lugar de origem em busca de tempos melhores nas metrópoles. ” (SUNG, 2008, p.85). Contudo, com a crise econômica e social, essa expectativa foi frustrada. A minoria rica continuou enriquecendo cada vez mais e a maioria pobre foi percebendo que não teria lugar nesse novo modelo econômico.

De fato, não aconteceu o tal “crescimento econômico” tão aguardado pelas classes mais populares. A pobreza e a violência ainda são um problema real no Brasil e na América Latina. Oeconomista francês Thomas Piketty afirma que “apesar dos avanços dos últimos anos, o Brasil continua sendo um dos países mais desiguais do mundo. Em nossa base de dados, só encontramos grau de desigualdade semelhante na África do Sul e em países do Oriente Médio.” (PIKETTY, 2017). Um estudo da *Oxfam* revela que os “5% mais ricos detêm mesma fatia de renda que outros 95%. Mulheres ganharão como homens só em 2047, e os negros como os brancos em 2089.”

Jorge Paulo Lemann (AB Inbev), Joseph Safra (Banco Safra), Marcel Hermmann Telles (AB Inbev), Carlos Alberto Sicupira (AB Inbev), Eduardo Saverin (Facebook) e Ermirio Pereira de Moraes (Grupo Votorantim) são as seis pessoas mais ricas do Brasil. Eles concentram, juntos, a mesma riqueza que os 100 milhões mais pobres do país, ou seja, a metade da população brasileira (207,7 milhões). Estes seis bilionários, se gastassem um milhão de reais por dia, juntos, levariam 36 anos para esgotar o equivalente ao seu patrimônio. (Oxfam, 2018)

A pesquisa aponta que aqueles que recebem um salário mínimo por mês (cerca de 23% da população brasileira) teriam que trabalhar por 19 anos para obter a mesma renda que os chamados super ricos. Alguns cientistas sociais passaram a usar a terminologia excluídos para se referirem a essas massas empobrecidas (SUNG, 2008, p.85). Quem é excluído é excluído de algo. Os pobres continuam sendo excluídos dos seus direitos mais fundamentais: comida, bebida, saúde, moradia, diversão. De certo, todas essas exclusões foram possíveis porque antes os pobres foram excluídos de sua dignidade, de seu direito de ter sua dignidade reconhecida. Os pobres e excluídos não tem fome somente de pão, mas também da humanidade que lhes é negada.

Neste horizonte é possível perceber um problema antropológico no interior das sociedades capitalistas neoliberais. Nessas sociedades o ser humano só é considerado humano

na medida em que ele adentra ao mercado para consumir. Não para por aí, sua dignidade é garantida a depender do tipo de participação que ele faz no mercado (SUNG, 2015, p.145). A mercadoria tem o poder de tornar os indivíduos em seres humanos dignos de direitos humanos. O que é uma grande contradição. Se o ser humano só tem sua dignidade garantida a medida em que se relaciona com o mercado, na verdade não é o ser humano que tem dignidade, mas o mercado.

Em recente matéria intitulada “Cada jovem morto faz país perder R\$ 550, mil” a *Folha de São Paulo* disse:

Para cada jovem de 13 a 25 anos que morreu assassinado, Brasil perde cerca de R\$ 550 mil. Em 20 anos, o país teve um prejuízo acumulado de mais de R\$ 450 bilhões devido ao elevado número de homicídios. A conclusão é de um estudo inédito da Secretaria de Assuntos Estratégicos do Governo federal. (*Folha de São Paulo*, 2018 – grifos do autor)

As palavras do nobre jornalista não revelam apenas sua percepção a respeito dos problemas sociais que assolam o Brasil. Elas revelam a forma com que as sociedades capitalistas tratam os problemas sociais. Aqui não estão em questão os escassos acessos das populações pobres à saúde, saneamento básico, educação, moradia, comida e cultura. Aqui está em questão o “prejuízo” financeiro que o país teve devido ao elevado número de homicídios. Não está em questão a dignidade das vidas que moram nas periferias e favelas em condições sub-humanas. O que está em questão são essas vidas (pretas) que “prejudicam” a economia do país até na hora da morte.

De fato, é preciso reconhecer as inúmeras contribuições que a teologia da libertação trouxe para o debate em torno dos direitos humanos. Contudo, é urgente uma dilatação dessas pautas e reflexões. “A TL foi esta nova linguagem de uma nova autocompreensão da parcela de comunidade cristã na América Latina e no mundo. Contudo, hoje experimentamos um certo esgotamento desta linguagem na forma como foi construída nos anos 70.” (SUNG, 2002, p. 47). Como vimos anteriormente, em 2016 a taxa de homicídios de negros (pretos e pardos) no Brasil foi de 40,2, enquanto a de não negros (brancos, amarelos e indígenas) ficou em 16 por 100 mil habitantes. Segundo dados levantados pelo G1, doze mulheres são assassinadas todos os dias, em média, no Brasil (G1, 2018).

Em uma autocrítica sensível e precisa, Jung afirma que:

Penso que o mais importante não é a ‘sobrevivência’ da TL, mas sim a continuidade da produção teológica, que reflita criticamente a partir e sobre a prática da caridade/serviço que nasce da indignação ética frente a situações e lógicas que

reduzem o ser humano a uma condição infra-humana e que para isso mantenha a perspectiva das vítimas no seu fazer teológicos. (SUNG, 2002, p.47)

De fato, uma real luta pelos direitos humanos nos dias atuais passa por assumir radicalmente a reflexão crítica dos nossos pressupostos e conceitos. Uma leitura contextualizada da situação em que vive o nosso continente, em especial o nosso país. Assumir o debate em torno das questões raciais, do gênero, das sexualidades e das inúmeras formas de viver constitui fundamental desafio.

Referências:

- Atlas da Violência 2018*. Disponível em http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=33410&Itemid=432 acesso em 04 de dez. 2018.
- ALDUNATE, José (org). *Direitos humanos, direitos dos pobres*. São Paulo: Vozes, 1990, 207p.
- Comissão Nacional da Verdade. *Relatório Vol. II. Textos Temáticos*. Disponível em http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/images/pdf/relatorio/volume_2_digital.pdf acesso em 17 de nov. 2018
- CHAGAS, Paulo Victor. *Seis bilionários têm mesma riqueza que 100 mi de brasileiros mais pobres*. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/186-noticias/noticias-2017/572047-seis-bilionarios-tem-mesma-riqueza-que-100-mi-de-brasileiros-mais-pobres> acesso em 22 de nov. 2018
- Folha de São Paulo. *Cada jovem morto faz país perder R\$ 550 mil: estudo inédito calculou quanto a violência custou ao Brasil em 20 anos*. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2018/06/cada-jovem-morto-faz-pais-perder-r-550-mil.shtml> acesso em 10 de set. 2018
- G1. *Cresce o nº de mulheres vítimas de homicídio no Brasil; dados de feminicídio são subnotificados*. Disponível em <https://g1.globo.com/monitor-da-violencia/noticia/cresce-n-de-mulheres-vitimas-de-homicidio-no-brasil-dados-de-feminicidio-sao-subnotificados.ghtml> acesso em 16 de nov. 2018
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *O Deus da vida*. São Paulo: Edições Loyola, 1992, 239p.
- Instituto Ipsos. Disponível em: <<https://www.terra.com.br/amp/noticias/brasil/dois-em-cada-tres-brasileiros-acham-que-direitos-humanos-defendem-mais-os-bandidos-diz-pesquisa,b81eaff36b47ae327aac690846ef4a84rf13nyxq.html>> acesso em 16 de maio de 2018
- NEDER, Renata. *Ataques letais mas evitáveis: assassinatos e desaparecimentos forçados daqueles que defendem direitos humanos*. Disponível em: < <https://anistia.org.br/direitos-humanos/publicacoes/ataques-letais-mas-evitaveis-assassinatos-e-desaparecimentos-forcados-daquelles-que-defendem-direitos-humanos/>> acesso em 24 de março de 2018
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética, direito e democracia*. São Paulo: Paulus, 2010.
- Oxfam. *Recompensem o trabalho, não a riqueza*. Disponível em https://www.oxfam.org.br/sites/default/files/arquivos/2018_recompensem_o_trabalho_nao_a_riqueza_resumo_word_0.pdf acesso em 15 de nov. 2018
- PIXLEY, Jorge / BOFF, Clodovis. *Opção pelos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1986, 280p.

PIKETTY, Thomas. *Brasil não cresce se não reduzir sua desigualdade*. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/572137-brasil-nao-cresce-se-nao-reduzir-sua-desigualdade-diz-thomas-piketty> acesso em 23 de nov. 2018

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. São Paulo: Cortez, 2014.

SUNG, Jung Mo . *Sujeito e sociedades complexas: para repensar os horizontes utópicos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

_____, *A idolatria do capital*. São Paulo: Paulinas, 1989, 152p.

_____, *Se Deus existe, por que há pobreza?* São Paulo: Reflexão, 2008, 117p.

_____, *A graça de Deus e a loucura do mundo*. São Paulo: Reflexão, 2015, 191p.

_____, *Cristianismo de libertação: espiritualidade e luta social*. São Paulo: Paulus, 2008, 168p.

A liberdade religiosa no Segundo Reinado em debate na *Imprensa Evangélica* (1861-1870)

The religious freedom in the Second Reign in discussion in the Imprensa Evangélica (1861-1870)

Pedro Henrique Cavalcante de Medeiros³
prof.phcmedeiros@gmail.com

Resumo: Esta comunicação aborda as principais ideias sobre liberdade religiosa discutidas na *Imprensa Evangélica*, na década de 1860. O jornal foi fundado em 1864 pelos missionários presbiterianos norte-americanos Ashbel Simonton (1833-1867), Alexander Blackford (1829-1890) e pelo ex-padre brasileiro José Manoel da Conceição (1822-1873). Dois anos após sua fundação, através de uma série de publicações, o editorial abordou o tema da liberdade religiosa no Brasil, apresentando as principais ideias em relação à questão publicadas naquele período. O editorial procurou distinguir o que em sua opinião eram teorias racionalistas que conduziam ao indiferentismo religioso daquelas que apenas propunham apenas uma regulamentação civil de separação entre Estado e Igreja, sem se deter em justificativas filosóficas sobre a liberdade religiosa.

Palavras-chave: liberdade religiosa, *Imprensa Evangélica*, liberalismo.

Abstract: This paper discuss the main ideas about religious freedom examined in the *Imprensa Evangélica*, in 1860s. The newspaper was founded in 1864 by the presbyterians missionaries north-american Ashbel Simonton (1833-1867), Alexander Blackford (1829-1890) and by the ex-priest brazilian José Manoel da Conceição (1822-1873). Two years after its foundation, through of a serie of publications, the editorial approached the theme of the freedom religious in the Brazil, presenting the main ideas relative at issue published in that period. The editorial had for intend to distinguish, those that in your opinion, were rationalist theories that might to lead to religious indifferentism of those that proposed only a civil regulation of separation between State and Church, without if it stoped at philosophical justifications about religious freedom.

Key words: religious freedom, *Imprensa Evangélica*, liberalism.

A comunicação que nos propomos a apresentar está baseada em uma parte de nossa dissertação de mestrado (MEDEIROS, 2014). Nosso objeto de pesquisa é o discurso produzido pelos missionários presbiterianos norte-americanos, entre as décadas de 1860 e 1870, no jornal *Imprensa Evangélica*, fundado em 1864, primeiro periódico evangélico do Brasil. Temos por intenção analisar a relação entre o discurso produzido pelo jornal e as ideias liberais que circulavam no Segundo Reinado brasileiro. Para este texto, examinaremos brevemente o tema da liberdade religiosa. Queremos compreender quais eram os principais

³Licenciado em História pela UFRRJ. Mestre e doutorando em História pelo PPHR-UFRRJ, bolsista Doutorado Nota 10 FAPERJ. Membro pesquisador do LABEP.

argumentos do liberalismo oitocentista com relação a esse tema e quem eram os principais pensadores. Em seguida, verificaremos quais foram os principais endossos ou refutações da *Imprensa Evangélica* em relação a essas ideias.

Rodrigo Pereira (2007, p. 107-109), ao analisar o desenvolvimento da ideia de liberdade religiosa no período imperial, indica que Pimenta Bueno (1803-1878), o marquês de São Vicente, em 1857, havia sintetizado o significado da liberdade religiosa consagrada pela legislação brasileira, distinguindo inicialmente o âmbito íntimo da consciência, na qual deveria haver liberdade absoluta, e o plano das manifestações públicas de culto, às quais o Estado deveria estabelecer limites para garantir a ordem e os interesses da sociedade. Além disso, os limites à liberdade religiosa se expandiram nas últimas décadas do Império.

O Partido Republicano foi o primeiro a abraçar de forma plena a defesa da liberdade religiosa, pois, através de seu correligionário, Joaquim Saldanha Marinho (1816-1895), defendia que o cristianismo só se manteria ileso se houvesse a ampla liberdade de consciência. Importa destacar que a defesa da liberdade religiosa, naquele período, incluía: a abolição do caráter de Igreja oficial do catolicismo; o ensino secular separado do religioso; a instituição do casamento civil; a instituição do registro civil de nascimentos e óbitos; e, a secularização dos cemitérios (PEREIRA, 2007, p. 113-115; MEDEIROS, 2018).

Dentre os políticos liberais que mais atuaram em defesa da liberdade religiosa na década de 1860, destacamos, inicialmente, Aureliano Cândido Tavares Bastos (1839-1875). Esdras Chavante (2013, p. 89, 107-112) afirma que os temas religiosos sempre apareciam relacionados com as diversas esferas da vida e do cotidiano no pensamento de Tavares Bastos, isto é, havia relação com o tema da imigração, da constituição familiar, do registro civil, do sepultamento, do direito de voto, do acesso a cargos públicos, além de outras esferas da cidadania. Destaca-se também o pragmatismo no pensamento de Tavares Bastos. Para ele, não havia a ideia da liberdade pela liberdade, ela estava relacionada com a defesa do progresso. A liberdade de consciência era um direito inalienável, referente à dignidade humana. Tavares Bastos teria sido o responsável por reinserir o debate sobre a liberdade religiosa na política imperial.

Segundo Rodrigo Pereira (2007, p. 5), Tavares Bastos entendia que a religião era o principal fator para a formação dos costumes e caráter do povo, por isso, a necessidade de uma religião que “cooperasse com o trabalho de civilização dos brasileiros”. Além disso, também defendia que a religião deveria ser incluída nas opções particulares dos indivíduos.

Na obra *Cartas do Solitário* de 1861, Tavares Bastos (1938, p. 73, 78) propõe que num futuro ideal, nenhuma religião deveria nem ser privilegiada e nem ser inspecionada pelo

Estado. Portanto, não deveria haver uma religião do Estado, no sentido de que o Estado não deveria subvencionar nenhum culto, pois na teoria da liberdade e da igualdade de cultos, cada um deveria pagar os custos do seu próprio ministro de culto. Era necessário haver “liberdade para todos e privilégio para ninguém”.

Nessa mesma carta, Tavares Bastos (1938, p. 79, 80) também reproduz em nota de rodapé dois artigos que havia publicado no *Correio Mercantil* em outubro de 1861, nos quais comentava a atitude da alfândega do Rio de Janeiro em ter apreendido os folhetos intitulados “O ladrão na cruz” encomendados por Robert Reid Kalley (1809-1888), pastor da Igreja Evangélica Fluminense, sob a acusação de atentarem contra os dogmas da religião oficial. Segundo Tavares Bastos, a atitude era ridícula e atentava contra as liberdades garantidas em lei. Tavares Bastos (1938, p. 81) também indicava a necessidade de uma regeneração do catolicismo por meio da concorrência com as “seitas reformadas”.

Ao correlacionar a questão da apreensão dos folhetos a outro tema relevante para ele, a centralização política e administrativa do Império, Tavares Bastos (1938, p. 81) afirmava que isso só confirmava “as invasões do único poder vivaz neste Império, o poder executivo”. Para Tavares Bastos, a tolerância religiosa era a razão do progresso de muitos países, o meio para a “espantosa emigração”, a começar pelos Estados Unidos, “onde não se conhece religião privilegiada”.

Um passo importante tomado por Tavares Bastos em defesa da liberdade religiosa foi sua participação na fundação da Sociedade Internacional de Imigração em 1866, que tinha dois objetivos principais: “defender o imigrante que chegava ao Rio de Janeiro, e convencer, através de um amplo trabalho de divulgação, o governo e a opinião pública sobre a necessidade de mudanças institucionais para que a imigração espontânea ocorresse com êxito” (GUGLIOTA, 2007, p. 78). No opúsculo *Memória sobre a imigração*, publicado pela Sociedade Internacional de Imigração, Tavares Bastos (1976) propunha as seguintes medidas para facilitar a imigração espontânea: a emancipação gradativa dos escravos; o desenvolvimento dos núcleos coloniais próximos aos grandes centros; a necessidade de investimentos em construção de vias de transporte, de comunicação; a abolição do passaporte interno; a autonomia administrativa das províncias; o melhoramento da lei de terras; a aprovação do casamento civil e da liberdade religiosa; a facilitação da naturalização; e estudos sobre imigração, além da propaganda para os países da Europa e Estados Unidos.

Na obra *A Província*, de 1870, Tavares Bastos (1975) defendia que não poderia haver liberdade para a Igreja oficial se não houvesse liberdade para o Estado. Os direitos regalistas deveriam continuar vigorando enquanto houvesse privilégios para o catolicismo. Segundo

Esdras Chavante (2013, p. 94-95, 105), o pensamento de Tavares Bastos estava baseado no princípio das “Igrejas livres no Estado livre”, de Jules Simon (1814-1896), derivado do princípio “Igreja livre no Estado livre”, de Camilo Benso (1810-1861), conde de Cavour. A ideia de uma Igreja livre no Estado livre correspondia apenas à independência tanto da Igreja Católica quanto dos Estados. No caso de Igrejas livres no Estado livre, a ideia era a total separação da religião da esfera do Estado, e essa era a posição assumida por Tavares Bastos. Na obra de 1873, *A reforma eleitoral e parlamentar e constituição da magistratura*, Tavares Bastos (1976) explica que a Igreja Católica deveria exercer plena e livremente sua missão, sem as limitações impostas pelo regalismo, mas, para isso, não poderia mais se apoiar na estrutura governamental para atuar.

Tavares Bastos entendia que para elevar a moral do povo, era necessário o maior contato do povo com os norte-americanos, fosse com a imigração ou com o franqueamento do Império à atuação dos missionários protestantes norte-americanos. Pereira afirma que Tavares Bastos associava o espírito liberal da Reforma Protestante aos princípios de liberdade individual e, conseqüentemente, à prosperidade dos norte-americanos. Dessa forma, a difusão da fé protestante no Brasil produziria os mesmos efeitos observados nos Estados Unidos em relação ao progresso e civilização. Por isso, Tavares Bastos teria se tornado amigo e advogado dos protestantes (PEREIRA, 2007, p. 9-10).

Embora não haja referências diretas às obras de Tavares Bastos, destacamos, em outro momento, que a defesa de proximidade com a cultura norte-americana proposta pelo político alagoano, foi amplamente compartilhada pelos editores evangélicos que publicaram diversos artigos tratando da filantropia dos norte-americanos, da abolição da escravidão nos Estados Unidos, da comparação entre a educação pública do Brasil com a educação livre daquele país, além da liberdade religiosa e de imprensa dos americanos (MEDEIROS, 2018).

Em 1866, a *Imprensa Evangélica* discutiu em suas folhas o conteúdo de quatro opúsculos sobre o tema da liberdade religiosa no Brasil, são eles: *Doze proposições sobre a legitimidade religiosa da verdadeira tolerância dos cultos*, assinado pelo pseudônimo Ephraim, publicado em 1864; *Da liberdade religiosa no Brazil: estudo de Direito Constitucional*, de autoria de Antônio Joaquim de Macedo Soares (1838-1905), publicado em 1865; *A liberdade religiosa segundo o Sr. Dr. A. J. de Macedo Soares: magistrado brasileiro*, anônimo, publicado em 1866; e, *Exposição dos verdadeiros princípios sobre que se basêa a liberdade religiosa, demonstrando ser a separação entre a Igreja e o Estado uma medida de direito absoluto e de suma utilidade*, assinado pelo pseudônimo Melasporos, publicado em 1866.

No primeiro opúsculo, publicado em 1864, Ephraim (1864, p. 6) procurava explicar sua tese de que o “princípio augusto da caridade universal e ao da *real infinidade* da verdade cristã, que nosso espírito jubiloso contempla humildemente, [derramava] *sempre* seus vivificantes eflúvios sobre toda humanidade”.

Ephraim (1864, p. 8-10) tinha por intenção, defender a legitimidade religiosa do princípio da tolerância, o que, para ele, era bem diverso do indiferentismo religioso gerado pela corrupção do coração humano. Sua intenção era investigar os fundamentos da autoridade religiosa, o Cristianismo em sua essência e as bases da unidade da igreja cristã. Para ele, a tolerância só fortaleceria essa unidade que não era apenas o “culto exterior”, mas a própria substância da cristandade.

As doze proposições defendidas por Ephraim (1864, p. 11-19) eram as seguintes: a verdade absoluta sempre se manifestava em si mesma, não havendo na substância nenhuma contradição; nenhum poder religioso podia revolver os céus e a terra para desprezar os princípios eternos da verdade de Cristo, o que tentasse, não poderia ser considerado um poder legítimo; o poder instituído por Cristo não era arbitrário, antes, era a manifestação da misericórdia de Deus; o poder conferido por Cristo aos apóstolos não era absoluto e nem infalível; a estabilidade da verdade só dependia de Deus, e não da infalibilidade pessoal; a fé individual é o principal instrumento da verdade; ninguém pode desprezar o poder constituído por Deus sobre a Igreja; o princípio de autoridade não poderia ser confundido com o da infalibilidade pessoal, pois um compreendia até o direito de protesto e crítica, enquanto o outro só produzia tirania e despotismo; o cristianismo, em essência, era absolutamente infalível em todos os tempos e lugares, podendo existir em variadas formas religiosas, e não se identificando com nenhuma delas, senão, unicamente, com a que fosse a mais perfeita e pura consagração da justiça universal e da verdade eterna, tendo por característica a genuína catolicidade, englobando todo gênero humano; a verdadeira tolerância dos cultos não era a consagração do tolerado, mas a precursora indefectível do triunfo da verdade; a trindade cristã tinha o caráter da infinidade e o testemunho da unidade absoluta do Deus único e da existência na criação da responsabilidade real perante o Criador; a unidade extrínseca da Igreja não era condição essencial da Igreja católica, e nem deveria ser fundamento para sacrificar as necessidades da humanidade.

Para Ephraim (1864, p. 79), a verdade era infalível, sendo Deus o único responsável por mantê-la. A verdade de Cristo era tão necessária ao mundo quanto o Criador para a criatura. Quando a verdade não encontra espíritos que a abracem em toda a sua glória, ela é constrangida a manifestar-se encoberta nas mais variadas formas. A verdade de Cristo

difundiria seus eflúvios por todos os seres em condições de se aperfeiçoarem moralmente, pondo-se de diversos modos ao alcance do homem caído.

Para Ephraim (1864, p. 121-169), o cristianismo caracterizava-se por sua catolicidade, desde o primeiro justo até o último filho de Deus. Entretanto, as fórmulas positivas de culto não teriam sido as mesmas em todos os tempos e lugares, ou seja, o cristianismo teria existido em variadas fórmulas, afirmando inclusive que “nas trevas do paganismo” há também a luz do cristianismo. A difusão do Evangelho serviria para a propagação do conhecimento da encarnação do Cristo. Para que não perdurasse a desordem no mundo moral objetivo, era necessário que houvesse um tipo externo de dever, esse tipo foi dado por Cristo, ao qual todos devem ser amoldados. Portanto, a tolerância era o resultado da misericórdia e a intolerância era a externalização de um zelo farisaico, uma desonra para o cristão sincero.

Em 1865 é publicada a segunda edição do panfleto *Da liberdade religiosa no Brazil: estudo de Direito Constitucional*, autoria de Antônio Joaquim de Macedo Soares (1879, p. 9-10). A edição que até o momento conseguimos encontrar para análise foi a quarta, de 1879, na qual há a transcrição do prefácio à terceira edição, esclarecendo que a primeira publicação de seu panfleto havia ocorrido entre os anos de 1858 ou 1859, em forma de parecer à Comissão das Ciências Sociais na *Revista do Ensaio Philosophico Paulistano*, da qual era relator. As principais diferenças entre a terceira e a segunda edição – já que o prefácio da quarta é uma breve análise da situação política do ano de 1879 e um esclarecimento de que a única coisa que faltava para que suas ideias fossem colocadas em prática era a oportunidade e o homem certo para efetivar sua tese no plano político-legislativo – estavam no acréscimo de notas remissivas e explicativas para “desviar botes atirados por engano”, referindo-se à resposta recebida através do opúsculo: *A liberdade religiosa segundo o Sr. Dr. A. J. de Macedo Soares*. Havia também, nesta última edição, um apêndice sobre a repercussão de suas ideias na imprensa e na política.

Macedo Soares (1879, p. 17-20) defende que a liberdade religiosa já estava decidida em favor da democracia e antes de findo o século XIX, ela já estaria consagrada no Brasil, mesmo diante da oposição dos católicos ultramontanos. O momento era propício para a reavaliação do artigo 5º da Constituição. Seu opúsculo compunha-se de uma exposição filosófica sobre os princípios da liberdade religiosa e outra parte sobre a discussão jurídica constitucional da liberdade religiosa.

Ao iniciar a primeira parte de sua obra, Macedo Soares (1879, p. 21-23) parte da afirmação de que o homem aspirava ao infinito, fosse por orgulho, egoísmo ou covardia. Essa aspiração era incontestável na organização humana, mais perfeita que a organização animal.

Essa necessidade era o sentimento religioso e a expressão desse sentimento era a religião. No estado de ideia, a religião era inerente ao homem. No estado de ato, a religião era uma instituição que se constituía no culto. A religião era uma necessidade da vida dos indivíduos e da existência das nações, não sendo fruto de ensino especial e não podendo ser desenvolvida com a instrução. A religião se manifestava na sociedade em concurso com outras esferas da inteligência. Por fim, a evolução histórica do gênero humano começava pela religião.

Macedo Soares (1879, p. 24-29) defendia que partindo da natureza, todas as religiões eram iguais, elas divergiam apenas nos dogmas, isto é, nas fórmulas obscuras e incompletas de um fenômeno superior à razão. Dessa forma, as divergências religiosas eram questões de palavras. Quem poderia afirmar que o seu dogma era o verdadeiro? Instigava Macedo Soares. As religiões deveriam ser compreendidas a partir dos princípios da unidade e da variedade, isto é, na essência, todas as religiões exprimiam a verdade, mas nenhuma era a expressão da própria verdade. A necessidade da liberdade de cultos advém dessa constatação. O direito só poderia ser a liberdade de cultos, não a liberdade de consciência, pois o direito não agia na intimidade do homem, e sim na expressão das liberdades humanas.

Baseado em Heinrich Ahrens (1808-1874), Macedo Soares (1879, p. 29-30) afirmava que, no campo das esferas da inteligência humana, a religião achava-se colocada na frente de outras esferas ideais, quais sejam: a moral, a arte, a educação, a indústria, a ciência e o comércio; sendo o direito o laço que as unia e o Estado a instituição que o realizava, conforme a escola de Karl Krause (1781-1832).

A partir da Reforma Protestante, no século XVI, e da Revolução Francesa, no século XVIII, a religião e o Estado, duas esferas ideais, passaram a ocupar posição de igualdade. Era dever do Estado realizar o direito, reconhecendo a liberdade religiosa e garantindo as condições necessárias para o seu desenvolvimento, garantindo o livre exercício de qualquer religião, resguardando o princípio da ordem pública e do bem geral da sociedade, não intervindo em negócios religiosos. A liberdade religiosa deveria garantir independência absoluta do poder religioso na economia, no governo e na direção dos cultos. O Estado não deveria ser protetor de nenhum culto, alçando uma posição de superioridade sobre qualquer tipo de religião. Para garantir a ordem pública, bastava um bom Código Criminal e uma política inteligente, ativa e morigerada, para que cada criminoso pagasse a sua pena, sem discriminação religiosa (SOARES, 1879, p. 30-39).

Na segunda parte da obra, Macedo Soares (1879, p. 43-49) passa a analisar os dois artigos “contraditórios” da Constituição, isto é, o artigo 5º e o 179, § 5º, um reconhecendo e restringindo a liberdade religiosa, e o outro a garantindo. Conforme o magistrado, a

Constituição confundia Estado com nação. A ideia de uma religião de Estado era um despotismo absurdo de número, uma verdadeira perseguição, proibida pelo artigo 179, § 5º, regulamentado pelo artigo 191 do Código Criminal, tendo em vista que uma nação não se compunha apenas de católicos.

A experiência do Império já havia demonstrado que os maiores benefícios sociais não eram os religiosos. O Brasil já contava com diversos estrangeiros dissidentes e precisava de mais braço livre e de população moralizada, inteligente e instruída. O dissidente precisava ter reconhecida sua cidadania, com direitos políticos e civis. Para a manutenção política do catolicismo, bastava haver deputados católicos, não necessitando serem unânimes (SOARES, 1879, p. 55-57).

Macedo Soares (1879, p. 72) também ressalta que a Constituição dos Estados Unidos havia estabelecido o direito da liberdade religiosa como algo natural e inalienável, pois nenhum poder humano poderia se interpor nos direitos de consciência. Além disso, não havia proteção a nenhum culto ou sociedade religiosa, ninguém estava privado de seus direitos civis ou políticos por motivos religiosos. Além disso, a liberdade religiosa na constituição daquele país não dava licença para ações imorais ou atos incompatíveis com a paz e a segurança dos estados.

A primeira resposta à obra de Macedo Soares foi o opúsculo anônimo intitulado: *A liberdade religiosa segundo o Sr. Dr. A. J. de Macedo Soares: magistrado brasileiro*, publicado inicialmente na província do Pará e transcrito pelo periódico católico ultramontano da Corte, *O Missionario Catholico*, em 1865. Esse opúsculo recebeu elogios inclusive do monsenhor Felix Maria de Freitas e Albuquerque (1866, p. 2), vigário capitular do bispado do Rio de Janeiro, que, ao publicar, no periódico *O Apóstolo*, em 3 de junho de 1866, uma circular aos párocos da diocese a fim de prevenir aos paroquianos com relação à publicação de Macedo Soares, dizia que não necessitava fazer uma longa análise das ideias de Macedo Soares, tendo em vista que isso já havia sido feito com esmero pelo autor anônimo ora analisado.

Para o autor do opúsculo, provavelmente, d. Antônio de Macedo Costa (1830-1891), Macedo Soares seria um dos apóstolos da ciência moderna, que, compadecido da ignorância dos católicos, vinha ilustrá-los com sua luz e com as boas regras da retórica. O autor destaca que, segundo Macedo Soares, havia dois grupos distintos no Brasil, os ilustrados e os “apoucados”, seguidores do papa, aos quais o opúsculo é dedicado (MISSIONÁRIO CATHÓLICO, 1865, p. 4).

O autor católico acusa Macedo Soares de confundir religião com sentimento religioso. Em suas considerações, Macedo Soares demonstrava não entender nada sobre religião. Os redatores da Constituição não teriam errado ao reconhecerem o Catolicismo como religião oficial e estabelecerem tolerância para as outras religiões. Além disso, Macedo Soares entrava em contradição ao afirmar que as religiões eram iguais em essência e desiguais em dogmas. Se a liberdade religiosa deve ser garantida pelo Estado, partindo da ideia de que todas as religiões são iguais, não devendo ser favorecida nenhuma delas; mas, se ao mesmo tempo, teologicamente, elas não são iguais, logo, o Estado não deveria conceder a liberdade religiosa (MISSIONÁRIO CATHÓLICO, 1865, p. 3-4).

O autor, que professava sua fé no catolicismo romano e repudiava as ideias de Macedo Soares, entendia que seus argumentos refletiam a “ímpia filosofia” que teve início no século XVIII, e que culminou na Revolução Francesa. Macedo Soares pretendia pertencer ao grupo dos livres pensadores, dizia (MISSIONÁRIO CATHÓLICO, 1865, p. 4).

Além desse católico anônimo defensor das ideias ultramontanas, um liberal também respondeu ao texto de Macedo Soares. O texto, assinado pelo pseudônimo de Melasporos, e identificado, por alguns pesquisadores (CHAVANTE, 2013, p. 83), como sendo Aureliano Cândido Tavares Bastos, - embora para o próprio Macedo Soares (1879, p. 11) o autor tenha sido um pastor protestante - é publicado em 1866 sob o título *Exposição dos verdadeiros princípios sobre que se basêa a liberdade religiosa*. O prefácio do opúsculo relata que, prestes a ser publicado, apareceram, nos jornais da Corte, cartas da Sociedade Internacional de Imigração recomendando a leitura e circulação do opúsculo de Macedo Soares. Melasporos (1866, p. 5-7) dizia concordar com as conclusões do magistrado, mas criticava seus fundamentos. Ao fazer referência à obra de Tavares Bastos, *Cartas do Solitário*, Melasporos afirma que o catolicismo estava passando por uma fase de transição, mas não havia nada que pudesse destruí-lo, pelo contrário, ele seria apurado, passando a combater o erro por meio da persuasão, pelo exemplo e pela fé. Além disso, Melasporos dizia não concordar com a indiferença religiosa presente nos argumentos de Macedo Soares, embora a execução de suas conclusões fossem a melhor forma de combater os seus erros.

O erro de Macedo Soares estava centrado no fato de ele ter se baseado em princípios filosóficos “subversivos da crença religiosa” para distinguir tolerância de liberdade. Para Melasporos (1866, p. 10), a “verdadeira prosperidade de qualquer nação”, estava fundamentada em “sãos princípios filosóficos” que fossem puramente evangélicos.

Melasporos (1866, p. 11) concordava com os seguintes pressupostos: a liberdade de consciência era um direito absoluto; esse direito nascia da obrigação do culto; a liberdade de

culto seria a expressão da liberdade de consciência; o caráter sagrado de ambas as liberdades, portanto atentar contra a forma seria atentar contra o princípio; o direito é a liberdade de culto, e não a de consciência; o dever do Estado para com a religião é reconhecimento e a garantia desse direito.

Melasporos (1866, p. 12-15) procura distinguir melhor que Macedo Soares a definição de religião para sentimento religioso. Sentimento religioso era inerente ao homem, um esforço de alcançar alguma coisa que lhe sente faltar. Religião era a tentativa do homem de reaver aquilo que havia perdido quando do pecado original, isto é, sua relação como Ser Infinito. Somente o sentimento religioso era universal, somente aí se encontra o princípio da unidade que há em todos os sistemas religiosos. O desenvolvimento desse sentimento religioso dependeria da educação e da Providência Divina. A religião era fruto de ensino especial, por isso, a necessidade do ensino religioso por parte dos pais e da Igreja. No entanto, com a mesma educação, os homens tiravam conclusões diversas, formando diversos sistemas religiosos, essa é a lei da variedade. Além disso, religiões diversas não podem ser idênticas na essência, as disputas religiosas não eram meras questões de palavras.

Melasporos (1866, p. 16-21) destaca que como não há uniformidade das crenças, é um absurdo o governo tentar fazê-lo, é injusto também o privilégio de um culto em restrição aos demais. O Estado deveria garantir o livre exercício de qualquer religião, conquanto que ela não se opusesse à ordem pública ou ao bem geral da sociedade. A igualdade das religiões era necessária no campo político, não no teológico. A obrigação e o direito de exercer a religião deveria ser um ato privativo de cada indivíduo. A crença e o culto deveriam ser voluntários, não poderiam ser forçados pela coerção civil. Na medida em que a Igreja empregava a força do poder civil, ela se afastava da virtude de Cristo e de sua missão. O cristão não deveria confundir o erro com a verdade, mas deveria conviver pacificamente com todos os homens, independentemente de suas crenças.

Em resumo, os princípios defendidos por Melasporos como sendo a base para a liberdade religiosa seriam: o princípio da unidade, em que o homem é considerado um *homo religiosus* e busca o retorno de seu relacionamento com Deus; o princípio da variedade, pois a busca por reatar o relacionamento com Deus pode se manifestar em diversos sistemas religiosos, que são transmitidos através da educação; o princípio do culto voluntário, pois o homem não pode ser obrigado a seguir uma religião forçadamente, através da coerção civil, além disso, o erro só pode ser combatido através da persuasão; e o princípio de que a liberdade advém do Evangelho, e que a união entre a Igreja e o Estado só pode produzir a corrupção daquela.

Ao analisar os quatro opúsculos, o jornal *Imprensa Evangélica* (1866, p. 65-66) expôs quais eram as ideias centrais defendidas pelos missionários presbiterianos a respeito da liberdade religiosa. Para o editorial, Ephraim e Macedo Soares representavam a supremacia da razão sobre a fé. A resposta anônima ao panfleto de Macedo Soares foi considerada como sendo representativa das ideias do clero ultramontano, que não aceitava a separação entre a Igreja e o Estado, além de não aceitar a liberdade religiosa, entendendo-a como prejudicial à moral e aos bons costumes. E a resposta de Melasporos à obra de Macedo Soares representava as ideias liberais de laicização do Estado.

Para o editorial, o crítico anônimo de Macedo Soares era o único que se opunha à consagração moral e legal da mais ampla liberdade religiosa. Possivelmente, o autor era membro do clero e sua “obrinha” só tinha o efeito de manter a confusão nas relações entre a Igreja e o Estado. O editorial defende que o Estado era uma entidade imaginária, não possuindo alma e não podendo professar uma fé. A ideia da religião de Estado servia apenas para onerar a sociedade, não tendo relação com salvação de almas. Com Macedo Soares e Ephraim, o editorial poderia até apoiar um partido político cuja bandeira fosse a liberdade religiosa, pois em política, era necessário ser pragmático e não se perder em divagações abstratas. Com relação à consciência, importava apenas a persuasão (IMPRESA EVANGÉLICA, 1866, p. 65).

Segundo o editorial, o padroado pressupunha a existência de dois bispos, um “exterior” e outro “interior”. O primeiro seria o governo civil, temporal; o outro, o governo religioso, submetido ao primeiro; qualquer tipo de debate seria tomado como “crime duplo de lesa majestade”. A concordância entre esses “bispos” reacenderia as fogueiras do Santo Ofício; mas, mesmo sem as fogueiras, havia uma violência moral contra quem aderira a uma religião diferente da oficial, isto é, era privado de direitos políticos e civis. Os defensores da liberdade não se satisfaziam com a tolerância restrita, era necessário que houvesse igualdade de direitos. Diante dessa situação, só aceitariam vir para o Brasil as classes mais insignificantes da Europa, aquelas que venderiam seus direitos de consciência (IMPRESA EVANGÉLICA, 1866, p. 73-74).

Para o editorial, a falha de Ephraim e Macedo Soares estava centrada no fato deles tentarem defender a liberdade religiosa baseados em discussões filosóficas racionalistas sobre a essência da religião, o que resultava em defesa de uma religião filosófica, abarcando todas as crenças e cultos, o que tinha por consequência a indiferença religiosa. O texto de Melasporos era o símbolo da supremacia da consciência individual, da limitação dos poderes constituídos, da fé no triunfo da verdade, na defesa do espírito propagandista, do direito de

associação. O editorial defende que as ideias morais e religiosas defendidas por Melasporos, possibilitaria a crentes e descrentes viverem em paz sob a égide do poder civil (IMPRESA EVANGÉLICA, 1866, p. 81-82, 90).

Em 1º de maio de 1869, o editorial da *Imprensa Evangélica*(1869, p. 1) apoia outro discurso em defesa da liberdade religiosa, cujo autor era José Liberato Barroso (1830-1885). Em seu discurso, proferido na Conferência Radical⁴ de 4 de abril de 1869, Liberato Barroso (1869, p. 1-4) defendeu: a liberdade de pensamento como sendo a própria razão humana, reconhecendo a Deus como único superior; a expressão da fé como inerente ao homem, não sendo possível guardá-la no silêncio, sendo necessária comunica-la a todos os que o cercam, a imposição só poderia se tornar uma convenção, nunca uma religião; e a criação de uma sociedade religiosa a partir de uma sociedade livre. Além disso, Barroso também defendia a liberdade de ensino, pois o Estado não deveria subvencionar o ensino religioso. O único meio de combater o fanatismo e o clericalismo era levantando o edifício da instrução e da educação popular.

Em 2 de março de 1872, a *Imprensa Evangélica* (1872, p. 33-34) transcreve parte de um artigo publicado pelo *Boletim do Grande Oriente do Brazil*(1872, p. 47-48), que defendia a liberdade de cultos como sendo a principal de todas as liberdades, cujo propósito não seria atacar os dogmas católicos, mas garantir o crédito e a glória da doutrina cristã. O catolicismo entraria em contradição se negasse a liberdade moral, o que resultaria na ideia de que a consciência era uma mentira, a inteligência uma quimera e Deus uma ficção. A adoração a Deus deveria ser livre, fruto da convicção. O autor do artigo também não concordava com os pressupostos filosóficos de Ephraim e Macedo Soares. Ao refletir sobre esse discurso, o editorial da *Imprensa Evangélica*(1872, p. 33) afirmava que a liberdade religiosa era uma das condições essenciais do bem-estar social de qualquer povo, necessária para a prosperidade e pureza da própria religião.

Ainda em 2 de março de 1872, o editorial da *Imprensa Evangélica*(1872, p. 35) defendeu que a liberdade religiosa era a condição essencial da felicidade do homem e deveria andar de mãos dadas com a fé inteligente. O editorial concebia a religião como sendo a luz da inteligência e da liberdade, não estando baseada em festas, toques de sinos ou foguetes; nem em jejuns, esmolas, orações ou peregrinações; mas, sim, na comunhão da alma com o Verbo divino, na adesão ao Evangelho de Cristo.

⁴ O Clube Radical, criado em 1868, utilizava como principal instrumento de divulgações de suas ideias, os chamados *meetings* populares, isto é, conferências públicas previamente anunciadas na imprensa. Esse mesmo método de divulgação de ideias foi amplamente utilizado pelos republicanos, a partir da década de 1870 (BASILE, 1990, p. 268).

O editorial da *Imprensa Evangélica* procurou deixar claro ao longo das edições que a questão da liberdade religiosa estava englobada nos anseios da sociedade moderna, sempre associada ao progresso. Havia países em que a liberdade religiosa era celebrada e, por isso, eram modelos de progresso e civilização. Entretanto, países que resistiam à liberdade religiosa eram modelos de atraso.

Dentre os países que haviam celebrado a liberdade religiosa havia a Austrália, um país no qual as crianças eram ensinadas a conservarem sua liberdade de consciência na formação de seu caráter (IMPrensa EVANGÉLICA, 1867, p. 165). Havia também a Argentina, cuja nova legislação sobre registros civis havia uniformizado os registros de todos, sem qualquer distinção de religião. Para o editorial evangélico, o que estava ocorrendo no mundo moderno era a vontade de Deus, embora o homem pensasse que era obra humana. Era chegado o tempo do triunfo da causa do Evangelho, afirmava (IMPrensa EVANGÉLICA, 1871, p. 132-133).

A Espanha dava os primeiros sinais do estabelecimento da liberdade religiosa em 1869 ao se aprovarem os artigos 20 e 21 da Constituição, embora o artigo 20 mantivesse a previsão de manutenção do culto e do salário dos ministros da religião católica. Era a prova da força invencível das ideias do século contra os preconceitos retrógrados de uma população educada no jesuitismo e no absolutismo (IMPrensa EVANGÉLICA, 1869, p. 127-128).

A Alemanha, também em 1869, havia anulado as restrições religiosas para a representação política (IMPrensa EVANGÉLICA, 1869, p. 160). Em 1871, foi a vez de destacar a Rússia, pois, após a Aliança Evangélica Americana interceder ao czar Alexandre II a favor dos luteranos do Báltico, o ministro Alexander Gortschakoff (1798-1883) manifestou a simpatia do czar com objetivo de introduzir as reformas religiosas necessárias em seu país, abolindo todas as leis e penas coercitivas contra os protestantes do Império (IMPrensa EVANGÉLICA, 1871, p. 156).

O Japão foi outro país que mereceu destaque na *Imprensa Evangélica*. Em 20 de julho de 1872, dava-se a notícia que a liberdade religiosa havia sido decretada pelo governo japonês. O editorial, em 16 de novembro de 1872, compara o mikado japonês com o papado, pois o papa relutava em reformar a Igreja, mas o mikado havia introduzido reformas na religião oficial. O editorial concluía: “até a teocracia mais terrífica da Ásia se liberaliza e vivifica ante o movimento regenerador da civilização moderna” (IMPrensa EVANGÉLICA, 1872, p. 112, 175).

Em contraposição à *Imprensa Evangélica*, o jornal católico ultramontano *O Apóstolo* (1866, n. 3, p. 1-2), em 21 de janeiro de 1866, acusava a campanha pela liberdade religiosa de indiferentismo religioso e seus defensores de “oráculos do indiferentismo

religioso”. Para o editorial católico, a religião era a seiva da moralidade pública. Admitir o protestantismo era reconhecer a desunião dos sentimentos e das ideias da sociedade.

A garantia civil das uniões dos dissidentes era uma tolerância civil, mas esse tipo de consórcio não poderia ter o mesmo valor do matrimônio católico, pois isso seria exigir uma tolerância doutrinária. A tolerância tinha que ser limitada, caso contrário, deveria ser concedido o mesmo direito ao muçulmano e sua ideia de poligamia. O editorial acusava os legisladores de quererem o triunfo do protestantismo e não a liberdade civil dos dissidentes. Além disso, a história do protestantismo demonstrava quão intolerantes eram os protestantes. No Brasil, os protestantes abusavam da tolerância ao ensinarem publicamente suas doutrinas pelas ruas da cidade, vendendo suas Bíblias truncadas diariamente nas ruas, como se usufruíssem de um direito e não de uma tolerância (O APÓSTOLO, 1866, n. 4, p. 1-2; n. 5, p. 1-3; n. 6, p. 3-4).

Para o editorial, a abundância de terras, os investimentos financeiros feitos em prol da imigração e a tolerância religiosa promulgada pela Constituição, quase ilimitada, eram benefícios suficientes para atrair os imigrantes. Os imigrantes vinham porque estavam necessitados, por isso, não se deveria aceitar todas as suas imposições. Ademais, ao invés de se gastarem tantos recursos com imigrantes, o governo deveria investir na mão de obra indígena (O APÓSTOLO, 1866, n. 6, p. 2).

O editorial defendia que a liberdade ilimitada de pensamento gerava a ausência total das leis. A unidade do Império dependia da unidade religiosa. As ideias de Macedo Soares só poderiam gerar o ateísmo e o ceticismo, pois, a religião não era um direito e sim uma obrigação de todo homem. Como o homem não pode criar nem Deus nem a virtude, só poderia haver uma religião verdadeira, pois só havia um Deus. Tal religião só poderia advir da revelação, nunca poderia ser gerada pela razão humana. Quando uma filosofia humana possuía algo de verdadeiro, era porque ela estava baseada na revelação divina. Ademais, como a verdade era o próprio Deus, a religião verdadeira teria que ser identificada pela unidade, daí a valorização da unidade católica, na comunhão e no ministério, algo que não podia ser identificado na variedade de seitas separadas da Igreja (O APÓSTOLO, 1866, n. 12, p. 2; n. 14, p. 2; n. 16, p. 2; n. 17, p. 2).

Para o editorial, somente a Igreja Católica era a verdadeira depositária da liberdade religiosa, moral, política ou social. A Igreja só condenava a liberdade ilimitada para proteger a verdadeira liberdade que por natureza era limitada e dependente das leis de Deus. Somente pela livre escolha alguém poderia se filiar à Igreja. No entanto, embora ninguém fosse obrigado a isso, uma vez que, pelo batismo, tivesse se unido a Igreja, havia a obrigação de

estar sujeito à autoridade eclesiástica, por isso, o cristão que abusasse da liberdade renegava a fé e, caso manifestasse sua apostasia publicamente, a Igreja tinha o dever de pronunciar contra ele a excomunhão, ou seja, uma penalidade espiritual. Porém, se o transgressor propagasse seus erros, a Igreja precisaria detê-lo; e, uma sociedade que fosse baseada no catolicismo precisava se opor às opiniões que perturbassem a ordem pública, garantindo a liberdade contra a propaganda do erro (O APÓSTOLO, 1866, n. 24, p. 4; n. 25, p. 5-6).

A Igreja era defensora da liberdade de consciência, mas condenava a liberdade de cultos. Em um país católico, a única religião que deveria ter sua liberdade de culto garantida era o catolicismo. Em países com variedade de cultos, a liberdade de cultos era um mal necessário, nunca um progresso para a perfeição. O editorial também condenava o princípio pragmático para a concessão da liberdade religiosa, pois ela precisava ser considerada a partir de princípios filosóficos (O APÓSTOLO, n. 27, p. 5-6).⁵

Em 1867, o editorial católico passou a conclamar os católicos conservadores a combaterem as ideias modernas dos liberais progressistas, através da palavra e da pena, inclusive sugerindo a formação de um partido católico. Religião de Estado significava a religião da totalidade ou quase totalidade dos cidadãos, portanto, a reforma do artigo 5º da Constituição não faria com que a religião católica deixasse de ser a religião da nação. As instituições do Estado deveriam estar em harmonia com a instituição religiosa do povo, não poderia haver contradição entre as duas instituições. Somente o catolicismo aperfeiçoava o espírito, aos Estados só convinha a religião católica. Como as religiões falsas não possuíam nem a verdade nem o bem, elas não podiam dar ao homem a luz da verdade. Somente a religião católica poderia fazer uma nação progredir e aperfeiçoar-se na ordem moral. Embora na prática a liberdade religiosa em alguns países tivesse produzido maior zelo dos católicos, isso não era desejável, pois o mal não era a causa do bem e sim algo que ocasionalmente poderia produzir o bem (O APÓSTOLO, 1867, p. 227-228, 242-243, 258-259, 276-278).

Em suma, percebemos que o tema da liberdade religiosa foi amplamente discutido a partir da década de 1860, algumas razões conjunturais para esse fenômeno que podem ser destacadas, são: o renascer liberal desse período, com a formação da Liga Progressista, em 1862; a criação do Partido Progressista, em 1864; a criação do Partido Liberal, em 1869; a formação do Clube Radical, em 1868; e, finalmente, a criação do Partido Republicano, em 1870. Segundo José Murilo de Carvalho (2012, p. 103), esta foi uma época de intenso debate

⁵Segundo Pereira (2007, p. 112), “os católicos conservadores entendiam ‘liberdade religiosa’ como a autonomia necessária à Igreja Católica para exercer sua autoridade espiritual, e também, num sentido mais amplo, como a própria liberdade espiritual que o ser humano encontra, individual ou socialmente, quando cumpre os propósitos divinos revelados pelo cristianismo”.

político. Essa conjuntura, associada aos intentos de mudar a base da mão de obra escrava para livre, com a defesa da política de imigração, fez com que surgisse o momento propício para que esse debate delicado, tendo em vista a oficialidade do catolicismo no Império, viesse à tona.

Referências

- ALBUQUERQUE, Felix Maria de Freitas e. Circular. *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 22, 03 jun. 1866. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=343951>>. Acesso em: 18 nov. 2018.
- BARROSO, José Liberato. Discurso do conselheiro Liberato Barroso sobre a liberdade de cultos, proferido na conferencia radical em 4 de abril de 1869, *Imprensa Evangélica*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, 1º maio 1869, suplemento ao n. 9 do vol. 5, p. 1. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=376582>>. Acesso em: 18 nov. 2018.
- BASILE, Marcello. O Império brasileiro: panorama político. In: LINHARES, Maria Yedda (org.). *História geral do Brasil*. 9. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 1990.
- BASTOS, Aureliano Cândido Tavares. *A província: estudo sobre a descentralização no Brasil*. 3 ed. São Paulo: Nacional / Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1975.
- _____. *Cartas do Solitário*. 3ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.
- _____. Memória sobre Imigração. In: BASTOS, Aureliano Cândido Tavares. *Os males do presente e as esperanças do futuro: estudos brasileiros*. 2 ed. São Paulo: Cia Editora Nacional; Brasília: INL, 1976.
- _____. Reforma Eleitoral e Parlamentar e Constituição da Magistratura. In: BASTOS, Aureliano Cândido Tavares. *Os males do presente e as esperanças do futuro: estudos brasileiros*. 2 ed. São Paulo: Cia Editora Nacional; Brasília: INL, 1976.
- BOLETIM DO GRANDE ORIENTE DO BRASIL. Rio de Janeiro: Typ. do Grande Oriente de Pinheiro & C^a., 1872. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=709441>>. Acesso em: 18 nov. 2018.
- CARVALHO, José Murilo de. A vida política. In: CARVALHO, José Murilo (coord.). *A construção nacional: 1830-1889*, v. 2. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.
- CHAVANTE, Esdras. *Do monopólio à livre concorrência: a liberdade religiosa no pensamento de Tavares Bastos (1839-1875)*. Dissertação (mestrado em História) Universidade Estadual Paulista, Assis/SP, 2013.
- EPHRAIM. *Doze proposições sobre a legitimidade religiosa da verdadeira tolerância dos cultos*. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1864.
- GUGLIOTA, Alexandre Carlos, *Entre trabalhadores imigrantes e nacionais: Tavares Bastos e seus projetos para a nação*. Dissertação (mestrado em História Social) Universidade Federal Fluminense, Niterói/RJ, 2007.
- IMPENSA EVANGÉLICA. Rio de Janeiro: Typographia Perseverança, 1866-1872. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=376582>>. Acesso em: 18 nov. 2018.
- MEDEIROS, Pedro H. C. de. *Pelo progresso da sociedade: a imprensa protestante no Rio de Janeiro imperial (1864-1873)*. Dissertação de mestrado em História. Seropédica / Nova Iguaçu: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2014.
- _____. A imprensa religiosa como espaço de afirmação da identidade do protestantismo nacional: a missão presbiteriana e o jornal *Imprensa Evangélica*. In: BESSONE, Tânia [et. al]. *Imprensa, livros e política no oitocentos*. São Paulo: Alameda, 2018.

MELASPOROS. *Exposição dos verdadeiros princípios sobre que se basêa a liberdade religiosa, demonstrando ser a separação entre a Igreja e o Estado uma medida de direito absoluto e de summa utilidade*. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1866.

MISSIONÁRIO CATHÓLICO. Rio de Janeiro: Typ. Industria Nacional de Cotrim & Campos, 1865. Disponível em:

<<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=228460>>. Acesso em: 18 nov. 2018.

PEREIRA, Rodrigo da Nóbrega M. A primeira das liberdades: o debate político sobre a liberdade religiosa no Brasil imperial. *Desigualdade & Diversidade: Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio*, v. 1, n. 1, jul./dez. 2007, p. 107. Disponível em: <http://desigualdadediversidade.soc.puc-rio.br/media/Pereira_desdiv_n1ano1.pdf>. Acesso em: 18 nov. 2018.

SOARES, Antônio Joaquim de Macedo. *Da liberdade religiosa no Brazil: estudo de Direito Constitucional*. Rio de Janeiro: Typographia Universal de E. & H. Laemmert, 1879.

Ciências da religião aplicada frente à decisão do Supremo Tribunal Federal pelo ensino religioso confessional nas escolas públicas

Sciences of religion applied against the decision of the Supreme Court for confessional religious teaching in public schools

Cristina Borges⁶
cristinaborgesgirassol@gmail.com

Elen Sabrina Assis Costa⁷
esabrinac@yahoo.com.br

Monique Machado Rodrigues Sobral⁸
moniquesc20@yahoo.com.br

Resumo: Recentemente o Supremo Tribunal Federal – STF decidiu em uma Ação Direta de Inconstitucionalidade – ADI proferiu uma decisão que afeta diretamente o ensino religioso nas escolas públicas brasileiras. Nessa decisão o supremo declarou que é permitido o ensino religioso confessional, nas escolas públicas. No entanto, essa decisão provocou muito debate, no decorrer do julgamento e após, devido aos argumentos apresentados nos votos e as possíveis consequências que esta decisão produzirá no ambiente escolar e acadêmico. Este trabalho tem a pretensão de fazer uma leitura da decisão dos ministros do STF a luz dos pensadores decoloniais, refletindo, a partir deles, como se daria uma atuação da pedagogia decolonial no ensino religioso. Para tanto, utilizamos a pesquisa bibliográfica, que contem autores como Quijano (1992), Fernet-Bitancourt (2007), Passos (2007) e Rodrigues (2013 e 2015), bem como o acórdão da ADI nº 4439, após as leituras elaboramos as análises que aqui expomos.

Palavras-Chave: Ensino Religioso; Colonialidade; Pedagogia decolonial.

Abstract: Recently the Supreme Federal Court – STF decided in a direct action of unconstitutionality – ADI delivered a decision directly affecting religious education in Brazilian public schools. In this decision the supreme declared that confessional religious teaching is permitted in public schools. However, this decision provoked much debate in the course of the trial and after, due to the arguments presented in the votes and the possible consequences that this decision will produce in the school and academic environment. This work has the intention of making a reading of the decision of the ministers of the STF the light of the decolonial thinkers, reflecting, from them, how one would give an action of decolonial pedagogy in religious education. For this, we used the bibliographic research, which contains authors such as Quijano (1992), Fernet-Bitancourt (2004), Passos (2007) and Rodrigues (2013 and 2015), as well as the judgment of ADI N ° 4439, after the readings we elaborated the analyses that we expose here.

Keywords: Ensino Religioso; Colonialidade; Pedagogia decolonial.

⁶ Doutora em Ciências da Religião – Universidade Estadual de Montes Claros – e-mail: cristinaborgesgirassol@gmail.com

⁷ Graduanda em Ciências da Religião – Universidade Estadual de Montes Claros – Bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica – BIC/UNI – FAPEMIG – e-mail: esabrinac@yahoo.com.br

⁸ Graduanda em Ciências da Religião – Universidade Estadual de Montes Claros – Bolsista do Programa de Educação Tutorial em Ciências da Religião – PET/CRE – Participante do ICV/BIC/UNI e membro do NEAB – e-mail: moniquesc20@yahoo.com.br

Considerações iniciais

Na história do Brasil os primeiros professores a ensinar sobre religião foram os missionários jesuítas, somente na constituição imperial de 1824 que passou a ser lecionado sobre a doutrina católica e assim permaneceu por mais de século.

A disciplina de ensino religioso a parece pela primeira vez na constituição de 1931 quando então passa a ser de frequência facultativa. Diga-se de passagem sempre realizado de modo confessional. Somente em 1996 com a Lei de Diretrizes e Bases da Educação – LDB em seu artigo 33 surgiu a possibilidade de se conduzir o ensino religioso de caráter confessional ou interconfessional. Lembrando que nessa época o Brasil já era republicano e democrático, ou seja, já havia ocorrido a separação Igreja e Estado.

No ano seguinte o artigo 33 foi sofreu nova alteração, ficando a redação assim,

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** (grifo nosso).

§ 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 por diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso. (Brasil, 1997, p. 1).

E a partir de então é que se vislumbrou verdadeiramente uma alteração significativa, pois, a legislação agora, trazia expressamente a proibição de que o ensino religioso fosse de caráter proselitista⁹. O que significava que não mais os professores poderia catequisar em sala de aula, assim exigia-se do professor uma postura mais científica para a construção do conhecimento.

E mais, exigia que os sistemas de ensino definissem os conteúdos do ensino religioso e estabelecessem as regras para a habilitação e admissão dos professores. Mesmo que para essa tarefa tivessem que ouvir entidades civis de diferentes denominações religiosas.

Embora, o ensino religioso, permanecesse de matrícula facultativa, um aspecto de muita relevância foi que o texto disse que ele é parte integrante da formação básica do cidadão e que deve ser assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, (grifo nosso).

Nesse ponto, a Lei nº 9.475 de 1997, declara a importância do ensino religioso, o igualando, nesse sentido, aos demais conteúdos curriculares. E ao assegurar o respeito à

⁹Proselitismo: fazer com que outros abracem uma causa doutrinária ou religiosa. SACCONI, Luiz Antônio. Dicionário essencial da língua portuguesa / Luiz Antônio Sacconi. – São Paulo : Atual, 2001.

diversidade religiosa do país inovou e muito, pois reconheceu que, a diversidade religiosa existe e é preciso respeitá-la. Com essa lei que alterou o artigo 33, passa a ser possível a realização de um ensino religioso intercultural e imparcial dentro do ambiente escolar.

A educação intercultural não surge somente por “razões pedagógicas, mas por motivos sociais, políticos e ideológicos e culturais”. Pois cresce, nas últimas décadas a consciência das diferentes culturas presentes no tecido social brasileiro culturas essas que por pressão social de seus movimentos articulados (consciência negra, indígenas, movimentos feministas, sem terras, etc.), tendem a seu reconhecimentos e valorização. (SEEHABER e MACHADO, 2007, p. 86).

Percebendo a história e o contexto social do Brasil no fim do século XX, a luta por direitos e liberdades está muito latente nesse período. Ainda nessa linha, a elaboração da Constituição Federal de 1988, considerada uma constituição cidadã por abarcar tantos direitos e por ter sido elaborada com a proposta de ser a mais democrática possível.

Art. 210. Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais.

§1º O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental.

§2º O ensino religioso regular será ministrado em língua portuguesa, asseguradas às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem. (Brasil, 1988, p. 59).

Além do texto constitucional fazer referência ao ensino religioso, traz a garantia de que o mesmo seja assegurado a todos os cidadãos brasileiros constitucionalmente. Esse fato torna o ensino religioso, ainda que oferecido como matrícula facultativa, obrigatório nas escolas públicas de ensino fundamental.

Apesar deste cenário democrático, livre e que até parece acessível às diversas denominações religiosas, o Brasil em 2010 celebrou acordo com a Santa Sé, para que o ensino religioso católico fosse lecionado nos estabelecimentos públicos. Diz o artigo 11 do acordo,

Art. 11. A República Federativa do Brasil, em observância ao direito de liberdade religiosa, da diversidade cultural e da pluralidade confessional do País, respeita a importância do ensino religioso em vista da formação integral da pessoa.

§ 1º O ensino religioso, católico e de outras confissões religiosas, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, em conformidade com a Constituição e as outras leis vigentes, sem qualquer forma de discriminação. (Decreto nº 7.107, 2010, p. 3).

Este acordo entre Igreja e Estado remetehá um tempo, num passado não muito distante, quando o poder dominante era exercido por essas duas forças e o ensino religioso ministrado

era exclusivo sobre a religião católica, uma realidade bem diferente da proposta que se encaminhava no fim da última década.

Seria essa atitude do governo brasileiro um retrocesso ao princípio do estado democrático de direito, privilegiando uma instituição religiosa e desfavorecendo as demais? Esta é uma questão para uma reflexão futura, pois pretendemos neste trabalho desenvolver uma reflexão quanto a decisão do STF, que se desenvolveu poucos anos a seguir.

Em 2017 o STF julgando uma Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4439 a qual provocou o Judiciário para que declarasse inconstitucional o Decreto nº 7.107/2010, ou seja, o acordo realizado entre o Brasil e a Santa Sé, pelo fato do mesmo contrariar o artigo 33 da LDB que estabelece que o ensino religioso em escolas públicas somente pode ter natureza não confessional, e ainda, que fosse proibida a admissão de professores na qualidade de representantes das confissões religiosas.

Entretanto, a suprema corte, por 6 (seis) votos a 5 (cinco), julgou improcedente a ação, declarando a constitucionalidade dos artigos 33, *caput* e §§ 1º e 2º, da Lei 9.394/1996, e do art. 11, § 1º, do Acordo entre o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé, e afirmando a constitucionalidade do ensino religioso confessional como disciplina facultativa dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental.

Esse é ponto que provoca a presente reflexão. O Brasil um país declaradamente laico, com uma constituição democrática estabelece acordo com uma instituição religiosa para que o ensino religioso dado nas escolas públicas seja confessional.

Estaria o estado brasileiro financiando com o dinheiro público, o exercício particularde uma determinada religião? E utilizando-se além do aparato um espaço público, que deveria ser para a construção do conhecimento e das diversidades? E porque a maioria dos ministros, embora a decisão tenha se dado de forma acirrada, cedeu para que se chegasse a essa configuração? E ainda, quais razões influenciaram os doutos magistrados ao solucionar a questão?

Não há resposta certa, mas há uma possibilidade de análise, a qual os pensadores decoloniais convidam, a partir da contextualização histórica e da constituição de um povo, sua cultura, sua mentalidade e sua maneira de ser no mundo.

A América latina concebeu o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder mundial, e como consequência, foi estabelecida a primeira identidade da modernidade.

O controle absoluto do mercado mundial foi imposto aos restantes das populações mundiais, com o imperativo da aceitação do seu padrão específico de poder para assim, ser

admitido no novo “sistema-mundo”, resultando em um processo de re-identificação histórica. (Quijano, 2005, p.121).

Novas práticas de desenvolvimento político, social e cultural foram incorporadas e as realidades locais passaram a ser consideradas inferiores e desprovidas de racionalidade. Em suma, podemos dizer que a imposição cultural global ao redor da soberania europeia, culminou no controle da subjetividade, da cultura e do conhecimento. Todos esses processos trouxeram como principais efeitos a coibição das formas de produção do conhecimento, da objetividade e subjetividade, e ao mesmo tempo:

[...] forçaram também em medidas variáveis em cada caso os colonizados a aprender parcialmente a cultura dos dominadores em tudo que fosse útil para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material, tecnológica, como da subjetiva, especialmente a religiosa. É este o caso da religiosidade judaico-cristã. Todo esse acidentado processo implicou no longo prazo uma colonização das perspectivas cognitivas, dos modos de produzir ou outorgar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário, do universo de relações intersubjetivas do mundo; em suma da cultura. (Quijano, 2005, p.121).

Seguindo esse raciocínio Quijano convida a uma análise do contexto de construção histórica do Brasil verificando que, desde o início do período colonial as pessoas que viviam aqui, foram naturalmente formatando uma mentalidade racista e preconceituosa.

Quijano (2005) vai propor o conceito de colonialidade do poder. [...]. Nesse sentido, o colonizador destrói o imaginário do outro, invisibilizando-o e subalternizando-o, enquanto reafirma o próprio imaginário. Assim a colonialidade do poder reprime os modos de produção de conhecimento, os saberes, o mundo simbólico, as imagens do colonizado e impõe novos. Opera-se, então, a naturalização do imaginário do invasor europeu, a subalternização epistêmica do outro não-europeu e a própria negação e o esquecimento de processos históricos não-europeus. (Cadau e Oliveira, 2010, p. 19).

Essa estruturação do conhecimento, acumulado e reproduzido por centenas de anos, desde o período colonial, dividindo e segregando o imaginário do outro precisa ser reestruturado através da pedagogia decolonial, e nesse intuito, a interculturalidade representa a construção de um novo espaço epistemológico que inclui os conhecimentos subalternizados e os ocidentais, numa relação tensa, crítica e mais igualitária. (Candau e Oliveira, 2010, p. 27).

A interculturalidade parece constituir uma alteridade com forças para quebrar definitivamente esse paradigma eurocêntrico, pois, a interculturalidade *renuncia* destaque do autor) por sacralizar as origens das tradições culturais e religiosas. (Fornet-Bitancourt, 2007, p. 49-50).

Essa cultura de subalternizar o outro foi determinante para a legitimidade do processo de exploração e escravização do povo negro e dos indígenas que aqui estava, e em seguida o

mesmo processo se deu com os estrangeiros trazidos para a concretização do progresso na nova nação.

[...] quando aqui chegaram os portugueses, encontraram um povo com suas crenças, seus valores, sua organização social do trabalho e de sua convivência social, sua civilidade. Mas como bons eurocêntricos, os lusitanos ignoraram tudo, tratando logo de impor as suas concepções, sua civilidade. Surge, então, primeiro extermínio cultural. Com o foco de explorar e escravizar os nativos a educação Jesuíta, sob a tutela do Cristianismo evangelizador, impôs um processo de culturação que viria a negar sua identidade. (Batista, 2014, p. 46).

Dos povos que aqui estavam ou que para cá vieram, além da exploração física/corporal, ao trabalho escravo, além de terem forçados a deixarem suas terras, sua identidade, foram obrigados a assumir uma nova identidade e a negar tudo que conheciam e veneravam/acreditava.

O povo negro, por exemplo, foi obrigado a camuflar seus rituais e suas crenças, num processo sincrético de assimilação de uma nova cultura e construção de uma nova identidade. Para Borges (2011, p. 81) o sincretismo é um processo de estruturação de um universo cultural através do movimento dinâmico de vários e diversos elementos que concedem identidade a um grupo. E talvez esta tenha sido a estratégia de resistências deste povo historicamente marginalizado, nas estruturas sociais.

De diversas formas a população considerada “minoría” foi segregada de direitos e oportunidades, excluídas e inferiorizadas, pretos, mulheres, índios, etc., todos aqueles que fogem ao padrão europeu de alguma forma foram, ou ainda são desprezados.

A colonização requer mais do que a subordinação material de um povo. Ela também fornece os meios pelos quais as pessoas são capazes de se expressarem e se entenderem. Ele identifica isso em termos radicais no cerne da linguagem e até nos métodos pelos quais as ciências são construídas. Trata-se do colonialismo epistemológico. (Fanon, p.15, 2008).

Os pensadores decoloniais chama ao entendimento dessa diferença plantada aqui no Brasil com o processo de colonização. Ou seja, é colonial a subalternização de saberes, do ser/outro pela sua cor/raça/sexo, ou pela sua posição social no mundo.

O que o STF produziu ou reproduziu pode ser encarado como colonialidade, considerando que o supremo representa o estado, e este significa o poder, ainda que os argumentos apresentados para o convencimentos dos ministros tenham sido plausíveis e consoantes com o estado democrático de direito, ainda assim, os juízes tiveram legitimidade para declarar que o ensino religioso nas escolas públicas fosse confessional.

A atitude de declarar a constitucionalidade do ensino religioso confessional possibilita

que num país majoritariamente católico/cristão, os professores ministrem prioritariamente sobre o catolicismo. E se esses professores forem representantes da instituição religiosa existe ainda a possibilidade de doutrinarem os alunos no espaço público.

Nesse sentido, “entendemos o ER como ensino da religião na escola sem o pressuposto da fé (que resulta na catequese), sem o pressuposto da religiosidade (que resulta na educação religiosa), mas com o pressuposto pedagógico (que resulta no estudo das religiões)”. (Passos, 2007, p. 24).

O método aplicado pelas Ciências da Religião diverge dessa concepção, pois, toma como pressuposto do Ensino Religioso a educação do cidadão. Passos (2007, p. 32) acredita que, as Ciências da Religião podem oferecer a base teórica e metodológica para a abordagem da dimensão religiosa em seus diversos aspectos e manifestações, articulando-a de forma integrada com a discussão sobre a educação.

O que os autores das Ciências da Religião estão dizendo que, o que a Ciências da Religião, enquanto área do conhecimento, e portadora do aparato epistemológico fundamentado teórica e metodologicamente, porque dialoga com as demais ciências tem a oferecer ao aluno do ensino religioso é uma formação que o possibilite a compreensão reflexiva das diversas expressões religiosas.

Oferecendo ao cidadão em desenvolvimento intelectual conhecimento sobre as diversas denominações religiosas e afins, existentes na sociedade, analisando criticamente as interferências que, o fenômeno religioso provoca no tecido social e no indivíduo que dele é parte.

Ensino Religioso reflexivo corresponde a um tipo de ensino sobre religião que discorre sobre ela, como na área de Ciência da Religião, descritiva e analiticamente. Tomo por princípio que conhecer a religião implica observá-la conforme as variadas formas com que aparece para, então, interpretá-las e compreendê-las. Isso posto, observar a religião ou as formas com que se manifesta requer saber a respeito delas sua origem (no tempo e no espaço), seus fundadores(as), o que propõem (mitos e teologias) e como se performatizam (seus ritos e práticas). (Rodrigues, 2015, p. 61).

Nesse sentido, não há outra postura aceitável pelo professor de ensino religioso, como formação em Ciências da Religião que esta, prevista no parágrafo único do artigo 33 da Lei de diretrizes e Bases da Educação, ou seja, promover o ensino religioso, de matrícula facultativa, respeitando a diversidade cultural e religiosa, sem manifestar quaisquer formas de proselitismo e de abordagens de caráter confessional.

Diante da decisão, do STF, de permitir o ensino religioso confessional, é incompreensível a atitude de disponibilizar ao aluno o conhecimento e a compreensão apenas

da crença, que este professa, negando a ele aprender sobre outras culturas religiosas, e aprender que nem todas as expressões são consideradas religiões no termo conceitual da palavra, porque não si consideram uma instituição ou porque não reconhecem suas práticas como religiosas, mas sim místicas ou tradicionais.

Como disponibilizar ao aluno a oportunidade de reflexão sobre o papel e a influência de grandes religiões na história da humanidade, de experiências religiosas e movimentos religiosos no contexto social, cultural, político e científico, se o ensino será confessional se limitando a sua prática religiosa.

Por isso, a proposta da Ciência da religião para o ensino religioso se dá numa perspectiva intercultural, reconhecendo as diversas identidades religiosas e culturais presentes, enfrentando os conflitos e superando as estruturas e geradoras de discriminação, exclusão e sujeição entre os grupos. Nessa direção, Wirth (2013, p. 139), esclarece que, os pensadores decoloniais propõe epistemologias que contribuem para a construção de um pensamento contra-hegemônico a partir de múltiplos lugares epistêmicos subalternizados pelo poder colonial.

E por meio do processo educativo que, os indivíduos se tornam mais conscientes e críticos, com capacidade de decisão e decisões inteligentes que, produzam mudanças no meio em que vivem e atuem de forma concreta com outros indivíduos provocando o progresso de toda uma sociedade. O diálogo intercultural no campo dos currículos significará ir além de colocar uma pitada de criticidade nos conteúdos consagrados como o único conhecimento acumulado. (Arroyo, 2010, p. 124).

A proposta de uma pedagogia decolonial e de interculturalidade crítica requer a superação tanto de padrões epistemológicos hegemônicos no seio da intelectualidade brasileira quanto a afirmação de novos espaços de enunciação epistêmica nos movimentos sociais. (Candau e Oliviera, 2010, p. 36).

Nessa tarefa de implementar uma pedagogia decolonial no ensino religioso, a Ciências da religião terá o papel de aprofundar estudos e produzir o arcabouço teórico a partir do campo religioso marginalizado historicamente pelo processo colonial.

[...] a Ciência da Religião tem o potencial de servir ao Ensino Religioso teórica e metodologicamente. [...] tanto uma quanto a outra possuem na perspectiva fenomenológica um caminho dialógico, porque compreensivo, para construção de uma aprendizagem significativa que alimente uma sociedade pluralista e mais cidadã. (RODRIGUES, 2015, p. 64).

Nessa perspectiva, de repensar a prática pedagógica, os pensadores descoloniais inauguram uma nova epistemologia, numa proposta de fazer algo diferente, libertando a

produção do conhecimento, da reflexão e da comunicação das covas da racionalidade/modernidade europeia. (QUIJANO, 1992, p. 445).

O que se pretende é que, se construa uma nova epistemologia, uma pedagogia decolonial¹⁰ que, parta da identidade e dos saberes nativos/locais para uma universalização destes conhecimentos, rompendo com o colonialismo epistemológico.

Walsh afirma, [...] que a decolonialidade implica partir da desumanização e considerar as lutas dos povos historicamente subalternizados pela existência, para a construção de outros modos de viver, de poder e de saber. Portanto, decolonialidade é visibilizar as lutas contra a colonialidade a partir das pessoas, das suas práticas sociais, epistêmicas e políticas. (Candau e Oliviera, 2010, p. 24).

No que tange as Ciências da Religião a proposta de uma pedagogia decolonial na transposição didática, ou seja, o desenvolvimento da prática do ensino religioso seria pautado pela oportunidade de dar espaço, aos outros, ao diferente, e as minorias religiosas, para que o aluno as compreenda, conheça e elabore correlações destas com os demais temas sociais.

Pensar o processo educacional não é tarefa fácil, pois diversas variáveis devem ser levadas em consideração, entre elas os sujeitos envolvidos, os papéis e funções que cada um desempenha nesse processo. Nessa direção, podemos dizer que a diversidade na educação passa a ser um requisito para a efetivação da cidadania, pois só podemos falar em democracia se a educação for fomentadora da cidadania. Sendo assim, todos os cidadãos precisam ter acesso à educação, sem precisar abrir mão de suas tradições e de sua identidade.

Considerações finais

O momento atual mostra-se promissor para repensar a prática pedagógica dos professores de ensino religioso, dada a decisão do STF em possibilitar que o mesmo seja confessional.

No entanto, no âmbito da Ciências da Religião esta decisão do STF não é uma perspectiva viável, uma vez que, transforma a escola pública em espaço de catequese e proselitismo religioso, ferindo a neutralidade estatal em matéria religiosa. Além do que, o poder público estaria assim, patrocinando com recursos públicos, tarefa que compete às confissões religiosas.

Além disso, a decisão reflete a presença de laços coloniais de poder no arcabouço jurídico brasileiro, bem como colabora para a manutenção da colonialidade, a medida que,

¹⁰ A construção de uma noção e visão pedagógica que se projeta muito além dos processos de ensino e de transmissão de saber, que concebe a pedagogia como política cultural. (Candau e Oliveira, 2010, p. 28).

inibe a voz de marginalizados religiosos e contribui para a permanência do ocultamento de saberes e conhecimentos que tradições religiosas marginais e historicamente silenciadas trazem a tona em seus rituais.

A colonialidade do poder, do ser e do saber, é notória ao se ignorar a história da América e do próprio país, ou seja, não reconhecendo o processo histórico, no qual as sociedades latino americanas, e posteriormente, os demais continentes do mundo, sofreram com o vínculo de submissão, dominação política, social e cultural perante os europeus.

A educação é um direito humano fundamental, cabendo a todos os envolvidos no processo de ensino-aprendizagem, escola, família, sociedade e Estado a obrigação de garanti-la mediante sua promoção, proteção e respeito à diversidade de experiências e culturas, assegurando ao aluno oportunidades para o acesso e a apropriação do conhecimento.

Concluindo, a pedagogia decolonial representa uma estratégia que vai além da transformação da descolonização, ou seja, supõe também construção e criação de uma nova pedagogia, pautada na construção de um novo saber, elaborado a partir do outro (as religiões, espiritualidade e afins), com o intuito de produzir pensamento crítico dentro de uma lógica diferente da lógica dominante eurocêntrica, rompendo assim com o racismo epistêmico.

Por fim, a decisão do STF (Supremo Tribunal Federal) pelo ensino religioso confessional nas escolas públicas traz de uma forma ou de outra, as características de dominação e recria discriminações raciais/étnicas. Trata-se de uma forte expressão da colonialidade nos últimos anos, pois, ignora as múltiplas visões de mundo presentes em nosso país, isto é, ignora o pluralismo religioso além de inibir e silenciar tradições religiosas. Pois, autoriza as escolas públicas no Brasil assumirem a confessionalidade em suas práticas em sala de aula, abrindo precedentes para o proselitismo e destruindo qualquer tentativa de conhecimento das outras culturas e diferentes denominações religiosas, expressando assim, a colonialidade que colabora e fomenta o racismo religioso em nossa sociedade.

Referências

- ARROYO, Miguel González. **A pedagogia multirracial popular e o sistema escolar**. In: Um olhar além das fronteiras: educação e relações raciais / organizado por Nilma Lino Gomes. – 1. ed., 1. Reimp. – Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- BATISTA, Leônidas Pimentel. **Aspectos históricos do sistema educacional no Brasil e seus paradigmas na busca da qualidade**. Revista Trabalho e Sociedade – Fortaleza, v. 2, Jul/Dez, 2014, p.43-57.
- BORGES, Cristina. Umbanda Sertaneja: cultura e religiosidade no serão norte-mineiro / Cristina Borges. – Montes Claros, MG :Unimontes, 2011.

BRASIL. **Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4439**. Disponível em: <https://luisrobertobarroso.com.br/wp-content/uploads/2017/08/ADI-4439-vers%C3%A3o-final.pdf>. Acesso em 18/05/2018.

_____. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado, 1988.

_____. **Decreto nº 7107**. Decretado em 11 de fevereiro de 2010 publicada no Diário Oficial da União, em 22.02.2010.

_____. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. Sancionada em 20 de dezembro de 1996 publicada no Diário Oficial da União, em 23.12.1996.

_____. **Lei nº 9.475**. Sancionada em 22 de julho de 1997 publicada no Diário Oficial da União, em 23.07.1997.

CANDAU, Vera Maria Ferrão; OLIVEIRA, Luiz Fernandes de. **Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil**. Educação em Revista | Belo Horizonte | v.26 | n.01 | p.15-40 | abr. 2010.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas** / Frantz Fanon ; tradução de Renato da Silveira . - Salvador : EDUFBA, 2008.

FORNET-BITANCOURT, Raúl. Religião e interculturalidade. Raúl Fonet-Bitancourt; traduzido por Antônio Sidekum. –São Leopoldo : Nova Harmonia; Sinodal, 2007.

PASSOS. Ensino Religioso: mediações epistemológicas e finalidades pedagógicas. IN: Sena, Luiza (Org.). **Ensino religioso e formação docente: ciência da religião e ensino religioso em diálogo**. São Paulo: Paulinas, 2007.

QUIJANO, Anibal. **A colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires. CLACSO – Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. 2005. (p. 117-142)

QUIJANO, Anibal. "**Colonialidad y Modernidad-racionalidad**". In: BONILLO, Heraclio (comp.). Los conquistados. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992, pp. 437-449. Tradução de Wanderson flor do nascimento.

RODRIGUES, Elisa. **Ciência da Religião e Ensino Religioso. Efeitos de definições e indefinições na construção dos campos**. In Rever, ano 15, n. 2, jul/dez 2015.

SEEHABER, Liliana C.; MACHADO, Léo Marcelo Plantes. **Cultura, cidadania e ensino religioso**. Religião & Cultura. São Paulo, Vol. VI, Nº 11. P. 83-97. Jan/Jun 2007.

WIRTH, Lauri Emílio. **Religião e epistemologias pós-coloniais**. IN: Compendio de ciência da religião / João Décio Passos; Frank Usarski, (organizadores). – São Paulo : Paulinas : Paulus, 2013.

A assistência religiosa influencia na reintegração do preso?

Claudia de Faria Barbosa¹¹
barbosa.claudiadefariabarbosa@gmail.com

Nara de Jesus Nascimento¹²
njnascimento@outlook.com

Resumo: O objetivo desta pesquisa foi analisar a atuação da Pastoral Carcerária na Penitenciária Lemos Brito com os internos participantes das atividades religiosas. Ademais, tem a intenção de verificar se a religião é utilizada pelo preso como uma estratégia para lidar com o encarceramento, se consiste em uma contribuição para a mudança de seu comportamento, bem como, se contribui no processo de esperança de reintegração do preso a sociedade livre de maneira harmoniosa. Como referencial teórico emprega-se os construtos de estudos sobre a questão penitenciária e a assistência religiosa. Na investigação empírica utiliza-se a metodologia qualitativa, por meio do estudo de caso e com a técnica do diário de bordo. Os resultados apontam a relevância de se encontrar apoio em trabalhos dessa natureza e dar visibilidade a pessoas e/ou iniciativas religiosas como a da Pastoral Carcerária que lutam pela dignidade da pessoa humana.

Palavras-Chave: Pastoral Carcerária; Assistência religiosa; Penitenciária Lemos Brito.

Abstract: The objective of this research was to analyze the performance of the Lemos Brito penitentiary Prison Ministry with interns participating religious activities. Furthermore, intends to verify if religion is used by arrested as a strategy for dealing with the imprisonment, if it consists of a contribution to the change in your behavior, and contributes in the process of reintegration of the prisoner the free society harmoniously. It is used as the theoretical constructs of studies on the issue and the penitentiary religious counseling. On empirical research using qualitative methodology, using the case study and the technique of the logbook. The results showed the relevance to find support in such works, of this nature and give visibility to people and / or religious initiatives such as that of the Prison Ministry who fight for the dignity of the human person.

Keywords: Prison Ministry; Religious Counseling; Lemos Brito Penitentiary.

Introdução

“Estive Preso e Vieste me Visitar!”¹³

A questão penitenciária no Brasil tem sido amplamente discutida por conta da ineficácia do sistema em cumprir com as suas obrigações. O sistema penitenciário é designado a organizar os serviços destinados à execução penal, objetivando alcançar o que Thompson (2002) chama de tríplice finalidade que é punir, intimidar e regenerar o criminoso,

¹¹Doutora em Família na Sociedade Contemporânea (UCSAL), Professora da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB) e Centro Universitário UniRuy | Wyden Educacional.

¹²Bacharelada do curso de Direito no Centro Universitário UniRuy | Wyden Educacional.

¹³Passagem bíblica, Mateus, 25, 36; utilizada como slogan pela Pastoral Carcerária investigada.

para que assim, quando posto em liberdade o sujeito possa conviver com a sociedade livre em harmonia.

Fazendo uma análise desse sistema a partir de dados constantes em relatórios de pesquisas brasileiras, a exemplo do Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (Brasil, 2017) verifica-se que os presos vivenciam problemas que vão desde a superlotação e maus tratos até mesmo a violação de princípios básicos dos Direitos Humanos. Trata-se de um sistema desrespeitoso com a dignidade da pessoa humana e descompromissado com as assistências previstas como direitos dos presos. Desta forma, o Estado tem sido ineficaz na promoção da reintegração do preso a sociedade livre em harmonia, fazendo com que esta pareça ser uma meta inalcançável.

Contudo, apesar de todo o caos apresentado, visualiza-se uma luz tênue no final do túnel, que pode ajudar o sujeito privado da liberdade, trata-se da assistência religiosa (Duarte, 2002), que é um direito do preso prevista na Lei de Execução Penal (Brasil, 1984), com seu fundamento de validade na Constituição da República Federativa Brasileira (Brasil, 1988) e nas Regras Mínimas das Nações Unidas para o Tratamento de presos - Regras de Mandela (Brasil, 2016). Estas são formas de ajudar as pessoas a superarem suas angústias, medos e tragédias que vivenciam, além de serem apoios que podem colaborar no enfrentamento de situações que por algum motivo as levam a uma vida cerceada de liberdade.

Apesar de não militar em nenhuma religião pressupõe-se que aceitar o discurso religioso e acreditar na existência de uma força superior pode ser uma forma de motivação para querer viver, resistir às adversidades cotidianas. Destarte, considera-se relevante, acadêmica e socialmente questionar as contribuições da assistência religiosa, visto que se trata de um acolhimento humanizado e digno dispensado ao indivíduo encarcerado. Outrossim, as pesquisas demonstram que a narrativa religiosa é a assistência que mais tem sido realizada dentro dos estabelecimentos prisionais.

Para compreender o campo religioso no universo prisional, esta investigação se deu na Penitenciária Lemos Brito (PLB), acompanhando o trabalho realizado pela Pastoral Carcerária com o intuito de descobrir se esta atividade contribui para mudança de comportamento dos internos dentro do estabelecimento prisional e se há a possibilidade de incentivá-los a ter esperança e minimizar sentimentos de abandono daqueles que participam das atividades propostas em ambiente privado de liberdade.

O presente artigo possui a natureza científica, apresenta um delineamento de estudo de caso (Yin, 2010) com foco em uma abordagem qualitativa. Realizado *in situ*, a partir de visitas na Penitenciária Lemos Brito na companhia da Pastoral Carcerária da cidade de

Salvador, Bahia, Brasil e participação da Jornada de Libertação com Cristo, evento realizado pela Instituição anualmente entre os meses de agosto e setembro.

O texto está dividido em quatro seções. Na primeira aborda-se o surgimento das prisões como evolução na forma de punir o criminoso. Por conseguinte, apresenta-se, as finalidades da pena no atual modelo de prisão, dados de levantamentos brasileiros que demonstram a efetividade desse sistema carcerário. Ainda versa sobre as violações de direitos e a desesperança na reintegração do preso a sociedade livre de maneira harmoniosa.

Na segunda seção, a abordagem recai sobre a assistência religiosa no ordenamento jurídico como princípio constitucional e também, como garantia ao sujeito privado da liberdade prevista na LEP (Brasil, 1984). Apresenta-se ainda, pesquisas realizadas nas prisões com o intuito de compreender quais são as possibilidades da religião nesse universo. A terceira seção valida as estratégias metodológicas utilizadas no caso, o local da pesquisa, a seleção dos participantes, bem como, o procedimento de coleta e a análise dos dados. E, por fim, na quarta seção menciona os resultados obtidos e as conclusões decorrentes da investigação.

1. Referencial teórico crítico sobre o sistema carcerário brasileiro

Durante o período da Idade Moderna (século XV a XVIII) o suplício, pena corporal, dolorosa e perversa, prevaleceu como forma de punição nas sociedades ocidentais. A pena era constituída através de castigos corporais, com imposição de sofrimentos físicos e dores no corpo do delinquente (Foucault, 2012).

As leis em vigor naquele período se inspiravam em ideias e procedimentos de desmedida crueldade. Eram instrumentos pautados na defesa de um sistema rigoroso e repressivo. Nos meados do século XVIII surge um movimento de ideias fundamentadas na razão e na humanidade, em defesa da liberdade do indivíduo e exaltando os princípios da dignidade do ser humano. De acordo com os defensores dessa corrente, a pena deve ser proporcional ao crime e o menos cruel para o corpo do criminoso (Bitencourt, 2013). Assim, com o desejo latente de humanizar a forma de punir, o corpo deixa de ser alvo principal da correção penal e o crime passa a ser visualizado como “uma perturbação a sociedade” (Foucault, 2013, p. 83).

Nesse seguimento, no século XIX as prisões são institucionalizadas com um novo modelo de punição no ocidente contemporâneo, que passa a ser mediante a privação da liberdade e a aplicação da lei penal deixa de ser executada no indivíduo em si e deve “reparar

o mal ou impedir que males semelhantes possam ser cometidos contra o corpo social” (Foucault, 2013).

O criminoso passa a pagar por seus crimes reclusos em instituições junto a outros indivíduos com situações semelhantes, separados da sociedade, levam uma vida fechada e formalmente administrada, intitulada de instituições totais (Goffman, 1999). Se antes o alvo do encarceramento era a vingança, atualmente as prisões existem para retirar o criminoso do meio social com a meta final de regenerá-lo.

Desse modo, de acordo com Thompson (2002, p.3), as finalidades da pena de prisão objetivam a “punição retributiva do mal causado pelo delinquente, a prevenção da prática de novas infrações, através da intimidação do condenado e de pessoas potencialmente criminosas e a regeneração do preso, no sentido de transformá-lo de criminoso em não criminoso”.

Com a intenção de alcançar a recuperação do criminoso, as Nações Unidas (ONU), através do Conselho Econômico e Social, em 1955, aprovou as chamadas Regras Mínimas para o Tratamento dos Reclusos¹⁴. As regras sustentam ser dever da instituição prisional oferecer educação, formação profissional e trabalho. Além disso, deve garantir assistências de naturezas reparadoras, moral, espiritual, social, esportiva e de saúde no tratamento de quem se mostre necessitado o interno, de sorte a lhe assegurar que, no retorno à sociedade livre, esteja apto a obedecer às leis (Thompson, 2002).

Nessa perspectiva a execução da pena no Brasil é regulada pela LEP de nº 7.210 (Brasil, 1984). Trata-se de uma lei de natureza retributiva, com a finalidade de buscar não somente a punição, mas também a humanização. O artigo 1º da referida lei prescreve que seu objetivo é “efetivar as disposições de sentença ou decisão criminal e proporcionar condições para a harmônica integração social do condenado e do internado”, tem o escopo de garantir a dignidade e a humanidade da execução da pena, tornando expressa a extensão de direitos constitucionais aos presos e internos e, assim, assegurar condições a reintegração do preso a sociedade livre (Brasil, 2015).

A LEP trata no artigo 10 da assistência ao preso como sendo obrigação do Estado, devendo não apenas prevenir o crime, mas também orientar o retorno à convivência com a sociedade livre, o que inclui o egresso. No caso, abrange aquele que foi liberado do encarceramento pelo lapso de um ano ou que estiverem em período de prova. E, seguindo essa linha, o artigo 11 relaciona entre as atenções básicas que devem ser prestadas aos presos as

¹⁴Estas foram atualizadas em 2015 e passou a ser chamada Regras Mínimas das Nações Unidas para o Tratamento de Presos, e por terem sido concluídas na África do Sul foram apelidadas de “Regras de Mandela”.

assistências à saúde, psicológica, educacional, jurídica, religiosa, social e material (Brasil, 2015).

Desta forma, tem-se que a ideia do legislador visa educar e corrigir o apenado dentro do sistema prisional. Contudo, embora a LEP (Brasil, 1984) seja considerada uma das legislações mais avançadas do mundo, as autoridades competentes enfrentam dificuldades na execução de diversos dos seus dispositivos (Brasil, 2015; Livramento; Rosa, 2016). O ministro Lewandowski do Superior Tribunal Federal (STF), ao apresentar as atualizações das Regras de Mandela (Brasil, 2016, p. 9) expressa que:

No Brasil, ações inclusivas ainda não são bem compreendidas e tampouco assimiladas como estratégias de Governo no enfrentamento dos disparates perfilados no âmbito da segurança, habitação, saúde, educação e reinserção social. E quanto ao funcionamento das prisões, a superlotação é, sob todos os aspectos, um componente agravante de uma realidade na qual grassam violações sistemáticas a direitos.

Da análise do relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) Sistema Carcerário (Brasil, 2009) constata-se que os Estados não fornecem materiais básicos de saúde e higiene, os estabelecimentos são escuros e os banhos são com água sem aquecimento, em razão de economia de energia elétrica. As celas parecem masmorras, pelo estado de sujeira e pelo mau cheiro, além disso, são ocupadas por muito mais pessoas que sua condição espacial. Em geral, os estabelecimentos são insalubres, sem condições adequadas de abrigar seres humanos. A assistência jurídica é ignorada e no quesito alimentação, a qualidade e a variedade de alimentos são consideradas de classificação crítica.

Corroborando com disposto no relatório, o juiz da vara de execução penal na comarca de Joinville, Santa Catarina, Buch (2018), declara que os detentos são tratados como coisa, levam uma vida sem assistências básicas para a sobrevivência, nem sempre possuem colchões para dormir, materiais de higiene, trabalho para desenvolver, além disso, não dispõem de condições adequadas para estudar e viver em dignidade. Verifica-se, portanto, que o sistema está falido e essa falência violenta a dignidade humana.

Aduz o levantamento nacional de informações penitenciárias realizado pelo Departamento Penitenciário Nacional (DEPEN), atualizado em junho de 2016, que o sistema carcerário brasileiro apresenta cerca de 726.000 mil pessoas encarceradas. O número de vagas é de cerca de 368 mil, portanto registra um déficit de cerca de 358 mil vagas (Brasil, 2017). Conforme os dados atualizados pela Secretaria de Administração Penitenciária e Ressocialização Social (SEAP) do Estado da Bahia (2018), a Penitenciária Lemos Brito, *locus*

dessa investigação, possui a capacidade máxima para 771 homens¹⁵, atualmente comporta 1527, com um excedente de 756, portanto, encontra-se em situação de superlotação.

Além dos problemas estruturais apresentados, observa-se que o sistema carcerário ainda assenhora de problemas sociais inquietantes. De acordo com levantamento do DEPEN (Brasil, 2017, p. 32-34) “64% da população prisional é composta por pessoas negras” e “17.75% da população brasileira ainda não acessou o ensino médio, tendo concluído, no máximo, o ensino fundamental”. O referido relatório aduz ainda que “55% da população prisional é formada por jovens, considerados até 29 anos” (p. 30), o que enseja a observância das diretrizes e políticas públicas contidas no Estatuto da Juventude, Lei nº 12.852 (Brasil, 2013).

Destarte, é possível assentar que o país ostenta um sistema carcerário abarrotado de pessoas, apresentando o perfil básico, predominantemente, de afrodescendentes, carentes, com baixo grau de escolaridade e jovens. Diante dos dados, observa-se que apesar dos dispositivos brasileiros assegurarem a aplicação de penas dignas, tratamento humanizado e assistências ao sujeito privado de liberdade, o preso, ainda neste século é supliciado, com maus tratos e direitos negados. Foucault (2012, p.16) observa que a punição “passou de uma arte das sensações insuportáveis a uma economia dos direitos suspensos”. Apesar dos preceitos legais destacarem como prevalência a recuperação do apenado dentre os objetivos da pena carcerária, os objetos punição e intimidação continuam intocados.

Thompson (2002) alerta que a tríplice finalidade da pena se trata de uma ideia simplista e enganosa, visto que, salvo se modificar os conceitos de educação, a intimidação através do castigo claramente não consiste em uma ação pedagógica de sucesso. Outrossim, o relatório final da pesquisa sobre reincidência criminal, realizada pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ) em parceria com Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), conclui que “a cada quatro apenados, um é reincidente legalmente” (Brasil, 2015, p.111). Depreende-se do relatório que o sistema carcerário apresenta as diversas violações de direitos reiteradas acima. Ademais, os presos entrevistados indicam como uma das causas impeditivas para a reintegração social, a falta de políticas públicas dentro do sistema que orienta e prepara o interno para o retorno à convivência com a sociedade livre. Ademais, há necessidade de separação fisicamente dos presos relacionando o tipo penal da condenação, pois a prisão tem se apresentado como a “faculdade do crime”. Assim, muitos presos argumentam que:

Muitas vezes não tem seleção de preso, a pessoa entra aqui 155 e sai traficante. Não tem a seleção de colocar um artigo fraco com pesado. Exemplo: um cara que entra

¹⁵ No local da pesquisa, os internos são do sexo masculino.

roubando um supermercado, roubando mulher no meio da rua, chega e coloca com um traficante, com um assaltante de banco e o assaltante de banco já chega para a pessoa e diz que vai dar uma oportunidade. Um entra no sistema do outro, aqui não tem seleção (Brasil, 2015, p. 55)

Um dos juízes de execução penal entrevistado realizou um apontamento no mesmo sentido:

A separação por tipo penal é importante para o que cometeu um crime pontual, de menor potencial ofensivo, não se misture com aqueles presos mais perigosos. Não podemos deixar que alguém que cometeu um homicídio por conta de briga de vizinhos se misture com bandidos perigosos. Não é justo isso, e não é o que a LEP quer. Uma coisa é o indivíduo estar habituado com a marginalidade e outra é aquele que é um caso isolado, cometeu um único tipo de crime. Fazendo essa separação há muito mais possibilidade de ressocializar com muito mais eficiência (Brasil, 2015, p. 89).

Constata-se que o sistema carcerário brasileiro se encontra inoperante, uma vez que não cumpre o objetivo a que lhe é destinado para recuperar criminosos, além de não diminuir as taxas de criminalidade e ainda provoca a reincidência. Nesse sentido, Foucault (2012, p.218) observa que “conhecem-se todos os inconvenientes da prisão, e sabe-se que é perigosa quando não inútil. E, entretanto, não “vemos” o que pôr em seu lugar. Ela é a detestável solução, de que não se pode abrir mão.”

A Constituição (Brasil, 1988) assegura aos presos “o respeito à integridade física e moral” (art. 5º, XLIX), no entanto, o que se observa é indivíduo preso sendo submetido às mais diversas perversidades físicas e morais, que pode suportar um ser humano em razão das mazelas apresentadas nos presídios. Diante dessas perspectivas, o sujeito privado da liberdade necessita criar estratégias para lidar com o ambiente, dentre elas mudar de comportamento dentro do estabelecimento.

Desse modo, a assistência religiosa é uma das alternativas viáveis para reverter esse cenário. Inclusive, os estabelecimentos prisionais têm sido um campo fértil de atuação para ação dos grupos religiosos (Lobo, 2005; Quiroga, 2005). Afinal, não se pode simplesmente isolar o apenado em um ambiente fechado e limitá-lo apenas a punição. É preciso prepará-lo para a sua volta a sociedade livre, por isso a preocupação deste estudo em verificar a possibilidade de recuperação do sujeito privado de liberdade, através de instituições religiosas que atuam no seguimento carcerário.

2. Assistência religiosa e o seu acolhimento no sistema prisional

A religião tem um papel fundamental na vida do sujeito que se encontra privado de sua liberdade. A representação do trabalho religioso como forma de ajudar o indivíduo

encarcerado é muito antiga. De acordo com Mirabete (2004) durante o período do Império Romano os sacerdotes eram chamados para dar assistência aos presos. Na Idade Média, Bitencourt (2013, p. 79) observa que o crime era considerado “um pecado contra as leis humanas e divinas”, assim a religião era utilizada como uma forma do criminoso se reconciliar com Deus.

No século XIX, quando da construção da Casa de Correção¹⁶, a figura do capelão existia para dar assistência aos presos. A ideia de penitenciária no Brasil surge nesse século alinhado ao pensamento dos reformadores humanitaristas que pensaram e criaram modelos de prisões associando o cumprimento da pena com a educação moral, o trabalho e a religião (Lobo, 2005; Trindade, 2009).

Hodiernamente, a assistência religiosa adaptou-se as conjunturas do tempo, de forma que tem suas previsões em documentos internacionais e nas legislações brasileiras contemporâneas¹⁷. Trata-se de um arcabouço jurídico para assegurar a presença do discurso religioso no cárcere. Nas Regras de Mandela (Brasil, 2016, regras 65 e 66), tem-se a previsão de que o atendimento religioso nunca pode ser negado a qualquer preso, assim como deve assegurar suas participações nas atividades realizadas dentro das unidades prisionais e que mantenha consigo livros de práticas e instruções religiosas de sua crença.

A Constituição (Brasil, 1988) não somente permite como assegura “a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva” (art. 5º, VII). Nela pode-se ainda observar o reconhecimento da sua importância pelo Estado laico, visto que no inciso VI do mesmo artigo se vincula à própria inviolabilidade de culto e crença. Nesse sentido, o Conselho Nacional de Política Criminal e Penitenciária (CNPCCP) (Brasil, 2011) editou a Resolução nº 8, com a finalidade de “estabelecer as diretrizes para a assistência religiosa nos estabelecimentos prisionais”.

A Lei de Execução Penal (Brasil, 1984), embora anterior à Carta Magna (Brasil, 1988) “tornou um dever do Estado a assistência religiosa, com liberdade de culto, aos presos e aos internados” (Mirabete, 2004, p. 85). Assim, versa o art. 24 da lei:

A assistência religiosa, com liberdade de culto, será prestada aos presos e aos internados, permitindo-se-lhes a participação nos serviços organizados no estabelecimento penal, bem como a posse de livros de instrução religiosa.

§ 1º No estabelecimento haverá local apropriado para os cultos religiosos.

§ 2º Nenhum preso ou internado poderá ser obrigado a participar de atividade religiosa (Brasil, 1984).

¹⁶A construção da Casa de Correção teve início em 1834 onde atualmente é a Penitenciária Lemos de Brito no Complexo Frei Caneca, Rio de Janeiro.

¹⁷ Conforme mencionado na introdução deste texto.

Depreende-se das legislações apresentadas que a assistência religiosa é direito fundamental nas políticas penais modernas, assegurado aos presos e internados, devendo as instituições religiosas respeitar as regras do ambiente. Esta assistência tem o cunho de garantir ao sujeito o direito de professar sua fé, além de lhe permitir buscar formas de superar suas angústias por via religiosa.

Albergaria (1990 *apud* Mirabete, 2004, p. 84) observa que o mundo prisional não dá preferência a assistência religiosa, muito menos a coloca como ponto central na educação aos presos. Contudo, o autor assegura que “não se pode desconhecer [...] a importância da religião como um dos fatores da educação integral das pessoas que se encontram internadas em um estabelecimento penitenciário”. As diversas pesquisas voltadas para o estudo do campo prisional apontam que

a oferta de cultos, encontros e celebrações não decorre apenas de um direito assegurado por lei, que garante ao preso o atendimento religioso solicitado, mas também da crença generalizada de que a religiosidade e a espiritualidade podem trazer benefícios psíquicos e sociais para os presos e contribuir para a tranquilidade da unidade carcerária e a reabilitação de alguns detentos (Oliveira, 1978; Larson et al., 1997; Varella, 2000 *apud* Moraes & Dalgarrondo, 2006).

O universo carcerário é traçado por um regime de controle burocrático. Com um conjunto de regras, ordens e tarefas do qual os internos são obrigados a participar, adotando posturas e movimentos que os coloca na posição de inferioridade. Foucault (2012, p. 222) analisa que a prisão tem como atribuição transformar o indivíduo, devendo ser um aparelho disciplinar exaustivo. Em vários sentidos, “deve tomar a seu cargo todos os aspectos do indivíduo, seu treinamento físico, sua aptidão para o trabalho, seu comportamento cotidiano, sua atitude moral, suas disposições [...]. Enfim, ela dá um poder quase total sobre os detentos”.

Trata-se de um processo de “mortificação” do indivíduo, ocorrendo a perda de sua identidade e violentando a sua autonomia (Goffman, 1999). Disso decorrem consequências que desestrutura o indivíduo de tal forma, que o leva a perda da independência para realizar até mesmo atividades básicas e cotidianas. O preso precisa se ajustar nesse universo rígido e a religiosidade muitas vezes facilita esse caminho.

No ponto de vista de Livramento e Rosa (2016) o discurso religioso se apresenta como uma possibilidade de singularizar e favorecer o sentido a vivência prisional. A religiosidade na prisão contribui no ajustamento do aprisionado à sua realidade e o ajuda a superar situações difíceis apresentadas nas instituições totais. Moraes e Dalgarrondo (2006) acrescentam que a religiosidade ocupa um lugar importante, visto que, prestando-lhe suporte

emocional altera a forma pesada da rotina do encarcerado e contribui para o processo de restaurar a sua personalidade ou até mesmo a identidade. De acordo com os autores, a partir da aceitação do discurso religioso o indivíduo deixa de se considerar apenas um criminoso para se transformar em filho de Deus.

O Sistema penitenciário é conhecido como um espaço de forças negativas, violentas e pobre de discursos. Nessa acepção, Segato (2005, p. 41) desenvolveu pesquisas e projetos no presídio masculino de Brasília (Papuda) e constata que as narrativas religiosas é o discurso mais frequente e significativo que a maioria dos presos tem contato. E o único que, na maioria das vezes, preenche as lacunas das “figuras discursivas características do encerro prisional”. É através das narrativas religiosas, com base nos textos bíblicos, que a pessoa encarcerada é capaz de fazer uma autocritica e criar vias de acesso ao bem.

Assim, a igreja tem o papel fundamental de transformar esse espaço de caos em um espaço de discurso e convívio e tornar a convivência em comum mais harmoniosa e segura. A circulação do discurso religioso e a presença dos grupos religiosos contribuem no processo de adaptação e disciplina do preso promovendo um ambiente mais calmo e “dócil”, o indivíduo encarcerado utiliza o discurso religioso como mecanismos para se adaptar e até mesmo resistir os infortúnios cotidianos no qual se encontra submetido (Vargas *et. al.*, 2005).

Para Mirabete (2004, p. 84) a religião influencia beneficemente no comportamento do indivíduo encarcerado, e é a única variável que tem o potencial de transforma-lo. O relatório da pesquisa sobre reincidência (Brasil, 2015) aponta que os operadores da execução penal entrevistados reconhecem a prática da religião como relevante para uma possível reintegração social.

3. Metodologia

Esta investigação aconteceu na Penitenciária Lemos Brito (PLB), localizada na cidade de Salvador, no Estado da Bahia, Brasil, destinada ao recolhimento de presos condenados ao regime fechado prevista na LEP, nº 7.209 (Brasil, 1984). A instituição abriga cerca de 1.527 homens (Bahia, 2018) distribuídos em cinco módulos, dos quais a pesquisa foi realizada em dois deles, no módulo 02 e 04, respectivamente, essa escolha obedeceu a critérios de conveniência e factibilidade.

Dentro do Complexo Penitenciário de Salvador os detentos recebem assistência de grupos religiosos de variadas congregações, dentre elas a Pastoral Carcerária a escolhida para realizar esta investigação. A escolha desse estabelecimento se deve ao fato de ser um dos

maiores centros de atuação da Pastoral Carcerária e este grupo é que demonstrou disponibilidade para aceitar que a investigação se realizasse.

Ainda importa observar que na PLB, os dois módulos visitados possuem local reservado para realização dos cultos religiosos, como previsto no art. 24, § 3º da LEP (Brasil, 1984). No módulo 02 este espaço possui um letreiro escrito “Assembleia de Deus”. Trata-se de um lugar organizado, com piso, pintado, tem um púlpito, cortinas, banheiro, bancos. Todas as entidades religiosas realizam as atividades ali. No módulo 04 o espaço não possui letreiro, mas também possui um púlpito, mesas, cadeiras. Também se pode observar que é assegurado aos internos o direito, previsto em lei, de portar livros de instrução religiosa. Diversos presos possuem Bíblia e a Pastoral assegura o livro litúrgico mensalmente aos interessados.

Para selecionar os participantes e casos estudados acompanhou-se um grupo de agentes da Pastoral Carcerária de Salvador, para observação dos internos que participaram do evento Jornada de Libertação com Cristo, realizadas nas datas 13 e 29 de setembro de 2018. As visitas durante a Jornada duram, em média, 06 horas, cada dia.

A primeira visita ocorreu no módulo 02 na PLB. Contou com a presença de sete internos. Além deles estavam presentes outros três presos do seguimento evangélico e, por esta razão, não participaram das atividades religiosas, somente ajudaram na organização e limpeza do ambiente e participaram do “momento de bate papo” e almoço.

A segunda visita ocorreu no módulo 04. A adesão dos internos ao evento foi maior, contou-se com a presença de doze presos durante as atividades no decorrer da manhã. Após o almoço chegaram mais três e no horário da missa alguns outros aderiram à celebração, alcançando um total de vinte pessoas, na condição de internos.

A pesquisa tem um delineamento de estudo de caso. Nesse sentido, Yin (2010, p. 39) afirma tratar-se de uma “investigação empírica que investiga um fenômeno contemporâneo em profundidade e em seu contexto de vida real, especialmente quando os limites entre o fenômeno e o contexto não são claramente evidentes”.

As teorias e as técnicas escolhidas para este estudo de caso compõem a metodologia das Ciências Sociais não laboratoriais, por conter uma discussão de dados e fatos aleatórios de campo na Penitenciária Lemos Brito para uma análise coletiva com dados individuais. A diversidade das experiências e “os avanços na pesquisa empírica prosperam apenas quando acompanhados pela teoria e pela investigação lógica, não quando tratados como coleta mecânica de dados” (Yin, 2010, p. 18).

Classificada como exploratória e descritiva, a presente investigação apresenta levantamento bibliográfico, observações com pessoas que viveram experiências dentro da

PLB e analisa exemplos que ajudam na compreensão da assistência religiosa no contexto prisional. Ademais, a pesquisa apresenta a utilização de técnicas padronizadas de coleta de dados e a observação sistemática, objetivando estudar as características dos internos participantes da atividade religiosa (Gil, 2002; Yin, 2010).

Constituiu-se em uma investigação empírica com a evidência baseada em duas abordagens: observação direta e a participante. Destarte, a participação não se limitou a observação passiva. Além do estudo ter ocorrido no ambiente natural do caso, houve de fato uma participação, assumindo o papel de coordenadora e orientadora de grupos de internos nas atividades realizadas durante os eventos estudados (Yin, 2010).

Dessa participação resultou em um diário de bordo, que “pode ser considerado como um registro de experiências pessoais e observações passadas, em que o sujeito que escreve inclui interpretações, opiniões, sentimentos e pensamentos, sob uma forma espontânea de escrita, com a intenção usual de falar de si mesmo” (Alves, 2001, p.224).

As observações descritas no diário de bordo configuram-se nos principais acontecimentos vivenciados durante este período do trabalho de campo *in lócus*. Possui registro de acontecimentos, depoimentos, narrativas e observações captadas dos internos custodiados na Penitenciária Lemos Brito que participaram das atividades prestadas pelos agentes da Pastoral Carcerária durante os dias de realização da Jornada. Contém uma discussão de dados e fatos aleatórios para uma análise coletiva com dados individuais.

A validação do trabalho de campo, uma vez que a entrada na PLB foi autorizada pelo diretor da Penitenciária e foi dada ciência aos internos participantes da Jornada que a visita tinha o cunho de pesquisa, bem como análise do texto por agentes da Pastoral, com o intuito de verificar possíveis divergências com a realidade.

4. A Pastoral Carcerária e Jornada da Libertação com Cristo na Penitenciária

A Pastoral Carcerária (PCR) faz parte da divisão das pastorais sociais da Igreja Católica (Vargas, 2005) ligada à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Em Salvador - BA é articulada pela Ação Social Arquidiocesana (ASA). Com o lema “Estive preso e vieste me visitar” (Mt 25,36), a Pastoral Carcerária age nos mais diversos estabelecimentos prisionais brasileiros junto às pessoas encarceradas e suas famílias, bem como, com egressos. Possui agentes atuando em todos os Estados do país, com o intuito de acompanhar e intervir efetivamente no cárcere brasileiro de forma habitual (PCR, 2018).

De acordo com a exposição constante no site da instituição (PCR, 2018), a Pastoral se caracteriza por estar próximo dos encarcerados em busca da sua libertação integral. Luta pela eliminação de normas e legislação que contrarie à dignidade e aos direitos fundamentais dos presos, assim como as leis que dificultam o exercício da liberdade religiosa em benefício dos reclusos e busca, a quem transgrida o caminho, o resgate e uma nova e positiva inserção na sociedade e tem como objetivos:

Lutar pelo fim da política de encarceramento em massa no país, através do desencarceramento da população carcerária; Encaminhar as denúncias de torturas, maus-tratos e violações de direitos humanos praticados contra as pessoas privadas de liberdade; Priorizar a defesa intransigente da vida, bem como a integridade física e moral das pessoas privadas de liberdade; Conscientizar a sociedade para a difícil situação do sistema prisional; Superar a justiça retributiva por meio da justiça restaurativa; Acompanhar as pessoas privadas de liberdade em todas as circunstâncias e atender suas necessidades pessoais e familiares; Reuniões de formação, atualização e de espiritualidade da equipe da Pastoral Carcerária (Pastoral Carcerária, 2018, *on-line*).

A visão da Pastoral é de que diante de tantas violações de direitos aos presos no sistema prisional a sua atuação não pode se limitar apenas à caridade. A instituição defende que o encarceramento em massa de pessoas pobres e negras não diminui a violência, ao contrário, serve para torturá-las e gerar ainda mais violência. Nesse sentido, busca através de suas atividades, ser a presença de Cristo e de sua Igreja no universo carcerário. Com a promoção de um serviço de escuta e acolhimento, contribui para o processo de iniciação e continuidade à vida cristã e para a vivência dos sacramentos e atua no enfrentamento às violações de direitos humanos e da dignidade humana que ocorrem dentro do cárcere (PCR, 2018).

O discurso da Pastoral é pautado na tentativa de fazer com que os internos façam uma reflexão sobre os seus atos e sua existência enquanto encarcerados e sobre o que será na condição de egresso. Não há uma tentativa de criar um novo sujeito, mas restaurar aquele. Não há proselitismo, certamente porque, o principal objetivo da assistência religiosa prestada pela Pastoral carcerária não é o proselitismo. Inclusive, há críticas duras aos grupos religiosos do seguimento evangélico, pois estes, segundo eles, impõem a conversão como meio de salvação. Eles explicam aos internos, que a conversão em uma religião não é a garantia da salvação eterna e nem de que a vida passará ser tranquila. Ao contrário, o servo de Deus é perseguido e injustiçado, mas essas violações fazem parte do plano de Deus para livrar essas pessoas dos seus pecados e as transformarem em pessoas melhores.

Seu objetivo é a evangelização e a filantropia. Buscam “disponibilizar” dignidade, fomentar e “semear” a palavra de Deus. A coordenadora de um grupo de agentes aconselha os

internos que o trabalho da Pastoral não é levar Jesus até eles. Para ela, a Pastoral vai encontrar Jesus neles, afinal a presença de Jesus é garantida. Está com eles, nos vossos corações.

Além do apoio religioso, jurídico e moral prestado pela Pastoral, a ASA investe no apoio material. Mensalmente são impressos o Informativo “Mentes Livres” que está na 115ª edição. Neste espaço, além do editorial, possui textos escritos pelos presos que podem ser narrativos, poemas eversos. São distribuídos nos estabelecimentos prisionais, para acesso dos internos, que demonstram interesse em publicar os textos. Nesse sentido, Lobo (2005, p.) contextualiza que “o apoio material e afetivo é fundamental para a autoestima do preso, e contribui também para atenuar as dificuldades vividas na prisão”.

Na PLB, *locus* dessa pesquisa, a Pastoral possui cerca de sete agentes atuantes. No cotidiano, a presença da Pastoral na PLB ocorre durante as manhãs das quintas-feiras e aos sábados, com o intuito de visitar e evangelizar pessoas que vivem nos cinco módulos da instituição carcerária. Todavia, a investigação empírica ocorreu durante a Jornada de Libertação com Cristo. Trata-se de uma atividade diferente das realizadas nos demais dias de visitas nas prisões. Acontece em distintos estabelecimentos prisionais da cidade de Salvador, na Bahia.

A Jornada da Libertação com Cristo é um acontecimento realizado pela Pastoral Carcerária, anualmente, entre os meses de agosto e setembro. Nos dias do evento, os agentes da Pastoral disponibilizam de mais tempo junto com os internos, podendo ser mais dinâmicos. Trata-se de um encontro, com intuito de passar o dia inteiro com os presos. Levam comida, bebidas, doces e almoçam junto com eles. Realizam atividades, leituras de texto, louvam, oram e, no final da tarde, encerram o evento com uma missa.

A Jornada se divide em seis momentos. O primeiro é a abertura, em que dá oportunidade aos internos e agentes da pastoral de se apresentarem e se conhecerem. Há louvores e orações. Alguns começam a participar das atividades demonstrando timidez, louvam baixinho, não fazem o “sinal da cruz” (gesto católico), mas durante as atividades eles começam a ficar mais à vontade.

O segundo momento fica reservado para a realização de uma dinâmica. Organizam-se em grupos de “x” pessoas, que é liderado por pelo menos um agente da pastoral. São distribuídos textos bíblicos, com intuito de que os internos leiam, interpretem e respondam um questionário elaborado previamente pela equipe organizadora. Escolhem o nome do grupo e fazem cartazes representando o que foi interpretado. Após a leitura do texto bíblico, eles devem relatar: qual a parte que consideram mais importante; em que momento do texto pode

ser identificada a misericórdia de Jesus; e como os internos podem ser misericordiosos com os companheiros no cárcere.

É perceptível a alegria deles em estar participando de algo diferente do que é vivenciado no seu cotidiano. Demonstram bastante interesse em participar das dinâmicas, muitos deles levam a Bíblia e se interessam em ler. Fazem questão de confeccionar os cartazes, escolher o nome da equipe e responder as questões e se divertem com isso.

No terceiro momento acontece o almoço. A coordenadora da Pastoral reparte a comida e bebida que é levada pelos agentes e todos almoçam juntos. Nesse momento ocorre a comensalidade. Trata-se de uma palavra derivada do latim "*mensa*" que significa conviver à mesa e isto “envolve não somente o padrão alimentar ou o que se come, mas, principalmente, como se come. A alimentação revela a estrutura da vida cotidiana, do seu núcleo mais íntimo e mais compartilhado. A sociabilidade manifesta-se sempre na comida compartilhada” (Moreira, 2010, s/p).

Trata-se de um almoço simples, mas ainda assim os internos optam por almoçar juntos com o grupo da Pastoral. Demonstram estar realmente felizes e agradecidos em comer na companhia de pessoas que realmente se importam com eles.

No quarto momento ocorre a apresentação das atividades realizadas. A maioria deles aparenta ser tímidos e sofrem com o fato de ter que realizar uma apresentação. Alguns não falam de jeito nenhum. Quando questionados como podem demonstrar misericórdia aos seus companheiros no cárcere, eles respondem que ajudam nas necessidades básicas, seja emprestando creme dental ou doando remédio, carregam baldes de água ou lavam a roupa dos doentes e idosos, cuidam dos enfermos e falam de Deus para os que não conhecem a palavra do Senhor. Contudo, a resposta mais recorrente foi “confortar aqueles que não recebem a visita de familiares”.

Após a apresentação começa o quinto momento. Todos sentam em círculo e acontece um bate papo. Abre-se o momento para cada um falar o que desejar. Nesse instante, a maioria dos internos agradece a presença da Pastoral e escolhem sempre falar da importância daquela atividade em suas vidas encarceradas. Alguns revelam que sentem falta quando os agentes não comparecem no módulo. Outros relatam que ficam felizes de poder ter esse momento e citam o quanto é reconfortante ouvir a palavra de Deus quando se está preso. Um dos internos agradece aos agentes da pastoral, por estes deixarem o conforto de suas casas e suas famílias para dedicarem esse tempo a eles. Ele assegura que gosta muito de estar ali participando das atividades, que o faz bem.

O sexto e último momento acontece com a chegada do padre. Ele realiza o sacramento da confissão com os internos que desejarem. Após esse atendimento individual, o sacerdote celebra a missa. Este é o momento que há uma maior participação de todos os envolvidos.

Pois bem, para o contexto da prisão, observa-se que a maioria dos internos se arruma para participar do evento. Há um cuidado com vestuário, muitos talvez usem a melhor roupa. Alguns usavam calça, camisa de manga comprida, sapato ou tênis. Eles se esforçam para adequar o vocabulário e não mencionam palavrões e gírias.

Em relação à adesão dos internos nas atividades, ocorre de forma livre. As celas ficam abertas. Fala-se em adesão, pois para a participação das atividades da Pastoral Carcerária não é necessário obter carteirinha ou realizar qualquer tipo de inscrição. Podem participar todos os internos que desejarem, independente de convicção religiosa, mas com a consciência que será apregoadas as doutrinas católicas com seus símbolos, reverências às imagens, oração do terço e celebração dos sacramentos (penitência e eucaristia).

São os próprios internos que organizam o espaço do encontro. Mantém limpos, fazem a guarda do lugar e aguardam a chegada, assim como após as atividades da Pastoral. Quando os agentes da pastoral entram, os próprios presos organizam o espaço conforme a coordenadora da pastoral pede (posição da mesa e bancos).

Observa-se que os internos participam das atividades alguns por se identificarem com a religião católica, outros porque desejam vivenciar algo diferente do seu cotidiano, querem se distrair. Vargas (2005, p. 33) observa que para o indivíduo em situação de cárcere “assistir aos cultos e a presença dos grupos religiosos são formas de passar o tempo de ócio, de escutar palavras de conforto, de ter canais de contato com pessoas de fora do presídio”. Durante a Jornada três presos relataram que naquele dia acordaram sentindo dor, mas a partir do momento que começou a participar da atividade melhoraram, pois, a atividade faz muito bem a eles.

Levando em consideração que cada módulo comporta no mínimo 150 internos, verifica-se que são poucos os que participam das atividades. Conforme informa a Coordenadora do Grupo da Pastoral, há muitos presos indiferentes, que não se interessam de participar dos encontros, mas aqueles que se permitem participar, é perceptível a mudança de comportamento deles, demonstram alegria ao ver os agentes da Pastoral chegando e comunicam e convidam os outros para participar.

No módulo 4, foi relatado que alguns deles, além de participarem das atividades semanalmente junto com o grupo da Pastoral, ainda estendem a manifestação religiosa informalmente. Possuem um grupo de oração que se reúne à noite e pelas manhãs na cela de

um deles para orar, rezar o terço e fazer campanhas. Para esses momentos a Pastoral contribui com os livros litúrgicos da igreja católica, que são renovados mensalmente.

Inclusive, sobre esse grupo de oração, o “líder” durante o evento da Jornada convidou os demais colegas a participar dos Ofícios e ciclos de oração que ele e alguns companheiros fazem em sua cela. Pede para que eles compareçam e participem. E contou seu testemunho para que os demais entendessem a importância de participação nos ciclos de oração.

Este relata que estava apreensivo, pois quando uma pessoa é presa o débito fora da prisão somente aumenta e deixa a família sem auxílio. Explica que surgiu uma vaga de trabalho sem direito a remição¹⁸, ele fez o pedido para ocupá-la. Enquanto aguardava a resposta do gestor, decidiu fazer uma novena¹⁹ para Nossa Senhora das Mercês, para que ela o abençoasse com a vaga de trabalho. No último dia da “novena” recebeu a notícia que não seria alocado na vaga. Apesar de ficar muito triste e decepcionado, continuou acreditando que Nossa Senhora lhe concederia graças melhores. E assim ocorreu. Dois dias após a negativa, no dia que a igreja celebra a data dedicada à Santa, recebeu a notícia que seria contratado. O gestor decidiu empregá-lo em umas das fábricas de uma das empresas que atuam dentro do Complexo Penitenciário. Está trabalhando com direito a remição da pena e acredita que alcançou a graça devido a fé.

Por fim, não se pode olvidar que o trabalho realizado pelos agentes da Pastoral Carcerária na PLB seja apenas de evangelização. Existe disponibilidade por parte desses agentes em trabalhar a autoestima dos presos e ampara-los psicologicamente. Buscam enaltecer e valorizar as qualidades de cada um dos internos do qual tem contato. Durante a confecção de cartaz, por exemplo, elogiavam a letra e o desenho. Trata-se de um trabalho voluntário, no qual se gasta tempo, dinheiro, energia e um pouco de si mesmo para incentivar os encarcerados a buscar ser singular e a viverem felizes.

Considerações finais

Ao longo do texto, buscou-se analisar as contribuições do discurso religioso no universo prisional. Para isso, o ponto de partida foi o atual sistema carcerário e suas dificuldades apresentada desde a sua institucionalização em alcançar a sua função social. É devido a ineficácia desse sistema que o indivíduo em situação de cárcere tem tido os seus

¹⁸Trata-se do desconto na pena do tempo relativo ao trabalho ou estudo do condenado, conforme a proporção prevista no art. 126 da LEP (Brasil, 1984); (Nucci, 2018).

¹⁹ Trata-se da reza de um conjunto de orações, em particular ou em grupo, realizada durante o período de nove dias. Tem origem na tradição católica, mas pode ser encontrada também em outras religiões ou crenças.

direitos e assistências negadas e princípios constitucionais violados. E com isso, estudos apontam que essas violações de direitos dificultam o alcance da reintegração do indivíduo a sociedade livre de maneira harmoniosa.

Após, foi apresentado a assistência religiosa, como uma das possibilidades de contribuir no alcance da recuperação do preso. Esta é uma tentativa muito antiga e que se encontra vigorando até o presente momento. Analisando estudos sobre a religiosidade no campo prisional, verifica-se que o discurso religioso é o mais frequente nas prisões e, provavelmente, o mais significativo. As narrativas religiosas contribuem para o interno como um mecanismo de adaptação e resistência as adversidades cotidianas e dar sentido a vivência prisional considerando que o processo de encarceramento desestrutura o indivíduo.

No que se refere a atuação da Pastoral Carcerária na Penitenciária Lemos Brito constata-se que a assistência prestada pelos agentes visa significar a vida do preso. Para isso eles levam a palavra de Deus, evangelizam e são caridosos. Mas não se limitam e vão além. Propõem-se a denunciar os erros e abusos cometidos e lutam para que os internos sejam tratados com mais dignidade e respeito e ter os direitos assegurados. Apesar de existir burocratização no procedimento de acesso dos agentes da Pastoral na PLB, ainda assim, é evidente que a instituição colabora com grupos religiosos diante de seu papel para reinserção do condenado ao convívio social. Disponibilizam de espaço para realizar as atividades e é respeitado a liberdade de culto e acesso aos livros de instrução religiosa.

Contudo, não se pode garantir que a adesão às atividades religiosas serve como estratégia e se produz efeitos sociais efetivos. O fato do indivíduo estar em contato direto com formação religiosa, externar práticas misericordiosas de orações e de acolhimento com os demais internos significa que ele esteja apto ao convívio com a sociedade livre, mas acredita-se que ao se aproximarem da espiritualidade e seguindo os ensinamentos bíblicos eles renovam a esperança de que quando saírem dali serão diferentes e seguirão bons caminhos. É importante dar visibilidade a pessoas e/ou iniciativas religiosas como a da Pastoral Carcerária que lutam pela dignidade da pessoa humana.

Referências

- ALVES, Francisco Cordeiro. **Diário - um contributo para o desenvolvimento profissional dos professores e estudo dos seus dilemas**. Repositório Científico do Instituto Politécnico de Viseu. Revista Millenium RE - Número 29 - Junho de 2004. p. 222-239. Disponível em: <<http://repositorio.ipv.pt/handle/10400.19/578>>. Acesso em 28 out 2018.
- BAHIA. Secretaria de Administração Penitenciária e Ressocialização social do Estado da Bahia. Disponível em: <<http://www.seap.ba.gov.br/sites/default/files/dados/2018->

- 11/PRESOS%20CONDENADOS%20E%20PROVIS%C3%93RIOS%20-%2005-11-2018.pdf>. Acesso em 07 nov. 2018.
- BITENCOURT, Cezar Roberto. **Tratado de direito penal**. 19 ed. SP: Saraiva, 2013.
- BRASIL. Congresso Nacional. Câmara dos Deputados. **Comissão Parlamentar de Inquérito do Sistema Carcerário**. CPI sistema carcerário. – Brasília; Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2009. 620 p. – (Série ação parlamentar; n. 384).
- _____. Conselho Nacional de Justiça. **Regras de Mandela: Regras Mínimas das Nações Unidas para o Tratamento de Presos**– 1. Ed – Brasília, 2016.
- _____. Conselho Nacional de Justiça/IPEA. **Reincidência Criminal no Brasil Relatório de Pesquisa**. Rio de Janeiro, 2015.
- _____. **Constituição da República Federativa do Brasil** (1988). Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em 23 out.2018.
- _____. Lei de Execução Penal (1984). Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L7210.htm>. Acesso em 17 out 2018.
- _____. **Levantamento Nacional de informações Penitenciárias: INFOPEN Atualização – junho de 2016 / organização Thandara Santos; colaboração Marlene Inês da Rosa, et al – Brasília: Ministério da Justiça e Segurança Pública. Departamento Penitenciário Nacional, 2017.**
- BUCH, João Marcos. **Prisões brasileiras são o abismo que a sociedade precisa enxergar**. Por Revista Pazes – maio 6, 2018. Texto da Revista Justificando. Disponível em: <<https://www.revistapazes.com/prisoos-brasileiras-abismo-joao-buch/>>. Acesso em 24 set.2018.
- DUARTE, Ivo Carlos. **O Papel da Religião no Processo de Reintegração do Preso à Sociedade, Contextualizando a Penitenciária Estadual de Londrina**.Paraná: Universidade Federal do Paraná (Londrina), 2002. Disponível em: <www.depen.pr.gov.br/monografia_ivo>. Acesso em 15 nov. 2018.
- FOUCAULT, Michel. **A Verdade e as Formas jurídicas**. Tradução Eduardo Jardim e Roberto Machado. Rio de Janeiro; Nau, 2013.
- _____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, Vozes, 2012.
- GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo:Atlas, 2002.
- GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo. Perspectiva, 1999.
- LIVRAMENTO, André Mota do; ROSA, Edinete Maria. Homens no cárcere: estratégias de vida na prisão. *Pesqui. Prát. Psicossociais*, São João del-Rei, v. 11, n. 2, p. 412-426, dez. 2016 . Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-89082016000200011&lng=pt&nrm=iso>. Acessos em 09 nov 2018.
- LOBO, Edileuza Santana. Católicos e Evangélicos em prisões do Rio de Janeiro. In: Lobo, Edileuza Santana. **Prisões e Religião**. Comunicações do ISER, n. 61, ano 24, Rio de Janeiro, 2005. p. 22-29.
- MIRABETI, Júlio. **Execução penal: comentários à Lei n. 7.210.11**. ed. Rev. e atual. São Paulo, Atlas.
- MORAES, Paulo Augusto Costivelli de; DALGALARRONDO, Paulo. **Mulheres encarceradas em São Paulo: Saúde mental e religiosidade**. J. bras. Psiquiatr. Rio de Janeiro, v. 55, n. 1, p. 50-56, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0047-20852006000100007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 12 nov. 2018.
- MOREIRA, Sueli Aparecida. Alimentação e comensalidade: aspectos históricos e antropológicos. **Cienc. Cult.**, São Paulo, v. 62, n. 4, p. 23-26, out. 2010. Disponível em:

- <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252010000400009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 05 nov. 2018.
- NUCCI, Guilherme de Souza. **Curso de execução penal**. RJ: Forense, 2018.
- PASTORAL CARCERÁRIA. **O que é a pastoral carcerária**. Disponível em: <<http://carceraria.org.br/a-pastoral-carceraria>>. Acesso em 20 set 2018.
- _____. **Tortura em tempos de encarceramento em massa**. ASAAC. São Paulo, 2016. Disponível em: <<http://carceraria.org.br/wp-content/uploads/2017/03/Relatorio-Tortura-2016.pdf>>. Acesso em 20 set 2018.
- QUIROGA, Ana Maria. Religiões e Prisões no Rio de Janeiro: Presença e significados. In: Quiroga, Ana Maria. **Prisões e Religião**. Comunicações do ISER, n. 61, ano 24, Rio de Janeiro, 2005 p. 13-21.
- SEGATO, Rita Laura. **Religião, vida carcerária e direitos humanos**. In: SEGATO, Rita Laura. **Prisões e Religião**. Comunicações do ISER, n. 61, ano 24, Rio de Janeiro 2005. p. 40-45.
- THOMPSON, Augusto. **A questão penitenciária**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2002.
- TRINDADE, Cláudia Moraes. **Para além da ordem: o cotidiano prisional da Bahia oitocentista a partir da correspondência de presos**. História, Franca, v. 28, n. 2, p. 377-420, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-90742009000200013&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 09 Nov. 2018.
- <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-90742009000200013>.
- VARGAS, Laura Ordóñez. Religião: mecanismos de sobrevivência na Penitenciária Feminina do Distrito Federal. In: Vargas, Laura Ordóñez. **Prisões e Religião**. Comunicações do ISER, n. 61, ano 24, Rio de Janeiro 2005. p. 30-39.
- YIN, Robert K. **Estudo de Caso: planejamento e métodos**. Porto Alegre: Bookman, 2010.

A Teologia da Libertação em Confronto com o Conservadorismo na atualidade Brasileira (1980 à Contemporaneidade)

Liberation Theology in Confrontation with Brazilian Conservatism (1980 to Contemporaneity)

Diego Carlos Ferreira²⁰
diego_criar@live.com

Resumo: A partir da década de 1960, surge a Teologia da Libertação na América Latina, sendo um dos primeiros pensamentos teológicos que aborda a situação dos povos da América, oferecendo um rejuvenescimento ao cristianismo e à Igreja Católica. Essa nova forma de ser, pensar e fazer Igreja, insere-se no contexto das segunda e terceira conferências episcopais latino americanas. Em decorrência dessas discussões assumiu-se a luta pela defesa dos direitos humanos e a opção preferencial pelos pobres. Porém, nem todos os setores da Igreja concordaram e aceitaram esse novo formato de ser, assim, um forte conflito entre teólogos, fiéis e sacerdotes, fez-se concreto em aderir ou não essa nova linha de pensamento. Tais disputa, merecem nova atenção, pois a presença e a ação de um papa latino têm acalorado esses conflitos dentro da Igreja Católica. Este artigo busca entender as tramas desse conflito e quais são os efeitos que esse confronto proporciona na vivência comunitária dos fiéis.

Palavras-Chave: Igreja católica, Teologia da Libertação e Conservadorismo

Abstract: From the 1960s on, Liberation Theology emerges in Latin America, being one of the first theological thoughts that addresses the situation of the peoples of America, offering a rejuvenation to Christianity and the Catholic Church. This new way of being, thinking and doing the Church, is part of the context of the second and third Latin American episcopal conferences. As a result of these discussions, the struggle for the defense of human rights and the preferential option for the poor took place. However, not all sectors of the Church agreed and accepted this new format of being, thus, a strong conflict between theologians, faithful and priests, it became concrete to adhere or not to this new line of thought. Such a dispute deserves new attention, for the presence and action of a Latin pope has fueled these conflicts within the Catholic Church. This article tries to understand the plots of this conflict and what are the effects that this confrontation provides in the community experience of the faithful.

Keywords: Catholic Church, Liberation Theology and Conservatism

Introdução

Para melhor entendermos o conflito entre a Teologia da Libertação e os setores da Igreja, é necessário compreender o surgimento dessa espiritualidade libertadora. Nas décadas de 1960 a 1980, a América Latina em toda sua extensão viveu a experiência de serem governadas em ditaduras. No Brasil, especificamente em 1964 ocorreu o golpe civil-militar, na qual desencadeou processos de censura na sua permanência até o retorno de momentos em que a ideia democrática volta a surgir no meio popular, com ênfase nos anos de 1983 e 1984 em que o movimento das “Diretas Já” toma conta do país.

²⁰ Graduando do curso de História, na Universidade Federal de Viçosa.

Nesse contexto de repressão latino americano, acirra-se a discussão acerca desigualdade social, sendo fruto de governos que trabalhavam para a minoria mais rica do país:

O governo Castelo Branco (...) adotou uma dura política de estabilização: controle dos salários, (...) fim da estabilidade no emprego através da criação do FGTS, repressão aos sindicatos, proibição de greves. Em 1967, quando o general Costa e Silve assumiu o governo, a economia entrava em crescimento, e o ônus do arrocho econômico havia desabado sobre os trabalhadores e assalariados dos setores médios urbanos (SCHWARCZ, Lilia M.; STARLING, Heloisa M, 2015, p. 451).

A partir daí, surge entre teólogos, padres e fiéis uma reinterpretação do Evangelho, afim de leva-lo para mais perto dos excluídos dessa sociedade que massacrava os trabalhadores e as trabalhadoras²¹. Essa reinterpretação evangélica carrega consigo um valor de defesa aos direitos humanos e explicitando a missão de Jesus como um ato de libertação dos pequenos, pobres e oprimidos. Assim, surge a Teologia da Libertação, no intuito de fazer da Igreja um lugar em que as minorias sejam ouvidas e acolhidas (MAQUEO SJ, Roberto Oliveros, 1990).

Com a luta pela redemocratização do Brasil nos anos de 1970, a Teologia da Libertação junto a seus núcleos irradiadores, as Comunidades Eclesiais de Base, atuaram de forma ativa e concreta, cedendo suas estruturas religiosas para reuniões de movimentos que lutavam pela volta da democracia, o que reforça o caráter político contido na base da Teologia. Além disso, por meio dos agentes pastorais, desenvolvia-se a formação de uma consciência crítica daquela base, visto que confere-se a religião um sentido pragmático e também social, na medida que tem o papel de reestruturar a vida da comunidade através de uma reaproximação do ritual com o tempo histórico daquela base (HERMANN, Jacqueline, 1997, p. 331), na qual estimulava-se a participação de seus membros pela construção de uma ação efetiva pela mudança, não podendo esquecer das figuras proféticas nesse momento de D. Helder Câmara e D. Paulo Evaristo Arns, os quais celebraram a páscoa do jornalista Vladimir Herzog, sendo este um momento que marca a recuperação do acesso ao espaço público pela sociedade(SCHWARCZ, Lilia M.; STARLING, Heloisa M, 2015, p. 451).

Posteriormente, a Teologia da Libertação ganha força, principalmente, após a III Conferência Geral do Episcopado Latino Americano que aconteceu na cidade de Puebla de Los Angeles, no México, no ano de 1979, na qual

²¹ Neste quesito, podemos interpretar como uma mudança da hierofania, ou seja, da manifestação reveladora do sagrado, sendo o momento histórico o que revela a relação entre o homem e o sagrado. (ELIADE, Mircea. Aproximações: estrutura e morfologia do sagrado. In: Tratado de História das Religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 7 - 38)

volta a assumir a posição com renovada esperança na força vivificadora do Espírito, a posição da II Conferência Geral que fez uma clara e profética opção preferencial e solidária pelos pobres(...). Afirmamos a necessidade de conversão de toda Igreja para uma opção preferencial pelos pobres, no intuito de sua integral libertação (EPISCOPADO LATINO AMERICANO, 1979).

Com tamanhas proporções que o movimento da libertação toma no país, um teólogo se destacou, com doutorado na Universidade de Munique e sendo parte da Ordem dos Frades Menores (Franciscanos), Leonardo Boff, em 1981, lançou um livro intitulado “Igreja: carisma e poder”, na qual há uma forte crítica a hierarquização da Igreja. Tal publicação foi o motivo de sua condenação a um ano de silêncio obsequioso pelo ex- Santo Ofício²², ou seja a proibição, ao teólogo, de escrever, lecionar, dar palestras ou sequer entrevistas, pelo Papa João Paulo II (LOPES, Mauro, 2017), que ao longo de seu papado apresentou diversas contradições. Sendo assim, os movimentos tradicionalistas da Igreja começam a questionar sobre a prática da Teologia da Libertação, dividindo assim opiniões em todos os setores da Igreja.

Os enlaces de um conflito que se acirra

A Teologia da Libertação não possui um documento que faça um marco temporal em seu surgimento, sendo uma teologia eclesial, ou seja, a teologia reflete a vida crente e orante de uma comunidade, manifestando-se também nas liturgias, já que esta é “o cume ao qual tende a ação da Igreja e, ao mesmo tempo, a fonte da qual emana toda virtude” (Const. dogm. Sacrosanctum concilium, n. 10). Tal expressão carrega consigo diversas práticas diferenciadas do que era considerada comum na vivência religiosa católica, abandonando uma Igreja “mater et magistral” e tornando-se uma instituição “sacramentum salutis”.

A Igreja abandonada é aquela que na sua caracterização mater et magistra, levava a América latina a ligar-se com um de seus piores momentos, o pacto colonial, isso, porque a Igreja se faz presente na vida social por meio de uma coalizão com o Estado, aproximando-se das classes dominantes do poder, organizando suas obras a partir do interesse desses, sendo, como afirma Leonardo Boff, “uma Igreja para os pobres e não tanto com os pobres e dos pobres”, possuindo como processo doutrinal um posicionamento extremamente conservador e ortodoxo (BOFF, Leonardo, 1994).

²² Sobre o Autor: Leonardo Boff. Disponível em: <<https://leonardoboff.wordpress.com/sobre-o-autor/>>. Acesso em 28 set. 2018

O abandono, desse jeito de ser Igreja se dá, a partir do momento que os Estados autoritários, e até mesmo totalitários, fazem-se presente e começam a criar reações de opressão aos povos latino-americanos, para além dos limites. Tal situação conduziria a necessidade do surgimento de uma Igreja que acolha essas populações que sofria na mãos do Estado e que não tenha uma pacto de poder com o mesmo (BOFF, Leonardo, 1994). Assim, a teologia da libertação ganha força à luz do Concílio Vaticano II, e das conferências episcopais latino americanas de Medellín e Puebla que afirmam a opção preferencial pelos pobres e abrem as portas para uma Igreja renovada, popular e libertária, sendo uma forma de se desvincular do domínio colonialista que “constitui uma das manifestações mais evidentes e desconcertantes do estreito limite dialético entre a vida religiosa e a vida social, política, cultural” (LANTERNARI, Vittorio, 1974, p. 11).

A partir da criação de comunidades eclesiais de base, a teologia da libertação ganhou espaço na vida da Igreja no Brasil, atuando com uma reinterpretação do Evangelho, trazendo-o para mais perto da vida cotidiana do povo. Ao colocar Jesus como um pobre que abandona os bens materiais com o intuito de converter o mundo para a chegada do Reino de Deus, a teologia faz com que a população se aproxime dos ministérios eclesiais, fazendo a Igreja se tornar mais do povo e para o povo (MAQUEO SJ, Roberto Oliveros, 1990).

Esse novo jeito de ser Igreja traz consigo nos momentos celebrativos enculturações que retratam também a cultura diversificada, especialmente do Brasil, o que posteriormente discutiremos, pois este é um dos alvos atacados pelos tradicionalistas. Além disso, essas comunidades buscam se envolver na política dos seus arredores, a fim da promoção da justiça e da igualdade, ação que é justificada evangelicamente a partir da liderança política de Jesus (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1984). Na história podemos identificar claramente a ação dessas comunidades na vida política do Estado, como no processo das Diretas Já e nos processos de construção de movimentos sociais, como, por exemplo, o Movimento dos trabalhadores rurais Sem Terra (MST).

Tudo isso deriva de

pontos nodais em que, contra a religião “oficial” imposta por uma tradição conservadora ligada ao passado (muitas vezes sustentada por uma classe sacerdotal institucionalizada), se faz valer o impulso de renovação de origem popular (LANTERNARI, Vittorio, 1974, p. 14),

Além de conservar muitos aspectos folclóricos e até mesmo complementares de outras religiões, dando uma cara mais alegre e festiva à liturgia romana.

O livro Igreja: carisma e poder, ensaios de eclesiologia militante, de L. Boff, publicado em 1981, deve ser considerado como o estopim para o início de um movimento mais acirrado contra a Teologia da Libertação, visto que após sua análise pela Igreja, o teólogo sofreu represália de silêncio obsequioso durante um ano. Assim como, também, a Irmã Ivone Gebara, que ao findar de sua pena escreve um artigo chamado “Rompendo o silêncio. Uma fenomenologia feminista do Mal”, em 2000, que retrata o cotidiano, a opressão, as injustiças, enfim, o “mal”, que é analisado através de testemunhas, romances, depoimentos, enfim, presente e perceptível em experiências de mulheres nas mais diversas situações e temporalidades, sendo que o objetivo principal da autora gira em torno de romper com um silêncio imposto a vozes femininas no que tange as religiões cristãs, além do rompimento da naturalização de determinadas posturas associadas a mulher (CARVALHO, Maristela Moreira de, 2001). Além disso, de após esse momento a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé passou novas orientações ao clero e ao povo sobre essa espiritualidade libertadora.

Mas porque esse escrito causou tumulto no setor clerical da Igreja? Isso se deve pelas críticas diretas feitas as estruturas hierárquicas da instituição, além de questionar o dogmatismo e a concepção de revelação pela Igreja, e também por questionar o exercício de um poder sacro. O teólogo ainda propõe “um novo modelo de igreja [em que] o poder seja concebido sem privilégios teológicos, como puro serviço articulado segundo as necessidades do povo, da comunidade”(SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1985), o que é, até certo ponto, aderido pelas comunidades eclesiais de base em suas vivências.

O texto apresentado pela Igreja para a imposição do silêncio com as justificativas tem sua finalização com o julgamento de que o livro “se demonstra frágil e inconsistente”, além de o colocar como intolerante e incompreensível em relação a institucionalização da Igreja, e acentua ainda que

a Igreja de Cristo deve ser edificada na pureza da fé (...); mas esta pureza da fé exige que a Igreja se liberte não somente dos inimigos do passado, mas sobretudo dos atuais, como, por exemplo, de um certo socialismo utópico que não pode ser identificado com o Evangelho” (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1985).

Ao colocar a notificação feita sobre esse livro como peça fundante de um conflito teológico percebe-se que a ala conservadora da Igreja usa de instrumentos públicos para a sua

reafirmação enquanto uma instituição sacra e que leva o ser ao Reino dos céus, afirmando por consequência que a “constituição da Igreja por instituição divina é hierárquica” e que “existe na Igreja um ministério hierárquico ligado essencialmente e exclusivamente ao sacramento da Ordem” (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1985).

Após a publicação da Notificação sobre o livro “Igreja: carisma e poder. Ensaio de eclesiologia militante” de Leonardo Boff, em maio de 1984, a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, publica em agosto do mesmo ano um documento intitulado de Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação, em que volta a insistir nos possíveis aspectos ideológicos que a teologia da libertação carrega consigo, mais especificamente, o marxismo, e mesmo apresentando em sua introdução que a “advertência [publicada] não deve, de modo algum, ser interpretada como uma desaprovação de todos aqueles que querem responder generosamente e com autêntico espírito evangélico à ‘opção preferencial pelos pobres’” (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1984), ela dá aos setores mais conservadores da igreja uma justificativa documental para “atacar” essa teologia popular. Além de argumentos derivados de contradições presentes nos discursos e orientações publicadas por João Paulo II, como pode-se observar que durante seu papado há um julgamento de aspectos da teologia da libertação como marxistas, mas em 2004 é divulgado um Compendio da Doutrina Social da Igreja²³, que traz, de certa forma, o que a Teologia da Libertação já vinha fazendo, ou seja, carrega em si também possíveis aspectos marxistas, criando assim uma grande controvérsia em suas posições.

Os tradicionalistas, portando, embasando-se em documentos da própria Igreja afirmam que a partir da Teologia da Libertação a ideologia marxista e conseqüentemente a idealização do sistema comunista coloca em risco a tradição e a existência da Igreja. Além disso, acreditam em uma ritualística antiga, centrada na figura clerical de costas para os fiéis encarando o Cristo crucificado, proferindo o ritual em latim, o que é contestado pela Teologia da Libertação, com a afirmação do Vaticano II que permite a liturgia na língua daquela determinada localidade e em que ocorra uma conversa entre o presidente do rito e o povo que celebra, além de uma partilha evangélica profética de libertação (SBARDELOTTO, Moisés, 2011).

Com o Concílio Vaticano II, as missas tradicionalistas, ou tridentinas, foram proibidas, mas Bento XVI assinou sob forma de Motu Proprio o Summorum Pontificum (BENTO XVI,

²³ É uma publicação feita pelo Vaticano, no ano de 2004, sob o papado de João Paulo II, contendo os ensinamentos sociais da Igreja, a partir das encíclicas *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* e *Centesimus annus*, de João Paulo II, que levam os fiéis a um pensamento cristão sobre as questões da vida social.

2007) permitindo sua realização, o que de certa forma abre brechas para que o setor conservador da Igreja criticasse e deslegitimasse o Vaticano II, o que foi contestado pelo Papa Francisco, em 2013. Logo após sua posse, expurgou a ordem dos Frades Franciscanos da Imaculada, por possuírem uma posição extremista política de direita com uma devoção incessante à missa tridentinas (BROWN, Andrew, 2017).

Assim, Papa Francisco se insere nesse conflito, sendo o primeiro Santo Padre não europeu em 1200 anos, jesuíta, e com grande influência das realidades populares latino americanas (FRAZÃO, Dilva, 2011). Ao tomar atitudes como a já exposta e outros posicionamentos libertários que levam a reflexão de uma Igreja que não vive no céu, mas sim na terra (HERMANN, Jacqueline, 1997, p. 334), como por exemplo seu primeiro posicionamento sobre as relações homoafetivas, na qual o mesmo diz: "Se uma pessoa é gay e busca a Deus, quem sou eu para julgá-la?" (LOPES, Adriana Dias, 2013), sendo assim colocado, por alguns, como herege. O que ocorre é, que a própria Igreja reconhece que a instituição passa por uma crise, porém são duas saídas totalmente diferentes, uma que se coloca mais aberta ao mundo e se adequa a seus praticantes e outra que aponta a distância entre a teoria e a prática como o que dá sentido e valor a Igreja (BROWN, Andrew, 2017).

Atualmente, este confronto está muito aparente e é claro que se tratam de um embate ideológico de cunho político-social-religioso, chegando as comunidades, por vezes, de forma distorcida e conseqüentemente gerando a ascensão do setor conservador. São diversas as formas que surgem para levar esse tradicionalismo às bases eclesiais, como, por exemplo, por meio do surgimento das comunidades de vida²⁴, que de certa forma excluem o viés político da interpretação do Evangelho e concentrando-se mais no Antigo Testamento, além de associações como Arautos do Evangelho²⁵, posicionamentos do próprio clero contrários à Teologia da Libertação e sua forma de ser e a fomentação de um extremismo em movimentos como a Renovação Carismática Católica.

²⁴ "A grande novidade trazida, hoje, à Igreja pelas novas comunidades ou novas fundações oriundas da RCC é exatamente essa experiência do Espírito Santo, com todas as suas conseqüências e carismas (cf. At 2,4). Essas comunidades, tanto nascem dessa experiência, como também se deixam conduzir por ela, em sua missão evangelizadora, assumindo fortes compromissos de missão." (SANTOS, Elias Dimas dos. *Novas Comunidades: Dom da Trindade*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. 60p.)

²⁵ "Esta Associação (...) nasceu com a finalidade de ser instrumento de santidade na Igreja, ajudando seus membros a responderem generosamente ao chamamento à plenitude da vida cristã e à perfeição da caridade, favorecendo e alentando a mais íntima unidade entre a vida prática e a fé. (...) Além disso, a Associação tem como fim a participação ativa, consciente e responsável de seus membros na missão salvífica da Igreja através do apostolado, ao qual estão destinados pelo Senhor, em virtude do Batismo e da Confirmação. Devem, assim, atuar em prol da evangelização, da santificação e da animação cristã das realidades temporais." (Disponível em: <www.arautos.org/secoes/arautos/quem-somos/arautos-do-evangelho-136523>. Acesso em: 05 nov. 2018.)

Entretanto, não se pode “demonizar” as ações dessa ala tradicionalista da Igreja, deve-se entendê-la e perceber que ela carrega consigo alguns aspectos bons, porém o que se compreende é que de ambas as partes desse conflito há uma busca por espaço nas comunidades eclesiais de base, no âmbito da Teologia da Libertação a necessidade em manter a sua base fundadora e para os conservadores a conquista de novos propagadores de seus ideais, o que leva claramente um conflito interno da Igreja chegar aos fiéis, gerando desconforto nas comunidades e até mesmo causando seu esvaziamento (BROWN, Andrew, 2017).

Considerações Finais

Percebe-se por meio desta pesquisa que o conflito entre os seguidores da Teologia da Libertação e os conservadores no Brasil vem se acirrando devido a também crise política do país, e sua trama é potencialmente ideológica. Todo esse confronto gera então uma forte modificação da vivência eclesial das comunidades de base, dando a elas um caráter litúrgico mais tradicionalista, mesmo com um posicionamento mais liberal do Papa Francisco. E por fim, como já afirma a jornalista Margaret Hebblethwaite a crise atual da Igreja é nada menos que “o regresso do Vaticano II”.

Referências bibliográficas

- BOFF, Leonardo. Igreja: carisma e poder: Ensaio de uma eclesiologia militante. Rio de Janeiro: Ática S.A. 1994.
- BROWN, Andrew. A Guerra contra o Papa Francisco . 2017. Disponível em: <<https://www.publico.pt/2017/12/24/sociedade/noticia/a-guerra-contra-o-papa-francisco-1796423>>. Acesso em: 25 out. 2018.
- CARVALHO, Maristela Moreira de. Relações de gênero e o repensar do fazer teológico tradicional : uma proposta da teologia feminista. 2001. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/viewFile/573/9846>>. Acesso em: 15 nov. 2018.
- ELIADE, Mircea. Aproximações: estrutura e morfologia do sagrado. In: Tratado de História das Religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 7 - 38)
- FRAZÃO, Dilva. Papa Francisco : Religioso católico. 2011. Disponível em: <https://www.ebiografia.com/papa_francisco/>. Acesso em: 23 out. 2018.
- GEBARA, Ivone. Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal. Trad. De Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- HERMANN, Jacqueline. História das Religiões e Religiosidades. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 331.

IGREJA CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA, Episcopado Latino-americano da. Evangelização no presente e no futuro da América Latina: Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino Americano. 1979. Disponível em:

<<https://spirandiopadre.wordpress.com/documento-de-puebla-texto-integral/>>. Acesso em: 07 set. 2018.

_____. Sagrada Congregação Para A Doutrina Da Fé. Instrução sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação”. 1984. Disponível em:

<http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_po.html>. Acesso em: 20 set. 2018.

_____. Sagrada Congregação Para A Doutrina Da Fé. Notificação sobre o livro "Igreja: carisma e poder. Ensaios de eclesiologia militante" de Leonardo Boff, O.F.M.. 1985.

Disponível em:

<http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_faith_doc_19850311_notif-boff_po.html>. Acesso em: 20 set. 2018.

Sagrada Congregação Para A Doutrina Da Fé. Instrução sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação”. 1984. Disponível em:

<http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_po.html>. Acesso em: 20 set. 2018.

_____. Carta Apostólica de Sua Santidade Bento XVI. Summorum Pontificum. 2007.

Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20070707_summorum-pontificum.html>. Acesso em: 14 nov. 2018.

LANTERNARI, Vittorio. As Religiões dos Oprimidos. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974, p. 11.

LOPES, Adriana Dias. ?Se um gay busca Deus, quem sou eu para julgar?, diz papa . 2013.

Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/mundo/se-um-gay-busca-deus-quem-sou-eu-para-julgar-diz-papa/>>. Acesso em: 16 nov. 2018.

LOPES, Mauro. João Paulo II: anos de terror na Igreja. 2017. Disponível em:

<<http://ihu.unisinos.br/186-noticias/noticias-2017/568973-joao-paulo-ii-os-anos-terror-na-igreja>>. Acesso em: 29 set. 2018

MAQUEO SJ, Roberto Oliveros. História Breve de la Teologia de la Libertación (1962-1990). 1990. Disponível em: <<http://servicioskoinonia.org/relat/300.htm>>. Acesso em: 07 set. 2018.

SBARDELOTTO, Moisés. Tradicionalismo e conservadorismo católicos: as ideologias em jogo. : Entrevista especial com Rodrigo Coppe Caldeira. 2011. Disponível em:

<<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/45840-tradicionalismo-e-conservadorismo-catolicos-as-ideologias-em-jogo-entrevista-especial-com-rodrigo-coppe-caldeira>>.

Acesso em: 23 out. 2018.

SCHWARCZ, Lilia M.; STARLING, Heloisa M. Brasil: Uma Biografia. 1ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 451.

Possibilidades de convivência e dignidade na margem

Um olhar sobre os sagrados subalternos a partir da experiência pentecostal

Mário Zan de Almeida Viana

Resumo: O que pretende-se neste trabalho é refletir de forma bastante simples sobre a ideia do pentecostalismo como uma expressão religiosa que tem sua gênese na margem, que tem na margem a sua originalidade e o ambiente fértil no qual prosperou. Se o pentecostalismo nasceu às margens do centro (EUA), no Brasil, encontrou a margem da margem. Nas periferias urbanas, nos morros e bairros pobres, onde os serviços públicos se mostram mais precários, nos presídios e na forma de casas terapêuticas que auxiliam no tratamento de dependentes de drogas; a presença evangélica tem preenchido lacunas. Considerando que os Pentecostalismos exercem grande influência no meio evangélico, pensar sobre o seu papel na sociedade brasileira pode ajudar a desenvolver um aprofundamento do segmento evangélico rumo à tolerância e ao pluralismo. A partir do recordar desta característica de religião que cresceu na margem podemos vislumbrar possibilidades de aproximação e identificação com outras expressões religiosas que ocupam espaços subalternos e buscar aprofundar um importante efeito social presente na constituição do pentecostalismo, a saber: o seu caráter dignificador dos marginalizados. Os evangélicos no Brasil constituem um segmento que abraça os excluídos?

Palavras-Chave: Pentecostalismo, Religião, Política, Exclusão.

1. Introdução

No artigo – Vindos desde as Margens do Mundo: uma leitura do pentecostalismo a partir das teorias da marginalidade; Alessandro Rocha e Ana Maria Tepedino traçam um interessante comentário sobre a condição de exclusão, a margem, como um lugar de riqueza simbólica que tem no imaginário seu elemento potencializador, tornando possível o surgimento de novas realidades. A partir da margem novas perspectivas frutificam o universo cultural, social e religioso.

“É das margens que emerge o advento do novo, daquilo que não foi esterilizado pelos acessos da instituição e seu vícios hierarquizadores, masculinizadores, embranquecedores, racionalizadores...”(Rocha; Tepedino, 2008. p.51)

Aqueles que se encontram à margem, rejeitados pelas poderes dominantes e excluídos dos lugares de privilégio são capazes de elaborar poderosas chaves de interpretação para compreender e atuar sobre o mundo. Não poucas vezes estes sujeitos marginalizados são responsáveis por construir os saberes que reconfiguram as sociedades, e

talvez, por isto mesmo, sejam silenciados e invisibilizados.

Um dos grupos que pode ser visto à luz dessa perspectiva que enxerga o valor potencial da margem, é justamente o pentecostalismo. O movimento pentecostal tem sua gênese no lugar marginal; na margem está a razão de sua originalidade e o ambiente fértil no qual prosperou mundo afora. O Pentecostalismo foi gestado em meio à pobreza, discriminação racial e sob a injusta limitação dos direitos sociais. A figura de seu precursor demarca o perfil do próprio movimento: William Seymour, o pastor negro que assistia as aulas de teologia do lado de fora da sala, não podendo adentrar o recinto por ser negro. Foi na periferia de Los Angeles que Seymour começou a apregoar uma mensagem revolucionária que valorizava a experiência pessoal, os dons carismáticos e a hermenêutica bíblica inspirada pelo Espírito. O pentecostalismo redefiniu a ideia de clero e laicato colocando os fiéis numa posição de protagonismo; homens, mulheres, operários, crianças, negros e brancos, sentiam-se divinamente capacitados para o serviço eclesial e dignos de se apresentar como ministros do evangelho.

“Na margem do mundo religioso onde emergiu o pentecostalismo, mulheres e homens puderam fazer experiências de vida que há muito eram destinadas somente aos centros. Eles descobriram o centro da vida mesmo estando à margem da sociedade”. (Rocha; Tepedino, 2008. p.44)

O segmento pentecostal é muito expressivo no Brasil, compondo aproximadamente 60% dos evangélicos, segundo o Censo IBGE 2010. As Assembléias de Deus no Brasil, maior denominação evangélica do país, possuem mais de 12 milhões de adeptos declarados. A Igreja Universal do Reino de Deus é quem melhor representa uma fase mais recente denominada neopentecostalismo, tendo conquistado grande número de adeptos, se destacando pela acumulação de capital e bens.

Esse papel de dignificação do pobre se aplica também ao contexto pentecostal Brasileiro, onde o movimento alcançou significativamente, as classes mais pobres e vem estabelecendo importantes laços de solidariedade, pertencimento e sentido. Se o pentecostalismo nasceu às margens do centro (EUA), no Brasil, encontrou a margem da margem. Nas periferias urbanas, nos morros e bairros pobres, onde os serviços públicos se mostram mais precários; naquelas regiões que ainda não são regularizadas, (as comunidades que se iniciam com invasões) onde a Igreja Católica ainda não estendeu seus serviços paroquiais, as igrejas pentecostais e neopentecostais estão atuando fortemente. Há que se destacar também a presença evangélica nos presídios e na forma de casas terapêuticas que auxiliam no tratamento de dependentes de drogas.

Desenvolvimento Em Dois Tempos

Participação Política dos Evangélicos

Existe porém um outro tipo de atuação, institucionalizada, formal, que tem gerado uma série de discussões e controvérsias. Trata-se da participação dos evangélicos na política. A Igreja Universal investiu amplamente no instrumental midiático e na busca por poder através da política, percebendo nesta “um meio legítimo e fundamental para a defesa de valores e expansão institucional e cultural”. (Vital; Lopes, 2012, p.51). Ari Pedro Oro (2003), no artigo sobre a – A Política da Igreja Universal e Seus Reflexos nos Campos Religioso e Político Brasileiros, faz importantes considerações sobre a influência da Universal na abordagem de outras denominações evangélicas para se inserir na política.

“O sucesso político da Universal repercute tanto no campo religioso – produzindo um efeito mimético em outras igrejas e religiões que procuram, como ela, também expressar o seu capital político e poder institucional – como no campo político, provocando um interesse de alianças por parte dos partidos políticos”. Oro (2003, p.53)

Pentecostalismo Independente (ou neopentecostalismo) tem como uma das características principais a batalha espiritual contra o Diabo e seus demônios, cultos centrados nos exorcismos, curas milagrosas, e teologia da prosperidade, sem muitas ressalvas de cunho moral e na ética restritiva de costumes. Tudo isso sob o forte apelo midiático, conformando um tipo de espetáculo da fé. Além disso, o neopentecostalismo trouxe um novo tom para o estilo de vida evangélico, antes marcado por uma postura de afastamento, dando abertura para a expressão corporal e o lazer. Um estilo de vida inserido socialmente, onde, em vez de isolar-se daquilo que era considerado mundano e contaminado pelo pecado, o fiel consagra a Deus cada espaço que ocupa. Para Cunha (2007), a separação social deixou de ser um valor essencial dos evangélicos e ocorreu uma inversão de ênfase: da esperança por uma vida melhor no céu para a busca de vida vitoriosa e superação do sofrimento na terra. Em alguma medida, a nova ênfase vem influenciando o comportamento de evangélicos das mais variadas denominações, porém as mudanças ocorrem em diferentes níveis, tendo em vista a diversidade do universo gospel. Contudo, o esforço empreendido pelos políticos evangélicos em afirmar a moral cristã sobre os diversos segmentos da sociedade se desdobra em intervenções de cunho religioso no processo legislativo. Tal posicionamento tem provocado discussões que se espraiam pelo

país, mobilizando tanto o discurso do senso comum, quanto dos círculos acadêmicos e na arena política. A presença dos evangélicos no espaço público ganha cada vez mais notoriedade, sobretudo quando confrontada com as temáticas da intolerância religiosa, e da reivindicação da laicidade do estado. Há o temor de que uma hegemonia político/religiosa se instale limitando as liberdades individuais. Teme-se que as atividades dos políticos evangélicos sejam pautadas por premissas de fé, e por isso, isentas da racionalidade que a esfera pública requer para a promoção do bem comum, independente da confissão religiosa. Há uma efervescente discussão sobre a constituição de leis influenciadas pela moral religiosa conservadora, que tenderia ao risco da intolerância religiosa e limitação das liberdades individuais. Recentemente, reverberou na mídia mineira a polêmica gerada em torno do projeto de um vereador evangélico que propunha a obrigatoriedade da inclusão de, pelo menos, um exemplar da Bíblia nos acervos das bibliotecas públicas e privadas, das bibliotecas das escolas municipais e particulares da cidade de Juiz de Fora. A tramitação deste projeto de lei remete a episódios similares no âmbito nacional e local, em que políticos ligados à fé evangélica ensejam garantir status de oficialidade a elementos e práticas confessionais através do processo legislativo. Em 23/10/2011, a página eletrônica do Jornal Tribuna de Minas noticiou outro caso peculiar:

Os servidores da Câmara Municipal de juiz de Fora podem se deparar com versículos bíblicos em seu próximo contracheque. Foi aprovado ontem, em primeira discussão, um projeto de resolução do presidente da Casa, Carlos Bonifácio (PRB), que prevê inclusão das mensagens no documento. O único voto contrário foi do vereador Roberto Cupolillo (Betão, PT):

“Faço parte daqueles que defendem o Estado laico. Escolas públicas laicas, câmaras laicas, como aliás reza a nossa Constituição, enfatizou. Por melhor que seja a intenção de Vossa Excelência, voto contra essa matéria por princípio”.

Apesar de votarem a favor da proposta, os petistas Flávio Cheker e Wanderson Castelar fizeram ponderações:

“Entendo que as mensagens bíblicas têm um quê de altruístas. Mas talvez possamos, em segunda discussão, apresentar uma emenda ampliando para mensagens humanistas em geral, e não necessariamente religiosas”, propôs Cheker.

“Sou tolerante com os símbolos religiosos, mas devemos tomar cuidado para não usar meios públicos para não fazer proselitismo religioso”, considerou Castelar.

O presidente do Legislativo, que é pastor da Igreja Universal, alegou que não apresentou o projeto por uma questão de religião, mas porque a Bíblia é o livro mais lido do mundo. (Tribuna de Minas, Acesso em 18/06/2018 13hs:10)

Diversidade Religiosa e Disputas no Campo Religioso Brasileiro

A diversidade das religiões presentes e reconhecidas no Brasil contemporâneo tem colocado em questão a busca por reconhecimento e por igualdade de direitos no acesso aos bens políticos, fato que se dá através da atuação frente ao Estado e à sociedade. Evidentemente, as tensões entre os grupos religiosos no campo religioso do Brasil, envolvem disputas por espaço e legitimação, o que implica na defesa de seus interesses políticos frente ao Estado.

Os pesquisadores Christina Vital e Paulo Victor Lopes, em suas análises sobre a atuação de lideranças evangélicas no Brasil e a relevante participação desse segmento no cenário político nacional, chamam a atenção para a presença da religião no cenário público brasileiro como um fenômeno de longa duração, que figura desde o processo de colonização com a parceria entre o governo português e as missões católicas. Em grande parte da história nacional persistiu uma relação de mútua interdependência entre o Estado e igreja. (Vital; Lopes, 2012). A igreja católica sempre se empenhou pela manutenção do seu lugar de privilégio, haja vista o papel central que ocupou no período colonial e durante o império. Somente com o estabelecimento da república houve uma mudança rumo à separação entre estado e igreja. No entanto, Emerson Giumbelli, mestrado e doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, que atua nos temas: religião e modernidade, símbolos religiosos e espaços públicos, laicidade; argumenta em seus estudos que o processo de legitimação da religião no espaço público se estruturou em paralelo com a laicidade e através da reivindicação de fundamentos constitucionais. Giumbelli (2008)

Giumbelli aponta que a realidade dessa presença do religioso se constituiu dentro de uma lógica dialogal com o estado, mobilizando mecanismos legais para garantir o seu reconhecimento perante as exigências da laicidade no tocante à separação entre esfera pública e religião. Dentro dessa perspectiva, os esforços católicos conseguiram temperar o princípio de separação com ressalvas que davam abertura para a sua proeminência, tais como, a permissão do ensino religioso e o retorno do reconhecimento civil do casamento religioso. Essas conquistas de aproximação com o estado se afirmaram sob a justificativa do caráter de colaboração entre estado e religião, sacramentado a partir da Constituição de 1934.

Com efeito, a separação do espaço social laico é algo recente no Brasil e ainda assim marcada pela agenda predominantemente católica que influenciou também a definição de

outras tradições em relação ao espaço público. Esse ponto de vista é reiterado por diversos autores que analisam a maneira como se estruturou a presença da religião no espaço público do Brasil. (Andrade, 2015; Montero, 2006; Teixeira; Menezes, 2013) Desta forma, outras instituições religiosas também elaboraram suas justificativas em extensão ao modelo católico. Em se tratando do espiritismo, o pleito se deu pelo reconhecimento do caráter terapêutico de suas práticas e o trabalho de assistência social, evocando mais uma vez o princípio de colaboração com o estado. No caso das religiões afro-brasileiras, foi defendido o argumento culturalista, da valorização da religião enquanto patrimônio cultural de um grupo. Diante disso, cabe entender que a incursão evangélica na política não demarca o início da relação entre estado e religião no Brasil. Segundo Vital e Lopes (2012), com a participação evangélica na política, as relações já sedimentadas foram colocadas em movimento, despertando a atenção para o elemento religioso que, desde muito tempo, habita o espaço público brasileiro:

“(...) a força do que era mantido de forma velada, a saber, a histórica relação entre Estado e religião no Brasil, e, por outro lado, a revelação tornou-se importante para diferentes grupos religiosos que, ao verem publicizadas as relações históricas mantidas entre Igreja Católica e o Estado, passaram a buscar relações igualmente estreitas e legítimas com esse último”. (Vital; Lopes, 2012, p.25-26)

Ao mesmo tempo em que uma importante parcela dos evangélicos passou a reivindicar integração com a sociedade, traços significativos da identidade evangélica brasileira foram conservados: sectarismo, exclusivismo religioso, negação do mundo. O universo evangélico permaneceu fechado ao catolicismo e às outras expressões religiosas não cristãs; demonização das raízes culturais brasileiras indígenas, africanas e do catolicismo popular; antiecumenismo.

De acordo com Schultz, (2008) a matriz religiosa brasileira tem como referências diversas significações religiosas:

“... temos a matriz indígena já instalada no Brasil de tempos antigos; depois a chegada da matriz católica; em seguida a entrada da matriz africana, genericamente chamada de candomblé; mais adiante a matriz espírita Kardecista. A umbanda emerge do encontro dessas quatro matrizes, uma espécie de produto ou síntese do imaginário religioso brasileiro. Colocado ao lado, como à margem da matriz, o protestantismo, seja como contracultura, no caso do clássico... seja via assimilação ou negação-positiva, como no caso do neoprottestantismo...”. (Schultz, 2008. p.32)

Artur César Isaia aponta que o campo religioso brasileiro pode ser entendido a partir

da lógica da tensão entre os grupos religiosos, mas também pela evidência de uma porosidade identitária, uma religiosidade fluida que desliza por várias religiosidades. A característica brasileira de ser isso e aquilo ao mesmo tempo contrasta com outra realidade de longa duração: a persistente obsessão uniformizante. Segundo Isaia, o projeto identitário de uma elite que se quer branca, européia e católica (mas nunca o foi) pretende circunscrever a religião dos brasileiros. A tendência presente no Brasil, e que de tempos em tempos vem à tona, se esforça por tornar uniforme o que sempre foi plural, sincrético e híbrido. Tendência que as igrejas evangélicas têm incorporado. É possível que o modelo católico tenha influenciado as religiões no Brasil a lutar, não apenas por um espaço ao sol, mas, a ocupar o lugar de privilégio e o status de oficialidade que marginaliza as outras crenças, silenciando e relegando à condição de indignidade.

“O ponto fulcral, vale destacar, é que o discurso de igualdade de acesso vai assumindo novas configurações conforme esse grupo religioso avança frente aos demais, sobretudo diante do *status quo* católico. Assim, o que é demandado como acesso igual para todas as religiões vai se configurando, pouco a pouco, na demanda por privilégios ou pela predominância de valores, da moral, das denominações e discursos de uma religião sobre as demais”. (Vital; Lopes, 2012. p.21)

O pleito deflagrado por alguns grupos evangélicos quando se lançaram na política foi pela igualdade de acesso e relação como Estado no Brasil, mas o discurso de igualdade vem assumindo ares de dominação.

3. Considerações Finais

A questão que merece destaque está no olhar que supervaloriza o lugar central e ignora a pluralidade que viceja ao redor. Perdemos, ou nunca chegamos a desenvolver a visão periférica para enxergar os sagrados subalternos. Se a sociedade brasileira não atentar de forma crítica para as dinâmicas do poder, continuaremos a reproduzir antigas injustiças. Marcos Lima (Lima, 2008) propõe uma importante reflexão a partir da obra de Edward Said, sobre como o ocidente ignora ou naturaliza o papel central do imperialismo em sua cultura e como o pensamento Imperial deveria ser analisado através de distintos pontos de vista. Tanto por aqueles que o defendem, quanto pelas expressões de resistência. Sim, há resistência, e esta costuma ser colocada nas sombras, o que torna comum a compreensão de que existe apenas um lado da história.

Não podemos deixar de perceber que uma narrativa possui capacidade de estabelecer poderes e dominações. O imperialismo não tem apenas uma face econômica, representa também um poder simbólico que age na esfera das ideias, das representações,

formações ideológicas. Um discurso universalizante silencia as vozes dissonantes e estabelece estereótipos negativos. Por isso, adotar diferentes perspectivas é fundamental para uma compreensão abrangente, haja vista a narrativa eurocêntrica que coloca Europa e Estados Unidos como os heróis portadores da Luz, num esforço de justificar a dominação sobre o Oriente, a África e América Latina.

Said (Lima, 2008) lembra com propriedade da importância do conhecimento periférico para que tenhamos uma visão mais ampla da realidade e chama a atenção daqueles que se propõem a pensar o mundo e a sociedade, como responsáveis por não deixar que o passado se perca. É de grande relevância procurar conhecer o estado de coisas pela forma com que foram constituídas, revelando e trazendo à tona os silêncios impostos.

Definir parâmetros sobre qual deve ser a forma do fiel se colocar no mundo também representa uma preocupação para os evangélicos, que, em sua diversidade, elaboram diferentes ideais e comportamentos. Não só há denominações que se mostram avessas ao envolvimento eclesial com a política, como, internamente, membros de diversas igrejas não se sentem representados pelas lideranças políticas e midiáticas, embora acreditem na importância de uma participação consciente, solidária e tolerante. No entanto, essas vozes não são aquelas que mais repercutem na mídia nacional; estão também em lugares subalternos, sem visibilidade, habitando juntamente com uma multiplicidade de expressões religiosas e construindo formas de convivência. Nestes ambientes, pedreiros, faxineiras, operários e donas de casa reinterpretam o seu papel social através da religião, se empoderam na qualidade de Profetas, Forças da Natureza, Candaces, Ministros do evangelho, Deusas, Reis...

A relação com as diferenças não deve ser encarada em perspectiva negativa, tendo em vista que essa relação é de suma importância para a própria construção da identidade do sujeito. Um

olhar mais amplo sobre a religião nas periferias permitirá rememorar as conquistas de dignificação dos excluídos e vislumbrar possibilidades de aproximação e identificação entre as religiões que ocupam as margens. Se o pentecostalismo é uma força influenciadora tão poderosa no meio evangélico e na sociedade, capaz de trazer dignidade ao excluído e inclusão ao diverso, é de vital importância empregar tal virtude de maneira ampla, sem acepção de pessoas. A crítica contundente que menospreza as experiências de convivência nas periferias acaba por acentuar o desconforto e os discursos belicosos. Talvez um caminho mais proveitoso rumo à tolerância seria, justamente, trazer à memória a condição original, provocar a identificação pela condição de subalternidade. O exercício necessário

de enxergar a si mesmo no outro.

Bibliografia:

CUNHA, Magali do Nascimento. **A explosão Gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil**. Rio de Janeiro: Mauad X/Instituto Miysterium, 2007. GIUMBELLI, Emerson. **A presença do religioso no espaço público: Modalidades no Brasil**. Relig.soc. vol.28 no.2 Rio de Janeiro 2008. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S010085872008000200005>>. Acesso em 04 jul. 2016, 17:25.

LIMA, Marcos Costa. **O humanismo crítico de Edward W. Said**. Lua Nova, nº 73, 2008, pp. 71- 94.

ORO, Ari Pedro. **A política da Igreja Universal e Seus Reflexos nos Campos Religioso e Político Brasileiros**. *Rev. bras. Ci. Soc.* [online]. 2003, vol.18, n.53, pp.53-69. ISSN 0102-6909. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092003000300004>> Acesso em 21ago. 2018, 11:00.

ROCHA, A. ;TEPEDINO, A.M., **Vindos desde as margens do mundo. Uma leitura do pentecostalismo a partir das teorias da marginalidade** (artigo), in: *Perspectiva Teológica* 43, n. 119, Belo Horizonte, FAJE, Jan.-Abr. 2011, pp. 37-53.

SAID, Edward W. **Cultura e Imperialismo**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno Falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TRIBUNA DE MINAS. Mensagens bíblicas em contracheque. Disponível em: <https://tribunademinas.com.br/politica/26/10/2011>> Acesso em 18/06/2018 13hs:10min

SITE DA CÂMARA MUNICIPAL DE JUIZ DE FORA. Atos do Legislativo. Disponível em <http://www.camarajf.mg.gov.br/sal/proposicao.php?num=38572>> Acesso em 18/06/2018 15hs: 40min

VITAL, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite. **Religião e Política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBT's no Brasil**. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll, 2012.