



**REVISTA DE  
CIÊNCIAS  
SOCIAIS**

**Colonialidades do  
crer, do saber e do  
sentir: implicações  
epistemológicas nos  
estudos da religião**

Volume 50 – número 2 – 2019



Universidade Federal do Ceará—UFC  
Departamento de Ciências Sociais  
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

# **Revista de Ciências Sociais**

Colonialidades do crer, do saber e do  
sentir: implicações epistemológicas nos  
estudos da religião

ISSN, v. eletrônica 2318-4620.

Fortaleza, v. 50, n. 2, jul./out., 2019, p. 1–450.

## **Ficha Catalográfica**

---

Revista de Ciências Sociais — periódico do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará — UFC

n. 1 (1970) - Fortaleza, UFC, 2018

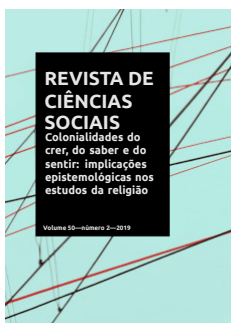
Quadrimestral

ISSN, v. eletrônica 2318-4620

1. Colonialidades; 2. Epistemologia; 3. Religião.

I — Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades

---



## **Revista de Ciências Sociais**

Volume 50, número 2, 2019

Publicação do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Centro de Humanidades da Universidade Federal do Ceará

Membro da International Sociological Association (ISA)

### **Conselho Editorial**

André Luiz Coelho Farias de Souza, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), Brasil  
Bela Feldman-Bianco, Universidade de Campinas, Brasil  
Boaventura de Sousa Santos, CES, Universidade de Coimbra, Portugal  
Carlos Gilberto Zárate Botía, Universidad Nacional de Colombia (sede Amazonia), Colômbia  
Céli Regina Jardim Pinto, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil  
César Barreira, Universidade Federal do Ceará, Brasil  
Fernanda Antonia da Fonseca Sobral, Universidade de Brasília  
Fernando Mayorga, Centro de Estudios Superiores Universitarios (CESU)/Universidad Mayor de San Simón (UMSS), Bolívia  
Fidel Irving Pérez Flores, IREL/UnB, Brasil  
Florencia Aguin Antía, Instituto de Ciencia Política/Facultad de Ciencias Sociales/Universidad de la República, Uruguai  
François Laplantine, Universidade de Lyon 2, França  
Inaiá Maria Moreira de Carvalho, Universidade Federal da Bahia, Brasil  
Jawdat Abu-El-Haj, Universidade Federal do Ceará, Brasil  
José Machado Pais, ICS, Universidade de Lisboa,, Portugal  
Lucio Oliver Costilla, Universidad Nacional Autónoma de México, México  
Luiz Felipe Baeta Neves, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil  
Maria Helena Villas Boas Concone, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil  
Maria Virginia Quiroga, Universidad Nacional de Río Cuarto (UNRC)/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina  
Moacir Palmeira, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil  
Ruben George Oliven, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil  
Ralph Della Cava, ILAS, Columbia University, Estados Unidos da América do Norte  
Ronald H. Chilcote, Universidade da Califórnia, Estados Unidos da América do Norte  
Véronique Nahoum-Grappe, Centre National de la Recherche Scientifique, França  
Yanina Welp, University of Zurich/Zentrum für Demokratie Aarau (ZDA), Suíça  
Yuri Kasahara, Norwegian Institute for Urban and Regional Research/Oslo Metropolitan University, Noruega

**Comissão Editorial**

Clayton Mendonça Cunha Filho, Universidade Federal do Ceará, Brasil  
Irapuan Peixoto Lima Filho, Universidade Federal do Ceará, Brasil  
Irllys Alencar Barreira, Universidade Federal do Ceará, Brasil  
Luís Silva Barros, Universidade Federal do Ceará, Brasil

**Editor de Diagramação**

Jakson Alves de Aquino, Universidade Federal do Ceará, Brasil

**Assistentes de Edição**

Airton Rodrigues Barroso Júnior, Universidade Federal do Ceará, Brasil  
Ana Alice Lima de Sousa, Universidade Federal do Ceará, Brasil  
Francisco Sócrates Costa de Abreu, Universidade Federal do Ceará, Brasil

**Organização do dossiê**

Anaxsuell Fernando da Silva, Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Brasil  
Carlos Eduardo Pinto Procópio, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo, Brasil

**Revisão**

Irapuan Peixoto Lima Filho  
Francisco Sócrates Costa de Abreu  
Airton Rodrigues Barroso Júnior

**Contato**

Revista de Ciências Sociais  
Departamento de Ciências Sociais  
Av. da Universidade, 2995, 1º andar (Benfica)  
60.020-181  
Fortaleza, Ceará/BRASIL

Telefone: +55 (85) 3366.7416  
Correio eletrônico: rcs@ufc.br  
Sítio: <http://www.periodicos.ufc.br/revcienso>

# Sumário

Revista de Ciências Sociais, Fortaleza,  
v. 50, n. 2, 2019

## **// DOSSIÊ: Colonialidades do crer, do saber e do sentir: implicações epistemológicas nos estudos da religião**

- 15 Colonialidades do crer, do saber e do sentir: apontamentos para um debate epistemológico a partir do Sul e com o Sul  
*Anaxsuell Fernando da Silva, Carlos Eduardo Pinto Procópio*
- 31 Geopolítica del conocimiento: Control de la subjetividad y del conocimiento en la descolonialidad epistémica  
*João Barros*
- 51 Os evangélicos na produção visual brasileira contemporânea: análise da polêmica em torno do filme *Terremoto Santo*  
*Diogo Rodrigues de Barros*
- 73 Diversidade cultural: um conceito fundamental para o estudo dos fenômenos religiosos modernos  
*Jorge Botelho Moniz*
- 111 Da filosofia do espírito como filosofia da liberdade enquanto abertura ao debate religioso na América Latina caribenha  
*Edivaldo José Bortoleto*

- 147 Jovens cristãos na educação pública: novas abordagens analíticas quantitativas da religiosidade no Ensino Médio (2010-2016)  
*Fabio Lanza, Ileizi Fiorelli Silva, Luis Gustavo Patrocino*
- 177 Sociabilidades e recomposições religiosas a partir das narrativas de jovens evangélicos em Campos dos Goytacazes–RJ  
*Leonardo Gonçalves de Alvarenga, Naiana de Freitas Bertoli, Wania Amélia Belchior Mesquita*
- 199 Ioga e espiritualidades sul-asiáticas: reflexões sobre história(s) e percepções da presença sique na América Latina  
*Mirian Santos Ribeiro de Oliveira*

### **// ESPECIAL: 50 anos das Ciências Sociais na UFC**

- 237 A universidade pública e o pensamento crítico no Brasil  
*Paulo Henrique Martins*

### **// ARTIGOS**

- 257 A violência política no pensamento de Antonio Gramsci (*Quaderni del Carcere: 1929-1935*)  
*Leandro Galastri*
- 291 Dynamiques de mutations des règles du jeu politique dans des États d’Afrique de l’Ouest francophone : quelques contraintes et perspectives  
*Cheik Daniel Kere*
- 329 Justiça e democracia: personalismo, participação política e poder judiciário no Brasil  
*Marilde Loiola de Menezes*



- 359 O Jornal Nacional e o rito de destituição de Dilma Rousseff  
*Maria Eduarda da Mota Rocha*
- 399 Sociologia e ensino superior: algumas reflexões teóricas e metodológicas  
*Mário Henrique Castro, Carlos Henrique Lopes Pinheiro*

### **// RESENHAS**

- 429 Raízes sociais de um sonho cosmopolita  
*Leonardo Octavio Belinelli de Brito*
- 437 Símbolos religiosos em controvérsias  
*Jacimara Sarges Abreu*

# Contents

Revista de Ciências Sociais, Fortaleza,  
v. 50, n. 2, 2019

## **// DOSSIER: Colonialities of belief, knowledge and feel: epistemological implications in the studies of religion**

- 15 Colonialities of belief, knowledge and feel: notes for an epistemological debate from the South  
*Anaxsuell Fernando da Silva, Carlos Eduardo Pinto Procópio*
- 31 Geopolitics of knowledge: Control of subjectivity and knowledge in epistemic decoloniality  
*João Barros*
- 51 Evangelicals in the Brazilian contemporary visual production: analysis of the polemics surrounding the film Holy Tremor  
*Diogo Rodrigues de Barros*
- 73 Cultural diversity: an essential concept for the study of modern religious phenomena  
*Jorge Botelho Moniz*
- 111 On the philosophy of spirit as a philosophy of liberty for an opening of the religious debate in Caribbean Latin America  
*Edivaldo José Bortoleto*
- 147 Young Christians in public education: new approaches to analytical quantitative analysis of religiosity in High Schools (2010-2016)  
*Fabio Lanza, Ileizi Fiorelli Silva, Luis Gustavo Patrocino*

177

*Leonardo Gonçalves de Alvarenga, Naiana de Freitas Bertoli, Wania Amélia Belchior Mesquita*

199 Yoga and South Asian spiritual paths: history and perceptions of Sikhs in Latin America

*Mirian Santos Ribeiro de Oliveira*

### **// SPECIAL: 50 Years of Social Sciences at UFC**

237 Public university and critical thinking in Brazil

*Paulo Henrique Martins*

### **// ARTICLES**

257 Political violence in the thought of Antonio Gramsci (Quaderni del Carcere: 1929-1935)

*Leandro Galastri*

291 Dynamics of changes in political game rules in West African french-speaking states: constraints and prospects

*Cheik Daniel Kere*

329 Justice and democracy: personalism, political participation and judicial power in Brazil

*Marilde Loiola de Menezes*

359 The Jornal Nacional news report and Dilma Rousseff's destitution rite

*Maria Eduarda da Mota Rocha*

399 Sociology and higher education: some theoretical and methodological reflections

*Mário Henrique Castro, Carlos Henrique Lopes Pinheiro*

## // BOOK REVIEWS

- 429 Social roots of a cosmopolitan dream  
*Leonardo Octavio Belinelli de Brito*
- 437 Controversies over religious symbols  
*Jacimara Sarges Abreu*

## // **Dossiê**

Colonialidades do crer, do saber e do sentir: implicações epistemológicas nos estudos da religião



# **Colonialidades do crer, do saber e do sentir: apontamentos para um debate epistemológico a partir do Sul e com o Sul**

**Anaxsuell Fernando da Silva** 

Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Brasil  
anaxsfernando@yahoo.com.br

**Carlos Eduardo Pinto Procópio** 

Instituto Federal de Educação, Ciência  
e Tecnologia de São Paulo, Brasil  
procopiocso@yahoo.com.br

*Uma epistemologia do Sul assenta em três orientações:  
aprender que existe o Sul;  
aprender a ir para o Sul;  
aprender a partir do Sul e com o Sul  
(Boaventura de Sousa Santos)*

Repensar a modernidade em sua faceta colonial tem sido um esforço intelectual empreendido por vários pesquisadores e pesquisadoras – dedicados ou não à pesquisa das religiões – pertencentes às

humanidades nas últimas décadas. Um marco importante deste pensamento crítico emancipador são os trabalhos do cientista social peruano Aníbal Quijano (1928-2018). Ele foi o responsável pela formulação de uma teoria fundacional (filosófica, epistemológica, ética e política) a respeito das particularidades do pensamento social latino-americano. A “colonialidade de poder”, expressão convertida a partir dos seus trabalhos em um conceito-chave, refere-se a uma estrutura de poder própria do domínio colonial na qual foram submetidos os povos originários a partir de 1492, e que ainda perdura, mesmo após as independências (cf. Quijano, 1992, p. 12). Em termos gerais, a colonialidade seria a outra face da modernidade, seu lado obscuro.

Para compreender melhor, voltemos à história. Mas façamos isto considerando que a modernidade não é um período histórico. A modernidade é uma história do imperialismo. No período conhecido como Renascimento, o centro político do mundo passava para Roma. Ali, sob o governo de Constantino (288-337 d.C.), o cristianismo seria incorporado ao Império Romano e se tornaria a religião oficial – acontecimento fundamental para compreender a expansão da fé cristã no “velho” e “novo”<sup>1</sup> mundo. Esta época coincide com a expulsão dos judeus e dos mouros da região da Península Ibérica e, ao deslocar-se do Mediterrâneo em direção ao Atlântico teremos os primeiros relatos de conversão dos povos recém descobertos, nomeados bárbaros e infiéis. Este “autorrelato da modernidade” (Mignolo, 2013), enreda-se a partir das vantagens que a conversão ao cristianismo traria para

---

1. As aspas utilizadas nestes termos são, antes de tudo, para apontar uma posição político-epistêmica. As expressões mencionadas nomeiam regiões do mundo e pessoas. Não se trata, portanto, de distinções ontológicas, como a historiografia hegemônica nos apresenta. São classificações epistêmicas, e quem classifica controla o conhecimento. Uma das marcas da diferença colonial é uma estratégia fundamental, nos mais diferentes períodos da história, para depreciar e subalternizar grupos populacionais.



o resto do mundo. Configura-se uma nobre justificação da expansão imperial dos Estados, monárquicos e seculares, europeus do Atlântico. Compreensão útil à missão civilizadora francesa e inglesa a partir do século XVII.

No final do século XIX, o neocolonialismo impulsionou a repartição do continente africano e asiático, e, ao fazê-lo, viabilizou o capitalismo industrial ao mesmo tempo que criava condições necessárias para sua manutenção. No continente americano, o processo se dava noutra direção, ali tínhamos a derrogação do colonialismo histórico-político e a conseguinte constituição de nações independentes. Encaideamento semelhante se daria, tardiamente, na África e Ásia. Nestes continentes, a descolonização só ganharia vigor em meados do século XX e, ainda assim, sem força suficiente para efetivar a completa emancipação político-econômica das nações periféricas. A este respeito, o antropólogo venezuelano Fernando Coronil (2000) argumenta que a acumulação colonial resultante destes processos históricos fora um elemento indispensável à dinâmica interna do desenvolvimento capitalismo da sociedade europeia, a qual posteriormente se expandiria para outras regiões. Posteriormente, a continuidade se expressaria por meio dos projetos nacionais de modernização e desenvolvimento que teriam lugar no pós-guerra. A comentar este cenário, outro cientista social venezuelano, o sociólogo Edgardo Lander, sublinha:

Ao fazer abstração da natureza dos recursos, espaço e territórios, o desenvolvimento histórico da sociedade moderna e do capitalismo aparece como um processo interno, autogerado, da sociedade europeia, que posteriormente se expande para as regiões atrasadas. Nessa construção eurocêntrica desaparece do campo de visão o colonialismo como dimensão constitutiva destas experiências históricas. (2006, p. 250)

Assim, com o advento do episódio chamado “descobrimento das

américas” o cristianismo – já incorporado à cultura da civilização ocidental – reproduziu nos territórios colonizados a naturalização da noção de superioridade dos colonizadores. Este empreendimento filosófico-religioso foi central na consequente justificação da dominação política, social, econômica e epistêmica dos povos ditos civilizados sobre os bárbaros<sup>2</sup>. Mignolo (2005) argumenta que as concepções teológicas cristãs sustentaram um conhecimento universal eurocentrado que estende ao “novo mundo” uma taxionomia preexistente do espaço, da natureza e da humanidade.

As novas tentativas de reflexão crítica emancipadora – aqui evidenciadas nos estudos pós-coloniais, decoloniais, subalternos ou pós-ocidentais – engendrados sobretudo no sul global (África, Ásia e América Latina), não devem ser entendidas apenas como recomendável diversificação de referenciais teóricos, recomendação recorrente do multiculturalismo hegemônico. Mais que expressão geopolítica do conhecimento, trata-se de compreender que a reflexão filosófica pode exceder “em muito a racionalidade moderna, com as suas zonas de luz e sombra, as suas forças e fraquezas” (Meneses, 2008). Estas bases epistemológicas tonificam o pensamento e encadeiam uma *mirada* que põe em perspectiva a peculiaridade colonial da expansão ocidental: seu projeto cultural (Cf. Cajigas-Rotundo, 2007).

Não à toa, o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos, em 1995, sugeriu o conceito de “epistemologia do Sul”. Mote a partir do qual se aglutinou este debate no campo das Ciências Sociais. A proposta é não apenas aprender que existe o Sul; afinal, ao contrário da modernidade, esta nova proposição epistemológica não é um destino

---

2. Bartolomeu de Las Casas classificava, em *Apologética História Sumária*, classifica como “bárbaros” todos aqueles que não possuem uma “religião verdadeira”, nem abraçam a fé cristã e por este motivo seriam infiéis e pagãos (Las Casas, 1552 *apud* Mignolo 2005).

ou finalidade. É preciso também aprender a partir do Sul e com o Sul. E, assim, efetivar um giro colonial (Ballestrin, 2013).

Este esforço se faz necessário porque persiste uma correspondência colonial da produção e circulação científica (não apenas nos estudos da religião). Os países do norte global reforçam sua hegemonia a partir da imposição de uma agenda epistêmica centralizadora de maneira a perpetuar temas práticas acadêmicas nas quais o conteúdo hierárquico das relações Norte-Sul reproduzam as relações coloniais. Nas palavras do filósofo porto-riquenho Maldonado-Torres, a colonialidade do saber-poder

se mantém viva em manuais de aprendizagem, nos critérios para o bom trabalho acadêmico, na cultura, no senso comum, na autoimagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos e em muitos outros aspectos de nossa experiência moderna. Neste sentido, respiramos a colonialidade na modernidade cotidianamente. (2007, p. 131).

O ponto nodal da constituição da racionalidade moderna, ou da colonialidade do ser, do saber e do sentir, aqui para o nosso debate, é a reflexão acerca das implicações epistemológicas do projeto eurocêntrico hegemônico nos estudos da religião, de maneira especial numa perspectiva das Ciências Sociais. E, como a complexidade dos debates em torno dos estudos da religião fica aqui esboçada, como proposta de alargamento da reflexão em dois níveis: conceitual e fenomênico.

Neste sentido, é fundamental ressaltar o fato de que algumas expressões religiosas não-hegemônicas tem sido, ao longo da história, alvos preferenciais de mecanismos de invalidação, desqualificação e subalternização. Fatos que as colocam numa condição de desigualdade e não reconhecimento social. Num quadro geral de diversificação de crenças, saberes e formas de sentir, este mecanismo social de menosprezo e demérito destas práticas deriva em formas de violência

e racismo religioso.

Estes movimentos inscrevem-se naquilo que Sirin Adlbi Sibai (2016), politóloga e especialista em teoria democrática, define como a colonialidade da religião. Categoria analítica utilizada pela pensadora muçulmana decolonial para se referir às diferentes formas de violência epistemológica, espiritual e conceitual aplicada a grupos considerados marginais desde o conceito eclesiocêntrico de religião<sup>3</sup>. Aqui, cabe lembrar que este conceito tem sido pretensamente mobilizado pela literatura especializada das Ciências Sociais como sendo de valor heurístico universal. A qual, a partir de rasos procedimentos de análise comparativa, equipara experiências, saberes, cosmovisões e formas distintas de ser/estar no mundo produzindo invisibilizações, apagamentos ou inferiorizações do crer, saber e sentir. Em perspectiva religiosa, esta noção foi fundante das dicotomias entre religião e paganismo. Em termos conceituais, deveríamos considerar a inadequação desta categoria para se compreender práticas culturais ou grupos sociais que se configuraram segundo modelos e padrões estruturais distintos daqueles que forjaram este conceito.

Os estudos subalternos<sup>4</sup> tiveram início em 1982 como uma série de debates acerca da necessidade de reescrever a história indiana moderna. Um dos expoentes deste coletivo, Ranajit Guha (2002), à época professor de história na Universidade de Sussex, em companhia de outros oito colegas, apontaram os problemas de considerar uma histó-

---

3. Ao propor uma genealogia do conceito de Religião, Talal Asad argumenta que sugere que a própria classificação de uma prática qualquer como sendo “religiosa” constitui-se como um ato inextricavelmente a serviço de configurações de poder preexistentes.

4. Coletivo editorial *Subaltern Studies* foi o nome dado, inicialmente, a uma série de publicações que se dedicava a repensar a partir de outras bases a história indiana, atualmente consideramos tais produções como marco inaugural para o que chamamos estudos pós-coloniais.

ria pós-colonial na Índia sem evidenciar o conflito de interesses entre a elite nacionalista e seus partidários socialmente subordinados, ou seja, os grupos subalternos. Esta insatisfação manifestava-se epistemologicamente, uma vez que a produção acadêmica estava intrincada aos antigos paradigmas positivistas oriundos da tradição historiográfica inglesa<sup>5</sup>. Isto nos permite pôr em contexto os chamados *estudos subalternos* os quais emergem como uma mudança paradigmática – uma nova maneira de pensar e escrever história.

Neste grupo de intelectuais está Dipesh Chakrabarty que argumentou em alguns dos seus trabalhos (1992; 2000; 2002) a respeito do extenso uso analítico dos conceitos de “história”, “religião” e “política”. Para ele, estas categorias, por mais genéricas que pareçam, têm especificamente a Europa como o sujeito absoluto. Impõe-se, pois, a necessidade de criticar o aspecto colonizador de seus usos. Seja por pensadores europeus interessados em descrever contextos subalternos; mas também por autores e autoras não-ocidentais que inadvertidamente incorporam estes conceitos para compreender as experiências de indivíduos cujo referente cultural é distinto – aplicando assim uma noção homogeneizadora para todos e quaisquer fenômenos vividos nas relações cotidianas, tecendo a história e/ou a religião que chamamos de “indiana”, “chinesa” e “latina”. O caminho alternativo nesta perspectiva epistemológica, descrito de maneira curta, seria refletir sobre a

---

5. Esta abordagem historiográfica foi também questionada por outros grupos intelectuais que se tornaram mais conhecidos no mundo ocidental, tais como os historiadores ingleses: Rodney Hilton, Christopher Hill, George Rudé, Edward Palmer Thompson, Eric Hobsbawm. A esta tentativa nomearam como *History from below* (Cf. Bhattacharya, 1983). Ambas (tanto a inglesa, como a indiana) têm raízes marxistas e, de maneira particular, em Antonio Gramsci, uma vez que o conceito de “hegemonia” e a própria terminologia “subalterno” e remetem aos escritos do filósofo italiano (Gramsci, 2004). O propósito manifesto dos estudos subalternos seria produzir uma análise histórica na qual os grupos subalternos fossem considerados como os sujeitos de sua própria história.

antinomia de personificar o europeu e tomar suas premissas teórico-metodológicas como universais. A proposta político-epistêmica de Chakrabarty (2009) é provincializar a Europa

significa que as ideias universalistas da modernidade vindas da Europa no período da ilustração, não eram mais que parcialmente universais; porque ao mesmo tempo, elas são também bastante provinciais. Essas ideias representavam, em consequência, certos recursos intelectuais que eram, simultaneamente, indispensáveis, mas também inadequados para captar os processos da modernidade e da modernização fora (e inclusive também, em certas ocasiões, dentro da própria Europa)

Como desdobramento dos trabalhos deste grupo está não apenas a crítica que antes fora realizada no nível da produção de uma outra historiografia, mas também uma crítica à dominação epistemológica, mas que põe em evidência a singularidade das experiências dos subalternos, para uma crítica da própria concepção de história, de religião e de política. A subordinação epistêmica, então, devia ser reposicionada na perspectiva da investigação das relações de poder.

A relação de poder, material e histórica, expressa por meio de forças políticas e econômicas, é que explica o europeu falando pelo “não-europeu”, e jamais o contrário. Ao subalterno estaria destinado o silêncio. Há quem fale por ele, há quem o represente. (Cf. Spivak, 2010). Nesta direção, podemos localizar o dispositivo colonial na concretude do poder político e econômico, ou, dito de outro modo, na aceitação tácita do valor heurístico do referente de identidade universal europeu justificado pelo que Edward Said denomina de afirmação e reafirmação de uma suposta “superioridade sobre o atraso oriental” e acrescenta:

Sob o título geral de conhecimento do Oriente e no âmbito da hegemonia ocidental sobre o Oriente a partir do fim do século XVIII,

surgiu um Oriente complexo, adequado para o estudo na academia, para a exibição no museu, para a reconstrução na repartição colonial, para a ilustração teórica em teses antropológicas, biológicas, linguísticas, raciais e históricas sobre a humanidade e o universo, para exemplo de teorias econômicas e sociológicas de desenvolvimento, revolução, personalidade cultural, caráter nacional ou *religioso*. (2013, p. 35, *grifos dos autores desta apresentação*)

A emergência da religião como categoria analítica e difusão do uso deste conceito, nesta versão da crítica pós-colonial, está relacionada com a modernidade enquanto projeto político e epistemológico forjado no contexto de exploração das colônias do sul pelas metrópoles do norte. Assim, explicitar essa relação de poder como parte da colonialidade do saber-poder que se prolonga na construção de categorias tais como religião contribui para problematizar e suplantar o pressuposto valor explicativo universal desse conceito.

Assumir esta postura de vigilância epistemológica implica trabalhar para deslegitimar as os mecanismos estratificação intelectual vigentes. Trata-se de desvelar os instrumentos de desvalorização pela perspectiva de raça, da classe e do gênero. Em termos das Ciências Sociais, implica pensar que muito do que conhecemos sob o guarda-chuva dos estudos da religião é a sociologia/antropologia euro-americana que fala pelos não-euro-americanos sobre as realidades não-euro-americanas, mas a partir de referências sociológicas e antropológicas euro-americanas.

Pensar, a partir destas outras epistemes, seja pelo esforço de redefinição do conceito de religião, seja na proposição de uma abordagem mais complexa dos fenômenos religiosos que se deseja apreender; passa pela tarefa de visibilizar novas formas de crer e sentir o sagrado – marginalizadas ou estigmatizadas pela ciência social contemporânea. Passa por pôr em xeque a estrutura disciplinar do conhe-

cimento moderno, tanto nas formas de disciplinas acadêmicas, quanto nas estruturas institucionalizadas dos centros de produção intelectual que compartimentalizam os saberes em uma estrutura organizativa no intento de gerir os modos de conhecer ou saber. E, na medida que o faz, endossa e justifica desigualdades permitindo a emergência de outras formas de opressão, as quais reproduzem a divisão abissal da nossa realidade e legitimando mecanismos de exclusão sociais.

Em linhas gerais, segundo assinalam diversos autores e autoras já apresentados aqui, tais como: Mignolo (2005), Restrepo (2009), Sibai (2016), e Grosfoguel (2007), a religião cristã foi a primeira base ideológica para a subalternização de formas religiosas originárias ou não-ocidentais. Talal Asad (2003), para citar outro exemplo na mesma direção, demonstra, como advertência, que nomeação a priori de certos fenômenos como religiosos termina apresentando o contexto descrito em nossas pesquisas a partir de matizes e categorias analíticas que é produto de jogos de forças ocultados em nossas investigações.

Como aponta Maria Paulo Meneses (2008), a entrada no século XXI, porém, exige uma postura mais complexa, que torne visíveis alternativas epistêmicas emergentes. Por isso, este número da Revista de Ciências Sociais da UFC ambiciona alargar a discussão sobre a diversidade epistemológica dos estudos da religião, apresentando algumas reflexões teóricas e ou exercícios analíticos empíricos que permitem avançar no desafio proposto.

Por isso, neste dossiê apresentamos aos leitores sete artigos de diferentes pesquisadores e pesquisadoras. Iniciamos nossa edição especial com artigo de João Roberto Barros, o qual, apesar de não se debruçar especificamente sobre o fenômeno religioso, permite pensar críticas aos modelos pelos quais as ciências sociais na América Latina têm utilizado para pensar transformações naquilo que acostumamos



chamar campo religioso. O autor se dedica a definir o conceito de colonialidade como um lastro do colonialismo, sustentando sua leitura em autores como Maldonado-Torres, Mignolo, Quijano, Dussel, Walsh, entre outros. O ponto central do artigo é a crítica ao projeto moderno que se viu obrigado a valorizar os conhecimentos europeus em detrimento dos conhecimentos encontrados na Latino-América. Essa sobreposição seria a condição de possibilidade para garantir a dominação dos primeiros sobre os segundos. Entretanto, é preciso considerar que colonialidade possui uma dupla valência. Se por um lado se configura como a dominação do diferente, por outro lado permite desvelar o reconhecimento da diferença. É nesse sentido que o texto de Barros auxilia aos debates sobre as colonialidades e descolonialidades do ser e do sentir. Os estudos que se debruçam sobre esta temática têm que levar em conta o fato de que muitas das bases epistemológicas que são utilizadas para dar conta do problema estão assentadas em dispositivos marcados pelos processos de colonialidade, como as definições de igreja, dogmas, crenças, etc., e que, ao serem deslocados, dão vida para arranjos cotidianos que teimam em funcionar em outras bases.

Em seguida, trazemos o trabalho de Diogo Rodrigues de Barros que articula um conjunto de reflexões sobre a recepção do curta-metragem dos cineastas Bárbara Wagner e Benjamin de Burca em parceria com a gravadora gospel Mata Sul: Terremoto Santo. A obra permite problematizar a relação entre evangélicos e esfera pública, já que, tal como assevera o autor, trata-se de “um filme sobre as possibilidades de representação do outro, uma reflexão crítica sobre o sistema de representação e as relações de poder que ele cria ou reforça”.

O artigo seguinte foi escrito por Jorge Botelho Moniz e se debruça sobre os limites do conceito de pluralismo para as abordagens do fenômeno religioso contemporâneo. Como sabemos, este conceito tem um

corte marcadamente normativo, o que dificultaria o entendimento das recomposições religiosas nas sociedades marcadas pela experiência da modernidade. Para empreender sua análise, o autor percorre as teorias que relacionam o papel da modernização na consumação dos pluralismos.

Edivaldo José Bortoleto, por sua vez, coloca ênfase na tentativa de elaboração de um diálogo entre o filósofo brasileiro Raimundo Farias de Brito e o filósofo argentino Francisco Romero. A recepção que ambos autores fizeram das filosofias europeias teria permitido que, a partir dos seus contextos, realizassem formulações para os estudos sobre religião e educação.

O trabalho seguinte, resultado do esforço coletivo de Fábio Lanza, Ileizi Fiorelli Silva e Luis Gustavo Patrocino, elucida a necessidade de se pensar o fenômeno religioso a partir de clivagens que tencionam as interpretações mais gerais sobre religiões no Brasil, permitindo salientiar sobreposições e novos apontamentos. Para tanto, se dedicam a analisar dados, produzidos entre 2010 e 2016, sobre adesão às religiões e seus valores no meio de grupos juvenis. Há algo na juventude que tem levado esses sujeitos a buscarem novas formas de pertencimento religioso, mas isso não se reflete, por outro lado, em uma mudança na prática religiosa cotidiana.

Também a partir de esforço coletivo, Leonardo Gonçalves de Alvarenga, Naiana de Freitas Bertoli e Wania Amélia Belchior Mesquita buscam discutir as sociabilidades de jovens evangélicos no interior do Rio de Janeiro. O texto nos impõe a necessidade de superação de análises sobre o pertencimento religioso usualmente focadas na transmissão familiar e na tradição.

Por fim, o artigo de Mirian Santos Ribeiro de Oliveira encerra este dossiê e se debruça sobre o livro de viagem de Swarn Singh Kahlon,

Sikhs in Latin America. O trabalho permite compreender não apenas a maneira como religiões de origem sul-asiática penetram nos países da América Latina, mantendo formas de pertencimento, mas também como essas religiões são capazes de ganhar plausibilidade junto as populações nativas, o que vai modificar a própria maneira como aquelas religiões passam a ser vividas e experienciadas.

Esperamos que o material disponibilizado neste dossiê permita novas reflexões aos seus leitores e leitoras. Sobretudo no que tange às transformações epistêmicas das Ciências Sociais e suas implicações nas formas de saber, poder e crer, uma vez que interferem nas percepções de instituições tradicionais como Família e Igreja. Acima de tudo, nossa expectativa é que o conteúdo aqui disponibilizado não apenas problematize a interpretação binária dominador/dominado, mas também considere os efeitos políticos e filosóficos deixados pelo colonialismo.

Desejamos uma ótima leitura.

## Referências

ARIAS, Julio; Eduardo RESTREPO. Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas. *Crítica y Emancipación*, 3: 45-64, enero-julio, 2010

ASAD, T. *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, p. 89-117, maio/ago. 2013

BHATTACHARYA, Sabyasachi. *History from Below*. *Social Scientist* 11, no. 4 (1983): 3-20. doi:10.2307/3517020.

SANTOS, Boaventura de S. *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge, 1995.

CAJIGAS-ROTUNDO, Juan Camilo. *La biocolonialidad del poder*. Ama-

zonía, biodiversidad y ecocapitalismo. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón (comp). *El Giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre, 2007

CHAKRABARTY, D. *Post coloniality and the Artifice of History: Who speaks for 'Indian' Pasts?* Representations, n. 37. Special Issue: Imperial Fantasies and Postcolonial Histories. University of California Press, 1992.

CHAKRABARTY, Dipesh. *A Small History of Subaltern Studies. A Companion to postcolonial studies*. Oxford, Blackwell Publishing, 2000.

CHAKRABARTY, Dipesh. Entrevista com Dipesh Chakrabarty: ¿Qué historia hacer para los sectores dominados?. In: *Contrahistorias*. Nº 12. Ciudad de México: 2009

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe*. Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton, Princeton University Press. 2002

CORONIL, Fernando. *Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo ao globocentrismo*. In: LANDER, Edgar. (Org). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, CLACSO, 2000

GROSGUÉL, Ramón (comp). *El Giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre, 2007

GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; 2004

GUHA, Ranajit. *History at the limit of World-History*. New York, Columbia University Press, 2002

LANDER, Edgardo. *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*. In: Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2000.

LANDER, E. Marxismo, eurocentrismo y colonialismo. In: BORON, A., AMADEO, J. e GONZÁLEZ, S. (Comp.) *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, 2006.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *Sobre la colonialidad del ser: contri-*

*buciones al desarrollo de un concepto.* In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. (Orgs.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar/Universidad CentralIESCO/Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 127-167

MENESES, Maria P. Epistemologias do Sul. *Rev Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, Lisboa, 2008

MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial.* Barcelona: Gedisa, 2005.

MIGNOLO, Walter. *Decolonialidade como o caminho para a cooperação.* Entrevista concedida a GALLAS, Luciano. IHU on-line, ed. 431, Nov/2013.

RESTREPO, Eduardo. *Genealogías de la diferencia. Tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial.* Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2009, 118-176.

SAID, Edward. *Orientalismo.* São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

SIBAI, Sirin Adlbi. *La cárcel del feminismo.* Hacia un pensamiento islámico decolonial. México: Akal/Inter Pares, 2016.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

**Resumo:**

Apresentação do dossiê Colonialidades do crer, do saber e do sentir: implicações epistemológicas nos estudos da religião.

**Palavras-chave:** Religião; Epistemologias; Colonialidades.

**Abstract:**

Presentation of the dossier Colonialities of belief, knowledge and feel: epistemological implications in the studies of religion.

**Keywords:** Religion; Epistemology; Colonialities.

Recebido para publicação em 24/06/2019.

Aceito em 24/06/2019.

# Geopolítica del conocimiento: Control de la subjetividad y del conocimiento en la descolonialidad epistémica

**João Barros** 

Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Brasil  
joao.barros@unila.edu.br

## Introducción

La relación entre Modernidad y colonialidad es algo que todavía ha sido poco explorada en Brasil. Se trata de un debate llevado a cabo en nuestros países vecinos y también en universidades de las Américas y Europa hace más de 20 años. Los argumentos expuestos abajo vienen a colaborar para la difusión de algunas de las principales posiciones teóricas propuestas por la Descolonialidad.

El presente texto está dividido por dos tópicos.<sup>1</sup> En el primero, dedicamos nuestros argumentos a exponer la relación entre Modernidad

---

1. Los argumentos aquí combinados son fruto de un proyecto titulado Modernidad/colonialidad desarrollado en nuestra universidad. Agradezco a los estudiantes del Ciclo común de Estudios, en especial a los de Relaciones Internacionales e Integración, por el debate al impartir estos contenidos en clase.

y colonialidad, como también el aporte del concepto en comparación al concepto de colonialismo. Se verá que la colonialidad es constitutiva de la Modernidad. Eso nos permite también pensar en los efectos del colonialismo más allá de terminado el periodo colonial. Además, la colonialidad también nos remite a áreas de dominación que antes no serían tan exploradas por su antecesor, tales como el control de la subjetividad y del conocimiento, privilegiado en nuestro análisis.

En el segundo tópico damos énfasis al concepto de geopolítica del conocimiento, entendido como la producción de saber que parte de un *locus* de enunciación y por eso está situada en un contexto de relación de fuerzas. Inserto en la colonialidad del ser y del saber, área de la colonialidad, la geopolítica del conocimiento va a expresar el duplo movimiento de centralización/periferización de lugares, así mismo como la valorización de ciertos tipos de saberes (en particular el conocimiento científico) en detrimento de otros. Argumentaremos que esa operación resulta también en un control de la subjetividad de los pueblos dominados y oprimidos desde el inicio del período colonial.

## La relación entre Modernidad y colonialidad

Nuestro argumento se inicia postulando una diferencia fundamental entre colonialismo y colonialidad. Si el primero puede ser considerado tomando un periodo histórico ya terminado y ser analizado fundamentalmente por sus influencias en el campo (1) político y (2) económico, lo mismo no pasa con la segunda. En dichos términos, Nelson Maldonado-Torres explica en qué la colonialidad se diferencia del colonialismo.

Colonialidad no significa lo mismo que colonialismo. Colonialismo



denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131).

Acentuando las diferencias mencionadas, Walter D. Mignolo profundiza el argumento subrayando una preponderancia de la colonialidad sobre el colonialismo. No solo la colonialidad viene a acrecentar áreas antes no consideradas por los estudios coloniales, sino que le sirve además de fundamento para su desarrollo. En sus palabras, así nos aclara la importancia de tal innovación: “[...] el colonialismo no se define [...] sino [...] por la lógica de la colonialidad que lo hizo posible y le dio y da sus formas de existencia todavía hoy” (MIGNOLO, 2006a, p. 15). Considerado de dicha manera, la colonialidad permite que la lógica colonial siga su curso, aunque que el periodo histórico del colonialismo haya terminado.

Al plantear la necesidad de una descolonialidad epistémica, Mignolo identifica cinco áreas de la colonialidad: el (1) control de la autoridad, el (2) control de la economía, el (3) control del género y la sexualidad, el (4) control de la subjetividad y del conocimiento y el (5) control de la naturaleza y los recursos naturales (MIGNOLO, 2010, p. 12). El control de la economía sería la forma como la metrópolis maneja los flujos de moneda y mercancías en la colonia. Mayormente, la colonia no podría entablar negocios con otros países, teniendo la metrópolis como único destino de sus productos y también único

proveedor de todo lo necesario tanto para la vida diaria como para su actividad productiva/comercial.

El control de la autoridad política concierne a la dinámica política de la colonia que respetaba los ordenamientos provenientes del país dominador. No había autonomía por parte de la colonia para elegir sus representantes internos. En definitiva, esos eran nombrados al margen de sus expectativas. A su vez, el control del género y la sexualidad tiene como punto central la implantación y diseminación del modelo familiar traído de Europa, negando y sustituyendo las distintas formas de comportamiento antes existentes en los territorios conquistados.

El control de la subjetividad y del conocimiento agrega un conjunto de argumentos muy importantes para comprender la dinámica de la colonialidad. La problemática visibilizada y problematizada remite a una subalternización de los conocimientos y las culturas por parte de la empresa colonizadora. Por último, el control de la naturaleza y los recursos naturales aporta una contribución innegable en nuestros días, teniendo en cuenta que la maciza explotación de los recursos naturales está relacionada a la expansión conquistadora de Europa alrededor del mundo. Así consideradas, todas esas formas de control están interligadas.

En esos mismos términos, Anibal Quijano aporta de modo decisivo para consolidar los argumentos, remarcando la relación entre Modernidad y colonialidad. Sus palabras subrayan las diferencias entre el colonialismo y la colonialidad, poniendo en evidencia el avance que este último concepto proporciona.

El actual patrón de poder mundial consiste en la articulación entre: 1) la colonialidad del poder, esto es la idea de “raza” como fundamento del patrón universal de clasificación social básica y de dominación social; 2) el capitalismo, como patrón universal de explotación social; 3) el estado como forma central universal de control de

la autoridad colectiva y el moderno estado-nación como su variante hegemónica; 4) el eurocentrismo como forma hegemónica de control de la subjetividad/ intersubjetividad, en particular en el modo de producir conocimiento (QUIJANO, 2001, p. 01).

Se nota que el elemento racial será una diferencia muy marcada. En primer lugar, por fundamentar una clasificación y dominación social por parte de los conquistadores sobre los no europeos y no blancos. En segundo lugar, por la desconsideración de los conocimientos oriundos de los pueblos conquistados. De ahí el control sobre la subjetividad y el conocimiento, afirmando un modo de ser y una lógica de conocimiento específicos como la ciencia.

Aprovechando lo mencionado anteriormente, la percepción sobre la Modernidad cambia radicalmente. Ya en 1994, Enrique Dussel cuestionaba la centralidad de Europa desde la Modernidad.

La España y el Portugal [...] de finales del siglo XV ya no son más un momento del mundo propiamente feudal. Son más bien naciones renacentistas: son el primer paso hacia la Modernidad propiamente dicha. Fue la primera región de Europa que tiene la originaria “experiencia” de constituir al Otro como dominado bajo el control del conquistador, del dominio del centro sobre una periferia. Europa se constituye como el centro del mundo [...]. ¡Es el nacimiento de la Modernidad y el origen de su “Mito”! (DUSSEL, 1994, p. 11-2).

También era marcante en su crítica la comprensión de la Modernidad como fenómeno intra-europeo. El concepto tradicional de Modernidad trata de darle una cara únicamente intra-europea. Llevando apenas en consideración eventos ocurridos en Europa, se demarca el inicio de ese período histórico que se inicia en el siglo XVI. “[...] la ‘Modernidad’ se inicia con la reforma luterana propiamente alemana, que se ‘desarrolla’ totalmente en la ‘Ilustración (*Aufklärung*)’, y la Revolución Francesa” (DUSSEL, 1994, p. 19).

No obstante, Dussel se esfuerza por demostrar que el éxito de las conquistas de Europa en su expansión ultramarina fue un hecho constitutivo de la Modernidad. Sin la conquista y dominación de otras regiones y pueblos fuera de Europa, la inauguración del nuevo período histórico no se haría posible.

Para Habermas, como para Hegel, el descubrimiento de América no es un determinante constitutivo de la Modernidad. Deseamos demostrar [que] La experiencia no sólo del “Descubrimiento”, sino especialmente de la “Conquista” será esencial en la constitución del “ego” moderno, pero no solo como subjetividad, sino como subjetividad “centro” y “fin” de la historia (DUSSEL, 1994, p. 11-2).

Dentro del mismo contexto y como punto no menos importante, el argumento de Dussel prosigue con ese énfasis afirmando que América fue la primera periferia de Europa, siendo el “otro” fundamental para la constitución del ego moderno europeo.

También con el intento de subrayar la importancia de las colonias europeas para la constitución de la Modernidad, Catherine Walsh acompaña a Dussel, afirmando que hay una dinámica geopolítica en curso. Dicha dinámica viene a reforzar la condición subalterna a la cual los pueblos no europeos fueron ubicados por sus conquistadores.

Entendemos modernidad no como fenómeno intra-europeo sino desde su dimensión global, vinculada con la hegemonía, periferyzación y subalternización geopolítica, racial, cultural y epistémica que la modernidad ha establecido desde la posición de Europa como centro (WALSH, 2007, p. 104).

La centralidad de Europa como irradiadora de conocimiento para todo el mundo le confiere una autoridad sobre todos los demás pueblos. Tanto es así que la supuesta inferioridad con la cual son clasificados los indígenas de América, trae de arrastro la inferioridad también

de la naturaleza del lugar donde habitan. Incluso las plantas, vegetales y animales sufren con dicha clasificación, cuando son mirados de modo despectivo. Dussel nos ayuda a comprender esa concepción naciente de la siguiente forma: “Antonello Gerbi, en su obra *La naturaleza de las Indias Nuevas* [...] muestra que los europeos, y el mismo Hegel, pensaban que hasta la geología, las piedras, la fauna y la flora eran en las Indias más brutales, primitivas, salvajes”<sup>2</sup> (DUSSEL, 1994, p. 16).

La inferioridad de los pueblos y sus regiones les obligaba a admitir la necesidad de desarrollo, teniendo el objetivo de alcanzar el grado de racionalidad más avanzado. Esto se convertiría en algo bueno para los pueblos, puesto que mejorarían en el ámbito político, económico, social, ético, epistemológico, entre otros. No obstante, la necesidad de búsqueda por desarrollo resulta en admisión de variadas estrategias para lograrlo. Entre ellas, la violencia. La violencia es justamente lo que denuncia el concepto de colonialidad. Así vemos la conexión entre colonialismo y colonialidad, considerando que “[...] los imperios occidentales [y] capitalistas [...] formados en los últimos cinco siglos de historia del Atlántico proyectada sobre el resto del globo, son co-extensivos con la idea de modernidad, la colonialidad aparece como el lado más oscuro e invisible de ella” (MIGNOLO, 2006a, p. 16). La violencia configura justamente el lado más oscuro de la Modernidad, siempre ocultado o justificado. Al ser puesta en evidencia se justifica culpando a la víctima por su conducta.

En el mismo sentido Nelson Maldonado-Torres señala para la necesidad de comprender la Modernidad asociada a la colonialidad. Sin

---

2. Este punto se relaciona con el concepto de desarrollo. Para una profundización sobre dicho concepto en el marco de la colonialidad, remitimos al texto *Progresso e raça – Iluminismo e Descolonialidade epistêmica. Kalágotas*, Fortaleza, v. 11, n. 22, p. 319-50, 2014.

embargo, admite la dificultad, a simples vista, de considerar una como parte constituyente de la otra.

A primera vista, parece haber un desajuste entre el tema de la modernidad y la relación imperial/colonial. Un concepto se refiere al tiempo (lo moderno) mientras el otro hace referencia al espacio (expansionismo y control de las tierras). Parecería que la modernidad estaría involucrada en la colonización europea del tiempo, es decir, en la creación de las etapas en la historia que condujeron al advenimiento de la modernidad en la tierra europea. Sin embargo, los vínculos mismos entre la modernidad y Europa en los discursos dominantes de la modernidad no pueden no referirse a la localización geopolítica. Lo que hace el concepto de la modernidad es esconder ingeniosamente el significado de la espacialidad para la producción de este discurso. Por este motivo, aquellos que adoptan un discurso de la modernidad tienden muy a menudo a adoptar una perspectiva universal que se deshace del significado de la localización geopolítica. La huida del legado de la colonización y la dependencia son suministrados para muchos por la modernidad, como si la modernidad como tal no hubiera estado intrínsecamente ligada a la experiencia colonial (MALDONADO-TORRES, 2006, p. 85-6).

Así vemos que la relación entre Modernidad y colonialidad es mucho más fuerte de lo que normalmente se piensa. Además de lanzar luz sobre aspectos de la Modernidad que antes no eran aclarados, el concepto de colonialidad nos permite modificar nuestra concepción sobre ese período histórico a punto de visibilizar su contracara negativa y nefasta a los pueblos no europeos al derredor del mundo.

En una reflexión sobre algunos argumentos de Heidegger, Lévinas, Hardt y Negri, Maldonado-Torres menciona que ambos dejan escapar una dimensión muy importante asumida por la colonialidad. Relacionando espacialidad y ser, sus palabras nos ayudan a comprender la importancia de considerar el periodo no apenas como moderno, sino como colonial/moderno.

Lo que quiero dejar claro aquí es que esta concepción de espacio convida a la reflexión no apenas sobre el Ser, sino, más concretamente sobre su faceta colonial, aquella que hace con que algunos seres humanos sientan que el mundo es una especie de infierno del cual no es posible escapar (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 94).

De esa manera, lo colonial/moderno pretende visibilizar cómo el ser y el saber modernos fueron trasladados a otros lugares del mundo (las colonias) a fin de consolidar el dominio político y económico entonces en marcha. Así tendríamos un elemento más para considerar la relación entre Modernidad y colonialidad.

## La geopolítica del conocimiento

Maíra Baumgarten (2007) expone cómo la geopolítica del conocimiento se encuentra relacionada al desarrollo económico y social. Sin el objetivo de presentar una definición del concepto, apunta con claridad cómo la concentración de la producción del conocimiento en pocos países resulta en negativas y enormes desigualdades económicas y sociales en el ámbito internacional. Entre tantos puntos de su texto, vale subrayar la división del mundo en dos civilizaciones: países que generan conocimiento (desarrollados) y países que no lo generan. Este último grupo está compuesto por la mayoría de los miembros de la comunidad internacional, incapaz de beneficiarse del desarrollo científico y tecnológico. Además, hay también un creciente énfasis en la privatización del conocimiento por medio de patentes, teniendo como foco no su impacto social, sino su retorno económico.

Nuestro objetivo, en cambio, será presentar una definición de geopolítica del conocimiento. Con dicho norte, nos interesa argumentar de qué manera ese concepto está relacionado a la Modernidad y la colonialidad. Partiendo de la relación intrínseca entre Modernidad y

colonialidad, podemos considerar la geopolítica del conocimiento como un concepto importante para comprender ese binomio. La definición del concepto puede ser encontrada en las palabras de Restrepo y Rojas, los cuales se expresan de la siguiente forma:

La geo-política del conocimiento muestra cómo ha operado la periferalización de unos lugares y la centricación de otros. Por tanto, evidencia la articulación de ciertas modalidades de conocimiento producidos y apropiados en ciertos lugares (los del centro y los de la modernidad) con las relaciones de subordinación e inferiorización de los conocimientos gestados en otros lugares (los de la periferia y los de la diferencia colonial) en aras de la dominación, explotación y sujeción de estos últimos<sup>3</sup> (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 140-1).

Cabe aclarar que dicho concepto está ubicado en la colonialidad del ser y del saber, área constitutiva de la colonialidad del poder. Maldonado-Torres contribuye con un valioso aporte al mencionar que

[...] si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad de saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 130).

Debido a esa colonialidad del ser y del saber, se puede identificar una influencia del colonizador en el saber producido en las antiguas colonias. O sea, mismo terminado el periodo colonial, roto el vínculo

---

3. Restrepo y Rojas hacen referencia a una entrevista de Mignolo, Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. In: WALSH, C.; SCHIWY, F.; CASTRO-GÓMEZ, S. (Orgs.). *Indisciplinar las ciencias sociales*. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino. Quito; UASB/Abya Yala, 2002, p. 17-44. De la misma forma se puede consultar DUSSEL, E. *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Ed. Nueva América, 1996.



entre metrópolis y pueblos/territorios subyugados, las naciones formadas en el periodo independentista siguen adoptando un patrón eurocéntrico en su producción de conocimiento y en la valorización de su cultura.

Como síntoma de la colonialidad del ser y del saber, se identifica una jerarquización entre epistemologías y lenguas en el plano mundial. El conocimiento surgido en los países centrales siempre fue considerado superior a lo encontrado en los países periféricos. Como forma de detallarlo, recurrimos a las palabras de Mignolo:

Los lazos entre las lenguas y los límites de la humanidad dieron forma a las ideas de literatura, culturas de conocimiento académico y civilización en la modernidad europea. La modernidad, [...] se caracteriza por una articulación particular de las lenguas (inglés, francés, alemán, italiano), de las literaturas en estas lenguas (con su legado de griego y latín) y de las culturas de conocimiento académico (principalmente en inglés, francés y alemán) (MIGNOLO, 1999, p. 60).

El privilegio otorgado a las lenguas colonizadoras viene acompañado de una inferiorización de las lenguas y culturas de los pueblos colonizados. Esa consecuencia de la geopolítica del conocimiento ha sido muy marcada en nuestro continente y está, segundo éstos autores, fuertemente ligada al proceso de conquista y colonización desde siglo XV.

En Latinoamérica, la escritura forma parte del ideal modernizador al que buscaban adherirse los intelectuales criollos. Así, el Estado colonial incluye la diferenciación colonial escrituraria como parte de sus prácticas de instauración de la colonialidad del poder. Se recurre nuevamente, entonces, a los criterios de clasificación racial: los indios son los analfabetos, carentes de letra y de palabra, y los civilizados son los que pueden hacer uso de la escritura como expresión de razón y como ámbito generador de expresión discursiva (GARCÉS, 2007, p. 228).

Si en la Modernidad las lenguas de los pueblos colonizados fueron clasificadas de primitivas y salvajes, en nuestros días sigue habiendo una jerarquización como fruto de una geopolítica del conocimiento, dado que la producción científica está concentrada en los países centrales y sus respectivos idiomas.

La “ciencia” (conocimiento y sabiduría) no puede ser separada de la lengua; las lenguas no son meros fenómenos “culturales” en que los pueblos encuentran su “identidad”; son también el lugar en lo cual el conocimiento está inscripto. Y, una vez que las lenguas no son algo que los seres humanos tienen, pero algo que los seres humanos son, la colonialidad del poder y del saber vino a generar la colonialidad del ser (MIGNOLO, 2004, p. 669).

Complementando dicha problemática, la centralidad y valorización del conocimiento científico tiene como telón de fondo una operación aún más sutil pero no insignificante. Se trata del escepticismo maniqueo misantrópico. Por ello podemos entender la postura del colonizador en dudar de la propia humanidad de los pueblos conquistados. Así, no solo su conocimiento y su cultura son subalternizados, sino que su propia condición de ser humano es negada en el momento del encuentro transatlántico (en nuestro caso de Latinoamérica).

Distinto de la duda metódica cartesiana, el escepticismo maniqueo misantrópico no duda sobre la existencia del mundo o el status normativo de la lógica y la matemática. Éste, más bien, cuestiona la humanidad de los colonizados. La división cartesiana entre *res cogitans* (cosa pensante) y *res extensa* (materia), la cual tiene como una de sus expresiones la división entre mente y cuerpo, es precedida por la diferencia colonial antropológica entre el ego conquistador y el ego conquistado (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 134).

Rotulado como el otro subalterno, el colonizado primitivo y salvaje permite al europeo verse así mismo como moderno y más avanzado.

Ante dicha oposición, se hace pertinente reforzar la relación Modernidad/colonialidad con un pasaje de Mignolo, donde nos aclara:

[...] se verá que la modernidad no solo necesita la colonialidad sino que la colonialidad fue y continúa siendo constitutiva de la modernidad. No hay modernidad sin colonialidad. Desde Inglaterra, sólo se verá la modernidad y, en las sombras quedarán las “cosas malas” como esclavitud, explotación, apropiación de la tierra, las cuales se suponen son “corregidas” con el “avance de la modernidad” y la democracia (ejemplo, la política de Estados Unidos en Irak) cuando todos lleguen al estadio en el que justicia e igualdad se aplique a todos (MIGNOLO, 2010, p. 50-1).

Si aceptamos que la colonialidad es constitutiva de la Modernidad, podemos avanzar en la exposición de la geopolítica del conocimiento. Tal concepto traduce un desafío a la colonialidad al cuestionar la universalidad del proceso de modernización y también su paradigma de conocimiento científico. Ante ese conocimiento supuestamente neutro, objetivo e imparcial, la geopolítica del conocimiento nos permite asumir una postura crítica. Su crítica contribuye a valorizar otras racionalidades, culturas, subjetividades y caminos para el desarrollo de la humanidad.

Tiene que haber muchos caminos, pluri-versales. Es este el futuro que puede ser alcanzado desde la perspectiva de la colonialidad con la contribución dada por la modernidad, pero no de modo inverso [...] consideremos aquello que la modernidad ha negado explícitamente o ha repudiado y comencemos a pensar desde ahí, y no desde los legajos greco y latino<sup>4</sup> (MIGNOLO, 2006, p. 678).

Recalcado este punto, se hace importante mencionar cuáles son las ventajas propiciadas por el concepto de colonialidad. Tal cual lo aclaramos desde el inicio, no se trata de un aporte únicamente negativo,

---

4. Todas las citas de textos en otros idiomas son de traducción libre del autor.

en el sentido de poder vislumbrar el lado oscuro de la Modernidad. De acuerdo a Walsh, hay también una contribución positiva del concepto.

modernidad/colonialidad [...] sirve, por un lado, como perspectiva para analizar y comprender los procesos, las formaciones y el ordenamiento hegemónicos del proyecto universal del sistema-mundo (a la vez moderno y colonial), y, por el otro, para visibilizar, desde la diferencia colonial, las historias, subjetividades, conocimientos y lógicas de pensamiento y vida que desafían esta hegemonía (WALSH, 2007, p. 104).

En ese sentido, la colonialidad también nos auxilia a visibilizar subjetividades, conocimientos, historias y lógicas distintas y alternativas a la europea.

Considerando la primera contribución del concepto, la geopolítica del conocimiento sería una estrategia de dominación y expropiación de conocimientos y culturas advenidas de otros pueblos, no lo europeo. En lo tocante a la geopolítica del conocimiento, Walsh asevera que las Ciencias Sociales han colaborado para dicho control, pues “han sido parte de las tendencias neoliberales, imperiales y globalizantes del capitalismo y de la modernidad” (WALSH, 2007, p. 103). Mignolo también va en la misma dirección, afirmando que la geopolítica del conocimiento está anclada en un “rechazo y repudio de lógicas y racionalidades extrañas o peligrosas” (MIGNOLO, 2006, p. 681). En otro texto viene a reforzar su argumento. A través de sus palabras podemos comprender que ése concepto encierra

[...] una compleja articulación de fuerzas, de voces escuchadas o borradas, de memorias compactas o fracturadas, de historias contadas de un solo lado, que suprimirán otras memorias, y de historias que se contarán y se cuentan llevándose en cuenta la duplicidad de conciencia que la conciencia colonial genera (MIGNOLO, 2005, p. 37-8).

Con énfasis en la duplicidad de conciencia, se hace importante re-

cordar a Frantz Fanon (1925-1961), influencia decisiva en los estudios descoloniales. En su texto *Los condenados de la tierra*, encontramos una formulación lapidaria sobre la condición del ser colonizado:

La impugnación del mundo colonial por el colonizado no es una confrontación racional de los puntos de vista. No es un discurso sobre lo universal, sino la afirmación desenfrenada de una originalidad formulada como absoluta. El mundo colonial es un mundo maniqueo. No le basta al colono limitar físicamente, es decir, con ayuda de su policía y de sus gendarmes, el espacio del colonizado. Como para ilustrar el carácter totalitario de la explotación colonial, el colono hace del colonizado una especie de quintaesencia del mal. La sociedad colonizada no sólo se define como una sociedad sin valores. No le basta al colono afirmar que los valores han abandonado o, mejor aún, no han habitado jamás el mundo colonizado. El indígena es declarado impermeable a la ética; ausencia de valores, pero también negación de los valores. Es, nos atrevemos a decirlo, el enemigo de los valores. En este sentido, es el mal absoluto. Elemento corrosivo, destructor de todo lo que está cerca, elemento deformador, capaz de desfigurar todo lo que se refiere a la estética o la moral, depositario de fuerzas maléficas, instrumento inconsciente e irrecuperable de fuerzas ciegas (FANON, 2009, p. 35-6).

Cita demasiado extensa, pero que nos permite retomar un argumento de Maldonado-Torres, mencionando como Fanon va a configurarse un autor indispensable para la visibilización del ser colonizado.

Siguiendo a Fanon, el ser-colonizado podría interpretarse por otro lado como el *damné* o el condenado de la tierra. Los *damnés* son aquellos encontrados tanto en las tierras vacías de imperios como en países y grandes ciudades que llegan a ser imperios pequeños para ellos mismos – por ej. “favelas” en Río de Janeiro, “villas miseria” en Buenos Aires [...] (MALDONADO-TORRES, 2006, p. 95).

Aquí podemos percibir la importancia del concepto de colonialidad conforme lo expresado por Ramón Grosfoguel. Con sus palabras

será posible relacionar Modernidad, colonialidad y geopolítica del conocimiento de modo más claro.

[En eso] reside la pertinencia de la distinción entre “colonialismo” y “colonialidad”. La colonialidad nos permite comprender la continuidad de las formas coloniales de dominación después del fin de las administraciones coloniales, producidas por las culturas coloniales y por las estructuras del sistema-mundo capitalista moderno/colonial (GROSFOGUEL, 2008, p. 126).

Con tal distinción podemos subrayar las dinámicas del mundo contemporáneo sin perder de vista sus consecuencias advenidas de un pasado colonial. La colonialidad nos permite vislumbrar cómo la geopolítica del conocimiento conforma una clave de interpretación para algunos procesos de larga duración referentes a la concentración de conocimiento en el sistema-mundo desde su formación. No obstante, su importancia no está circunscripta a un rol negativo. Su positividad también nos permite poner en el telón conocimientos y lógicas distintas de la europea hegemónica.

## Conclusión

Vimos que la relación entre Modernidad y colonialidad es mucho más intensa de lo que se puede intuir a simple vista. A diferencia del colonialismo, la colonialidad nos permite ver la espacialidad del concepto de Modernidad, teniendo en cuenta el rol de las conquistas coloniales para la constitución de una Europa moderna. Así vemos cómo la colonialidad es constitutiva de la Modernidad.

En el primer tópico, asumiendo lo expresado anteriormente, nos fue dada la posibilidad de plantear los efectos del colonialismo para más allá de su fin. Agregado a eso, fue posible problematizar la

influencia de la dinámica colonial en nuevas áreas, explorando el control de la subjetividad y del conocimiento por ejemplo.

En el segundo tópico restringimos nuestro análisis, enfocando el control de la subjetividad y del conocimiento. Allí surge el concepto de geopolítica del conocimiento, tan importante para comprender las diversas formas de producción de saber y de control de subjetividades en suelo colonial. Tanto el saber y el ser (conocimiento y subjetividad) no están inmunes a relaciones de poder presentes en la conquista y dominación de los europeos sobre los demás pueblos del mundo (especialmente América).

Con la conquista de América, Europa se pone a si misma como centro del mundo. La dominación sobre el nuevo mundo sirvió de base para la formación del primer patrón de poder mundial. Como primera periferia de Europa, América ve afirmarse el conocimiento científico como una forma de saber universal. Considerada como única verdadera, será también una herramienta de dominación para despreciar saberes y tradiciones alrededor del mundo.

## Referencias

BARROS, João. Progresso e raça – Iluminismo e descolonialidade epistêmica. *Kalágatos*, Fortaleza, v. 11, n. 22, p. 319-350, 2014. Disponible en: [kalagatos.com.br](http://kalagatos.com.br). Acceso em: 17 jan. 2018.

BAUMGARTEN, Máira. Geopolítica do conhecimento e da informação: semiperiferia e estratégias de desenvolvimento. *Liinc em Revista*. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 16-32, 2007. Disponível em: [www.ibict.br](http://www.ibict.br). Acceso em: 01 dez. 2017.

DUSSEL, Enrique. *1492 – El encubrimiento del otro*. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”. La Paz: Plural Editores/UMSA, 1994.

DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Ed. Nueva América, 1996.

FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Trad. Julieta Campos. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

GARCÉS, Francisco. Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (Orgs.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 217-42. Disponível em: [www.unsa.edu.ar](http://www.unsa.edu.ar). Acesso em: 17 out. 2012.

GROSFUGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Coimbra, n. 80, 2008, p. 115-47.

MALDONADO-TORRES, Nelson. La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad. In: MIGNOLO, W.; SCHIWY, F.; MALDONADO-TORRES, N. (Eds.). *Des-colonialidad del ser y del saber: (Videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia*. Buenos Aires: Del Signo, 2006. p. 63-130.

\_\_\_\_\_. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (Eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-68. Disponível em: [www.unsa.edu.ar](http://www.unsa.edu.ar). Acesso em: 17 out. 2012.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (Ed.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 33-49.

MIGNOLO, Walter. Globalización, procesos civilizatorios y la reubicación de lenguas y culturas. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GUARDIOLA-RIVERA, O.; BENAVIDES, C. M. de (Eds.). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Santa Fé de Bogotá: CEJA/Instituto Pensar, 1999. p. 55-74.

\_\_\_\_\_. Os esplendores e as misérias da ciência: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica. In: SOUSA SANTOS, B. (Ed). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. São Paulo: Cortez, 2006. p. 667-709.

\_\_\_\_\_. El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial. In: MIG-



NOLO, W.; SCHIWY, F.; MALDONADO-TORRES, N. (Eds.). *Des-colonialidad del ser y del saber: (Videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2006a. p. 11-23.

\_\_\_\_\_. *La colonialidad: la cara oculta de la modernidad*. Barcelona: MACBA, 2009. p. 39-49. Disponible en: [www.macba.cat](http://www.macba.cat). Acceso en: 23 nov. 2017.

\_\_\_\_\_. *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo, 2010.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, globalización y democracia, in: *Utopías, nuestra bandera: revista de debate político*. Madrid: Partido Comunista de España, n. 188, p. 97-123, 2001. Disponible en: [www.rrojasdata-bank.info](http://www.rrojasdata-bank.info). Acceso en: 28 nov. 2017.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, A. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán-CO: Editorial Universidad de Cauca, 2010.

WALSH, Catherine. ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas*. Bogotá-CO, n. 26, p. 102-113, 2007.

**Abstract:**

The objective of our text is to delineate the arguments about the coloniality of being and knowledge in epistemic decoloniality. Thus, we will generally focus the branches of Decoloniality, having as axis the relationship between Modernity and coloniality. In a second moment, we will specifically consider the concept geopolitics of knowledge. The argument sustains that it serves a control of subjectivity and knowledge about targeted individuals/societies.

**Keywords:** coloniality; Modernity; coloniality of being and knowledge; geopolitics of knowledge; Epistemic decoloniality.

**Resumen:**

El objetivo de nuestro texto es delinear los argumentos acerca de la colonialidad del ser y del saber en la Descolonialidad epistémica. Para tanto, hablaremos de modo más general sobre las ramas de la Descolonialidad, teniendo como eje la relación entre Modernidad y colonialidad. En un segundo momento, plantaremos específicamente el concepto de geopolítica del conocimiento. El argumento sostiene que éste sirve a un control de la subjetividad y del conocimiento sobre los individuos/sociedades tomados como blanco.

**Palabras-clave:** colonialidad; Modernidad; colonialidad del ser y del saber; geopolítica del conocimiento; Descolonialidad epistémica.

Recebido para publicação em 20/02/2019.

Aceito em 22/04/2019.

# Os evangélicos na produção visual brasileira contemporânea: análise da polêmica em torno do filme *Terremoto Santo*

**Diogo Rodrigues de Barros** 

Universidade de Montreal, Canadá

diogorbarros@gmail.com

O jovem pintor Quintanilla, índio do Peru, que retoma em sua obra elementos de um bestiário fantástico, disse-me ter deixado de fazer pintura de contestação, apesar de desejar fazê-lo, após uma desventura de que ele guarda lembrança amarga. Assistindo cotidianamente a cenas de brutalidade e exploração, ele representara em um quadro de grande formato um proprietário de terras, olhos furiosos, fustigando do alto de seu cavalo alguns camponeses em pânico. Em seguida, levava essa obra a uma galeria de Lima. Qual não foi sua surpresa ao vê-la vendida, pouco depois, a um dos mais ricos “exploradores” do país, um bufão desprezível que bradara – sem a menor nuance de humor negro – “Eis aqui um pintor que mostra como se devem tratar os índios!” (GASSIOT-TALABOT, 1968, p. 95).<sup>1</sup>

---

1. Somos nós que traduzimos todas as citações em língua estrangeira ao longo do texto.

Com essa anedota, Gérald Gassiot-Talabot abre seu artigo *La contestation est-elle possible?* [É possível a contestação?], publicado no emblemático ano de 1968. O movimento estudantil na França e outros grandes conflitos dos anos 60, como as guerras da Argélia (1954-1962) e do Vietnã (1955-1975), mobilizavam então artistas e intelectuais progressistas, que se viam diante do problema da (in)eficácia da arte figurativa como instrumento de denúncia de injustiças ou transformação social. A mesma questão aquecia os debates no meio artístico brasileiro, que, após a I Bienal de arte de São Paulo (1951), dividira-se entre realistas e abstracionistas; de um lado, a defesa de uma arte figurativa de cunho marcadamente social e nacional, do outro, a opção por uma arte abstrata, sobretudo geométrica, e internacionalista. Para os realistas, muitos dos quais sob influência do realismo socialista soviético, o objetivo da arte e do artista passava pela sua função política, com vistas à transformação direta da realidade e à revolução. Artistas de formações e atuações políticas tão distintas como Cândido Portinari, Lasar Segall e integrantes do clube de gravura de Porto Alegre propuseram, em diferentes momentos do século XX, formas de representar o povo e suas mazelas e, tão importante quanto, estratégias de circulação dessas representações (AMARAL, 2003).

O que representar, sobre que suporte e para que público eram as questões primordiais no debate interno dos realistas. A história da desventura de Quintanilla evidencia dificuldades específicas no caminho de uma arte que pretende contestar e transformar o real: as condições de circulação das representações e o papel da recepção na produção de sentido de uma obra visual ou literária. O sentido de uma pintura não se encerra em sua materialidade e muito menos na intenção do artista, mas depende em larga medida de um público, sujeito da interpretação. Ao representar uma cena de violência e injustiça, o pintor pe-

ruano buscara denunciar o comportamento dos grandes proprietários e a exploração da mão de obra indígena, mas acabou por, inadvertidamente, reforçar a realidade que quisera transformar. Como evitar a “má” interpretação de uma obra? Em contexto museal, buscou-se limitar as possibilidades de interpretação pelo acréscimo de elementos paratextuais – títulos, folhetos explicativos, textos de catálogo ou de introdução fixados sobre paredes de museus e galerias<sup>2</sup>. O paratexto diz ao público qual é a interpretação “autorizada”, predefinida pelos artistas e curadores a fim de proteger a obra de derivas interpretativas. Trata-se, no entanto, de mecanismo já muito criticado. O texto explicativo viria em detrimento da linguagem visual, empobrecendo a recepção pela destruição do caráter polissêmico da obra exposta. Ele seria também uma forma de tutela didática do público, visitante passivo da exposição que deve ser educado pela instituição detentora do saber.

Há, no entanto, obras cuja interpretação escapa aos intentos didáticos das instituições artísticas. É o caso de *Terremoto Santo* (2017), filme curta-metragem de Bárbara Wagner e Benjamin de Burca, exibido tanto em contexto museal, no Instituto Moreira Salles, em São Paulo e no Rio de Janeiro<sup>3</sup>, quanto em festivais de cinema, como o X Janela Internacional de cinema do Recife (2018) e a Berlinale (Berlim, 2018). O filme, que coloca em cena um grupo de cantores gospel da Assembleia de Deus da zona da mata sul pernambucana, provocou acesas polêmicas, sobretudo nos festivais por que passou, onde houve tanto quem nele visse uma tentativa de ridicularizar os fiéis que atuam

---

2. O paratexto é o conjunto de elementos que acompanham, circundam ou prolongam um texto para apresentá-lo ao público leitor. (GENETTE, 1987).

3. Exposição *Corpo a corpo. A disputa das imagens, da fotografia à transmissão ao vivo*, Instituto Moreira Salles, São Paulo, 20 de setembro a 30 de dezembro de 2017, curadoria de Thyago Nogueira.

no filme, como quem acusasse os artistas de dar voz a uma agenda reacionária. Sua recepção acidentada evidencia velhos desafios da arte política: os circuitos de exibição, o confronto com o público e as múltiplas possibilidades de interpretação e apropriação.

Neste artigo, trataremos da polêmica envolvendo *Terremoto Santo*. Inicialmente apresentaremos a obra e as polêmicas por ela geradas. Em seguida, buscaremos localizá-la em um debate mais amplo sobre as “imagens do povo”, com um interesse particular pela imagem de evangélicos na produção visual brasileira. Por fim, trataremos do problema da eficácia da arte, buscando dissociar o efeito político de uma obra da intenção política do artista, elemento central na polêmica gerada pelo filme.

### ***Terremoto Santo* e suas polêmicas**

*Terremoto Santo* (2017) é um filme curta-metragem com duração de 19 minutos, resultado de uma parceria da dupla de artistas Bárbara Wagner e Benjamin de Burca com artistas da Mata Sul, gravadora de música gospel da cidade de Palmares, em Pernambuco.<sup>4</sup> A obra, que poderíamos classificar inicialmente como musical, é composta de uma série de cânticos religiosos inseridos em cenas independentes umas das outras, com cenários variados, tanto internos – um estúdio de rádio, uma igreja durante um culto e outra em construção – como externos – a natureza exuberante da Zona da Mata pernambucana. Além das cenas musicais altamente coreografadas, há alguns trechos de oração, louvor e leitura da bíblia. Não se trata, no entanto,

---

4. Nascida em Brasília, Bárbara Wagner estabeleceu-se muito cedo em Pernambuco, estado que concentra boa parte de sua produção fotográfica e cinematográfica. Jornalista de formação, Wagner migrou progressivamente para o meio artístico. Benjamin de Burca, artista alemão, trabalha há alguns anos no Brasil, sempre em colaboração com Bárbara Wagner.

de simples registro das práticas musicais da Assembleia de Deus na região. Todas as cenas são imaginadas, criadas pelos diretores a partir de consulta aos cantores. Coreografias e figurinos e objetos de cena que compõem as práticas locais – roupas sociais, um púlpito, grandes vasos de flores – são inseridos no filme, mas, deslocados de seu contexto habitual para as paisagens da região, gerando novos sentidos. *Terremoto Santo* não é um filme sobre os cantores da Assembleia de Deus da Zona da Mata pernambucana, mas antes uma produção artística musical que resulta do encontro desses cantores com a dupla Wagner e de Burca, que dirigem e assinam a obra.<sup>5</sup>



Figura 1: *Terremoto Santo*, imagem do filme, 2018

Na abertura do filme, tela preta, ouvimos sons de pássaros e de uma corrente de água. A cena se ilumina progressivamente. Estamos na Zona da Mata, junto a um riacho. Vemos um homem de costas, vestindo traje social, que se volta, em seguida, para a câmera, caminha até a beira da água segurando uma flor, senta-se sobre uma pedra. A música começa, uma voz feminina entoando um louvor. O rapaz joga a

---

5. O autor agradece a Bárbara Wagner por entrevista concedida em 19 de janeiro de 2019, durante a qual a artista deu detalhes sobre o processo de produção de *Terremoto Santo*, além de situá-lo no conjunto de sua produção visual.

flor no riacho e a imagem corta para a cantora que começáramos a ouvir. Ela canta de frente para a câmera, gesticulando de acordo com a mensagem presente na letra da canção. Terminada a cena de abertura, vemos o letreiro com o nome do filme, *Terremoto Santo*. A essa cena inicial, sucedem-se algumas cenas de louvor. Em um programa de rádio, a oração de um homem que parece ser um pastor precede três canções de louvor cantadas à capela nos estúdios. Uma placa em neon anuncia que estamos “no ar”. Logo depois, assistimos a uma sucessão de clipes musicais, muitos dos quais tendo a natureza por cenário. Em nenhum momento, há explicações sobre o que vemos. Trata-se de um documentário? Ficção? As pessoas na tela atuam ou vivem suas próprias vidas diante da câmera? Maiores informações sobre a concepção artística do filme ou seu contexto de produção estão ausentes da obra em si. Não há introdução ou explicação internas ao filme, que não anuncia seu objetivo, não transmite uma mensagem de sentido fechado, não cria discurso inequívoco sobre as práticas religiosas e musicais retratadas. Sem leitura prévia, o espectador não sabe quem são essas pessoas que vê na tela, não sabe que são de Palmares ou que são cantores ligados à Assembleia de Deus. Tampouco sabe qual o papel exercido pelos cantores e pelos diretores na composição das cenas. A obra não nos recebe à porta, não nos leva pela mão em direção a um porto seguro de interpretação e posicionamento político claros. O paratexto é reduzido ao mínimo; apenas o título, *Terremoto Santo*.

A primeira polêmica envolvendo *Terremoto Santo* ocorreu durante um festival, a X Janela Internacional de Cinema do Recife. As cenas altamente estetizadas, as cores fortes, a aparente inadequação dos trajes sociais em meio à natureza, os textos das canções de louvor apresentados a um público altamente intelectualizado de um festival de



cinema e pouco dado a práticas religiosas produziram um efeito cômico. Os fiéis-cantores na tela pareciam-lhes ridículos. Diante dessa percepção, o público dividiu-se. Parte foi às gargalhadas. Riam do que lhes parecia caricato. Um exagero de cores, estética tida por *kitsch* ou de mal gosto. Outros, pelo contrário, protestaram contra o que acreditaram ser uma exposição dos atores ao ridículo por parte dos diretores. Os cantores de Palmares teriam sido ludibriados a participar de um filme que os detratava. A segunda polêmica deu-se na Berlimale, o prestigioso festival de cinema de Berlim. Dessa vez, não porque nele se identificasse um tom cômico e pouco empático com os atores. Muito pelo contrário, houve quem acusasse o filme de ser extensão do discurso religioso. Os diretores estariam dando vazão a um discurso extremista religioso, conservador, sem que uma crítica a ele fosse claramente formulada.



Figura 2: *Terremoto Santo*, imagem do filme, 2018

## Artistas e imagens do povo

*Terremoto Santo* faz parte de um projeto mais amplo Bárbara Wagner e Benjamin de Burca, que visa registrar a cultura musical popular, sobretudo no Nordeste brasileiro. Filmes anteriores, *Faz que vai* (2015), sobre o frevo, e *Estás vendo coisas* (2016), sobre a cultura brega, ajudam-nos a melhor situá-lo. Dentro dessa sequência, o gospel é entendido como produção artística popular. Independentemente de ser prática religiosa, recebe o mesmo tratamento dado ao frevo e ao brega. Se esses filmes apresentam-se inicialmente como (clipes) musicais, os circuitos de exibição em que são inseridos – a distância cultural e geográfica entre os retratados na Zona da Mata pernambucana e o público do Recife, de São Paulo ou Berlim – imprimem sobre as obras um caráter documental – ou mesmo etnográfico –, aspecto esse que se torna particularmente problemático na recepção de *Terremoto Santo*, como veremos mais à frente. Encontramo-nos diante da imagem do outro. Transformada inadvertidamente (ou não) em documentário, a obra passa a compor uma tradição de filmes brasileiros que buscam mostrar “imagens do povo”, a qual remonta ao menos aos anos 1960 e 70, quando documentaristas paulistas, reunidos em torno do fotógrafo e cineasta Thomaz Farkas, partiram para o Nordeste para registrar o Brasil que o Sul e o Sudeste do país não conheciam. A história da transformação do modelo de representação do povo no documentário brasileiro foi estudada por Jean-Claude Bernardet em seu livro *Cineastas e imagens do povo* (BERNARDET, 2003), livro de 1985, ampliado e reeditado em 2003. Retomar as categorias estabelecidas pelo livro abre-nos a possibilidade de melhor entender a relação de *Terremoto Santo* com aqueles que nele são retratados, os fiéis-cantores pentecostais de Palmares.

*Cineastas e imagens do povo* analisa a dissolução do modelo sociológico no cinema documental brasileiro. Partindo daquele que seria o ápice desse modelo, *Viramundo* (1965), dirigido por Geraldo Sarno e produzido por Thomaz Farkas, Bernardet apresenta diversos filmes posteriores, que foram progressivamente criando novos modos de relação entre cineasta, o povo e suas imagens. Em *Viramundo*, contrapõem-se o saber acadêmico, encarnado na voz de autoridade do narrador, que explica ao público a situação social apresentada – a chegada dos migrantes nordestinos a São Paulo –, e a fala dos próprios migrantes entrevistados, cujas trajetórias servem no filme unicamente para ilustrar e confirmar o saber acadêmico (BERNARDET, 2003, p. 15-39). Nesse modelo, crê-se, pela adoção de um modelo sociológico cientificista, na coincidência entre o discurso cinematográfico e o real. O sistema de representação não está absolutamente em questão. No campo das artes, poderíamos associar o modelo sociológico às artes figurativas que representam o povo em seu sofrimento, um povo silencioso, objeto de representação. Não é à toa que *Viramundo* apresenta a famosa obra *Os Retirantes* (1944), de Cândido Portinari, em sua abertura. No filme, o quadro funciona como abertura da narrativa. Logo após a imagem da pintura – os nordestinos que fogem da miséria –, deparamo-nos com as primeiras imagens documentais, em que esses mesmos nordestinos desembarcam de um trem, recém-chegados a São Paulo (BERNARDET, 2003). De objeto de representação no quadro de Portinari, passam, então, a objeto do saber acadêmico, que os apresenta na forma de um documentário.

Após analisar as características do modelo sociológico de criação de imagens do povo, Bernardet interessa-se pelas diferentes propostas que visam a subvertê-lo. Desses modelos, por sua pertinência para a análise de *Terremoto Santo*, concentramo-nos aqui sobre dois,

que o autor nomeou “A voz do documentarista” e “A voz do outro”. Para chegar às características do modelo da “voz do documentarista”, analisam-se no livro três filmes: *Lavrador* (1968), *Indústria* (1968) e *Congo* (1972). O que diferenciaria essas obras do modelo sociológico seria o fim da coincidência entre real e discurso cinematográfico:

Como o real não é o que o filme pretende apresentar, os elementos que o integram passam então a ser tratados e manipulados como signos. Se o camponês filmado não é um camponês, mas a imagem de um camponês, essa imagem será tratada não como camponês, mas como imagem. (BERNARDET, 2003, p. 90).

A voz do documentarista seria a voz do que Jacques Rancière chama de “regime estético da arte”, em que “a eficácia estética significa propriamente a eficácia da suspensão de toda relação direta entre a produção das formas da arte e a produção de um efeito determinado sobre um público determinado” (RANCIÈRE, 2008, p. 64). Voltaremos mais à frente ao problema da eficácia política desse regime, mas por ora interessa-nos apenas ressaltar que a voz do documentarista na análise de Bernardet descola-se do modelo sociológico ao assumir sua natureza estética, discursiva e, portanto, criadora. O filme cria formas do real, não o reproduz. O desejo do artista seria “que o discurso signifique, não pelo que diz ou mostra, mas pelo modo como compõe” (BERNARDET, 2003, p. 93). Ao assumir-se como discurso, o filme também assume a natureza mediada do contato do cineasta com o “povo”. O cineasta fala a partir de sua experiência, que não é mais tida como voz do saber, mas como voz específica, fruto de um lugar social. Evita-se assim, diz-nos Bernardet, a transformação do outro em objeto, sem, no entanto, que esse outro torne-se sujeito. (BERNARDET 2003, p. 118).

“A voz do outro”, segundo modelo de cinema documental que

mencionamos acima, busca instituir o “povo” como sujeito do discurso sobre si mesmo. Os exemplos desse modelo para Bernardet são *Tarumã* (1975) e *Jardim Nova Bahia* (1971). No primeiro, interrompe-se o curso previsto inicialmente para o documentário em consequência da irrupção inesperada de uma mulher que se aproxima da equipe de filmagem e espontaneamente fala das suas duras condições de vida. Diferentemente do modelo sociológico, essa mulher é livre em seu discurso. Não responde a perguntas prévias, não tem sua fala editada de acordo com as necessidades de ilustração de um discurso acadêmico predominante. Ela é a autoridade sobre a sua própria experiência do mundo. Em *Jardim Nova Bahia*, o “povo” é representado por um homem negro pobre que assume a câmera. Um letreiro inserido no filme informa que “as imagens da estação do Brás e de Santos foram filmadas por Deutruedes Carlos da Rocha, sem qualquer interferência do realizador” (*apud* BERNARDET, 2003, p. 128). Deutruedes, representante direto do povo, produz um discurso cinematográfico próprio, tornando-se, ao menos em teoria, sujeito da produção de imagem. Poderíamos obviamente objetar que ele permanece objeto da nossa apreciação enquanto produtor de imagens, mas há de se reconhecer a mudança clara dessa proposta com relação ao modelo de autoridade do saber imposto por *Viramundo*.

Como encaixar *Terremoto Santo* nos modelos de análise de Jean-Claude Bernardet? Estamos aqui muito distantes do modelo sociológico de *Viramundo*. O aspecto documental de *Terremoto Santo* não implica uma identificação discursiva com o real. Não há simples intenção de registro das práticas musicais dos artistas-fiéis e o filme assume de modo inequívoco o seu caráter ficcional. Tudo é claramente encenado, montado, ficcionalizado, estetizado. A câmera não é um observador passivo, mas contribui ativamente para a composição da

narrativa. É o caso, por exemplo, da cena em que se canta o cântico que dá título ao filme. A câmera treme para representar o “terremoto” santo. Não há efeito especial computadorizado, mas uma câmera que denuncia sua própria participação na composição do objeto representado. A “voz do documentarista” faz-se presente e o discurso cinematográfico assume-se como tal, sem gerar ilusão de coincidência com o real.

A “voz do outro” em *Terremoto Santo*, à diferença dos exemplos de Bernardet, não se dá nem por um discurso analítico do outro a respeito do próprio lugar social, como a mulher que fala em *Tarumã*, nem é fruto de atuação direta dos atores na geração de imagens, como em *Jardim Nova Bahia*. Essa voz encontra-se presente no processo de produção, na escolha do repertório musical, nos figurinos utilizados, no uso de coreografias e práticas da região na composição do filme, as quais foram, em parte, escolhas dos retratados. Nesse sentido, há espaço, na composição do filme, para que o outro escolha como quer ser representado e produza um discurso visual sobre si. Esses elementos são, no entanto, transformados pela voz do documentarista, que permanece dominante. Não se adota em *Terremoto Santo* a proposta de *Jardim Nova Bahia*: “as imagens da estação do Brás e de Santos foram filmadas por Deutrades Carlos da Rocha, sem qualquer interferência do realizador” (*apud* BERNARDET, 2003, p. 128). Há escuta da voz dos retratados, mas a autoria do discurso visual é claramente dos diretores, que assinam o filme. Poderíamos, então, sugerir a presença de uma mistura dos modelos da “voz do documentarista” e da “voz do outro”. A imagem dos fiéis pentecostais é tratada como imagem, para “que o discurso signifique, não pelo que diz ou mostra, mas pelo modo como compõe” (BERNARDET, 2003, p. 93). Há, no entanto, a tentativa de inserir no discurso visual – cinematográfico e não verbal-

sociológico – a voz do outro por meio de uma escuta que precede o discurso do filme.

Há que se ressaltar, no entanto, que essa presença da voz do outro depreende-se de informações externas ao filme. Tais elementos não são jamais levados em consideração na análise de Bernardet, que se limita, por escolha metodológica, à análise de elementos internos à obra. Neste artigo, optamos por considerar as informações de produção por interessarmo-nos pela influência de discursos paralelos e complementares – o que Genette chama de elementos paratextuais – sobre as condições de interpretação da obra por parte do público. Essa questão está no centro da seção seguinte do nosso texto, em que nos concentramos sobre os problemas de recepção de *Terremoto Santo*.

## Artistas e imagens dos evangélicos

Há um elemento que produz um curto-circuito na recepção de *Terremoto Santo* quando o comparamos aos filmes anteriores realizados pela dupla Bárbara Wagner e Benjamin de Burca, sobre o frevo e o brega, dentro do mesmo regime de parceria entre diretores e artistas populares. Trata-se da clara antipatia do público por quem aparece na tela. Em entrevista ao jornal *O Globo*, Bárbara Wagner observa:

Foi o brega que me levou ao gospel, ainda que para a maioria das pessoas os dois não tenham nenhuma relação. São dois gêneros independentes, que cresceram à margem do mercado, e mobilizam um número enorme de jovens por todo o país — compara Bárbara. — Ainda que sejam produções culturais igualmente periféricas, sinto que há um incômodo maior do público em relação ao universo evangélico. A ascensão social do gospel é muito parecida com a do funk ostentação, outro gênero com que trabalhei. (*apud* GOBBI, 2018).

Diante da imagem do “outro”, o público ri, acusando o ridículo

daqueles por quem tem antipatia. Há que se discutir a relação do contexto de exibição com percepções tão agudamente diferentes do “propósito” do filme. Começamos pela exposição *Corpo a Corpo*, exibida no Instituto Moreira Salles de São Paulo e, posteriormente, do Rio de Janeiro. Dentro da exposição, o filme ganha um enquadramento forte. Ela reunia obras de diversos artistas contemporâneos brasileiros, além de imagens produzidas pela Mídia Ninja. O enquadramento diz logo de início ao público que as obras são progressistas. Há um posicionamento político-ideológico do conjunto que limita as possibilidades de interpretação de obras isoladas. Nesse sentido, por mais que alguns visitantes possam ter sentido incômodo diante da obra, ela recebera a chancela institucional que a protegia de derivas interpretativas. É, no entanto, difícil avaliar a recepção da obra no contexto da exposição. A visitação, de caráter individual, gera menos retorno imediato que uma exibição coletiva em uma sala de cinema.

No festival do Recife, o filme foi exibido de modo independente. O público teve certamente acesso a uma curta sinopse antes da exibição, mas não há inserção da obra em um discurso curatorial mais amplo. Na ausência desse discurso restritivo, as condições de interpretação da obra passam a ser mais diretamente dependentes da opinião que as classes médias mais escolarizadas têm das igrejas evangélicas em geral ou das representações que deles circulam na cultura visual contemporânea. Poderíamos, por exemplo, mencionar os polêmicos vídeos do grupo Porta dos Fundos, que já produziu para o YouTube inúmeros esquetes que colocam em cena pastores que pedem dinheiro de modo inescrupuloso ou que expulsam demônios de pessoas que fingem estar possuídas.<sup>6</sup> Os esquetes são cômicos, o tom

---

6. Por exemplo, os esquetes *Pastor Ezequiel* (2018), disponível em: [youtu.be](https://youtu.be/), e *Demônio* (2013), disponível em: [youtu.be](https://youtu.be/).



é exagerado. Os pastores são inescrupulosos, os fiéis, manipulados. Todos são alvo do riso. O fenômeno não é novo. A historiografia do cinema já discutiu anteriormente representação igualmente negativa de fiéis pentecostais no famoso documentário *Viramundo* (1965), em que um culto com pastores manipuladores é mostrado como símbolo da alienação do povo. No contexto imediatamente posterior ao golpe militar, a alienação pela religião justifica dentro do filme a inação do povo e a frustração dos projetos progressistas e revolucionários (BERNARDET, 2003, p. 33-7). Em *Terremoto Santo*, ausente maior enquadramento das possibilidades de interpretação, o público intelectualizado do festival vê o que já conhece, a representação do ridículo e da alienação que caracterizam, dentro dessa tradição visual, os cultos e louvores pentecostais.

Essa tradição está, no entanto, ausente quando o filme é exibido ao público europeu. Provavelmente, por esse motivo, a curadora da Berlimale decidiu em sua apresentação do filme fornecer, junto ao texto da sinopse, alguma referência cultural mais ampla que permitisse ao público aproximar-se melhor da obra. Há, evidentemente, da parte do festival, a opção por um didatismo que está ausente em um filme que se constrói unicamente por imagens. Eis aqui trecho dessa introdução:

O mantra dos evangélicos, que ganharam uma crescente influência sobre a sociedade brasileira nos últimos anos, é a obtenção de melhoras na vida pessoal e econômica dos fiéis por meio da adesão a uma prática religiosa extrema. No Brasil, os evangélicos estabeleceram-se como uma força política em crescimento nos últimos anos. Eles controlam segmentos da mídia e pregam ódio e intolerância contra a homossexualidade e contra outras crenças.

Esse texto extremamente negativo está ausente do material de divulgação do filme e parece, portanto, razoável assumir que foi produzido para o festival de Berlim com o objetivo de informar sobre

o contexto cultural de produção do filme. O vocabulário utilizado é forte: mantra, prática religiosa extrema, ódio, intolerância. Ademais, de modo estilisticamente deselegante, o texto apresenta uma repetição significativa ao utilizar duas vezes a expressão “over the past years” [nos últimos anos]. Insiste-se sobre a atualidade do tema tratado no filme. O perigo representado pelos cantores gospel na tela é tão importante quanto atual. A crítica de que *Terremoto Santo* promoveria a prática religiosa “extrema” dos pentecostais deve-se, portanto, em larga medida, à introdução infeliz feita pelo festival na tentativa de criar pontes entre as realidades europeia e brasileira. Poderíamos assim dizer que a polêmica de Berlim é fruto de uma tentativa desastrosa de introduzir na apreciação do filme elementos do velho modelo sociológico. A voz do narrador, encarnada pelo festival no texto de apresentação, vem explicar o lugar do povo, cuja imagem é captada pelo filme, vem dar um sentido sociológico bem definido à representação na tela. Informado pela voz da autoridade do caráter quase maléfico desses “extremistas” religiosos, parte do público cobra a presença de uma crítica que não encontra no discurso interno ao próprio filme.

As polêmicas geradas pela obra parecem corresponder ao que poderíamos chamar “o dilema de Quintanilla”, isto é, a diferença entre a intenção dos artistas – uma obra visual criada a partir de um diálogo que se quer respeitoso com artistas populares – e a interpretação por parte do público. Procura-se identificar na obra seja uma falta de ética ou empatia – os artistas teriam ludibriado os fiéis a participar de um filme que os retrata negativamente – ou, ao contrário, denunciase a adesão dos diretores à voz dos retratados, tidos por reacionários. Se *Terremoto Santo* procura, como dissemos, criar um discurso cinematográfico que não se confunde com o real, essas críticas procuram colá-lo ao real, estabelecendo um discurso verbal que viria fixar os

sentidos possíveis da obra. O público recusa assim a própria participação na construção do sentido do filme. Se vejo ridículo e cômico nas práticas musicais dos cantores gospel de Palmares é porque elas assim foram fixadas na obra, na qual o sentido encontra-se encerrado. Trata-se de uma recusa de algo que H. R. Jauss chamou de “horizonte de expectativas”, isto é,

O sistema de referências objetivamente formuláveis que, para cada obra no momento da história em que ela aparece, resulta de três fatores principais : a experiência prévia que o público tem do gênero de que a obra é um exemplo, a forma e a temática de obras anteriores de que ela supõe conhecimento, e a oposição entre linguagem poética e linguagem prática, mundo imaginário e realidade cotidiana (JAUSS 1994, p. 54).

O público do festival de cinema do Recife vê *Terremoto Santo* a partir do repertório de que dispõe, o que inclui uma série de representações negativas – cômicas ou documentais – de grupos evangélicos. Em Berlim, ausente o conhecimento de obras anteriores, recebe uma referência externa, um elemento paratextual que medeia seu acesso ao filme e molda o horizonte de expectativas.

## **A eficácia política da arte**

Dada a polêmica, é preciso perguntar-se de que modo a obra de Bárbara Wagner e Benjamin de Burca age politicamente. *Terremoto Santo* enquadra-se em uma concepção do político na arte que surge já na fase final da Guerra Fria após a crítica, dentro do meio artístico, dos conceitos marxistas de classe e de meios de produção. Fazer arte política não poderia limitar-se a uma representação da classe social revolucionária nos moldes do que se fizera no muralismo mexicano, por exemplo. Passa-se, então, prioritariamente a uma arte política que faz

a crítica do sistema de representação, abandonando-se toda ilusão de transparência da obra de arte – centralidade da mensagem transmitida sem consideração do suporte – sem problematização do sistema de representação (FOSTER 1985, p. 139-56). Nesse sentido, *Terremoto Santo* não é um filme que representa os cantores pentecostais de Palmares. Antes de ser um filme sobre as possibilidades de representação do outro, ele é uma reflexão crítica sobre o sistema de representação e as relações de poder que ele cria ou reforça.

Ao refletir sobre a ação política da obra, o *onde* e o *como* exerce-se o opressivo, torna-se imperativo considerar a circulação das representações, quem tem acesso à obra e sob que condições. Teríamos, inicialmente, a impressão de que *Terremoto Santo* esbarra justamente nos limites desse sistema de representação que põe em questão. Estaríamos assim novamente diante do dilema do pintor peruano Quintanilla, que tendo representado a opressão, inadvertidamente reforça a realidade que buscava subverter. Em sua crítica do sistema de representação, *Terremoto Santo*, ao provocar o riso no festival de cinema do Recife, reforçaria a subalternidade dos sujeitos representados.

Há, no entanto, que se questionar se a eficácia política de uma obra depende, de fato, da transmissão da mensagem “correta”, chancelada pelo artista a fim de transformar eticamente a realidade do mundo. Jacques Rancière, em seu artigo “Os paradoxos da arte política”, publicado em *O espectador emancipado*, procura repensar o princípio da eficácia da arte, deslocando-a de uma prática de transmissão didática de princípios éticos para um campo que seria próprio às possibilidades do regime estético: a reconfiguração da experiência comum do sensível (RANCIÈRE, 2008, p. 56-92). Ele analisa a história de um operário, publicada durante a revolução francesa de 1848, que, contratado para refazer o piso de uma casa de luxo, interrompe o trabalho por

um instante para, como se fosse o dono do imóvel, aproveitando uma janela aberta, deitar seu olhar sobre belos jardins. Segundo Rancière, essa apropriação estética por parte do operário “define a constituição de um outro corpo que não é mais adaptado à divisão policial dos lugares, das funções e das competências sociais” (RANCIÈRE, 2008, p. 68), sendo que “a possibilidade de uma voz coletiva dos operários passa, então, por essa ruptura estética, pela dissociação das maneiras de ser operárias” (RANCIÈRE, 2008, p. 69). Há ruptura estética, porque a narrativa inaugura novas possibilidades de experiência do mundo para esses sujeitos pela subversão do lugar que lhes era até então socialmente atribuído. A arte não opera aqui pela produção de um discurso político, mas opera politicamente pelo efeito que produz sobre formas de subjetivação e possibilidades de experiência do mundo.

Seguindo a reflexão de Rancière, deveríamos preocupar-nos não com a suposta mensagem política de *Terremoto Santo*, tal como elaborada externamente ao filme. Muito menos, deveríamos ater-nos à intenção dos diretores ao produzir a obra, já que “há uma política da arte que precede as políticas dos artistas, uma política da arte como retirada singular dos objetos da experiência comum, que opera por ela mesma, independentemente dos desejos que possam ter os artistas de servir esta ou aquela causa” (RANCIÈRE, 2008, p. 71). Essa obra, dentro dos espaços de exposição, nos festivais de cinema, constrói outro corpo para os fiéis-cantores representados? Há ruptura estética? Que os evangélicos produzam arte e que essa arte seja legitimada em espaços de arte contemporânea e em grandes festivais de cinema produz reconfiguração da experiência comum do sensível?

A propósito de *Tarumã*, em que uma mulher interrompe as filmagens para falar de sua experiência, Jean-Claude Bernardet observa: “O que espanta na fala da mulher? Espanta que ela fale”. O que es-

panta em *Terremoto Santo*? Espanta que os fiéis pentecostais da Zona da Mata pernambucana produzam arte, que sejam vistos, que circulem além do espaço dos templos em que os imaginamos. Esse espanto não implica nem um controle das possibilidades de interpretação do filme, nem uma avaliação ética das intenções dos diretores na produção da obra. O filme age politicamente enquanto imagem, sem que um discurso verbal deva, didaticamente, educar o público sobre o povo e seu lugar social. A ação política de *Terremoto Santo* é o espanto.

## Referências

AMARAL, Aracy A. *Arte pra quê? A preocupação social na arte brasileira 1930-1970*. São Paulo: Studio Nobel, 2003.

BERNARDET, Jean-Claude. *Cineastas e imagens do povo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

FOSTER, Hal. For a concept of the political in Contemporary Art. In: FOSTER, Hal. *Recodings. Art, spectacle, cultural politics*. New York: The New Press, 1985. p. 139-56.

GASSIOT-TALABOT, Gérald. La contestation est-elle possible? In: CASSOU, Jean et al. *Art et contestation*. Bruxelas: La Connaissance, 1968. p. 95-120.

GENETTE, Gérard. *Seuils*. Paris: Le Seuil, 1987.

GOBBI, Nelson. Do brega ao gospel, Bárbara Wagner investiga as relações entre cultura popular e os corpos, *O Globo*, 7 maio 2018. Disponível em: [oglobo.globo.com](http://oglobo.globo.com).

JAUSS, H. R. *Pour une esthétique de la réception*. Paris: Gallimard, 1994.

RANCIÈRE, Jacques. *Le spectateur émancipé*. Paris: La Fabrique, 2008.

**Resumo:**

Nosso artigo propõe uma análise da polêmica em torno de *Tremoto Santo* (2017), de Bárbara Wagner e Benjamin de Burca, buscando localizá-la, em um primeiro momento, na tradição de representação de pobres e periféricos na arte brasileira; e, em seguida, em uma série mais ampla de polêmicas geradas pela representação de grupos evangélicos na produção visual brasileira contemporânea. Interessamo-nos pelo problema da recepção como elemento chave da produção de sentido e, conseqüentemente, da controvérsia gerada pelo filme.

**Palavras-chave:** Documentário; Imagem do Povo; Representação; Subalternidade.

**Abstract:**

This article proposes an analysis of the polemics around *Holy Tremor* (2017), film by Bárbara Wagner and Benjamin de Burca, aiming at locating it, at first, in the tradition of representation of poor and peripheric communities in Brazilian art. In a second moment, it will also relate the work to a larger series of polemics generated by the representation of evangelical groups in the Brazilian contemporary visual production. It suggests that reception is a key element in the production of meaning and consequently, in the controversy generated by the film.

**Keywords:** Documentary; Image of the People; Representation; Subalternity.

Recebido para publicação em 24/02/2019.

Aceito em 02/04/2019.





# Diversidade cultural: um conceito fundamental para o estudo dos fenômenos religiosos modernos

**Jorge Botelho Moniz** 

Universidade Nova de Lisboa, Portugal

jorgemoniz.fellow@gmail.com

## Introdução

Desde os inícios da sociologia que uma das suas principais preocupações é sobre o destino da religião<sup>1</sup> nas sociedades modernas e o declínio da sua influência social nos indivíduos e nos Estados – encarados como indicadores de passagem de uma sociedade tradicional para uma moderna.

De fato, desde a primeira metade do século XIX, com Henri Saint-Simon e Auguste Comte, passando por Karl Marx e Ferdinand Tön-

---

1. O conceito de religião aqui empregue deve ser entendido à luz das reflexões de Moniz (2018). A expressão *religião* deve, portanto, ser entendida como uma preferência, emoção, fé e ação individual relativa a uma crença, existente ou auto-construída, em uma ou várias entidades transcendentais. Assim sendo, o substantivo *religiosidade*, bem como o adjetivo *religioso* devem aqui ser entendidos como algo pertencente ou relativo à religião.

nies, que os cientistas que investigam as etapas (distintas) ou os processos (evolutivos) da modernização<sup>2</sup> – como a ciência e o racionalismo, o capitalismo ou a individualização – vêm defendendo uma progressiva perda de plausibilidade da religião, nomeadamente de suas expressões tradicionais, nas sociedades modernas. Essas proposições sociológicas seriam, ulteriormente, sistematizadas por Émile Durkheim e Max Weber, em especial com suas análises estrutural-funcionalista e comparativa, histórica e fenomenológica, respetivamente. Em traços gerais, suas teorias advogavam, ainda nos finais do século XIX e nos inícios do século XX, que as religiões históricas passariam por um declínio, não sobrevivendo aos fenômenos do mundo moderno.

Esta longa e prestigiada tradição intelectual que enfatiza a oposição entre religião e modernização viria, no pós-segunda Grande Guerra e, sobretudo na década de 1960, a se formalizar em torno do debate da secularização. À medida que a sociologia da religião se institucionaliza como área autônoma de estudo, a teoria da secularização acabou se hegemonizando, especialmente através dos trabalhos de Wilson (1969 [1966]), Berger (1990 [1967]) e Luckmann (1967). As teorias da secularização tiveram como realidade de referência as sociedades europeias, centrando-se na perda da influência social da religião e no declínio das representações religiosas, devido à racionalização funcional e ao desencantamento do mundo, tal como Weber vaticinara.

Em particular a partir das décadas de 1980 e 1990, o modelo da se-

---

2. Com o termo *modernização* queremos descrever os processos de desenvolvimento das economias industriais, das mídias de massa, nomeadamente suas evoluções tecnológicas, e suas consequências. Assim sendo, modernização se refere ao ato ou efeito de se tornar moderno, enquanto *modernidade* é empregue para explicitar um estado ou qualidade do que é moderno.

cularização torna-se alvo de críticas mais sistematizadas. Por um lado, os sociólogos estadunidenses começam a interpretar o fenômeno de revitalização religiosa como uma faceta da sociedade moderna. Apoiados na teoria da escolha racional e analisando a formação de cultos e seitas e sua proliferação na sociedade, encaram a secularização como um processo limitativo. Eles entendem que a teoria da escolha racional é particularmente adequada para explicar a fragmentação e a diversidade religiosa contemporâneas, pautadas por uma lógica de oferta e procura. Por outro lado, por conta das novas dinâmicas do religioso, surgem outras críticas à secularização relacionadas com a questão dos novos movimentos religiosos e, de uma forma mais genérica, com as reconfigurações do universo religioso em um quadro social cada vez mais globalizado. Os trabalhos sobre a crescente individualização das crenças e do sentimento religioso, a difusão do sagrado nas diferentes instâncias da realidade e as espiritualidades *nova era* e *seculares* alargariam o campo de reflexão acerca das novas formas de religiosidade, no contexto de secularização, multiplicando as produções no campo da sociologia da religião (Vilaça; Sell; Moniz, 2017).

A crescente sensibilidade teórica no reconhecimento dos diferentes percursos políticos, sociais e religiosos – para a qual muito contribuíram a análise genealógica do *secular*, de Talal Asad, e a perspectiva da secularização como uma *história de subtração*, de Charles Taylor – evidenciaria uma aproximação aos debates atuais sobre a teoria da modernidade, nomeadamente à abordagem das *múltiplas modernidades*, de Shmuel Eisenstadt. Aqui se afirma que o mundo contemporâneo é um espaço de (re)constituição contínua de diferentes programas da modernidade, admitindo-se a influência de atores ou circunstâncias regionais específicas (forças políticas ou econômicas, ativistas ou movimentos sociais, a mídia ou os fenômenos mi-

gratórios), com perspectivas não unívocas, sobre a reconstrução dos padrões de relação Estado, sociedade e religião.

Não obstante a evolução dos debates sobre o lugar da religião nas sociedades modernas, muitos cientistas sociais vêm questionando a atualidade e validade dessas teorias *clássicas* (Norris; Inglehart, 2004), contestando ainda a frutuosidade desse debate científico (Casanova, 2007). Além disso, vêm afirmando a necessidade de uma mudança no rumo dessas pesquisas, procurando categorias de análise mais atuais e reflexivas para compreender os contornos modernos do religioso (Casanova, 2012).

No geral, a crítica que é feita às reflexões *tradicionais* sobre o religioso é que mantêm em suspenso uma questão que ainda não foi decidida definitivamente. Ou seja, que processos da modernidade, se é que algum, conseguem descrever as atuais mutações ou deslocamentos do religioso nas sociedades contemporâneas? Para Vilaça, Sell e Moniz (2017), na análise dos fenômenos religiosos contemporâneos, são cada vez mais necessárias novas grades analíticas: nova economia, mídia ou migrações estão entre as forças nucleares. Perante toda essa multiplicidade de expressões da modernidade, Peter Berger, que desde a década de 1990 vem revendo seu tópico original, entende o pluralismo, e não a secularização, como o tema central na sociologia da religião (Berger, 2014). Também Vilaça *et al.* (2014) acreditam que, na tentativa de compreender a religião nas sociedades hodiernas, o foco dos investigadores deve estar nos fenômenos migratórios e nas mudanças que diferentes tradições religiosas e diferentes arranjos Estado-religiões provocam na *alma* das distintas sociedades. A mobilidade geográfica e o conseqüente transnacionalismo cultural (étnico, linguístico ou religioso) desenham um cenário social progressivamente mais diverso e que tem impactos em muitos aspectos da vida

cultural e social. Isso é particularmente evidente no mundo Atlântico Norte<sup>3</sup>, onde o paradigma de migração mudou abruptamente: sociedades tipicamente de emigração tornaram-se, sobretudo nas últimas décadas, sociedades de imigração ou de *migração global* (Eco, 2002).

No nosso entender, pelas razões invocadas nesse estado da arte, as pesquisas sobre o lugar do religioso nas sociedades modernas não devem ignorar essa *nova* grelha analítica. Pelo contrário, devem estar conscientes dos principais modelos epistemológicos e dos diferentes instrumentos conceituais e metodológicos à sua disposição para, derradeiramente, usá-los em resposta à questão sobre se algum processo da modernidade consegue ajudar a explicar ou prever as deslocamentos ou mutações do religioso. Esperamos que nosso trabalho seja um passo nesse sentido.

## Da modernidade como pluralismo

Um processo da modernidade muito presente na literatura sobre religião é o pluralismo – a coexistência de comunidades étnicas, morais ou religiosas em uma sociedade (Berger, 2014) –, nomeadamente seus efeitos na religiosidade.

Embora não seja um fenômeno propriamente recente<sup>4</sup>, com a ace-

---

3. Nosso estudo estará maioritariamente centrado nessa região e em seus desenvolvimentos regionais ao nível das migrações e de suas consequências para a religiosidade tradicional.

4. Berger (2014) diz-nos, por exemplo que a experiência do pluralismo existiu em diferentes formas ao longo da história, citando, por exemplo, as culturas da Ásia Oriental ou da Índia pré-islâmica. Contudo, a Reforma protestante e o crescimento dos Estados-nação, com regimes tendencialmente de separação da religião, é o momento histórico mais citado. Isso justifica-se pelo fato de a Reforma ter destruído o monopólio da cristandade ocidental e ter permitido a criação e coexistência territorial de um pluralismo religioso. Taylor (2007) cita ainda a invenção do humanismo exclusivo, no século XVIII, como um fator que abre uma nova situação de pluralismo, multiplicando as perspectivas do mundo em todas as direções (religiosa

lerada globalização da segunda metade do século XX, o pluralismo tornou-se, segundo Taylor (2007, p. 437), irreconhecível para e incomparável com qualquer época histórica anterior. O mundo contemporâneo tem-se tornado gradualmente mais diverso cultural, religiosa e etnicamente, sendo marcado por um pluralismo inédito de cosmovisões que se multiplicam irrefreavelmente (Taylor, 2007; Vilaça, 2016).

De acordo com o estado da arte, essa é uma marca indelével da modernização. Para Berger (2014, p. 53), a modernidade e o pluralismo estão inelutavelmente cruzados: “a modernidade leva necessariamente ao pluralismo”, pois liberta todos os processos que o estimulam, nomeadamente a urbanização, as migrações em massa, a alfabetização e o desenvolvimento das tecnologias de comunicação<sup>5</sup>. Também para Vilaça (2006, p. 22), o pluralismo se tornou em um dos “traços da modernidade”. Por causa do aumento dos fluxos migratórios e da mobilidade geográfica e do progresso das mídias de massa, as sociedades se diversificam cultural, étnica, religiosa e eticamente. Todavia, essa crescente heterogeneidade não é passageira. Segundo Vilaça (2006, p. 22), ela é a nova “norma e não uma mera situação transitória”. Essas perspectivas são corroboradas por outros autores. Martin (2005, p. 157) diz que o pluralismo é uma característica “presente de forma massiva no mundo contemporâneo”; Taylor (2007, p. 300) chama-lhe “supernova” da era moderna, marcada por um “pluralismo galopante”; Pickel (2017, p. 290) diz que é um dos

---

ou não religiosa). Mesmo que seja muito anterior ao século XXI, o pluralismo (religioso) é hoje, mais do que nunca – pela globalidade, velocidade e capacidade de penetração dos processos da modernização –, incontornável para a compreensão do cenário religioso contemporâneo.

5. Essa é uma revisão relativamente ao argumento original de Berger (1990 [1967]). Na década de 1960, o autor considerava, inversamente, que a secularização, por conta da desmonopolização das tradições religiosas, levava a uma situação de pluralismo e não o contrário.

“prognósticos seguros para a Europa”; e Vilaça *et al.* (2014, p. 2) preveem que seu crescimento se manterá como resultado dos efeitos da globalização.

Com efeito, os estudos empíricos, estatísticos, sobre tendências demográficas, as projeções do crescimento populacional ou as dinâmicas migratórias mundiais apontam para profundas mudanças e, conseqüentemente, para uma crescente complexificação das dinâmicas culturais, religiosas ou étnicas regionais. Por exemplo, o Pew Research Center (2015, 2017), em suas previsões sobre o crescimento populacional e sobre o futuro das religiões mundiais até 2050, mostra o modo como o perfil religioso do mundo está “mudando rapidamente” (Pew, 2015, p. 5). Isso se deve, sobretudo, à diferença entre as taxas de fertilidade, ao tamanho das populações juvenis e às conversões religiosas típicas de uma era global e plural<sup>6</sup>. Mas também se deve ao número de migrações internacionais. De acordo com o relatório das Nações Unidas sobre a migração internacional de 2017, entre 1990 e 2017, a porcentagem de migrantes internacionais aumentou, ao nível global, 69%. Essa é uma tendência crescente, dado que o volume de migrações internacionais cresceu a uma taxa média anual de 1,2% entre 1990 e 2000 e a uma taxa de 2,4% entre 2000 e 2017. As regiões consideradas desenvolvidas receberam 60% do total dessa migração durante a totalidade do período. Outra questão relevante aqui é o número de pedidos de asilo que, em 2015, bateu, ao nível europeu, o número recorde de 1,3 milhões de candidaturas (Pew, 2017).

A irreconhecibilidade desses fenômenos ou a sua incomparabilidade com outros períodos históricos, como Taylor sublinha e como

---

6. Uma das principais conseqüências será o crescimento e a disseminação do islã, acima de qualquer outra religião no mundo. Isso será particularmente evidente na Europa, onde, de acordo com as previsões, se espera que a comunidade muçulmana venha a compor 10% do total da população.

já citámos, deve-se ao fato de não se estar passando por simples processos de emigração, mas de migração global, e essa diferença, como eloquentemente coloca Eco (2002), é fundamental para compreender o nosso mundo globalizado.

Ainda é possível distinguir emigração de migração quando o planeta inteiro está se tornando o território de deslocções cruzadas? Creio que é possível: como disse, as imigrações são controláveis politicamente, e as migrações não; são como os fenômenos naturais. Enquanto há imigração, os povos podem ter a esperança de manter os imigrados em um gueto, para que não se misturem com os nativos. Quando há migração já não há guetos, e a mestiçagem [neste contexto, acrescentaríamos a diversidade e/ou pluralismo] é incontável. Os fenômenos que a Europa tenta ainda enfrentar como casos de emigração são, pelo contrário, casos de migração. (Eco, 2002, p. 109-10).

Por conta desses eventos globais, o tema do pluralismo tornou-se em uma das mais “promissoras agendas de pesquisa” (Pollack, 2014, p. 115), sendo um dos “tópicos mais importantes” nas ciências sociais contemporâneas (Doktór, 2009, p. 26). Para isso muito ajudou o fato de os teóricos da secularização terem começado a associar o pluralismo aos efeitos da modernização. O seu argumento básico é o seguinte: a modernidade não leva necessariamente à secularização; porém, conduz inevitavelmente ao pluralismo (Berger; Davie; Fokas, 2008; Berger, 2014; Vilaça *et al.*, 2014).

Todavia, salvo o caso de Vilaça *et al.* (2014), cujo interesse de investigação parece centrar-se mais na mutação do religioso em condições modernas (plurais) e não no seu declínio, os outros teóricos do pluralismo parecem marcados pelo estigma da secularização. Para eles, o pluralismo leva à “contaminação cognitiva” (Berger, 2014, p. 2) que, por conta dos crescentes contatos interpessoais globais, re-



lativiza<sup>7</sup> e enfraquece os consensos morais; e à “fragilização mútua” (Taylor, 2007, p. 303-4) das cosmovisões (religiosas ou não religiosas). Não obstante a omissão de um argumento que afirme, explicitamente, a ligação (negativa) do eixo modernidade-pluralismo-secularização, essa relação está presente de forma implícita. Com efeito, se a modernização leva fatalmente ao pluralismo e se o pluralismo, pela concorrência de diferentes cosmovisões, provoca uma *contaminação*, *diferenciação* ou *fragilização* dos valores sociais, então, a pluralização tenderá a enfraquecer, entre outras, as certezas religiosas. Ou seja, a modernização provoca uma pluralização das visões do mundo que, por seu turno, é acompanhada de um enfraquecimento das convicções religiosas.

Essa conclusão pode, porém, parecer simplista se entendida à luz dos efeitos complexos e, por vezes, reversíveis do pluralismo na religião. De acordo com Berger (2014, p. 15), as religiões não estão de forma alguma imunes às consequências do pluralismo; pelo contrário, esse é “o grande desafio de todas as tradições e comunidades religiosas na era moderna” (Berger, 2014, p. 15). No entanto, como o próprio autor adita, à medida que o pluralismo vai extenuando as convicções religiosas vai surgindo uma miríade de opções cognitivas e normativas que, em grande parte, podem ser religiosas. Essa ideia, aparentemente, dicotômica fica bem expressa através da reflexão de Pickel (2017) sobre os processos de secularização e pluralização que marcam as sociedades europeias contemporâneas.

[O] pluralismo é o segundo prognóstico seguro para a Europa [...].  
[Por conta dele] [a]lém de um crescimento da discussão pública e política em torno da religião, também existe (pelo menos na Europa)

---

7. Outra das consequências da contaminação cognitiva é o fundamentalismo. Para Berger (2014), o fundamentalismo balcaniza as sociedades e condu-las a um conflito constante ou à coerção totalitária.

uma “perda arrasadora da relevância da religião”. Não podemos, por conseguinte, excluir preliminarmente uma reativação da *identidade* (religiosa) no futuro. No entanto, em face do enfraquecimento dos laços, do conhecimento ou da integrabilidade religiosos, isso parece improvável. (Pickel, 2017, p. 290).

Ou seja, o pluralismo parece enfraquecer tendencialmente a religião, mas também pode ter efeitos positivos sobre a última. Todavia, parece-nos que os autores, pela forma como constroem seus argumentos – entendem sempre o crescimento da religiosidade, em condições de pluralismo, como uma eventualidade –, se aproximam mais da primeira proposição.

Entender os efeitos atuais do pluralismo na religião afigura-se, portanto, como um desiderato difícil. Os autores não advogam mais uma tendência geral, unívoca e determinista. Apesar de mostrarem que o pluralismo pode ter consequências perniciosas para a religião, atualmente, tendo em conta a experiência com as várias *falácias da secularização* (Moniz, 2017), eles salvaguardam suas teses, oferecendo-lhes uma hipótese de relação saudável entre ambos.

A atual postura (prudente e diplomática ou dicotômica e reversível) dos teóricos da secularização quanto aos efeitos do pluralismo na religiosidade<sup>8</sup> contrasta com as posições mais assertivas assumidas no decorrer da segunda metade do século XX<sup>9</sup>. Nessa época, de um lado, encontramos os teóricos que afirmam que, com a pluralização, as visões do mundo, religiosas ou não, tendem a ser relativizadas e a sofrer uma crise de plausibilidade. Embora por razões diferentes, eles

---

8. Excluímos aqui Steve Bruce, porque continua a considerar, de forma clara e sistemática, que as consequências da secularização serão sentidas, primeiramente, nas sociedades que possuam um grau de pluralismo mais considerável.

9. David Martin (1978) pode ser considerado como uma exceção. Com efeito, o autor não assume que o pluralismo tem um efeito unívoco (positivo ou negativo) na religião. Pelo contrário, ele defende que o pluralismo, mediante o seu grau de incidência, pode levar a vários cenários religiosos.

argumentam, no geral, que os processos de racionalização (Wilson, 1969 [1966]; Berger, 1990 [1967]) ou de diferenciação (Luckmann, 1967) levam a uma autonomização que engloba a pluralização e que é a causa do enfraquecimento das cosmovisões. Assim sendo, as práticas e crenças religiosas, bem como as instituições que as enquadram, beneficiam de um nível mais elevado de firmeza quando enquadradas, usando o termo bergeriano, em uma *estrutura de plausibilidade* homogênea e partilhada pela maioria das pessoas. Por contraste, sob condições de pluralismo e com a conseqüente desmonopolização das perspectivas religiosas do mundo, a pretensão de legitimidade inquestionável e autoevidente das comunidades ou instituições religiosas tende a ser desafiada. As organizações religiosas passam a atuar dentro de uma lógica de mercado na qual também competem com uma pluralidade de cosmovisões seculares. Essa competição intra e extrarreligiosa afeta a credibilidade das cosmovisões religiosas e, por conseguinte, atinge negativamente os níveis de crença ou prática religiosa. De outro lado, os teóricos da economia religiosa esperam que a participação e o compromisso religiosos sejam influenciados pela oferta de religião. O seu argumento diz que mais pluralismo religioso (mas também, maior liberdade religiosa) aumenta a participação e engajamento religioso. Isso sucede, porque o pluralismo fomenta a competição. As instituições e comunidades religiosas trabalham mais afincadamente para satisfazer a procura religiosa e, por consequência, as pessoas tendem a ficar mais satisfeitas com o serviço oferecido e a envolver-se mais com o religioso. Ou seja, contrariamente aos primeiros teóricos, o pluralismo teria um efeito positivo na religião.

Não obstante a centralidade desses estudos e autores para o debate dos efeitos do pluralismo na religião, esse tópico (ainda que nem sempre sob o vocábulo *pluralismo*) esteve, até a atualidade, sempre pre-

sente implícita ou explicitamente nos trabalhos sobre a secularização. Taylor (2007) ou Berger, Davie e Fokas (2008) associam, uns mais do que outros, o declínio ou a marginalização da autoridade das crenças religiosas, a fragmentação das visões do mundo e a rutura da homogeneidade cultural e religiosa à *diversidade social* e à *pluralização das cosmovisões* individuais. Outros autores fazem exercícios semelhantes. Por exemplo, Casanova (1994) analisa a posição das religiões no mundo moderno à luz do pluralismo – a condição estrutural da modernidade; Martin (2005) observa o contexto global de secularização através de um *pluralismo competitivo e expansivo*; Vilaça *et al.* (2014) relacionam a modernização e seus fenômenos de migração internacional, fluidez demográfica e nova economia global com o *pluralismo* e com suas múltiplas possibilidades de identificação e pertença; enfim, Norris e Inglehart (2004) correlacionam os níveis de religiosidade dos indivíduos com um índice de pluralismo religioso.

Por causa dessa presença, mais ou menos assídua e mais ou menos explícita, do pluralismo nos trabalhos dos teóricos da secularização, surgiram vários estudos empíricos que quiseram compreender a correlação pluralismo-religiosidade. A existência de uma correlação negativa foi considerada como corroborando as teorias da secularização, enquanto uma correlação positiva sustentaria os pressupostos do modelo da economia religiosa. A literatura sobre o tema cresceu tanto que, nos inícios do século XXI, Chaves e Gorski (2001) fizeram uma grande revisão do tópico através do exame de 193 testes em 26 artigos científicos. Nesse estudo, reportam, sobretudo, a relação tendencialmente negativa ou nula (quase 70% dos casos) entre o pluralismo e a participação religiosa (em qualquer sentido geral). A correlação positiva entre as variáveis não é portanto comprovada por seus resultados, salvo quando aplicada a um número limitado de casos.

Outro estudo, o “mais crítico” na opinião de Norris e Inglehart (2004, p. 97), afirma que todos os resultados de todas as correlações (positivas ou negativas) devem ser abandonados (Voas; Olson; Crockett, 2002). De acordo com Voas, Olson e Crockett, no início da centúria, não havia provas convincentes de que o pluralismo tinha qualquer efeito na participação religiosa. Qualquer variação aleatória no número de casos selecionados determina, segundo eles, graus de correlação diferentes. Ou seja, a relação entre diversidade e envolvimento refletiria apenas a relação matemática entre as medidas de participação e um índice de pluralismo, não tendo como base qualquer fator substantivo. Por conta disso, eles dizem que “todas as provas oferecidas por ambas as partes do debate são agora suspeitas” e que o “pluralismo pode não ter qualquer efeito na participação religiosa” (Voas; Olson; Crockett, 2002, p. 218). Embora partilhemos algumas de suas preocupações, julgamo-las excessivas<sup>10</sup> e, como os próprios autores admitem, as provas que reúnem são “altamente circunstanciais” (Voas; Olson; Crockett, 2002, p. 230). Por conseguinte, os estudos empíricos

---

10. A crítica de Voas, Olson e Crockett parece-nos um pouco excessiva, nomeadamente por desconsiderar na totalidade qualquer relação estatística entre as duas variáveis, desmerecendo a escolha de casos e os fundamentos que subjazem à escolha das variáveis. No limite, nenhuma correlação poderia ser aceite, se não conseguisse provar a total universalidade dos seus resultados. Embora entendamos a preocupação dos autores quanto à seleção dos casos de estudo e às variáveis dependentes e independentes, não consideramos que “toda a discussão [em torno do pluralismo] tem de ser reavaliada [...], porque agora é suspeita” (Voas; Olson; Crockett, 2002, p. 218). Além disso, não nos parece completamente correta a associação que os autores fazem entre os seus resultados e os trabalhos de Christiano (1987), Zaleski e Zech (1995) e Perl e Olson (2002). Não obstante a afirmação de Voas, Olson e Crockett de que as investigações destes autores não detetam qualquer relação entre o pluralismo e o compromisso religioso, os seus estudos, mesmo que de forma não muito explícita, mostram não só que o pluralismo tem influência em determinados contextos religiosos, mas também que ele e a conseqüente competição religiosa podem conduzir a maior empenho religioso (nomeadamente através das doações às igrejas e comunidades religiosas).

sobre o impacto do pluralismo na religião continuaram.

Norris e Inglehart (2004), de certo modo, em linha com Voas, Olson & Crockett, mostram que os resultados de seu estudo não apontam para uma grande influência do pluralismo na religião. Todavia, admitem que algumas correlações apontam para uma relação forte e significativa entre o primeiro e o grau de participação religiosa dos indivíduos. Essa correlação é, porém, praticamente sempre negativa. Contrariamente aos pressupostos da teoria da economia religiosa a “análise multivariada dos dados de um vasto grupo de sociedades não apoia a hipótese de que o pluralismo religioso produz níveis elevados de religiosidade” (Norris; Inglehart, 2004, p. 230); pelo contrário, as sociedades menos plurais apresentam maiores índices de participação religiosa. O trabalho de Doktór (2009) e Pollack e Pickel (2009) também apontam nessa direção. O primeiro, ao estudar a relação entre o pluralismo religioso e as relações de vizinhança e/ou amizade, conclui que, no geral, a influência do pluralismo religioso é negativa. Os segundos, ao examinarem a correlação entre as relações Estado-religiões e a vitalidade religiosa, concluem, novamente, que os dados empíricos não só não confirmam os pressupostos da economia religiosa, como ainda os contradizem. Com efeito, no seu estudo, as correlações, quando significativas, apontam no sentido contrário da economia religiosa – quanto maior o pluralismo, menor a participação religiosa.

Em suma, o debate dos teóricos da secularização sobre o pluralismo e seus efeitos na religião, tal como todo o debate da secularização, tem sido prolífero, contraditório e inconclusivo. No entanto, é possível detectar quatro etapas essenciais. A primeira, desenvolvida mais energeticamente até a década de 1970 e preconizada pelos teóricos da secularização, assevera que mais pluralismo significa menos

religião. A segunda, nascida em meados da década de 1980 e acompanhada pelos primeiros estudos empíricos mais sistemáticos dos teóricos da economia religiosa, afirma, inversamente, que mais pluralismo significa mais religião. A terceira, surgida na primeira década do século XXI, por conta desse debate, é marcada por uma tentativa de aclaração das duas etapas dicotômicas originais. Os seus resultados não foram conclusivos, apontando em várias direções. Todavia, trouxeram à luz, ainda que fragilmente, a correlação tendencialmente negativa ou nula entre pluralismo e religião. A última, vivida atualmente e cuja reflexão se foi adensando desde a primeira metade da década inicial do século XXI, procura lidar, ainda na aurora de sua adolescência, com o pluralismo e a coexistência da diversidade (cultural, étnica ou religiosa) nas sociedades e com seus presumíveis efeitos na religião. Esse tópico surge agora de forma mais premente, por conta das mudanças rápidas e globais provocadas pela globalização, pelas migrações transnacionais, pela nova economia global ou pelas mídias de massa digitais. Esses teóricos admitem uma influência majoritária, mas não exclusivamente negativa, do pluralismo na religiosidade; porém, isso não significa, necessariamente, o enfraquecimento da religião, mas apenas sua recomposição. Essa é, em certa medida, uma posição intermédia relativamente às teses anteriores. Ou seja, o pluralismo, enquanto condição *sine qua non* da modernidade, já não conduz (contrariamente às teorias da secularização) necessária e fatalmente ao fim da religião, mas também não está normalmente associado ao seu desenvolvimento positivo (contrariamente à teoria da economia religiosa). Apesar de o pluralismo trazer consequências para a religião (contrariamente ao que Voas, Olson e Crockett alegam) esses efeitos tanto podem significar um enfraquecimento como uma revitalização.

Pela inexatidão das teses clássicas da secularização e da economia

religiosa, relativamente ao pluralismo, e pela experiência, altamente criticada, de desenvolvimento de teorias unívocas, universalistas e deterministas (tanto em uma direção como noutra), a posição *política e cientificamente correta* passou a ser uma *intermédia*, semelhante à dos teóricos da quarta etapa elencada. Para se contornarem eventuais críticas, aceita-se a religião como uma espécie de constante antropológica que nenhum processo da modernidade consegue enfraquecer, mas apenas reconfigurar. Mas isso não será apenas um processo dialético hegeliano? Ou seja, será que estamos passando de uma *tese* (secularização), para uma *antítese* (economia religiosa), até uma mera *síntese* (posição intermédia entre o enfraquecimento da religião e sua revitalização) sobre os efeitos do pluralismo na religião? Por que razão hoje os autores (como Berger ou Pickel) afirmam apenas implícita e tenuemente que o pluralismo pode ter um impacto negativo na religião, mesmo quando seus estudos apontam nessa direção? Dadas as profundas alterações globais que vivemos, em que medida podemos continuar estudando os efeitos do pluralismo na religião à luz de pressupostos teóricos das décadas de 1960 ou 1980? Como poderá o pluralismo tornar-se em uma *agenda de pesquisa promissora* se nada mais for do que a negação da negação (na perspectiva dialética de Hegel)?

É de fato com essas, entre outras, interrogações em mente que avançamos na direção de uma proposta reedificada e atualizada dos estudos sobre religião e modernidade baseada no binómio pluralismo-religião.



## Definindo conceitos: pluralismo, pluralização ou pluralidade e diversidade?

O pluralismo é, para a literatura especializada, um dado adquirido das sociedades modernas. É uma das suas “características permanentes” (An-Na’im, 2009, p. 225) ou um “conceito-chave” para compreendê-las (Giordan, 2014, p. 1) que, por conta dos efeitos da globalização, “manterá uma tendência crescente” (Vilaça *et al.* 2014, p. 2).

Por causa dessa opinião generalizada, o tópico do pluralismo tem conquistado maior protagonismo nas ciências sociais. No nosso ver, seu grande mérito foi ter desafiado – no debate sobre os efeitos dos processos da modernidade na religião – a justaposição entre os apoiantes da versão *ortodoxa* da secularização e os que se lhe opõem pela afirmação de um *retorno do sagrado*. Atualmente criticam-se as primeiras teorias, mas sem se abraçarem as segundas. Ou seja, há um distanciamento das perspectivas mais idiossincráticas do paradigma ortodoxo que não significa, automaticamente, uma adoção da abordagem contraortodoxa. A secularização é tida como um processo de mudança do religioso que não significa, necessariamente, declínio ou revitalização religiosa. Abre-se espaço para uma perspectiva mais plural, que considera a contingência, e rigorosa, que privilegia o empirismo, que tem a pretensão de explicar melhor o que se passa no campo da religiosidade moderna.

No entanto, o conceito de pluralismo é comumente usado nas ciências sociais, mas é menos frequentemente explicado. Como amplamente denunciado, muitos acadêmicos continuam usando-o de forma indiscriminada, referindo-se a *pluralismo* sem especificar concretamente o que querem descrever com o termo (Beckford, 2003; Morten-

sen, 2003; Vilaça, 2006; Berger, 2014). Além disso, surgiram e continuam surgindo muitas interpretações que confundem, erradamente, pluralismo e diversidade ou pluralidade. Isso traz sérias complicações terminológicas, metodológicas e epistemológicas para o debate científico, porque mistura questões descritivas e valorativas/regulatórias. A noção de pluralismo corre o risco de se tornar em um chapéu conceitual sob o qual se colocam fenômenos heterogêneos e inconsistentes entre si. Não admira que seja considerada “problemática” (Mortensen, 2003, p. 425; Beckford, 2007, p. 267), “traíçoeira” ou “ambígua” (Beckford, 2003, p. 73-102) e que se reivindique uma “maior atenção” (Beckford, 2014, p. 15) e um maior “refinamento teórico” (Giordan, 2014, p. 1) para esse conceito.

Na seção anterior, as noções de pluralismo e diversidade foram usadas, conscientemente, de forma indiscriminada, mediante a forma original como os autores citados recorrem ao termo. Contudo, concordamos com a ideia de que deve haver uma separação analítica entre eles. Consideramos que uma análise multidimensional do pluralismo pode ajudar não só a deslindar as dimensões de autonomia e dependência entre os conceitos, mas também a refinar nossas ferramentas nocionais. Isso nos levará ao desenvolvimento de um objeto conceitual que nos permita, no atual contexto de pluralismo *permanente* e *crescente*, trabalhar sobre e aclarar os fenômenos atuais de secularização. Como nos diz Beckford (2010), se isso suceder, poderão abrir-se boas oportunidades de pesquisa na área.

No geral, os autores vêm reivindicando uma separação entre os conceitos de pluralismo e diversidade<sup>11</sup> (Beckford, 2003, 2007; Wuthnow, 2004; Vilaça, 2006; An-Na'im, 2009; Berger, 2014). O âmago

---

11. Esses conceitos estão, considerando os autores aqui estudados, normalmente associados à questão religiosa. Contudo, seu significado e sua distinção podem ter um alcance mais amplo e é nesse sentido que serão analisados de seguida.

de seu argumento é que o pluralismo é um conceito normativo, enquanto a diversidade é uma noção descritiva. O primeiro, como denuncia o sufixo *ismo*, é um sistema de valores, instituições ou processos que aceita a diversidade como um valor positivo; o segundo diz respeito, descritiva, empírica e fatorialmente, ao grau de heterogeneidade cultural<sup>12</sup> existente em uma determinada sociedade ou em um mesmo contexto social. Um grau elevado de diversidade não significa que existe pluralismo ou que uma sociedade seja pluralista (i.e., que endosse o pluralismo). São, portanto, duas esferas relativamente autônomas, pois mais diversidade, como nos diz Yang (2014, p. 137), “não leva necessariamente ao pluralismo”. Todavia, os conceitos são contíguos – “o pluralismo é uma resposta ideológica ou normativa à diversidade empírica” (Beckford, 2007, p. 268). É, nas palavras de Jenkins (*apud* Mortensen, 2003, p. 425), a “ideologia que celebra a diversidade”. A sua interdependência tem levado os cientistas sociais a análises multidimensionais que têm permitido deslindar seus pontos de interseção e suas esferas autônomas. Considerando as sistematizações de Beckford (2003, 2007), Wuthnow (2004) ou Yang (2014), podemos considerar quatro sentidos fundamentais do pluralismo:

1. Enquanto conceito descritivo ou analítico (*diversidade* ou *pluralidade* – entendidas sinonimamente).
  - a. Descreve o nível de heterogeneidade dentro de uma sociedade.
  
2. Enquanto conceito processual (*pluralização*).
  - a. Descreve o processo de crescente diversidade em uma sociedade.

---

12. Trabalharemos esse conceito e suas múltiplas e mútuas relações dimensionais na próxima seção.

3. Enquanto conceito normativo ou valorativo (*pluralismo per se*).
  - b. Descreve os arranjos institucionais e sociais, sustentados em normas legais, favoráveis à diversidade.
    - i. Implica a aprovação e o reconhecimento (positivo) da diversidade.
4. Enquanto conceito filosófico.
  - c. Descreve um conjunto de ideias intelectuais que colocam um valor alto na diversidade e nos arranjos institucionais e sociais que a escoram.

Essa miríade de significados que o conceito de pluralismo pode ter, mas também a consciência desse fato e seu domínio conceptual, nos trazem maior responsabilidade metodológica na escolha do que designamos de *objeto conceptual mais apropriado* para estudar os fenômenos contemporâneos da secularização.

Nesse contexto, optamos pelo conceito de diversidade<sup>13</sup>. Por um lado, isso deve-se ao fato de considerarmos mais prudente evitar as questões normativas, processualistas e filosóficas associadas ao *pluralismo* ou à *pluralização*. Por outro lado, isso também se prende com o fato de a *diversidade* estar, normalmente, associada a perspectivas científicas mais neutras e, por consequência, metodologicamente mais pacíficas, operando apenas ao nível analítico-descritivo. Vários cientistas sociais defendem que, aquando do estudo do impacto da modernização na religião, a opção pela noção de diversidade é preferível

---

13. Não obstante os termos pluralidade e diversidade possam descrever, sinonimamente, situações de heterogeneidade cultural, de modo a evitar eventuais perturbações de sentido, optamos pelo termo diversidade. O recurso exclusivo à *diversidade* é, de acordo com Beckford (2010), mais prudente, porque o vocábulo pluralidade, se colocado noutra contexto (por exemplo, no campo eleitoral), pode ter um significado totalmente diferente.

ou mais apropriada (Beckford, 2003; Yang, 2014). No âmbito dos estudos de religião essa precedência ou adequação é particularmente relevante. Para analisar a religião como variável dependente, deve-se encontrar outra independente que permita não só descrever, mas, sobretudo, medir o grau de heterogeneidade cultural de uma determinada sociedade e, enfim, correlacioná-lo com diferentes dimensões de religiosidade (Moniz, 2018). Posto isto, acreditamos que o conceito de diversidade – dada sua centralidade, no contexto do debate sobre pluralismo, para o estudo geral e atual da secularização, e dada sua dimensão empírica e analítica (que nos permitirá encontrar indicadores que o mensurem) – é atualmente o instrumento teórico-empírico mais pertinente para o estudo dos efeitos da modernização na religião.

## **Sobre o conceito de diversidade (cultural)**

O termo diversidade representa um conceito amplo que atraiu a atenção, não só, mas também, de cientistas sociais, especialmente, no final da década de 1990 e durante a de 2000. Prova disso são as convenções da UNESCO sobre a diversidade cultural (2001) ou sobre sua proteção e promoção (2005), erigindo uma definição de diversidade que é descrita como uma multiplicidade de formas culturais representativas dos diversos grupos sociais. Se, por um lado, a *diversidade*, ou a consciência da sua existência enquanto conceito autônomo do pluralismo, tem apenas algumas décadas, a diversidade (sem itálico) empírica não é uma novidade, como nos provam, por exemplo, Wood (2003) ou Berger (2014).

A *diversidade* tem a sua etimologia no latim *diversitas*, procurando dizer *variedade* ou *diferença*. É a representação, em um determinado sistema social, da multiplicidade de diferenças e similarida-

des que existem entre os indivíduos ou os grupos que os representam. É a qualidade do diverso (dimensão positiva), por oposição à cultura de grupo, à homogeneização de culturas ou à monocultura (dimensão negativa). A noção de diversidade está, portanto, associada aos conceitos de pluralidade (como vimos em rodapé), multiplicidade ou heterogeneidade, dizendo respeito à miríade de ideias, características ou elementos distintos que distinguem os indivíduos sobre um determinado assunto, contexto ou ambiente. É, nas palavras de Crystal (2002, p. 33), um vocábulo “incorrigivelmente plural” e, acrescentaríamos nós, incontornavelmente associado à multiplicidade de identificações culturais de cada grupo social. Com efeito, a diversidade que queremos analisar é a cultural<sup>14</sup>, pois é a cultura – através da sua capacidade de inserção e adequação do ser ao meio – que explica, dá sentido e agrega as diferentes cosmologias sociais, como as étnicas, religiosas ou linguísticas. Não surpreende que, ao tratarem do tópico da diversidade, os cientistas sociais normalmente o associem à cultura (Ottaviano; Peri, 2006; Patsiurko; Campbell; Hall, 2012; Dohse; Gold, 2013).

Com tudo isso não queremos insinuar que a diversidade cultural é um conceito relativamente escorrido que se limita a descrever, univocamente, a heterogeneidade das formas culturais e das suas representações. Pelo contrário, como denunciam vários autores (Alesina *et al.*, 2003; Beckford, 2003; Wood, 2003; Ottaviano; Peri, 2006), pela sua amplitude, complexidade, subtileza e fluidez, é difícil sumariar a noção de diversidade cultural em uma tipologia simples. Johnson e Grim (2013) determinam dois tipos de diversidade: interna e exterior. A primeira reporta-se à diversidade dentro de um grupo (étnico ou

---

14. Doravante, sempre que nos referirmos ao conceito *diversidade*, isso será feito à luz da ideia de *diversidade cultural*. Salvo quando indicarmos o contrário.

religioso) específico, enquanto a segunda descreve o grau de diversidade total dos grupos de uma determinada região ou sociedade. Por seu turno, Gardenswartz e Rowe (2003) falam em quatro camadas da diversidade: i) organizacional, relacionada com o controlo da diversidade pela organização onde os indivíduos trabalham; ii) externa, representa as escolhas de vida dos indivíduos (por exemplo, religião, educação ou costumes); iii) interna, as características determinadas à nascença, como a etnicidade ou o gênero; e iv) personalidade, ou seja, os traços e características dos indivíduos que são considerados estáveis. O PEW (2014) também refere que as ciências sociais definiram quatro formas de diversidade: i) o grau em que uma sociedade se divide em diferentes grupos; ii) o tamanho do grupo minoritário; iii) sua influência; e iv) a dominação de um ou mais grupos na sociedade. Beckford (2003) vai ainda mais longe, afirmando que a diversidade deve ser distinguida, analiticamente, através de cinco significados: i) o número absoluto de grupos sociais; ii) o número de pessoas que lhe estão associadas; iii) o número de tradições distintas existentes em uma sociedade; iv) o número de indivíduos que combinam diferentes perspectivas tradicionais; e v) o processo de diferenciação interna pelo qual os grupos passam.

Além disso, ainda segundo Johnson e Grim (2013), há cinco formas de medir a diversidade: i) fracionalização, a probabilidade de que dois indivíduos, aleatoriamente selecionados, pertençam a diferentes culturas; ii) polarização, analisa e atinge seu máximo aquando da existência de dois grupos sociais de dimensão similar; iii) dominação, baseada na dimensão do maior grupo; iv) minoria, reporta-se ao tamanho da maior minoria; v) clivagem, descreve uma situação onde há um grupo maioritário e, pelo menos, outro com uma minoria significativa.

Não há propriamente uma uniformidade no tratamento da questão da diversidade, à exceção da ideia geral de que, à semelhança de tantos outros, é um conceito multidimensional e que pode ser medido de várias formas. No entanto, a literatura especializada na área tem, implicitamente, chegado a um consenso sobre a melhor forma de analisar, subdividir e quantificar a diversidade. Em particular, desde os inícios do século XXI têm surgido estudos sobre a *fracionalização* (Alesina *et al.*, 2003; Fearon, 2003; Patsiurko; Campbell; Hall, 2012) e que pretendem descrever, medir e entender os efeitos da diversidade, estes autores chamam-lhe *heterogeneidade*, da e na população.

A fracionalização, ou seja, o grau de divisão (de alguém ou algo) em diferentes grupos ou partes, dentro de uma determinada sociedade ou região, é tipicamente medida através das três dimensões seguintes: a étnica, a linguística e a religiosa.

A fracionalização étnica ou a etnicidade é, do conjunto, para Alesina *et al.* (2003, p. 6), a “principal variável” de análise. Associada, anteriormente, à dimensão linguística – a heterogeneidade etnolinguística –, a etnicidade passou a ser considerada autonomamente. Isso levou os teóricos a se afastar de definições padronizadas de etnia ou grupo étnico que normalmente incluíam a língua e a religião e que se baseavam na ideia de uma crença comum em uma ancestralidade e/ou em características culturais (reais ou presumidas) partilhadas. Apesar do pouco desenvolvimento teórico nesse campo, a diversidade étnica aqui mencionada é concernente ao conjunto de características biológicas, como a origem racial ou a cor da pele dos indivíduos (Alesina *et al.*, 2003; Patsiurko; Campbell; Hall, 2012).

A fracionalização linguística passou a ser tratada, como vimos, como uma dimensão de análise independente da diversidade étnica. Para Alesina *et al.* (2003, p. 5), a separação entre a língua e as carac-



terísticas raciais ou físicas dos indivíduos é uma “melhoria” relativamente às pesquisas anteriores já citadas. A questão linguística é, para os autores, tão ou mais relevante do que a diversidade étnica. Não considerar a linguagem como fator de diversidade é, na linha de Crystal (2002, p. 34), um “erro”, porquanto a língua é parte integrante da identidade dos indivíduos. Fearon (2003), aliás, constrói sua medida de fracionalização cultural baseando-se apenas no grau de similaridade ou distância entre línguas. Este tipo de fracionalização é então medido com referência à porcentagem de falantes da língua nativa de uma determinada sociedade (Alesina *et al.*, 2003; Patsiurko; Campbell; Hall, 2012).

A fracionalização religiosa é, de acordo com Alesina *et al.* (2003, p. 6), provavelmente a distinção da fracionalização “menos controversa e arbitrária”, pois as fronteiras da religião são mais claras e consistentes entre países. Não obstante, alguns autores, como Fearon (2003), deixem a dimensão religiosa propositamente de fora<sup>15</sup>, outros autores continuam a considerá-la em seus trabalhos, medindo-a, sobretudo, através dos dados disponíveis sobre afiliação religiosa e sobre a distribuição dos grupos religiosos (Alesina *et al.*, 2003; Patsiurko; Campbell; Hall, 2012).

Essas três medidas são entendidas como a tríade de “aspectos principais da diversidade cultural” (Alesina *et al.*, 2003) que melhor “capta [suas] distinções” (Patsiurko; Campbell; Hall, 2012). Com efeito, elas têm recebido uma grande aceitação e adesão dos cientistas sociais, mas não só, que têm como fito estudar os efeitos da diversidade cultural no desempenho da economia (Patsiurko; Campbell; Hall, 2012), nos conflitos políticos e sociais, na fragilidade dos

---

15. Isso sucede, provavelmente, porque a dimensão religiosa não parece ter correlação com a variável dependente que muitos dos autores citados, especialmente interessados em questões econômicas, estipulam para seus estudos.

Estados (Alemu, 2016) ou nos valores familiares.

Mais recentemente, vem-se falando da necessidade de, para se compreender inteiramente o fenômeno da diversidade, se adicionarem outros fatores além do étnico, linguístico e religioso (Dohse; Gold, 2013; Alemu, 2016). Os teóricos vêm defendendo a ampliação do conceito de diversidade cultural por meio da integração de uma dimensão que considere o local de nascimento dos indivíduos (Ottaviano; Peri, 2006; Dohse; Gold, 2013; Alesina; Harnoss; Rapoport, 2016). Isso é particularmente relevante porque a medida *local de nascimento*, contrariamente à etnicidade, língua ou religião, penetra nas diferentes experiências de vida dos indivíduos, nas suas diferenças formativas e educacionais e no desenvolvimento de perspectivas distintas. Assim sendo, segundo Alesina, Harnoss e Rapoport (2016), a diversidade do local de nascimento difere, conceptualmente, das outras três medidas de diversidade citadas, mas também se distingue empiricamente, pela falta de correlação entre a primeira e as segundas. A dimensão *local de nascimento* parte do pressuposto de que a cultura nativa é homogênea e que, por conseguinte, a diversidade cultural é determinada pela proporção de população não nativa vivendo em essa região. Por um lado, observa o tamanho (da população nascida no estrangeiro); por outro lado, a multiplicidade (dos não nativos). Ou seja, essa medida de *diversidade intercultural* (Dohse; Gold 2013, p. 7-8) ou *diversidade populacional* (Alesina; Harnoss; Rapoport, 2016) deduz a diversidade cultural de uma região por meio da distinção entre população nativa e estrangeira, mas também através da variedade da última.

De acordo com Erikson e Johnson (1999), a definição de indicadores para as quatro dimensões ora citadas – etnicidade, língua materna, confissão religiosa e país de origem – deve dar elementos suficientes para a construção de um índice de diversidade cultural bastante

preciso. Por conta desta alegada precisão, o European Social Survey as definiu como as dimensões nucleares para a compreensão de um conceito amplo de identidade étnica.

A necessidade de determinar certas dimensões da diversidade que permitissem a construção de índices e, por consequência, o estudo dos efeitos da diversidade nas sociedades não é nova. Desde os meados da década de 1990 que vários estudos têm investigado esse assunto, nomeadamente no campo da economia. Como nos dizem Dohse e Gold (2013, p. 6), no geral, a atual literatura sobre os efeitos da diversidade cultural é “ainda inconclusiva”. Por um lado, vem-se reconhecendo a correlação positiva entre a diversidade cultural e a inovação e o empreendedorismo. Contudo, essa correlação é normalmente restringida ao espaço europeu, nomeadamente ao mais rico, e à imigração qualificada aí existente. Por outro lado, ainda vem sendo difícil documentar os efeitos positivos globais da diversidade (Ottaviano; Peri, 2006). Com efeito, salvo algumas exceções gerais (Alesina; Harnoss; Rapoport, 2016), os estudos frequentemente apontam para uma correlação negativa entre diversidade cultural e crescimento econômico (Alesina *et al.*, 2003; Patsiurko; Campbell; Hall, 2012), instituições e políticas públicas (Easterly; Levine, 1997) ou oferta de bens públicos (Alesina; Baqir; Easterly, 1999).

De fato, foram construídas muitas medidas de quantificação da diversidade, como os índices de *fracionalização* (Alesina *et al.*, 2003; Patsiurko; Campbell; Hall, 2012), *diversidade cultural* (Fearon, 2003; Audretsch; Dohse; Niebuhr, 2010), *diversidade populacional* (Alesina; Harnoss; Rapoport, 2016) e até mesmo um de *diversidade religiosa* (Johnson; Grim, 2013). Também foram adotadas muitas fórmulas para sua construção. A mais usada, mas também mais criticada (por ser determinada pela porcentagem do grupo dominante), é a

*Herfindahl-Hirschman*, sobre a concentração do mercado<sup>16</sup>. Complementarmente tem-se recorrido ao índice de *Theil* sobre a diversidade cultural<sup>17</sup>, de modo a medir-se, com maior amplitude, a porcentagem e a variedade de culturas existentes em certa sociedade ou região<sup>18</sup>.

Não obstante o refinamento teórico e metodológico em torno dos efeitos da diversidade nas várias esferas da vida social, os autores parecem negligenciar a questão religiosa. Como pudemos atestar e tanto quanto sabemos, não existem estudos que correlacionem a diversidade cultural com a religiosidade. Os estudos que fazem esta aproximação, como os, já citados, de Voas, Olson e Crockett (2002), Norris e Inglehart (2004), Doktór (2009) ou os da escola da economia religiosa, fazem-no à luz do conceito de pluralismo (no caso, religioso). Ou seja, ainda que queiram analisar os efeitos da heterogeneidade dos grupos sociais na vitalidade religiosa, fazem-no, normalmente, através da perspectiva conceptual errada. Além disso, não raras vezes, recorrem a medidas uni ou bidimensionais, associando o *pluralismo*, por exemplo, apenas ao grau de aceitação de vizinhos com credos diferentes.

Em suma, consideramos pertinente juntar o melhor dos dois modelos. Por um lado, embebermo-nos no espírito dos teóricos do *plu-*

---

16. É uma medida econômica que pretende medir, sobretudo, a concentração de grupos empresariais. Ou seja, mede o tamanho das empresas relativamente à sua indústria, sendo um indicador do grau de competição e concentração do mercado.

17. Este índice é normalmente utilizado para medir a distribuição de renda. No entanto, neste contexto, os autores medem-na através da média ponderada de cada grupo étnico sobre o total da população. Ou seja, à medida que a diversidade aumenta, equitativamente, o índice também cresce.

18. Existem ainda outras medidas, por exemplo, o índice de *Shannon-Weaver* que também permite medir a diversidade através de dados categóricos. Ou seja, dados resultantes do exame de variáveis categóricas – identificam para cada caso uma categoria. É um índice muito usado na literatura sobre ecologia. Mas ainda o índice de *Simpson*, que deu origem ao de *Herfindahl-Hirschman*, medindo igualmente o nível de concentração dos indivíduos quando catalogados por grupos. Todavia, nenhuma destas fórmulas tem sido atualmente utilizada para criar índices de diversidade.

*ralismo*, pois, por conta do seu interesse derradeiro na vitalidade religiosa, ajudam a entender preliminarmente os efeitos da diversidade na religião. Por outro lado, recorreremos ao modelo metodológico dos teóricos da *diversidade* (especialmente, dos da área econômica), de modo a conseguirmos sistematizar, categorizar e quantificar a diversidade cultural.

## Comentário final

Neste espaço de comentário final, que jamais poderia ser de conclusão derradeira, há pelo menos três elementos essenciais da nossa pesquisa que devem ser sublinhados.

O primeiro, e talvez o mais latente, é que a diversidade cultural é provavelmente o principal desafio que os processos atuais da modernidade colocam às tradições e comunidades religiosas. Essa posição pode-se basear em diferentes modelos epistemológicos. Por um lado, um mais empírico – que considera a evolução dos níveis de crescimento populacional e as novas dinâmicas migratórias globais, analisando suas consequências nas vidas culturais, religiosas ou étnicas das diferentes regiões; por outro lado, um mais teórico – que acompanha a evolução das reflexões e conceptualizações sobre o religioso à luz dessa *característica permanente*, com *tendência crescente*, das sociedades hodiernas designada de *diversidade*. Qualquer que seja a linha epistemológica seguida, consideramos que os investigadores sociais não só concluirão que a diversidade é uma marca indelével da modernização, mas também, sobretudo, julgarão metodologicamente útil considerar essa nova grelha analítica em suas análises sobre o lugar da religião (declínio, mutação ou crescimento do seu significado social e individual?) nas sociedades modernas.

O segundo, talvez o metodologicamente mais importante, é a opção pelo conceito de diversidade ao invés do de pluralismo ou de seus derivados. Com efeito, ao se pretender descrever analiticamente o nível de heterogeneidade de uma determinada sociedade, a noção de diversidade é a mais adequada. O fato de operar essencialmente ao nível analítico-descritivo torna-o em um objeto conceptual mais neutral e metodologicamente mais pacífico. Isso é particularmente pertinente para os investigadores preocupados com a situação do religioso em condições modernas, porque lhes permite contornar eventuais vieses ou dogmatismos científicos, habitualmente, associados ao debate sobre a secularização ou sobre a reversão dos seus fenômenos.

Por fim, talvez o contributo mais original deste artigo – pelo fato de ainda não terem sido desenvolvidos estudos empíricos sobre este fenômeno com impactos sociais que se especulam serem profundos – seja o fato de ajudar a lançar as bases para a construção de um índice de diversidade que possa ser eventualmente correlacionável com outras medidas de religiosidade. Sugerimos a análise da diversidade cultural através de quatro dimensões teóricas: etnia, língua, religião e local de nascimento. Essas dimensões poderão ser edificadas com o recurso a diferentes bases de dados, como aquelas usadas por muitos dos autores citados ao longo do texto: European Social Survey, Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Económico, Encyclopædia Britannica, Ethnologue – Languages of the World ou World Directory of Minorities and Indigenous Peoples.

O reconhecimento da relevância e utilidade do conceito de diversidade, a aceitação de novas grades analíticas, como a diversidade cultural, e a vontade dos pesquisadores para criar novos instrumentos que, do modo mais imparcial possível, possam mensurar o que é tão densamente discutido nos debates científicos podem ser bons

indicadores para se responder finalmente à nossa pergunta de partida. Acreditamos que a mudança no rumo das pesquisas atuais (que olhem para a diversidade cultural) e a procura por categorias de análise mais atuais, neutrais (como a diversidade) e sofisticadas (que englobem elementos empíricos estatísticos) serão responsáveis por ganhos epistemológicos na resposta à questão sobre que processos da modernidade, se é que algum, são capazes de explicar ou prever as deslocações ou mutações do religioso nas sociedades hodiernas.

## Referências

Alemu, Aye. The impacts of ethnic, linguistic and religious fractionalization on state fragility in Africa. *Journal of Marketing & Management*, v. 7, n. 2, p. 47-66, 2016.

Alesina, Alberto *et al.* Fractionalization. *Journal of Economic Growth*, v. 8, n. 2, p. 155-94, 2003.

Alesina, Alberto; Harnoss, Johann; Rapoport, Hillel. Birthplace diversity and economic prosperity. *Journal of Economic Growth*, v. 21, n. 2, p. 101-38, 2016.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islam and the secular state*. Harvard: Harvard University Press, 2009.

Beckford, James. *Social theory and religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. Prison chaplaincy in England and Wales – from Anglican Brokerage to a multi-faith approach. In: KOENIG, M.; GUCHTENEIRE, P. (eds.). *Democracy and human rights in multicultural societies*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2007. p. 267-82.

\_\_\_\_\_. Religious pluralism and diversity: response to Yang and Thériault. *Social Compass*, v. 57, n. 2, p. 217-23, 2010.

\_\_\_\_\_. Re-thinking religious pluralism. In: GIORDAN, G.; PACE, E. (eds.). *Religious pluralism: framing religious diversity in the contemporary world*. Gewerbestrasse: Springer International Publishing, 2014. p. 15-30.

Berger, Peter. *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*. Nova Iorque: Anchor Books, 1990 [1967].

\_\_\_\_\_. *The many altars of modernity: toward a paradigm for religion in a pluralist age*. Boston/Berlim: De Gruyter, 2014.

Berger, Peter; Davie, Grace; Fokas, Effie. *Religious America, secular Europe?: a theme and variation*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2008.

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

\_\_\_\_\_. Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, n. 7, p. 1-20, 2007.

\_\_\_\_\_. *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos y Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.

Chaves, Mark; Gorski, Philip. Religious pluralism and religious participation. *Annual Review of Sociology*, v. 27, p. 261-81, 2001.

Christiano, Kevin. *Religious diversity and social change*. American cities, 1890- 1906. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1987.

Crystal, David. *Language death*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Dohse, Dirk; Gold, Robert. Measuring cultural diversity at a regional level. *WWWforEurope*, Working Paper 10, 2013. Disponível em: [www.for-europe.eu](http://www.for-europe.eu). Acesso em: 14 nov. 2018.

Doktór, Tadeusz. Religious pluralism and dimensions of religiosity: evidence from the project Religious and Moral Pluralism (RAMP). In: PICKEL, G.; MÜLLER, O. (eds.). *Church and religion in contemporary Europe: results from empirical and comparative research*. Wiesbaden: VS Verlag, 2009, p. 25-34.

Eco, Umberto. *Cinco escritos morais*. 6ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2002.

Fearon, James D. Ethnic and cultural diversity by country. *Journal of Economic Growth*, v. 8, n. 2, p. 195-222, 2003.

Gardenswartz, Lee; Rowe, Anita. Four layers of diversity, 2003. Disponível em: [www.gardenswartzrowe.com](http://www.gardenswartzrowe.com). Acesso em: 14 nov. 2018.



Giordan, Giuseppe. Introduction: Pluralism as legitimization of diversity. In: GIORDAN, G.; PACE, E. (eds.). *Religious pluralism framing religious diversity in the contemporary world*. Gewerbestrasse: Springer International Publishing, 2014. p. 1-12.

Johnson, Todd; Grim, Brian J. *The World's religions in figures: an introduction to international religious demography*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2013.

Luckmann, Thomas. *The invisible religion: the problem of religion in modern society*. Nova Iorque, Macmillan, 1967.

Martin, David. *A general theory of secularization*. Oxford, Blackwell, 1978.

\_\_\_\_\_. *On secularization: toward a revised general theory*. Burlington, Vt.: Ashgate, 2005.

Moniz, Jorge Botelho. As falácias da secularização: análise das cinco críticas-tipo às teorias da secularização. *Política & Sociedade*, v. 36, n. 16, p. 74-96, 2017.

\_\_\_\_\_. Religiosity index: a proposal for theorizing and measuring contemporary religious phenomena. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 11, n. 32, p. 191-219, 2018.

Mortensen, Viggo (ed.). *Theology and the religions: a dialogue*. Cambridge: Eerdmans Publishing, 2003.

Norris, Pippa; Inglehart, Ronald. *Sacred and secular: religion and politics worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Ottaviano, Gianmarco; Peri, Giovanni. The economic value of cultural diversity: evidence from US cities. *Journal of Economic Geography*, v. 6, n. 1, p. 9-44, 2006.

Patsiurko, Natalka; Campbell, John L.; Hall, John A. Measuring cultural diversity: ethnic, linguistic and religious fractionalization in the OECD. *Ethnic and Racial Studies*, v. 35, n. 2, p. 195-217, 2012.

Perl, Paul; Olson, Daniel. Religious market share and intensity of church involvement in five denominations. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 39, n. 1, p. 12-31, 2002.

Pew Research Center. Global religious diversity half of the most religiously diverse countries are in Asia-Pacific Region, 2014. Disponível em:

www.pewforum.org. Acesso em: 14 nov. 2018.

\_\_\_\_\_. The future of World religions: population growth projections, 2010-2050. Why muslims are rising fastest and the unaffiliated are shrinking as a share of the World's population, 2015. Disponível em: www.pewforum.org. Acesso em: 14 nov. 2018.

\_\_\_\_\_. The changing global religious landscape, 2017. Disponível em: www.pewforum.org. Acesso em: 14 nov. 2018.

Pickel, Gert. Secularization – an empirically consolidated narrative in the face of an increasing influence of religion on politics. *Política & Sociedade*, v. 36, n. 16, p. 259-94, 2017.

Pollack, Detlef. Response by Detlef Pollack: toward a new paradigm for the sociology of religion? In: BERGER, P. L. (aut.). *The many altars of modernity: toward a paradigm for religion in a pluralist age*. Boston/Berlim: De Gruyter, 2014, p. 111-22.

Pollack, Detlef; Pickel, Gert. Church-State relations and the vitality of religion in European comparison. In: PICKEL, G.; MÜLLER, O. (eds.). *Church and religion in contemporary Europe*. Results from empirical and comparative research. Wiesbaden: Springer-Verlag, 2009, p. 145-66.

Taylor, Charles. *A secular age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

Vilaça, Helena. *Da Torre de Babel às Terras Prometidas — pluralismo religioso em Portugal*. Porto: Edições Afrontamento, 2006.

Vilaça, Helena et al. *The changing soul of Europe*. Religions and migrations in Northern and Southern Europe. Farnham: Ashgate, 2014.

Vilaça, Helena; Sell, Carlos Eduardo; Moniz, Jorge Botelho. A sociologia da religião hoje: secularização(ões), secularismo(s) ou laicidade?. *Política & Sociedade*, v. 16, n. 36, p. 7-19, 2017.

Voas, David; Crockett, Alasdair; Olson, Daniel. Religious pluralism and participation: why previous research is wrong. *American Sociological Review*, v. 67, n. 2, p. 212–30, 2002.

Wilson, Bryan. *Religion in secular society: a sociological comment*. Harmondsworth, Penguin Books, 1969 [1966].

Wood, Peter. *Diversity: the invention of a concept*. São Francisco: Encounter Books, 2003.

Wuthnow, Robert. Presidential Address 2003: the challenge of diversity. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 43, n. 2, p. 159-70, 2004.

Yang, Fenggang. Response by Fenggang Yang: Agency-driven secularization and Chinese experiments in multiple modernities. In: BERGER, P. L. (aut.). *The many altars of modernity: toward a paradigm for religion in a pluralist age*. Boston/Berlim: De Gruyter, 2014. p. 123-40.

Zaleski, Peter A.; Zech, Charles. The effect of religious market competition on church giving. *Review of Social Economy*, v. 53, p. 350-67, 1995.

**Resumo:**

As formas de estudar o lugar da religião nas sociedades têm mudado muito ao longo tempo. Essas mudanças estão normalmente associadas a algum fenômeno social, econômico ou político que convoca os cientistas sociais para alterar o rumo das suas investigações: do fim da religião ao seu regresso ou à sua compreensão nas diferentes modernidades, até o nosso momento atual. Na primeira década e meia do século XXI começam a surgir indícios de que estamos a viver uma nova fase. As migrações internacionais e, por consequência, o transnacionalismo cultural sugerem a construção de um quadro social gradualmente mais diverso e com impactos em muitos aspectos da vida cultural das sociedades modernas. Neste artigo, sugerimos o reconhecimento de novas grades analíticas – como a diversidade cultural – no estudo do religioso, mas também a construção de um índice de diversidade capaz de ser correlacionável com outras dimensões de religiosidade. Consideramos que este é um dos poucos métodos disponíveis para compreender as atuais mutações ou deslocções do religioso nas sociedades contemporâneas.

**Palavras-chave:** Religião; Diversidade Cultural; Pluralismo; Secularização.

**Abstract:**

The approaches to studying the place of religion in societies have changed over time. These changes are usually associated with some social, economic or political phenomenon that calls on social scientists to change the course of their researches: from the end of religion to its return or to its understanding in different modernities. In the first decade and a half of the 21<sup>st</sup>-century, signs that we are undergoing a new phase are evident. International migration and, consequently, cultural transnationalism suggest the construction of an increasingly more diverse social frame with consequences on many aspects of modern societies' cultural life. In this study, we propose the identification of new analytical grids – such as cultural diversity – in the study of religion, but also the development of an index of diversity to establish correlations with other dimensions of religiosity. We believe this is one of the few available methods to understand the current transformations or displacements of religion in contemporary societies.

**Keywords:** Religion; Cultural Diversity; Pluralism; Secularization.

Recebido para publicação em 15/11/2018.

Aceito em 23/04/2019.



# **Da filosofia do espírito como filosofia da liberdade enquanto abertura ao debate religioso na América Latina caribenha**

**Edivaldo José Bortoleto** 

Universidade Comunitária da Região de Chapecó, Brasil  
ejbortol@unochapeco.edu.br

*Para Rúbens Murílio Trevizan, filósofo do espírito e do sentido, leitor de Bergson e de Farias Brito.*

## **Sobre uma primeira aproximação ao tema: da filosofia do espírito como filosofia da liberdade em perspectiva histórica**

Será a liberdade o “ponto de união”, o “ponto de encontro” para um diálogo entre a filosofia latino-americana e a filosofia brasileira? A cultura brasileira não produziu um pensamento latino-americano com preocupações com o todo do continente latino-americano caribenho. Por sua vez, a cultura hispânica, constitutiva nos e dos diversos países latino-americanos, com exceção do Brasil, também não formulou um

pensamento onde a cultura brasileira estivesse implicada. Mas, não se pode esquecer que o continente latino-americano caribenho também é constituído pelas culturas inglesa, francesa, holandesa, além das culturas autóctones e das culturas africanas. Então, este continente é um cadinho onde o “infinito” de outras tantas culturas se faz presente de maneira viva, pulsante, em estado permanente de fusão, profusão e e fusão. Portanto, o que se segue é um pequeno aspecto deste quase outro universo que é o mundo latino-americano caribenho.

Assim, uma pergunta se faz necessária: onde buscar o ponto, enquanto via de acesso a uma primeira aproximação dialógica entre estes dois mundos – luso e hispânico dentre outros – constitutivos deste continente, deste outro mundo chamado América Latina Caribenha?

Ora, este mundo chamado América Latina Caribenha respira em dois grandes pulmões: a América Hispânica e a América Lusa. Será a liberdade, portanto, o oxigênio impulsionador deste respiro?

Se se olha, então, para a História, percebe-se a liberdade como o elemento, o *leitmotiv* da dinâmica histórica, social, política, religiosa deste continente. Assim, como esta questão é abordada no âmbito do pensamento filosófico, portanto? Na literatura, na música, nas artes de maneira geral, bem como na arquitetura, escultura, nos movimentos de independência, de guerra, de guerrilhas, na religião, enfim, tal tema é presente. E na filosofia? E no pensamento filosófico desenvolvido desde a realidade da colônia, passando pelas lutas de independência, portanto, do império e, no contexto da república, como tal questão se apresentou e vem se apresentando? Aqui vale reconhecer que são vinte países que constituem o continente latino-americano, além dos outros tantos que se localizam no Mar do Caribe. Assim, no interior desta enorme região há outras tantas regiões com suas respectivas histórias e processos de libertação no contexto maior da América Latina



Caribenha. Portanto, uma obra que abarque todo este universo no sentido de dizer as funções elevadas de cada respectiva cultura em suas múltiplas inter-relações, como a religião, a arte, a filosofia, a ciência, a tecnologia está por ser feita.<sup>1</sup>

Então, aqui uma primeira suspeita se impõe: talvez, na América Lusa, no Brasil, mais precisamente no pensamento de Raimundo de Farias Brito, o tema se apresente. Já do lado da América Hispânica, com respiro hispânico na Argentina, de maneira especial, no pensamento de Francisco Romero talvez o tema se mostre também. Apesar das diferenças, ambos formulam *uma filosofia do espírito enquanto uma filosofia da liberdade*.

Ambos têm em comum o chão, a atmosfera do positivismo, bem como a crítica a ele, enquanto movimento filosófico dominante e hegemônico na cultura latino-americana caribenha. Aliás, o positivismo se impõe e se espraia tanto no contexto latino-americano caribenho quanto no contexto da América Anglo-Saxônica. Mas, ambos tam-

---

1. Vale, pelo menos, sinalizar sobre projetos abarcantes que têm por objetivos mirar para a América Latina Caribenha de maneira mais universal, sem deixar a particularidade e a singularidade de cada região. A UNESCO tem contribuído com processos de estudos da cultura latino-americana em seu *Projeto América Latina em sua Cultura*. Tem acrescentado à América Latina em sua literatura, em sua arquitetura, em suas ideias, etc. Nesta direção, pode-se conferir, por exemplo: UNESCO (Leopoldo Zea, Coordinación e introducción). *América Latina en sus Ideas*. México-DF: Siglo Veintiuno Editores, 1986. UNESCO (César Fernández Moreno, Coordenação e Introdução). *América Latina em sua Literatura*. São Paulo-Brasil: Editora Perspectiva, 1979. Do ponto de vista da História da Igreja vale conferir o que a Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en America Latina – CEHILA –, cujo coordenador geral do Projeto é Enrique Dussel tem produzido e formulado. Nesta direção, pode-se conferir a obra *Historia General de la Iglesia en America Latina – Tomo I/1 – Introducción General a la Historia de la Iglesia en America Latina*. Salamanca-Espanha: CEHILA-Ediciones Sigueme, 1983. Do ponto de vista do pensamento filosófico, vale conferir a obra coletiva, cujos editores são: DUSSEL, Enrique/MENDIETA, Eduardo/BOHÓRQUEZ, Carmen. *El Pensamiento Filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” – (1300-2000) – Historia/Corrientes/Temas/Filósofos*. México-DF: Siglo XXI, 2011.

bém têm em comum a influência do pensamento alemão como elemento de contraponto ao positivismo dominante. O pensamento britânico antecipa as teses espiritualistas, fenomenológicas e existencialistas que floresceram e se desenvolveram em solo europeu. Desde Spinoza, Kant, Schopenhauer, Hartmann, Lange, Haeckel, Noiré, Tobias Barreto, Spencer, Farias Brito está chegando às mesmas formulações de Husserl, Heidegger, Scheler, Hartmann. Já o pensamento de Francisco Romero está todo imbuído do movimento fenomenológico, ontológico e existencialista de Husserl, Scheler, Hartmann, Dilthey e de toda a tradição alemã.

Ambos, portanto, Farias Brito (1862 – 1917) um pouco mais aquém e Francisco Romero (1891 – 1962) um pouco mais além, estão na virada do XIX ao XX. A formulação de ambos toca os mesmos temas: o da consciência, o da liberdade, o da existência. Portanto, quais relações podem ser estabelecidas entre estes dois pensadores que não se conheceram, que estão em um mesmo ambiente geográfico, geograficamente falando, sob o domínio hegemônico do positivismo, mas influenciados por uma tradição alemã, entre ambos, a partir da elaboração de uma filosofia do espírito enquanto filosofia da liberdade que ambos formulam? Como ambos recebem a tradição europeia e traduzem criativamente esta tradição de pensamento? E por outro, quais as implicações da formulação do espírito enquanto filosofia da liberdade ao campo dos estudos religiosos e educacionais – tanto à filosofia da religião quanto à ciência da religião bem como à filosofia da educação e, principalmente, no contexto da América Latina Caribenha?

Por outro lado, continuando com perguntas que se fazem necessárias, pode-se entender esta formulação e elaboração de uma filosofia do espírito enquanto uma filosofia da liberdade como uma prepara-

ção para o movimento da *filosofia da libertação* em sua amplitude (Dussel, Scannone, Roig, Cerutti Guldberg e outros tantos), bem como para o *movimento da teologia da libertação* (Gutierrez, Assmann, Segundo, Boff, Beto e outros), e para o movimento da *pedagogia da libertação* (Freire, Fiori, Gadotti, Osório Marques e outros)? Portanto, pode-se reconhecer que na base da filosofia da libertação, da teologia da libertação, da pedagogia da libertação se encontra já uma filosofia da liberdade sistematizada pelos pensamentos de Raimundo de Farias Brito e Francisco Romero, principalmente?

O conjunto destas questões não será respondido nesta reflexão, que quer ser muito mais um ensaio, gênero este constitutivo principalmente da cultura latino-americana e caribenha, mas quer tocar minimamente neste conjunto de questões. Isto por quê? Justamente porque são muitos os elementos que estão proporcionando na América Latina Caribenha o nascimento dos movimentos libertários, principalmente a partir da década de sessenta do século passado. Entre outros, pode-se citar o movimento de dimensão da história do pensamento tanto filosófico quanto teológico que vem desde o pensamento de Frei Bartolomé de Las Casas (1474 – 1566), o de dimensão da história eclesial, quando da realização do Concílio Vaticano II e sua incidência no episcopado, sacerdotes, religiosos e leigos no continente e, principalmente, o movimento do quadro da realidade de pobreza e de miserabilidade das gentes. Este é o mais fundamental, porque como Yahweh disse a Caim: “Que fizeste! Ouço o sangue de teu irmão, do solo, clamar para mim!”<sup>2</sup> – que será lido na perspectiva da teoria da dependência, portanto, das ciências sociais latino-americanas, num tempo e num espaço onde mais que países emergentes, falou-se em países dependentes do terceiro mundo, além do continente asiático e do afri-

---

2. BÍBLIA DE JERUSALÉM. Gênesis. 4, 10.

cano.

Ora, no contexto brasileiro, no âmbito da historiografia filosófica e da filosofia brasileira, o pensamento de Raimundo de Farias Brito fez-se sentir na renovação e no desenvolvimento daquilo que se poderia chamar de neo-escolástica em nossa cultura, principalmente nas figuras de Jackson de Figueiredo (1891 – 1928), de Alceu Amoroso Lima (1893 – 1983) e do Pe. Leonel Franca, S.J. O Centro Dom Vital, a Revista *A Ordem* e a Fundação da Pontifícia Católica do Rio de Janeiro são as expressões do desenvolvimento desta neo-escolástica enquanto presença significativa da filosofia Católica que terá expressão em outros Estados brasileiros. Isto, no entanto, é muito curioso, pois Farias Brito em seu pensamento vai se distanciando em sua formulação e crítica filosófica da escolástica anterior ao seu tempo a que chamará de “fórmulas ocas da escolástica” e do Catolicismo de seu tempo. Se Jackson de Figueiredo será discípulo e amigo de Farias Brito num primeiro momento, em outro, se distanciará dele.

Leonel Franca em sua obra *Noções de História da filosofia* reconhecerá ser Farias Brito “o mais original dos nossos pensadores”<sup>3</sup>. Inicialmente nutrido de uma simpatia por Farias Brito, diz: “Não escondemos a simpatia com que iniciamos a análise do pensamento de Farias Brito. É tempo de ver quanto nos permite a razão que lha conservemos”. (1987, p. 322). Ao final, porém, a análise de Franca sobre o pensamento britiano é: “Lamentamos, porém, que não se tenha

---

3. Assim diz Leonel Franca de Farias Brito: “É com verdadeiro prazer que iniciamos esse breve estudo sobre o mais original dos nossos pensadores. Pela primeira vez, nesse resumo histórico que vimos fazendo da evolução filosófica no Brasil encontramos um homem que, com verdadeiro amor, com incansável perseverança e admirável dedicação, sustentado apenas pelo estímulo de um ideal elevado se tenha consagrado, durante quase toda a vida, ao estudo da filosofia e ao desenvolvimento orgânico e sistemático de uma doutrina. Oxalá lhe possamos até ao fim conservar sem reservas esse sentimento de simpatia com que empreendemos a exposição e análise de suas idéias. (1987, p. 313).

de todo emancipado da influência de Spinoza, de Schopenhauer e de Buda através de Schopenhauer. A estes pensadores deve Farias Brito o ter-se emaranhado nas contradições do panteísmo e do pessimismo que lhe deslustram o sistema”. (1987, p. 323). Ora, Leonel Franca está desde o movimento da Terceira escolástica estabelecendo, talvez, a primeira crítica mais elaborada, bem como a mais sistematizada do pensamento de Farias Brito.

No entanto, Farias Brito em seu pensamento está distante do pensamento católico, que irá chamar de teologia ortodoxa. Será como atesta em *Finalidade do Mundo: Estudos de filosofia e Teleologia Naturalista* – 1º. Volume, pela obra do Pe. Graty *La Connaissance de Dieu*, principalmente, reconhecida por ele como obra preciosa e chamada por Farias Brito “um trabalho de velha teologia, no sentido ortodoxo da Igreja”, que o mesmo terá acesso ao pensamento católico, principalmente ao de Santo Agostinho, Santo Anselmo e Santo Tomás de Aquino. Nesse sentido, vale reconhecer que Farias Brito estava em sintonia com os temas da escolástica de seu tempo, bem como de posse da escolástica vinda da tradição portuguesa, momento luso do pensamento brasileiro. (BRITO, 1957).

Ora, na cultura brasileira, não houve o diálogo, ao que parece pelos estudos feitos até então, da filosofia da libertação, da teologia da libertação e da pedagogia da libertação – e muito menos da filosofia da educação – com esta formulação britiana denominada de filosofia do espírito. O maior reconhecimento e, talvez, o primeiro diálogo estabelecido dar-se-á no campo das Ciências Sociais brasileira, principalmente no pensamento de Gilberto Freyre. Em *Ordem e Progresso* assim diz a respeito de Farias Brito: “Quanto a filósofo, a época só produziu Farias Brito. Nada, porém, de desprezar-se o que há de pensamento vivo em ensaios como Joaquim Nabuco, Sylvio Romero, Edu-

ardo Prado, José Veríssimo, Euclides da Cunha, Gilberto Amado”. (2000, p. 79).<sup>4</sup>

Agora, quanto ao pensamento de Francisco Romero, que também formulará uma filosofia do espírito, o diálogo, principalmente com a geração seguinte de pensadores, que formulará o que se vai chamar de filosofia latino-americana, será decisivo. Romero vem de uma geração de filósofos no contexto argentino, que coloca o problema da liberdade, como Alejandro Korn (1860 – 1936), Alejandro Deustúa (1849 – 1945) e Antonio Caso (1883 – 1946). O filósofo argentino Arturo Andrés Roig, comentado por Horácio Cerutti Guldberg em *filosofia de la liberación latino-americana*, diz que:

“Todos nuestros ‘fundadores’ hablan de ‘libertad’ y su filosofía es caracterizada, por Roig, como ‘teoría da libertad’. Korn, Deustúa y Caso hicieron de la libertad la clave de su pensamiento, pero su ‘mensaje há resultado ambiguo’. Disolver esta ambigüedad es tarea principal de la filosofía latinoamericana”. (1983, p. 60).<sup>5</sup>

4. De Gilberto Freyre, em sua obra *Perfil de Euclides e outros perfis* vale conferir o perfil de Raimundo de Farias Brito, cujo título é: *Um mestre sem discípulos*. Aí, Gilberto Freyre analisa a obra de Sílvio Rabelo *Farias Brito ou Uma Aventura do espírito* (1967). Assim, inicia Freyre o perfil: “Farias Brito acaba de ter o estudo merecido: o ensaio de interpretação psicológica em que o professor Sílvio Rabelo analisa e reconstitui aquela curiosa figura de cearense e de bacharel do 1900 brasileiro”. (1987, p. 141). Gilberto Freyre, ao mesmo tempo em que acolhe a crítica de Rabelo, é também crítico e muitas vezes, em seu humor, irônico com a obra de Sílvio Rabelo.

5. A esta altura da reflexão faz-se necessário o estabelecimento de algumas diferenças, principalmente diferenças ontológicas, epistemológicas e éticas entre a *filosofia da liberdade* e a *filosofia da libertação* que serão homólogas tanto na teologia da libertação, quanto na pedagogia da libertação. O campo da filosofia da liberdade tem por base Kant, Hegel e Husserl. O campo da filosofia da libertação, por sua vez, está muito mais próximo de Marx e de Freud. Portanto, o primeiro campo é mais ontológico e o segundo campo se afirma como saber para a práxis. Neste sentido, vale conferir a obra de Horácio Cerutti Guldberg, *filosofia de la liberación latino-americana* (1983). Nesta obra, o campo da filosofia da libertação se configura de maneira ampla em suas múltiplas formulações. Exemplos: Roig, Scanonne, Guldberg, Dussel. Já, em sua *filosofia da libertação na América Latina*, Enrique Dussel

O tema da filosofia latino-americana é, central e essencialmente, uma questão colocada por Juan Bautista Alberdi (1810 – 1884), filósofo argentino desde o horizonte teórico do positivismo, portanto, é uma questão muito mais da América Hispânica do que da América Lusa. Este tema não foi “*planteado*” – para usar um signo verbal do mundo hispânico – pela América Lusa. Toda a geração posterior a Alberdi, agora não mais no horizonte do positivismo, mas no horizonte do Kantismo e da Fenomenologia, além de fazer a crítica ao positivismo, rompe com todas as formas de dogmatismos, afirmando uma filosofia da consciência, da liberdade, da pessoa, dos valores.

Francisco Romero, por seu turno, pertenceu ao círculo de Alejandro Korn. “Pertencendo ao círculo de Korn, e interessado pela difusão da filosofia na América Hispânica, formou um grupo de discípulos com o fim de impulsionar a produção filosófica hispano-americana e fazer dela algo ao mesmo tempo original e firmemente vinculado à tradição européia”. (MORA, 2001, p. 2550). Sua proposição fundamental à filosofia é muito mais entendê-la como um *problema* que

---

diz o seguinte de Francisco Romero ao refletir sobre a irrupção de uma nova geração filosófica na Argentina: “[...] O caso mais interessante é o de Francisco Romero, militar de profissão, que ingressa na universidade de Buenos Aires em 1930 (ano do começo da chamada ‘década infame’ sob o primeiro governo militar na Argentina) e que a deixa no advento do peronismo (1945), para regressar com os grupos militares que governam de uma ou outra forma desde 1955. Romero é, com toda evidência, o apoio filosófico da posição antipositivista partindo de uma teoria dos objetos de inspiração kantiana e scheleriana, mas que não consegue superar o nível ôntico moderno da subjetividade européia. Por isso responde, sem dar-se conta, aos interesses que a força militar defende com suas armas: a chamada oligarquia pecuarista do Prata”. (DUSSEL, S/d, p. 197). O Apêndice – de onde foi recolhida a citação – da edição portuguesa de *filosofia da libertação na América Latina* de Enrique Dussel não se encontra na edição de *Filosofía de la Liberación*. Buenos Aires: Asociación Ediciones La Aurora: 1985. Então, a partir da citação de Enrique Dussel, talvez fique mais clara a ambigüidade da geração dos filósofos que formularam a teoria da liberdade no dizer de Arturo Andrés Roig (1922 – 2012), filósofo Argentino da universidade de Cuyo e professor de Enrique Dussel nesta mesma Instituição Universitária em Mendonça.

um sistema. Assim, o *que hacer* filosófico para Romero se faz a partir da realidade problemática desde a realidade física, passando pela realidade da pessoa, da cultura, à realidade do espírito.

Outro aspecto que ganhou importância no pensamento de Francisco Romero, bem como críticas, foi o fato de ter reconhecido que na América Hispânica, principalmente na Argentina, a filosofia chegou àquele lugar que será denominado por ele “*la normalización de la filosofía*” (*Dicionário de Filosofia con Autores y temas latinoamericanos*. 1986, p. 194). Esta questão é muito importante ao debate da filosofia na América Latina Caribenha, principalmente em se tratando da realidade da América Lusa, pois, aí, a filosofia ficou longe desta condição, ou seja, de sua normalização. Isto porque a situação e o papel da universidade na América Latina Caribenha foi algo decisivo e, portanto, decisivos também foram os caminhos do pensamento em ambas as Américas. Portanto, é aqui que se encontra o ponto de tensão e de inflexão deste ensaio, ao se pretender em forma dialógica e simpática a aproximação de Francisco Romero e de Raimundo de Farias Brito como maneira de superação da cisão entre a América Hispânica e a América Lusa, porque são Américas profundamente distintas. São, portanto, Américas constituídas por rios que são verdadeiras artérias culturais, sendo “rios profundos”, para me servir aqui neste ensaio de uma imagem cara ao romance *Os Rios Profundos* de José Maria Arguedas.<sup>6</sup> Portanto, a perspectiva que vai em direção a um diálogo intercultural no interior deste vastíssimo universo chamado América constitui o transfundo deste ensaio.

Enquanto que na América Hispânica a universidade já existia desde 1538 em São Domingos, na América Lusa, ao contrário, ela

---

6. Conferir o romance do peruano José Maria Arguedas *Os Rios Profundos*. São Paulo: Companhia da Letras, 2005.



iria aparecer tão somente na primeira metade do século XX. Ora, na América Hispânica a universidade e o pensamento escolástico (na Filosofia, na Teologia, no Direito e na Medicina) nascem juntos. Na América Lusa, as inúmeras tentativas, desde a colônia até a república, de se criar a universidade foram fracassadas. No contexto da república, devido ao preconceito positivista – pois a universidade é uma instituição da igreja, pelo menos em sua gênese no horizonte medieval e em seu desenvolvimento até certo ponto da história ocidental – a criação da universidade em terras brasílicas foi inibida. Portanto, enquanto na América Hispânica a universidade tem mais de 450 anos, na América lusa ela ainda não completou um século.<sup>7</sup>

Pensar a questão da “normalización de la filosofía” supõe entender o processo de “institucionalización de la filosofía” no continente latino-americano caribenho. María Cecilia Sánchez em seu artigo *Institucionalización de la Filosofía* estabelece uma demarcação histórica deste processo. O que vale reter deste trabalho são os passos para se entender e compreender como a filosofia vai se institucionalizando desde a igreja, desde o estado e desde a universidade e a imprensa. Ao longo do processo histórico da América Latina Caribenha a filosofia vai girando ao redor da igreja (tem-se aí fundamentalmente a filosofia escolástica), isto vem até o século XVIII. Entre os séculos XVIII e XIX, o giro da filosofia dá-se ao redor do Estado com filosofias como o sensualismo, o ecletismo e o positivismo. E, no contexto já do século XX, María Cecilia Sánchez assim prossegue:

Ya entrado el siglo XX, con solo variaciones de años, comienza a di-

---

7. Sobre esta questão, no âmbito do debate da universidade e da filosofia brasileira, vale conferir: ACERBONI, Lidia. *A filosofia Contemporânea no Brasil*. São Paulo: Editorial Grijalbo Ltda., 1969. Também, BARROS, Roque Spencer Maciel de. *A Ilustração Brasileira e a Ideia de universidade*. São Paulo: Convívio: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

señarse en latinoamérica una nueva figura institucional de la filosofía, la que se corresponde con la ganancia de una cierta “autonomía” para la realización del quehacer intelectual. Este fenómeno también ocurre en la esfera de otros saberes y discursos, lo cual indica que dicha transformación no es únicamente privativa de la filosofía. Al ampliarse y diversificarse socialmente, los sistemas culturales han ido gestando – no sin contradicciones por cierto – una estructura conforme al modelo intelectual moderno. La producción y transmisión de los bienes culturales se especializará según una creciente y compleja división del trabajo intelectual, debido a lo cual se volverán predominantes los grandes “aparatos hegemónicos”, en especial la universidad y la prensa. (1997-8, p. 37).

Ora, se no Brasil tínhamos a imprensa, a “Gazeta do Rio de Janeiro” desde 1808, já em relação à universidade não podemos dizer o mesmo. Aqui reside uma diferença fundamental entre as duas Américas, a hispânica e a lusa, e isto condicionará todo o processo de construção do pensamento filosófico, bem como teológico, científico, tecnológico, bem como todo o processo educacional. É bem verdade que no Brasil havia as Faculdades como a de Direito, por exemplo, instituídas em Olinda e em São Paulo respectivamente em 1827, bem como a de Medicina. Desta maneira, é possível compreender para além dos estereótipos que certa leitura da história da educação construiu sobre o papel das ordens religiosas como os franciscanos, os jesuítas, os beneditinos. Portanto, desde os conventos, dos colégios, dos seminários, dos claustros, devido à ausência da universidade, o pensamento brasileiro seguiu um percurso completamente distinto do da América Hispânica. Assim, nossos filósofos foram em sua maioria – exceto os que iam a Portugal ou a França – marcados por um autodidatismo em filosofia. Ora, Raimundo de Farias Brito, homem no dizer de Leonel Franca, que foi marcado “com verdadeiro amor, com incansável perseverança e admirável dedicação, sustentado apenas pelo estímulo de um ideal alevantado, se tenha consagrado, durante quase toda a vida,

ao estudo da filosofia e ao desenvolvimento orgânico e sistemático de uma doutrina”, foi um autodidata em Filosofia. Assim, os filósofos da América lusa se não gravitaram em torno da filosofia normalizada na universidade, gravitaram em torno da imprensa, pois foram homens da imprensa, bem como do Direito, da Literatura, da Medicina. Quanto aos autores em questão, pode-se dizer que Francisco Romero vem de uma vivência filosófica normatizada, enquanto Raimundo de Farias Brito, pelo contrário, vem de uma vivência filosófica não normatizada na universidade. Esta diferença marcará também os destinos da educação, de sua história e de sua filosofia na América Latina Caribenha, portanto.

“Si Romero bautizó el arribo de la filosofía académica con el apelativo de ‘normalidad’, Augusto Salazar Bondy, pese a confiar en esos procedimientos y en su búsqueda de rigor, hablará en forma global de ‘inautenticidad’ respecto del trabajo filosófico y cultural realizado en Hispanoamérica desde su fundación”. (1997-8, p. 40). Na América Lusa, então, não houve, pelo menos até a primeira metade do século XX, a normalização da filosofia e, por outro, faz-se necessário, ainda, continuar olhando e perguntado pela sua autenticidade. Tem sido a filosofia autêntica na América Lusa? A *Opera Omnia* de Raimundo de Farias Brito lida desde dentro, no sentido de entrar pelo seu interior, no sentido de um *détour* como nos ensina Paul Ricoeur, irá nos revelando sobre sua obra – bem como a de Francisco Romero – quanto à questão de sua autenticidade ou não. Doravante, faz-se necessário atravessar o interior dos textos de Farias Brito e Romero e buscar ali elementos para ir se respondendo à pergunta com que se iniciou este ensaio: será a liberdade o “ponto de união” o “ponto de encontro” – o *point d’union* – para um diálogo entre a filosofia latino-americana e a filosofia brasileira? E depois, perguntar sobre quais as implicações

da formulação do espírito enquanto filosofia da liberdade ao campo dos estudos religiosos e educacionais – tanto à filosofia da religião quanto à ciência da religião e à filosofia da educação, principalmente no contexto da América Latina Caribenha?

## **Sobre uma segunda aproximação ao tema: da filosofia do espírito como filosofia da liberdade em perspectiva teórica**

À maneira de Descartes, Farias Brito também tem um sonho que se apresenta no capítulo XIX, último capítulo da obra religião Naturalista, talvez um dos mais importantes e mais bonitos de *Finalidade do Mundo – Estudos de filosofia e Teleologia Naturalista – 1º. Volume*. Farias Brito assim diz já logo no início: “Eu entro aqui na parte mais grave e mais profunda de meu livro, naquela em que meu pensamento por tal modo está identificado com o que há de mais íntimo em meu ser, que às vezes, chego a pensar que a ideia que defendo é um produto de meu sangue”. (1957, p. 311). Em um contexto de crise nacional e de crise pessoal, conforme narra Farias Brito, ele se vê só na noite e em profundo silêncio; a cidade é calma e o céu, sem nuvens. É tomado de uma profunda intuição: “Brilhavam no céu inúmeras estrelas e eu, olhando em torno de mim e vendo para todos os lados estender-se o espaço infinito, senti-me repentinamente dominado pela ideia de que uma grande verdade enche o mundo”. (1957, p. 314).

No contexto desta sua experiência, na qual é tomado pela “ideia de que uma grande verdade enche o mundo”, Farias Brito tem um sonho que se dá em 1º de janeiro de 1892, em Fortaleza. Neste sonho narrado por ele, o objeto do conteúdo onírico é “a existência de Deus”. E em seu sonho há uma discussão que ele tinha com uma pes-

soa cuja voz vinha da escuridão e logo após um silêncio, uma música longínqua interrompe o silêncio universal e a voz que partia das trevas repercute em sua consciência dizendo-lhe: Deus é a luz. Um ano depois, ocorre em 16 de abril de 1893, um eclipse total que pôde ser observado do Ceará. Da observação do eclipse quando o disco lunar cobriu todo o sol e depois, quando uma das extremidades do sol, começou a desprender-se da luz, Farias Brito teve experiência análoga ao seu sonho de um ano anterior. Duas experiências com a luz, no *sonho* e no *eclipse*. “Foi exatamente assim que me envolveu a luz que vi em meu sonho. Isto levou-me a refletir profundamente, perseverantemente. Aquela luz que partia das trevas e esta que desce dos espaços celestes são uma só e mesma cousa. Como é que um sonho reflete tão fielmente a realidade? Tudo tem a sua razão de ser e a sua explicação natural, mesmo o sonho”. (1957, p. 321).

A narrativa do sonho e a experiência com o eclipse parecem ser de elevada magnitude e importância, por duas razões. A primeira é que sem a compreensão disto que narra Farias Brito, não se pode ter a real compreensão do conjunto de sua obra, pois aí se encontra o fundamento de sua filosofia do espírito. É um fundamento de ordem natural e não sobrenatural, pois, tanto o *sonho* quanto o *eclipse* são fatos naturais, mas são fatos naturais extraordinários. Como diz Farias Brito, “por certo não poderá contestar que é um fenômeno da vida e, portanto tão sério quanto é séria a própria vida. Ora, eu sonhei – eis um fato. Neste sonho foi-me com a maior lucidez indicada uma solução para o grande problema da religião e da teologia que foi sempre a preocupação constante de minha vida. É preciso, pois, tomar em consideração este fato. Foi o que eu levei a pensar muitos dias, depois do que tomei a resolução de estudar a fundo a verdadeira significação da luz”. (1957, p. 321-2).

A segunda razão é que sem a compreensão disto não se poderá também ter a compreensão do problema religioso e também teológico que está colocado em questão desde a formulação da filosofia do espírito de Farias Brito neste ensaio. Ora, toda a obra de Farias Brito, no que é possível compreender, é lida desde uma perspectiva estritamente filosófica e, como o próprio Farias Brito está a dizer, é que “o grande problema da religião e da teologia que foi sempre a preocupação constante de minha vida”, não vem sendo considerado desde uma perspectiva religiosa e nem teológica. Isto parece ser fundamental e decisivo no pensamento britiano, pois, desde aí, pode-se compreender que em Farias Brito está a primeira sistematização no horizonte da filosofia Brasileira de uma *filosofia da religião* por um lado e, por outro, ao deslocar-se em seu pensamento da tradição teológica que põe o primado do sobrenatural, portanto, do saber revelado ao pensamento natural – daí o tema da obra *Finalidade do Mundo* ser um estudo de filosofia e teleologia naturalista – Farias Brito está operando uma *Religious Turn* no contexto do pensamento filosófico brasileiro. Este *Giro Religioso* ou esta *Reviravolta Religiosa* no pensamento britiano no contexto maior do pensamento filosófico brasileiro é decisivo ao que parece, pois aí reside a possibilidade de uma leitura de seu pensamento desde uma perspectiva da *filosofia da religião* e desde a perspectiva da *ciência da religião*. Assim, a hipótese central desta reflexão, é que Farias Brito teria sido – sem ter tido esta intenção – o fundador da primeira *filosofia da religião* e da primeira *ciência da religião* no contexto do pensamento filosófico e no contexto da cultura brasileira da América lusa na virada do século XIX ao século XX, quando da saída do Brasil da Monarquia à república.<sup>8</sup>

8. Antonio Paim em *O Estudo do Pensamento Filosófico Brasileiro* (1986) desenvolve as disciplinas especiais que foram sendo formuladas e desenvolvidas ao longo do desenvolvimento e amadurecimento do pensamento filosófico brasileiro

Para Farias Brito o fim da filosofia é a moral e, por sua vez, não há moral sem religião. Aqui, então, faz-se necessário adentrar na concepção que Farias Brito tem da filosofia e de suas relações com a moral, com a religião, com a poesia, com a ciência. O que se segue é central para se ter uma compreensão justa da concepção de filosofia. Diz o filósofo cearense:

No processo da mentalidade vem em primeiro lugar a filosofia, que é a operação fundamental do pensamento ou, em outros termos e conforme ficou já demonstrado, o próprio espírito humano em sua atividade permanente. A filosofia exerce sua ação de dois modos: teórica e praticamente. Assim, produz duas cousas: teoricamente, a ciência; praticamente, a moral. Mas a filosofia nasce do pasmo produzido pelo espetáculo grandioso da natureza. Ora, é também da mesma fonte que nascem a poesia e a religião porquanto, admirando o mundo, o homem emociona-se e daí a poesia; e esta emoção crescendo transforma-se em culto, daí a religião. Disto resulta que a filosofia, para ser verdadeiramente eficaz, precisa de ser ao mesmo tempo extremamente poética e profundamente religiosa”. (1957,

---

como: *Pensamento Político, Filosofia do Direito e Filosofia da Educação*. No entanto, não há em nenhum momento, o aceno à questão da *filosofia da religião* e da *ciência da religião*. Assim, vale reconhecer que tanto a filosofia da religião quanto a ciência da religião, são áreas de saberes que vão se constituindo desde o século XIX fundamentalmente no horizonte do pensamento e da tradição alemã. Aqui se tem que reconhecer na expressão maior da modernidade que foi Hegel, que na *forma* filosófica do pensamento o *conteúdo* é eminentemente religioso. O Hegel juvenil far-se-á no Hegel maduro que além de filosofia, política, história, estética, lógica, filosofia da história enfrentou a teologia e a filosofia da religião. Sua filosofia é filosofia da religião, portanto. Conferir sobre, a obra de Raymond Plant. *Hegel*. (2000). Pode-se dizer, então, que a filosofia de Farias Brito é filosofia da religião e está em consonância com o debate do pensamento europeu, principalmente sobre a crise do cristianismo e do catolicismo de maneira especial. Sob este aspecto, Farias Brito está também em sintonia e em consonância com a crise no Cristianismo Católico que está a acontecer no contexto da mudança do Brasil monárquico ao Brasil republicano. Ler e tomar a obra de Farias Brito nesta direção e neste sentido parece ser algo inédito e de fundamental importância, principalmente aos estudos de filosofia brasileira, bem como aos estudos da filosofia da religião, da ciência da religião e da teologia em contexto nacional.

p. 146-7).

Ora, se a filosofia exerce sua ação de dois modos, qual seja, de forma teórica e de forma prática, então, a ciência está para a forma teórica enquanto a moral está para a forma prática. Ao que tange à ciência, reconhece que ela tem a ver com a verdade e, frente à crise atual tanto do seu tempo – o século XIX – e do cristianismo, principalmente em sua forma católica, a única forma de se olhar para tal problema, ou seja, para o problema da religião e da teologia é o de seguir o conselho de Lange ao ir-se em direção à ciência. Assim, pode-se ler:

[...] Para isto só podemos ter e só devemos ter um ideal – ainda a verdade. De modo que no estado atual das idéias o verdadeiro ponto de vista a adotar-se quanto ao problema da religião e da teologia, é exatamente o que é aconselhado por Lange: Espalhe-se a ciência, proclame-se a verdade em todas as ruas e em todas as línguas, depois venha quem puder. (1957, p. 180).

À crise do tempo, principalmente da religião e, do Cristianismo em sua forma Católica, Farias Brito reconhecerá a causa em dois momentos: o movimento Enciclopedista e a Revolução Francesa, pois aquele desembocou nesta e, para Farias Brito, “Paris constituíra-se o centro do mundo. Todas as aspirações de ordem moral e política se concentraram ali pelo desenvolvimento excepcional do pensamento francês”. (1957, p. 137). Uma outra causa da crise, também vinda da tradição francesa, encontra-se no contexto do ambiente positivista – e de outras formas de materialismos – tanto na Europa quanto no Brasil que aponta a solução da eliminação total de todas as religiões, principalmente pela eliminação exclusiva das religiões pela ciência. Referente a isto, Farias Brito, agora, no lado da forma prática onde está a religião e a moral, dirá que “as religiões, como já disse, passam; as religiões se transformam e morrem; mas a religião é em si mesma imortal”. (1957,



p. 143). Para ele a religião é tão eterna quanto a filosofia e quanto a poesia, pois, são *pasmadas* em uma mesma fonte. Assim,

[...] Pode-se, pois, dizer que a religião é eterna, como é eterna a filosofia. Ou por outra e mais precisamente, a religião é a própria filosofia, porquanto a religião não é senão o reconhecimento da necessidade que tem o homem de elevar-se a uma concepção do universo, de saber o que é, de onde vem e para onde vai; de formular uma explicação da finalidade das coisas. Ora, todos estes problemas só podem ser agitados na filosofia, não na ciência; e é exatamente quando os agita e agitando-os acredita poder resolvê-los e resolvendo-os deduz as leis da conduta, que a filosofia se transforma em religião, razão pela qual afirmo que a religião é a própria filosofia e em verdade a religião não é senão a filosofia realizando a moral. [...]”. (1957, p. 143).

Do lado da forma teórica para onde está a ciência e do lado da forma prática para onde estão a religião e a moral, pode-se, então, visualizar o que está para a ciência da religião e o que está para a filosofia da religião respectivamente, enquanto dois momentos que se apresentam indissolúveis no pensamento britânico, qual seja, o momento onde a ciência deve olhar para os problemas da religião e da teologia e, o momento onde, a filosofia deve olhar para os problemas da religião e da teologia também. Ou, dizendo, com Farias Brito: “Em uma palavra: o fim da ciência é a verdade, o fim da poesia é o belo, o fim da filosofia é o bem. E é de uma fusão completa destas três grandes manifestações do espírito, ou melhor, destes três aspectos distintos, mas inseparáveis de uma só e mesma atividade, que há de nascer o princípio da regeneração do futuro”. (1957, p. 128). E a regeneração do futuro está na criação de uma nova religião: “há de ser criada uma religião nova, sem o que não poderá ser mantida a civilização contemporânea, que terá fatalmente de se dissolver e morrer”. (1957, p. 133). Esta nova religião ele a chamará de religião naturalista, onde o “culto

do verdadeiro Deus que é, na natureza, a luz, na consciência, a verdade”. (1957, p. 346).

A filosofia de Raimundo de Farias Brito – sua filosofia do espírito – é fundamentalmente uma filosofia da religião e, nela, a abertura ao campo da ciência da religião já se apresenta e, corrobora a hipótese já sinalizada de que, em Farias Brito, está a primeira ciência da religião, ou sua proto história.<sup>9</sup> Em sua filosofia, que é já uma filosofia da religião encontra-se, então, uma lógica, uma jurídica, uma ética, uma estética, uma teológica enquanto uma teodiceia, uma psicológica, uma pedagógica, uma história da filosofia, uma filosofia da história.<sup>10</sup> No século XIX, no coração da crise religiosa tanto européia quanto brasileira, principalmente no contexto da morte do cristianismo, Farias Brito está em sintonia com a História da filosofia Moderna e, principalmente, com o debate de seu tempo que se encontra no *Experimentalismo* na Inglaterra, o *Monismo* na Alemanha e o *positivismo* na França. Toda sua obra filosófica emerge, por outro, de um contexto brasileiro na América Lusa onde não há a normalização da filosofia

---

9. A abertura às outras tradições religiosas em Farias Brito é algo de extrema grandeza em um ambiente onde se advoga ou pelo fim da religiões, a partir de uma visão científica vinda do positivismo ou onde uma certa matriz religiosa, de tradição cristã enquanto verdade revelada, é ainda afirmada pela tradição da escolástica portuguesa. Entre o positivismo e a escolástica do XIX, Farias Brito, como já dito, instaura a *Religious Turn* desde uma tradição germânica, vinda da filosofia Alemã. Vale, então, no contexto deste ambiente, ler o que diz Farias Brito das diferentes tradições religiosas: “Mas o profetismo é poesia, demonstra-o a crítica religiosa pelo órgão dos mais nobres pensadores do século. Além disto, se os livros sagrados dos hebreus são a expressão das verdades eternas, a revelação de um poder superior às forças da natureza, por que razão não se deve admitir a mesma cousa quanto aos livros sagrados das outras civilizações primitivas? Qual o critério para decidir entre Zoroastro e Moisés, entre Sakia-Muni e Jesus? E se alguma comparação pode estabelecer-se, o que há de mais elevado, segundo o testemunho de todos os sábios, que a religião primitiva dos árias na Índia?”. (1957, p. 152-3).

10. Vale, para isto, conferir: Alcântara Nogueira. *Farias Brito e a filosofia do espírito* (1962); Aquiles Côrtes Guimarães. *O Tema da Consciência na filosofia Brasileira* (1982); e Miguel Reale. *Estudos de filosofia Brasileira* (1994).

porque a universidade faz-se ausente ainda em sua história no Brasil. À maneira de Kant, no fim de sua *Crítica da Razão Prática*, Farias Brito contempla o céu estrelado e se reconhece “dominado pela ideia de que uma grande verdade enche o mundo”.

“La normalidad señala un nuevo momento, la hora propicia para la expresión de nuestras virtualidades intelectuales, que no son pocas incluso en el campo especial de la filosofía. Francisco Romero es un optimista de nuestra inclinación a la filosofía. Para el ‘la vocación filosófica de Iberoamérica es notoria, aunque solo ahora empieza a tomar conciencia de sí.’” (SALAZAR BONDY, 1988, p. 43). Augusto Salazar Bondy (1925 – 1974) reconhece a dimensão fundamental daquilo que foi formulado por Francisco Romero quanto à questão da normalização da filosofia e, desde o ponto de partida da Iberoamérica, na América Hispânica, a filosofia começa a tomar consciência de si enquanto filosofia latino-americana. Então, desde Alberdi, Korn, Romero e tantos outros, a filosofia latino-americana com os pensadores desta primeira geração, começa a ser formulada e construída e, Francisco Romero será, ao lado de Alejandro Korn, um grande impulsionador da produção filosófica hispano-americana, no sentido, de como afirmou o filósofo peruano Salazar Bondy, levar a filosofia latino-americana a tomar consciência de si.

Para este ensaio, no que tange ao pensamento romeriano, três pontos devem ser enfrentados que se desbordam do conjunto de seu pensamento: a questão da filosofia como problema e como uma longa tarefa, a questão do espírito e a questão da religião, pois assim, o quadro teórico e reflexivo deste ensaio vai se completando quanto à compreensão da filosofia do espírito enquanto filosofia da liberdade tanto em Raimundo de Farias Brito quanto em Francisco Romero.

Em sua obra *Filosofía Contemporánea: Estudios y Notas* (1953),

Francisco Romero ao tratar no capítulo *Un Filósofo de la Problematicidad*, se acerca da importância do pensamento de Hartmann. Romero diz que “la mayor virtud de Hartmann es para mi una especie de buen sentido de alto vuelo, un tino admirable para hallar la orientación justa y mantenerse en ella. No es un descubridor de rumbos nuevos. [...]”. (1953, p. 10). A grande contribuição de Hartmann é, portanto, reconhecer que a época dos sistemas em filosofia passou: “La época de los sistemas filosóficos proclama resueltamente, ha pasado ya”. (1953, p. 12). Assim, em Hartmann encontra-se uma fecunda distinção entre a filosofia que está a exigir sistematicidade e a filosofia enquanto um sistema: “Hartmann – prossegue Romero – distingue cuidadosamente entre pensamiento sistemático y sistema. El pensamiento filosófico ha de ser siempre sistemático, pero ello no supone la exigencia de construir grandes sistemas”. (1953, p. 13). Isto posto, não significa, como já dito, que a filosofia está a abandonar qualquer tentativa de sistematicidade bem como a abandonar qualquer tentativa de construir uma visão de conjunto da realidade. Não. O que está em questão é uma exigência à sistematicidade da filosofia – isto se apresenta também para outros saberes tanto da ciência, como a teologia, quanto da religião – como é uma exigência para a filosofia a construção de uma visão de conjunto das coisas. Assim, diz Romero sobre Hartmann:

El pensamiento sistemático sigue en la actualidad otro camino. No se preocupa ante el todo del sistema, sino de los problemas. Sin embargo, aspira también a elevarse a visiones de conjunto; pero no acepta desde luego un plano sistemático como guía y orientación del trabajo hacia esa concepción. Sabe que es posible llegar a una concepción sistemática y totalizadora, pero que no se llega a ella sin más ni más; que el examen inmediato de las cuestiones no basta para desde ellas remontarse a concepciones de conjunto por el mero juego de la actividad creadora del espíritu; que únicamente nos podrá aproximar a este fin un esfuerzo largo e trabajoso de investigación,

de profundización desconfiada, de tanteos, de rectificaciones [...]”. (1953, p. 13).

Francisco Romero reconhece no pensamento hartmanniano duas fontes fundamentais, quais sejam, Hegel e Dilthey. Reconhece também que não é possível filosofar sobre o espírito sem as fortes presenças de Hegel e Dilthey. “[...] No es posible filosofar hoy sobre el espíritu sin ponerse bajo la advocación de Hegel y de Dilthey, y el autor, en efecto, estampa los dos nombres en el frontis de su obra [...]”. (1953, p. 12). Assim, no capítulo *Ideas sobre el espíritu de Filosofía Contemporánea: Estudios y Notas*, Romero traça um percurso do desenvolvimento da filosofia do espírito desde Sócrates, passando por Kant, Schopenhauer, Hegel, Bergson, Dilthey até Hartmann e Scheler no sentido de retirar e recolher a compreensão dos vários sentidos do espírito, pois, como afirma Romero, “es difícil definir el espíritu. Ante todo porque los conceptos supremos, como los de ser, espíritu o naturaleza, nunca están forjados del todo, sino que su contenido constituye tema de permanente, inacabable indagación [...]”. (1953, p. 141).

Mas, em que pese ser difícil definir o espírito, como diz Francisco Romero, é possível levantar, à luz do percurso histórico feito desde Sócrates até Max Scheler, traços essenciais que podem dar uma ideia mais justa do que o espírito é. Assim, diz Romero: “Max Scheler nos há ofrecido una interpretación del espíritu personal que puede servir de modelo porque recoge los resultados más considerables de la investigación reciente”. (1953, p. 145). Desta maneira, considerando os dados das investigações schelerianas, Francisco Romero dirá que:

El espíritu procura aprehender esencias, más allá de la diversidad empírica; afirma valores, más allá de las tendencias naturales, de los impulsos egoístas. Su función específica consiste en sobreponerse u oponerse a la empiria, a lo fenoménico, a la espontaneidad animal. Como pura actualidad que es, como acto y nada más, existe solo en

cuanto golpea contra él algo a lo que se opone, en cuanto vence una resistencia. Si la resistencia desaparece, él mismo se anula con ella. Es únicamente actividad, proyecto, intención. Es una tensión, no un logro; una aspiración, no un fin. De aquí que se proponga siempre tareas infinitas. Cuando se caracteriza el espíritu, se atiende de ordinário a la objetividad, pero se descuida outra esencial nota suya: la exigencia de infinitud. (1953, p. 147).

A compreensão da filosofia romeriana com suas características e notas constituídas muito mais pela sistematicidade que pelo sistema, pela problematicidade e pelo alçar a uma visão de totalidade das coisas constitutivas da realidade, bem como, sua visão do espírito como algo que é “unicamente atividade, projeto, intencionalidade” e que comporta o traço essencial da exigência do infinito, é de fundamental importância para se alçar agora, à compreensão que Romero tem da religião.

A religião para Francisco Romero só pode ser compreendida no mundo da cultura. Assim, o mundo da cultura, além da religião, também é constituído por outras tantas manifestações, como o saber, a linguagem, o costume, o mito, o direito, as instituições, as técnicas, as artes e, o homem aí, diferentemente do animal que vive submisso ao seu meio, é um centro autônomo, diferente do animal que tem um mundo só, o homem tem dois mundos: o do que é e o do que deve ser. Se o animal vive ingenuamente na natureza, o homem, na cultura, transcende-se. No mundo que é e no mundo que deve ser o homem produz o mundo da cultura, sem o qual nem a humanidade nem a vida humana são concebíveis. A filosofia, então, para Romero, “é a cultura enquanto ideia ou problema; o espírito humano, que em grande parte criou a cultura espontânea e até inconscientemente, voltando-se sobre ela para compreendê-la e julgá-la, para descobrir suas fontes, esclarecer seus fins e apreciar seu sentido”. (1964, p. 511-2).

Luís Washington Vita (1921 – 1968) – filósofo brasileiro, em sua obra *Momentos Decisivos do Pensamento Filosófico* (1964) contempla um capítulo sobre Francisco Romero com traduções de excertos da obra romeriana. Assim, no excerto traduzido ao português da obra de Francisco Romero *Relaciones de la Filosofía*, Luís Washington Vita apresenta como Romero estabelece a relação entre *experiência filosófica e experiência religiosa*.<sup>11</sup>

O pensamento romeriano estabelece entre as experiências filosóficas e as experiências religiosas, *semelhanças, diversidades e oposições*, que se refletem também entre filosofia e religião. Quanto às *semelhanças* pode-se dizer que ambas visam à totalidade do real, ambas tentam alçar uma visão de conjunto da realidade das coisas, pois na totalidade do real, há uma ideia de homem, de seu lugar no mundo e de sua relação com as coisas, como do sentido de vida, enfim, há uma ética. Também, entre filosofia e religião, há um paralelismo ao que tange à aspiração de um caminho de salvação, ou seja, “uma recon-

---

11. Luís Washington Vita, dentre as suas inúmeras obras, desenvolverá em *Compêndio de filosofia* (1955), uma abertura aos estudos da religião – Noções de religião. O ponto de vista desta obra, como diz Washington Vita é fenomenológico. Assim, ele diz: O ponto de vista do presente compêndio é fenomenológico. Daí, haver em cada capítulo um autor ou livro basilar: na lógica, Pfänder; na epistemologia, Szilasi; na psicologia, Brentano; na estética, Geiger; na cosmologia, Müller; na moral, Scheler; na sociologia; Vierkandt; na religião Gründler. Naturalmente, o autor que está sempre presente em todos os capítulos é Husserl [...]“. (1955, p. 11). Luís Washington é herdeiro no Brasil tanto do pensamento de Raimundo de Farias Brito quanto de Francisco Romero. Desta maneira, no eixo do desenvolvimento das ideias que neste ensaio estão sendo apresentadas, seja possível de ser encontrada uma certa síntese da filosofia do espírito em Washington Vita e, ao mesmo tempo, a abertura aos estudos dos problemas religiosos no desenvolvimento do pensamento filosófico brasileiro, bem como uma abertura em seu pensamento, ao diálogo da filosofia brasileira com a filosofia latino-americana. Talvez, as primeiras tentativas de diálogo entre as duas Américas, a Lusa e a Hispânica! Sobre Francisco Romero, Washington Vita dirá que, “sob certo aspecto, o papel desempenhado por Francisco Romero na América Latina é idêntico ao de Ortega y Gasset na Espanha”. (1964, p. 508).

dução do homem a certo estado ou situação em que se cumpram e satisfaçam as demandas supremas do espírito”. (1964, p. 515). Romero ilustra e recorda sobre esta dimensão comum de caminho de salvação presente, por exemplo, no platonismo, no estoicismo, no epicurismo, na filosofia neo-platônica, no sistema de Espinosa, bem como nas filosofias com acentuado papel social do contemporâneo que, negando ou afirmando o divino, não deixam de apontar sobre os fins e destinos últimos como o positivismo, e por que não dizer, o marxismo.

Quanto à *diversidade* entre filosofia e religião, o pensamento romeriano também precisa elementos fundamentais. Assim, o “traço fundamental na atitude religiosa é a reverência e na filosofia, o conhecimento”. (1964, p. 515). Outro traço fundamental está na atitude de obediência fundamental do crente, que se dá na experiência religiosa. Já na experiência filosófica a atitude é de cognoscência. Romero, sobre tais diferenças, diz que

A experiência religiosa do santo, do divino, leva consigo o sentimento de dependência em relação a uma instância à qual se lhe reconhece incomparável dignidade, dependência que se traduz em voluntário acatamento, em total submissão. Daqui os comportamentos próprios do crente, a adoração, a prece, o sentimento de culpa, etc. O filósofo experimenta também, muitas vezes, a presunção ou a certeza do divino, mas se comporta como cognoscente e não como crente [...]. (1964, p. 515).

Por fim, o pensamento romeriano estabelece também certa *oposição* entre a experiência religiosa e a experiência filosófica. Desta maneira, na postura religiosa há reverência diante da totalidade do real que é o *mistério*, enquanto que, na postura filosófica se mantém em pé diante da totalidade do real que é o *ser*. ”Poder-se-ia dizer, portanto – segue Francisco Romero –

que há até certa oposição entre a postura religiosa, que é de reverên-



cia e entrega, de submissão, de acatamento do mistério, e a filosófica, que é de reconhecimento crítico de toda a realidade, de esclarecimento denodado de todo mistério. O crente, enquanto tal, atira-se nos braços da divindade, o filósofo se mantém erguido diante de seu objeto, se planta diante da realidade – mesmo nos casos em que admita sua potência divina – com certa estranheza metódica, num arisco frente a frente que é para ele um indispensável recurso profissional. A diversidade entre uma e outra experiência não se anula, ainda que se dêem ambas numa mesma pessoa; são duas posições distintas, dois focos ou projeções do ânimo, cada uma se sustentando em seus próprios fundamentos espirituais.” (1964, p. 516).

Com a exposição feita de Raimundo de Farias Brito e de Francisco Romero buscou-se a partir da filosofia do espírito enquanto filosofia da liberdade estabelecer uma primeira aproximação de duas formulações nos respectivos contextos da América Lusa e da América Hispânica. Num primeiro momento se aproximou em perspectiva histórica as possíveis relações entre os campos da *filosofia da liberdade* e da *filosofia da libertação* e manifestações na *teologia da libertação* e na *pedagogia da libertação*. E, em outro momento, em uma abordagem mais teórica, um atravessar, em forma de um *détour*, o pensamento britânico e o pensamento romeriano desde suas interioridades.

No que tange ao pensamento britânico, pode-se dizer que ele se encontra na América Lusa no contexto do movimento neokantiano, onde a palavra de ordem é: *voltar a Kant*. Farias Brito tem esta consciência em seu tempo e sua obra traduz o movimento neokantiano no Brasil, bem com toda a Escola do Recife, com Tobias Barreto, Sílvio Romero, Clóvis Bevilacqua, Graça Aranha. Sobre isto, Farias Brito diz que, “hoje, a Enciclopédia está quase de todo esquecida, enquanto Kant renasce, servindo de ponto de partida para todas as direções do pensamento moderno. Foi pelo grito ‘voltar para Kant é progredir’ que começou a nova filosofia alemã; e tal é o interesse com que chegou

a ser estudado o kantismo que mesmo quem tem em vista tomar uma direção divergente, é forçado de alguma sorte, no dizer de Lange, a justar suas contas com Kant, motivando seriamente a divergência [...]”. (1957, p. 160).

Immanuel Kant (1724-1804) é um filósofo do século XVIII. Se Hegel (1770-1831) é o último filósofo moderno, pois nele a modernidade ocidental encontra todo o seu acabamento do ponto de vista do pensamento filosófico, Kant é o filósofo que por seu turno, irá fazer a “reviravolta crítica” no campo da filosofia que incidirá praticamente em todos os campos de saberes. Na segunda metade do século XIX com Hermann Von Helmholtz (1821-1894) no campo das ciências biológicas, Friedrich Albert Lange (1828-1875) no campo do materialismo e da história e, Otto Liebmann (1840-1912) desde o campo da filosofia, na Alemanha e, Raimundo de Farias Brito (1862-1917) desde o campo da filosofia no Brasil e, Charles Sanders Peirce (1839-1914) desde o campo da ciência e da filosofia – todos em contexto neokantiano – estão em uníssono proclamando a necessidade da “volta a Kant”.

Já, Francisco Romero, na América hispânica, no contexto da primeira geração que veio formulando e construindo o pensamento latino-americano enquanto filosofia do espírito, move-se no horizonte da Fenomenologia. No dizer de Alain Guy, “la fenomenologia penetró desde 1930 en América Ibérica, a través de la lectura de sus promotores alemanes, cuyo principal introductor en Argentina fue Romero [...]”. (2002, p. 163).

Assim, Raimundo de Farias Brito no horizonte teórico do Neokantismo e em um contexto de não normalização da Filosofia, realiza uma *Religious Turn* em sua filosofia do espírito. Francisco Romero, por sua vez, no horizonte teórico da Fenomenologia e em um contexto

de normalização da Filosofia, realiza toda uma sistematização da filosofia enquanto um voltar-se aos problemas como via de acesso à reflexão filosófica. Ambos acolhem e recolhem a religião com simpatia em seus respectivos pensamentos, ambos, apontam fundamentos aos estudos da religião no contexto da América Latina Caribenha, ambos, revelam possibilidades de diálogos com a filosofia da libertação e, por conseqüência, com a teologia da libertação e a pedagogia da libertação, porque a filosofia da práxis, que está na base ontológica, epistemológica e ética das teorias libertadoras na América Latina, tem seu hùmus na *Aufklaerungsphilosophie*, ou seja, na tradição do pensamento alemão que vem desde Kant que, como reconheceu Farias Brito, “começou a nova filosofia alemã”.

Assim, tanto no âmbito da filosofia do espírito enquanto filosofia da liberdade, quanto no âmbito da filosofia da Práxis enquanto filosofia da libertação, teologia da libertação e pedagogia da libertação, o hùmus da *Aufklaerungsphilosophie* é constitutivo e fundamental daquelas expressões de pensamento. Se por um lado, encontramos com Kant e Hegel (filosofia do espírito) por outro, encontramos com Marx (filosofia da práxis). Tanto em um âmbito quanto em outro, o problema religioso aparece enquanto um problema fundamental da cultura. Não se pode esquecer que, para Marx, toda crítica à Economia passa fundamentalmente pela crítica à religião. Assim é para Comte, para Proudhon, para Darwin, para Nietzsche, para Freud. O tema da religião é tema sempre presente, portanto. Ora, no contexto da América Latina Caribenha tal questão não pode estar dissociada da filosofia e, portanto, muito menos da educação, ou seja, da filosofia da educação. A subsunção de tal questão, ou seja, da religião é fundamental ao alargamento da própria tarefa e natureza da filosofia da educação, isto porque, tanto a religião quanto a educação são duas

realidades constitutivas do mundo da cultura.

Farias Brito reconhece então, em seu pensamento, “que voltar para Kant é progredir”, pois para ele, foi com Immanuel Kant que começou a nova filosofia alemã. No Brasil, grosso modo, desde a formação interior de sua história e da história do seu pensamento, encontrar-se-á três grandes tradições constitutivas que irão desenhar os destinos da brasilidade em sua formação cultural e – de certa maneira também *nos* e *dos* demais países da América Latina Caribenha – podem ser reconhecidas estas tradições na presença lusa e hispânica, a escolástica, na presença francesa, o positivismo e, na presença germânica, o Kantismo. Portanto, três grandes momentos da Filosofia, o da escolástica, o do positivismo e o da Ilustração Alemã. Tanto Farias Brito quanto Francisco Romero se moverão no momento da Ilustração Alemã, como forma de crítica ao momento da escolástica e ao momento do positivismo. Sob certo aspecto, há uma homologia ao tocante à presença da filosofia (das filosofias) nos vários países da América Latina Caribenha. Assim, com um estudo comparativo – à maneira do que este ensaio se propõe – é possível instaurar uma *fotografia* e uma *radiografia* dos momentos decisivos do pensamento *na* e *da* América Latina Caribenha.

Então parece que um “retorno a Kant” ainda é de extrema necessidade, pois em Kant o campo da filosofia envolve as questões que aqui neste ensaio estão sendo aproximadas: questões filosóficas, questões religiosas, questões educacionais. Kant em sua *Logik* fala já do campo da Filosofia: “Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung lässt sich auf folgende Fragen bringen: 1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch?”. (2011, p. 447-8). E na sequência, Kant diz sobre qual campo de saber está feita cada pergunta: “Die erste Frage beantwortet

die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sie die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen". (2011, p. 448). Na mesma obra, Kant diz em seguida que o filósofo deve saber sobre a fonte, o manancial do saber (die Quellen des menschlichen Wissens), da circunferência, ou seja, do perímetro que pode ser abraçado pelo conhecimento (den Umfang des möglichen und nützlichen Gebrauchs alles Wissens) e, por fim (und endlich), o limite e a fronteira da razão (Die Grenzen der Vernunft). (2011, p. 448).

Nas perguntas que Kant faz, perguntas onde se encerram o campo da filosofia (Das Feld der Philosophie): 1) Que posso conhecer? 2) Que devo fazer? 3) Que devo esperar? 4) Que é o homem? Ainda se tem o frescor da atitude filosófica necessária a ser feita hoje. Então, aproximar filosofia, religião e educação no contexto latino-americano caribenho a partir do diálogo entre a filosofia do espírito enquanto filosofia da liberdade e a filosofia da práxis enquanto filosofia da libertação (e, entenda-se também a teologia da libertação e a pedagogia da libertação) neste momento da tradição filosófica dada pelo húnus da *Aufklärungsphilosophie*, faz-se necessário e fundamental. Pois, ainda a pergunta *Que é o homem?* necessita ser traduzida na complexa cultura latina americana caribenha. A educação e a religião, se por um lado respondem questões de ordem moral (Que devo fazer?), também respondem questões relativas à esperança (Que devo esperar?). No conjunto das *Werke* de Kant, principalmente a partir dos textos da fase crítica, todas estas questões – a filosófica, a religiosa e educacional – bem como as de ordem política, histórica, lógica, gnoseológica e outras, não se apresentam de formas separadas. Ao se aproximar estas questões, então, a partir destas duas expressões advindas da *Aufklä-*

*rungsphilosophie* – a filosofia do espírito e a filosofia da práxis – se está colocando a questão central e decisiva que é questão do homem para a liberdade e para a libertação. A religião e a educação têm algo a dizer sobre isto, portanto. Daí, a necessidade da filosofia da educação acolher e recolher na simpatia todas estas questões, pois decisivas à complexa cultura latino-americana caribenha. Raimundo de Farias Brito e Sílvio Romero em suas formulações são ainda atuais, neste sentido, pois, apontam, na função topológica que tem a filosofia, o lugar do homem: a liberdade.

## Referências

ACERBONI, Lidia. *A Filosofia contemporânea no Brasil*. São Paulo: Editorial Grijalbo Ltda., 1969.

ARGUEDAS, José Maria. *Os rios profundos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BARROS, Roque Spencer Maciel de. *A ilustração brasileira e a ideia de Universidade*. São Paulo: Convívio: Editora da universidade de São Paulo, 1986.

*BÍBLIA DE JERUSALÉM*. Nova edição, revista e ampliada. 3ª. Impressão. São Paulo: Paulus, 2004.

CERUTTI GULDBERG, Horácio Victorio. *Filosofía de la liberation Latinoamericana*. México, D.F.: Tierra Firme, 1983.

*DICIONÁRIO DE FILOSOFIA con autores y temas latino-americanos*. Bogotá: Editorial El Buho, 1986.

DUSSEL, Enrique. *Filosofía da Libertação na América Latina*. São Paulo: Edições Loyola: Piracicaba: Editora UNIMEP: s/d.

\_\_\_\_\_. *Historia General de la Iglesia en America Latina*. Tomo I/1. Introducción General a la Historia de la Iglesia en America Latina. Salamanca. CEHILA: Ediciones Sígueme, 1983.

\_\_\_\_\_. *Filosofía de la Liberación*. Buenos Aires: Asociación Ediciones La

Aurora, 1985.

DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen (edit.). *El pensamiento filosófico Latinoamericano, del Caribe y “Latino” [1300-2000]*: historia/corrientes/temas/filósofos. México: Editora XXI, 2011.

FARIAS BRITO, Raimundo de. *Finalidade do mundo – estudos de filosofia e teleologia naturalista – 1º. Volume. 2ª. Edição.* Rio de Janeiro: Revista dos Tribunais Ltda.: Instituto Nacional do Livro, 1957.

FRANCA, Leonel S.J.. *Noções de história da filosofia.* 23ª. Edição. Livraria Agir Editora, 1987.

FREYRE, Gilberto. *Perfil de Euclides e outros perfis.* 2ª. Edição aumentada. São Paulo: Record, 1987.

\_\_\_\_\_. *Ordem e Progresso: processo de desintegração das sociedades patriarcal e semipatriarcal no Brasil sob o regime de trabalho livre: aspectos de um quase meio século de transição do trabalho escravo para o trabalho livre; e da monarquia para a república.* 5ª. Ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2000.

GUY, Alain. *Panorama de la Filosofía Iberoamericana: desde el siglo XVI hasta nuestros días.* Maracaíbo, Venezuela: Universidade Católica Cecílio Acosta: Ediciones Astro Data, S.A., 2002.

GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. *O tema da consciência na filosofia brasileira.* São Paulo: Editora Convívio, 1982.

KANT, Immanuel. *Logik – werke – Band III.* Deutschland: WBG, Vissen Verbindet: 2011.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia.* Tomo IV. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

MORENO, César Fernández. Introdução. In: UNESCO. *América Latina em sua literatura.* São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.

NOGUEIRA, Alcântara. *Farias Brito e a filosofia do espírito.* Rio de Janeiro/São Paulo: Livraria Freitas Bastos S/A, 1962.

PAIM, Antonio. *O estudo do pensamento filosófico brasileiro.* 2ª. Edição revista e ampliada. São Paulo: Editora Convívio, 1986.

PLANT, Raymond. *Hegel.* São Paulo: Editora UNESP, 2000.

ROMERO, Francisco. *Filosofía contemporánea: estudios y notas*. 3ª. Edición. Buenos Aires: Editorial Losada S.A., 1953

SALAZAR BONDY, Augusto. *Existe una filosofía de nuestra América?* 11a. Edición. México: Siglo Veintiuno Editores, 1988.

SÁNCHEZ, María Cecilia. Institucionalización de la Filosofía. In: *Boletín de filosofía*. Universidad Católica Blas Cañas. No. 9/1997-1998/Volume 3.

VITA, Luís Washington. *Momentos decisivos do pensamento filosófico*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1964.

\_\_\_\_\_. *Compêndio de filosofia*. 2ª. Edição. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1955.

ZEA, Leopoldo. (Coordinación e introducción). *América Latina en sus ideas*. México: UNESCO: Siglo Veintiuno Editores, 1986.



**Resumo:**

A formulação filosófica de Farias Brito no Brasil e Francisco Romero na Argentina, entre os séculos XIX e XX toca os mesmos temas: consciência, liberdade e existência. Ambos estão na América Latina Caribenha onde a atmosfera do pensamento hegemônico do positivismo se impõe em oposição a uma tradição vinda da segunda escolástica ibérica, da monarquia e da religião instituída. Também, ambos, influenciados por uma tradição alemã – Brito por Kant e Schopenhauer e Romero por Husserl, Scheler e Hartmann – formulam o que pode ser chamado de filosofia do espírito enquanto filosofia da liberdade. Se até o século XIX, o tema da religião foi elaborado pela escolástica tanto hispânica quanto lusa, com o advento do positivismo, a religião estabelecida entra em seu processo de problematização, juntamente com o regime político. No entanto, será com a presença do pensamento germânico na cultura latino-americana que o tema será recolocado, só que agora em um ambiente laico, marcado pelos valores do positivismo e da república. A hipótese deste trabalho é que a formulação da filosofia do espírito enquanto filosofia da liberdade, formulada por Farias Brito e Francisco Romero, constituem-se as bases no continente latino-americano caribenho para a formulação de uma filosofia da religião em perspectiva, agora, não mais escolástica, mas germânica. O trabalho se move no âmbito da pesquisa teórica e em diálogo com as questões étnicas e históricas constitutivas do continente latino-americano caribenho e, ao mesmo tempo, procura nexos com a *filosofia da libertação*, com a *teologia da libertação* e com a *pedagogia da libertação*.

**Palavras-chave:** Filosofia da Liberdade; Filosofia do Espírito; Filosofia da Educação; Filosofia da Religião; Filosofia da Libertação; Teologia da Libertação.

**Abstract:**

The philosophical formulation of Farias Brito in Brazil and Francisco Romero in Argentina, between the nineteenth and twentieth centuries touches the same themes: consciousness, freedom and existence. Both are in Latin American Caribbean where the atmosphere of the hegemonic thinking of Positivism imposes itself in opposition to a tradition coming from the Second Iberian Scholasticism, the Monarchy and the instituted Religion. Also, both influenced by a German tradition – Brito by Kant and Schopenhauer and Romero by Husserl, Scheler and Hartmann – formulate what can be called Philosophy of the Spirit as Philosophy of Freedom. If until the nineteenth century, the theme of religion was elaborated by both Hispanic and Portuguese Scholastics, with the advent of Positivism, established religion enters into its process of problematization along with the political regime. However, it will be with the presence of Germanic thought in Latin American culture that the theme will be replaced, only now in a secular environment, marked by the values of Positivism and the Republic. The hypothesis of this work is that the formulation of the Philosophy of Spirit as a Philosophy of Freedom, formulated by Farias Brito and Francisco Romero, are the bases in the Latin American Caribbean Continent for the formulation of a Philosophy of Religion in perspective, now no longer scholastic, but Germanic. The work moves within the scope of theoretical research and in dialogue with the ethnic and historical issues of the Latin American Caribbean Continent, and at the same time seeks links with the Philosophy of Liberation, Theology of Liberation and the Pedagogy of Liberation.

**Keywords:** Philosophy of Freedom; Philosophy of the Spirit; Philosophy of Education; Philosophy of Religion; Philosophy of Liberation; Theology of Liberation

Recebido para publicação em 21/11/2018.

Aceito em 07/04/2019.

# **Jovens cristãos na educação pública: novas abordagens analíticas quantitativas da religiosidade no Ensino Médio (2010-2016)**

**Fabio Lanza** 

Universidade Estadual de Londrina  
lanza1975@gmail.com

**Ileizi Fiorelli Silva** 

Universidade Estadual de Londrina  
ileizisilva@hotmail.com

**Luis Gustavo Patrocino** 

Universidade Estadual de São Paulo, Marília, Brasil  
patrocinolg@gmail.com

## **Introdução**

As organizações religiosas brasileiras ocupam *locus* de influência institucional e formativa dos jovens sendo, em muitas cidades e no campo, a única ou a principal opção cultural disponível para essa faixa

etária de pessoas com idade entre 10 e 24 anos<sup>1</sup>. Dessa forma, as instituições religiosas continuam sendo importantes espaços de definições das identidades juvenis e, por vezes, seu mais importante arrimo ético. Consideramos, então, que é relevante construir modos de compreensão das ações juvenis e suas relações com as religiões.

Neste artigo,<sup>2</sup> apresentamos uma forma de apreensão da realidade utilizando método e técnicas quantitativas com o duplo propósito: ao mesmo tempo em que a expõe, propor um modelo de análise quantitativa para dados religiosos e educacionais, que permitem refletir sobre inferências de alcance local e nacional. Os desafios de pesquisas quantitativas no âmbito religioso são grandes diante dos limites próprios a essas metodologias. Consideramos mais apropriado para os métodos quantitativos operar com o conceito de religião por se referir às relações institucionalizadas. Declinamos de mobilizar o conceito de religiosidades por ter um caráter mais “fluido”, mais flexível e que ofereceria mais limites para ser captado em termos quantitativos.

Diante das rápidas mudanças sociais que vêm ocorrendo no Brasil e no mundo e da presença de aspectos religiosos transpassando ações de violências ou pautas políticas<sup>3</sup>, cabe à produção científica das Ciências Humanas e Sociais aprofundar estudos sobre as temáticas que relacionem sociedade, indivíduo, religiões e educação na contemporaneidade com o propósito de perceber possíveis tendências de com-

---

1. Os dados quantitativos utilizados selecionaram esse recorte etário a partir da definição conceitual de coorte definido por Gonzalez (2014, p. 15), também apresentado no desenvolvimento do trabalho.

2. Esta pesquisa foi financiada pelo programa Observatório da Educação da CAPES, nos anos de 2013 a 2016.

3. Nas últimas décadas temos como por exemplo os atentados ocorridos nos Estados Unidos (EUA), na França, a organização do chamado Estado Islâmico no Oriente Médio; atos de intolerância e desrespeito aos adeptos de religiões afro-brasileiras em várias regiões do Brasil; ou o debate de fundo moral e religioso definindo pautas eleitorais de pleitos presidenciais no Brasil em 2010/2014.

portamento ou evidenciar características sociais, tanto no âmbito do micro como do macro social.<sup>4</sup>

Assim, nosso objetivo é analisar como os jovens brasileiros que estudam no Ensino Médio público se denominam religiosamente desde cinco pesquisas quantitativas diferentes (2010-2016). Além disso, perscrutar como esses dados sobre as declarações de adesão religiosa se relacionam entre si. Duas pesquisas são de abrangência nacional; a) Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) no Censo 2010; b) Pesquisa Perfil Nacional da Juventude/PSNJ 2013; três de âmbito regional realizadas por laboratórios da Universidade Estadual de Londrina (UEL): a) O Laboratório de Ensino, Pesquisa e Extensão de Sociologia (LENPES), 2015; b) Laboratório de Ensino de Religiões e Religiosidades (LERR) 2015 e; c) Observatório da Educação (OBE-DUC) do cursos de Ciências Sociais da UEL, 2016.

Neste artigo fazemos comparações entre as pesquisas supracitadas e para tal foi necessário, devido a critérios dos testes estatísticos utilizados, recortar as duas expressões de adesão religiosa com maior número de adeptos: Catolicismos e Protestantismos<sup>5</sup>.

Observamos em outras pesquisas qualitativas a tensão existente entre essas duas expressões de fé nos ambientes escolares, em momentos que ambas promoviam, por meio de agentes das escolas, ações de proselitismo religioso. Certamente, os conflitos com outras denominações religiosas também se intensificaram, após os anos de 1990.

---

4. Estudos como o de Emmanuel Todd enfrentam esse desafio metodológico. Inspirando-se no exemplo do estudo clássico de Durkheim sobre o suicídio, Todd (2015) relaciona dados de população, participação em manifestações, partidos políticos para entender os sentidos dos ataques terroristas na França de 2014. Conferir: TODD, 2015, p 246.

5. Usamos o plural porque há inúmeras formas e conteúdo de diferenciações internas dessas matrizes institucionais. Ressaltamos que não iremos explorá-las neste artigo e será objeto de análise em outro texto.

Entretanto, para este artigo, o recorte foi fixado nas duas correntes institucionais mais indicadas nas referidas pesquisas.

## Conjuntura Religiosa Nacional

Por mais interessantes que sejam as várias nuances históricas do período colonial e imperial que tinha o catolicismo português como oficial e a transição deste para o romano<sup>6</sup>, nos ateremos a presença religiosa dentro do Estado Republicano que emergiu em 1889, mais precisamente, depois da década de 1940. No Censo de 1940 surgem as primeiras informações quantitativas sobre outras religiões tornando-o um ponto importante das análises de comportamento religioso no país. A Figura 1 apresenta a evolução do crescimento populacional e das religiões com maior número de declarantes. Nela é possível perceber a equivalência dos adeptos do catolicismo em relação a população geral até 1970. Também notamos a acentuação dessa perda de equivalência coincidentemente na mesma década em que a linha dos evangélicos ganha um incremento significativo em 1991.

Esses dados ganham mais notoriedade se os observarmos sob o aspecto do crescimento demográfico. Uma vez que a reta da população apresenta uma linearidade ascendente sem interrupções, podemos perceber quanto cada uma das religiões ganharam de adeptos entre as décadas. Esses dados, contidos na Figura 2,<sup>7</sup> facilitam a compreensão

---

6. A título de esclarecimento havia o Regime do Padroado Régio que pendurou até o final do período imperial no Brasil e a base de formação do clero católico era em Portugal. A partir da segunda metade do século XIX houve a Reforma Ultramontana promovida pelo Vaticano e um processo de romanização foi instituído, esse último se adequou à nova conjuntura política e social brasileira decorrente da proclamação da República.

7. O gráfico acima é uma adaptação elaborada pelos autores das duas tabelas citadas acima e ajusta a taxa de crescimento numérico em relação ao crescimento da população. Desta forma os valores de crescimento religioso se referem à quantidade

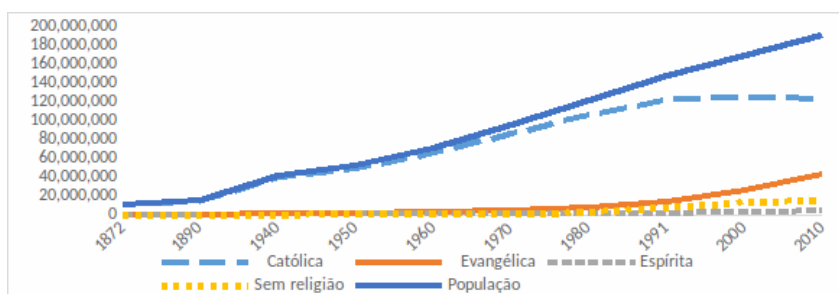


Figura 1: Quantitativo religioso no Brasil

Fonte: IBGE, série histórica pop060. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (2014). Adaptado pelos autores.

do processo de não crescimento de adeptos do catolicismo e de ganho dos protestantes se compararmos as linhas destas com a da população geral. Essa informação aponta para uma mudança significativa da estrutura religiosa nacional ao mesmo tempo em que os antagonismos expressos pelo desenho das linhas das religiões citadas começam a se evidenciar em outras esferas para além da moral, como a política e até mesmo a econômica.

Nos censos de 1970 e 1980 já é possível perceber: a) um leve declínio da relação entre o crescimento do número de católicos e da população; b) a manutenção da taxa de crescimento protestantes; esses fatores antecipam a tendência das três décadas posteriores, contudo é no censo de 1991 que a nova condição fica confirmada.

Essa conjuntura é importante, pois é ela quem justifica nossa opção, neste artigo, para pensarmos a religião e os jovens uma vez que, a partir de 1991, o cenário religioso já se assenta sob bases de uma nova configuração. Para analisar essa ‘nova’ fase da religião brasileira optamos por recortar, dentro de toda a diversidade existente, um grupo nato neste período criando assim uma coorte. Entende-se por coorte

populacional levantada pelos censos dos respectivos anos.

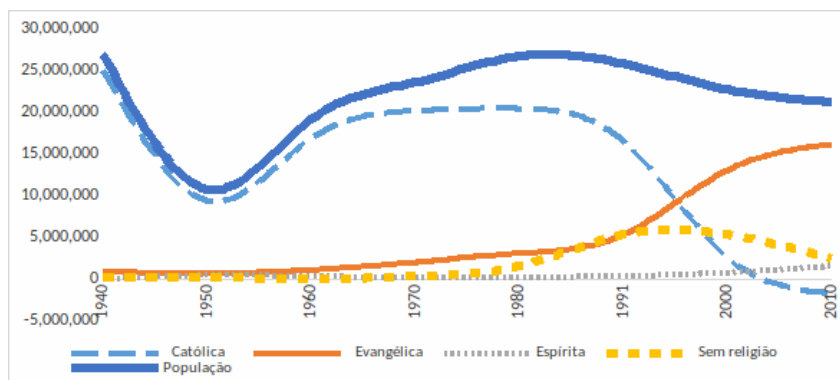


Figura 2: Taxa de crescimento religioso e populacional entre os censos do período de 1940 a 2010

Fonte: IBGE, série histórica pop060. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (2014)

o que Gonzalez (2014) descreveu:

O conceito de coorte, originário da demografia, se refere a um grupo de indivíduos que compartilham um mesmo evento em determinado momento temporal inicial, tal como os nascidos no mesmo ano ou período e que, na medida em que envelhecem, experimentam as mesmas transições e mudanças sociais com idades cronológicas próximas. O conceito de coorte se diferencia do conceito de idade, embora ambos coincidam quando se realiza uma única observação em um determinado momento do tempo. Mas na observação de vários períodos podem ser apreciadas as características de uma determinada coorte ao atravessar as diferentes idades. Por sua vez, os períodos nos quais sejam realizadas as observações, e as circunstâncias históricas específicas, influenciam nas características do conjunto da população observada, atingindo indivíduos de idades diferentes e, portanto, de diferentes coortes de nascimento (GONZALEZ, 2014, p. 15).

Essa coorte surgida após 1991 que hoje pode ser categorizada como juventude, segundo a autora,



[...] compartilham um mesmo marco geracional no qual experimentam as mudanças da idade. Esse marco geracional não é só de natureza exógena – como são as mudanças na conjuntura política ou socioeconômica – senão que também está determinado por características endógenas: o tamanho relativo da coorte e as qualificações que vão adquirindo seus membros que lhe conferem suas características emergentes: escolaridade, atividade econômica, nupcialidade, entre outras (GONZALEZ, 2014, p. 19).

É justamente essa população nascida sob as marcas/tendências da concorrência entre as instituições religiosas, desde o final do século XX, que se torna mais uma variável importante para as Ciências Sociais. É nesse momento que surge no país seu maior contingente de jovens, formando uma coorte significativa sob vários aspectos.

Foi possível perceber na Figura 3 que a maior coorte brasileira em 2010 foi a de jovens entre 10-14 anos seguidas de perto por seu próximo recorte (20-24 anos). Dessa forma, conhecer como pensam ou se comportam esses jovens é fundamental para o planejamento das políticas públicas e outros tipos de ações visando formas de socialização de conteúdo plural e de reconhecimento das diferenças e diversidades religiosas.

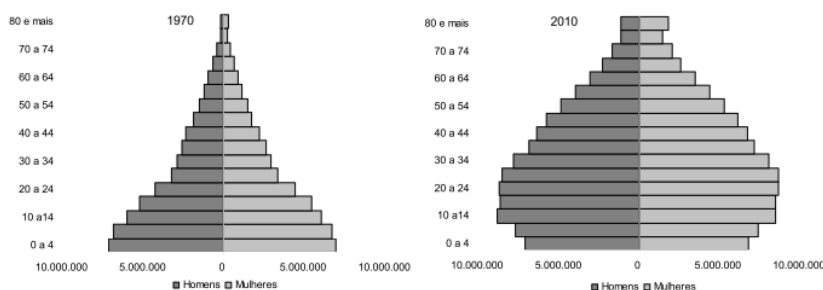


Figura 3: População por faixas etárias

Fonte: GONZALEZ, 2014, p. 48.

Os conteúdos religiosos de matriz cristã visam produzir éticas de vida que não apenas definem a identidade dos professantes, mas muitas vezes, como devem se comportar em relação a outras confissões ou mesmo com adeptos cristãos de outras denominações, podendo ser tidos como “inimigos” competidores no “mercado” de bens e serviços religiosos. Esse cenário de antagonismo numérico entre católicos e protestante sugere uma investigação justamente nesse grupo etário para sabermos se e como eles têm incorporado essa dinâmica de conflito e disputa. Consideramos que o ambiente escolar se configura como melhor local para encontrar esse público, embora saibamos que nem todos os jovens estão nessa instituição por motivos de evasão e ou de abandono, ainda assim, o contingente existente indica uma concentração desse sujeito, sendo, portanto, um *locus* de significativa representatividade amostral.

## **Inferências e comparações sobre as mudanças no cristianismo no Brasil**

O principal desafio de comparar pesquisas é a definição dos critérios e limites para a composição de equiparações, uma vez que cada uma delas demarcou objetivos diferentes. Neste processo de ladear taxas entre diferentes bases é importante frisar e descrever os principais fatores almejando alcançar o leitor como interlocutor no diálogo sobre as experiências de pesquisas em que as dificuldades e as soluções poderão ser problematizadas

A primeira pesquisa utilizada como fonte é o Censo de 2010<sup>8</sup> realizado pelo IBGE sob o coorte de 10 a 24 anos de idade. Essa pesquisa tem âmbito nacional e serve como referência de comportamento naci-

---

8. IBGE (2010)

onal ao quais as demais se relacionarão.

A segunda pesquisa foi realizada a pedido da Secretaria Nacional de Juventude (SNJ), em 2013, denominada Perfil da Juventude Nacional e neste trabalho terá a sigla -PSNJ<sup>9</sup>, ela foi realizada em todo território nacional, totalizando 3.300 entrevistas com jovens de 15 a 29 anos e tem representatividade amostral significativa para todo território nacional, entre 13 de abril e 19 de maio do mesmo ano.

A terceira pesquisa foi realizada pelo grupo de pesquisadores das Ciências Sociais vinculadas ao Laboratório de Religiões e Religiosidades (LERR) da Universidade Estadual de Londrina (UEL), em parceria com o Programa Observatório da Educação das Ciências Sociais/CAPES (OBEDUC/ C.S-UEL), que teve como público 570 estudantes do ensino médio e do 9º ano do fundamental em oito (8) escolas públicas da cidade de Londrina entre setembro e dezembro de 2015, objetivava explorar as relações entre política, pensamento conservador e religião nas escolas onde o grupo ministrava palestras, aulas e cursos de formação continuada.

A quarta pesquisa foi realizada pelo Laboratório de Pesquisa, Ensino e Extensão de Sociologia – LENPES<sup>10</sup> também em parceria com o OBEDUC– C.S, totalizando 1568 estudantes do ensino médio de Londrina-PR e Cambé-PR, em onze (11) colégios públicos e objetivava produzir um perfil dos estudantes do ensino médio de Londrina e região.

A quinta pesquisa foi realizada pelo grupo de pesquisadores do OBEDUC – CS-UEL, entre agosto e dezembro<sup>11</sup> de 2016, coletou

---

9. Secretaria Nacional de Juventude – SNJ (2013).

10. Maiores detalhes conferir em Correia (2016).

11. A programação de coleta indicava um mês para finalização, contudo, as conjunturas políticas, tanto nacionais como estaduais, com os movimentos de ocupação das escolas, com greves e paralisações tornaram impraticáveis as coletas.

dados por meio de 881 questionários aplicados em seis (6) escolas públicas de Londrina e uma (1) de Rolândia. Objetivando fazer uma pesquisa longitudinal sobre o impacto das múltiplas desigualdades em âmbito escolar, o grupo produziu um questionário para compor um perfil dos estudantes que tivesse comparabilidade e aditividade com a realizada pelo LENPES, mas com o *plus* deste também servir como filtro e parâmetro para as incursões qualitativas da pesquisa. Uma vez que a quinta coleta foi posterior a do LENPES e a do LERR, valeu-se da experiência dessas para se aprimorar a nova coleta nas escolas. Dessa forma, os exercícios de pesquisa anteriores foram de fundamental importância para a realização da coleta do OBEDUC (2016).

Ressaltamos, mais uma vez, que as pesquisas locais foram frutos da relação do Observatório com os demais laboratórios. Fornecendo recursos financeiros, humanos e instrumentais, o OBEDUC serviu de ponto de apoio ao mesmo tempo que se valeu das experiências das pesquisas dos dois laboratórios, atuando como área de intersecção. As trocas foram muito significativas não apenas na produção de dados como também na formação dos envolvidos.

As primeiras comparações, entre as diferentes pesquisas, tangem a questão sobre adesão religiosa dos jovens.

Como é possível notar as taxas de adesão religiosa são altas nas populações estudadas, contudo há uma diferença tanto entre as pesquisas nacionais (10,8%) quanto na média das diferenças nas pesquisas locais (8,1%). O teste de qui-quadrado<sup>12</sup> define a relação entre as pesquisas e as opções de resposta como não-iguais, ou seja, há independência entre os dados. Portanto as respostas obtidas em cada pesquisa são diferentes entre si. Esse fato identifica que, embora todas tenham a intenção de ser significativas e representar certas populações, os da-

---

12. Qui-quadrado Calculado= 20, df = 16, p-valor = 0.2202, X<sup>2</sup> tabelado=26,296

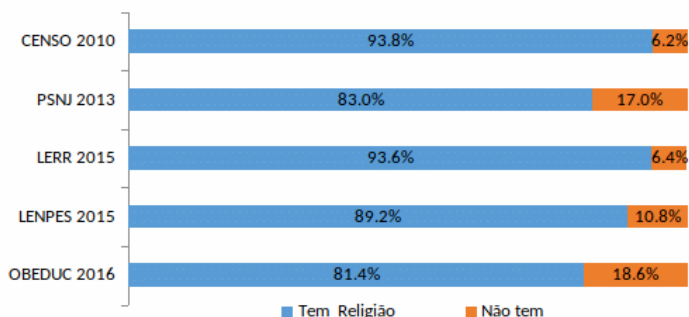


Figura 4: Adesão religiosa  
Fontes: descritas e adaptado pelos autores.

dos religiosos não seguiram essa lógica mostrando, assim, nuances de heterogeneidade devido as amostragens e aos limites que esse tipo de análise possui.

Quando analisamos apenas as pesquisas locais temos a mesma resposta da análise do conjunto<sup>13</sup>, ou seja, em uma região com abrangência mais restrita os dados religiosos se comportam de maneira independente nas pesquisas. Tais fatos indicam que: a) a relação entre adesão e não adesão, embora tenham coeficientes muito diferentes com a preponderância da adesão sobre a não adesão; b) que essa diferença não poderia ser inferida para outras situações, tornando assim essa variável algo particular de cada universo amostral pesquisado. Dessa forma, quaisquer projeções realizadas sobre as taxas de adesão religiosa entre localidades diferentes precisam ser relativizadas, elas apontam uma realidade existente de alto percentual de adesão com uma tendência real nas escolas pesquisadas, mas com diferenças significativas que as deixam sem possibilidades de generalizações.

Conforme já indicado, está ocorrendo uma transformação no cris-

13. Qui-quadrado Calculado = 6, df = 4, p-valor= 0.1991, X<sup>2</sup>, tabelado=11,07

tianismo brasileiro. A transição de membros parece ser interna. Assim olharemos para como essa *coorte* distribui as principais representantes do cristianismo brasileiro.

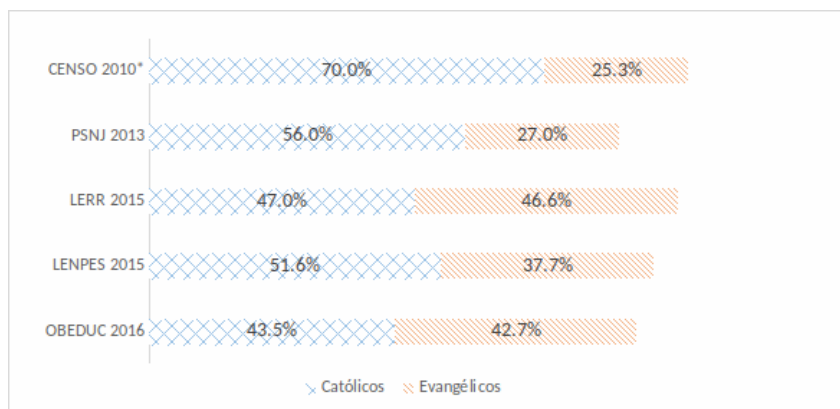


Figura 5: Taxa de católicos e protestantes

Fonte: IBGE. Tabela 2104, SNJ, e autores. Nota: Grupos de idade 10-14, 15-19 e 20-24 anos.

Os dados nos permitem compreender que a presença da adesão religiosa cristã entre os jovens e a divisão entre as religiões é significativa. Somando católicos e protestantes temos como menor índice os 83% obtidos da pesquisa da PSNJ, de 2013, seguido dos 86% da pesquisa do OBEDUC (2016), 94% da pesquisa do LERR e 95% do CENSO 2010. Esses números são importantes, pois percebemos que a matriz cristã, quase não tem mais ‘espaço’ de ampliação, uma vez que vemos nas Figuras 1 e 2 a ascensão de protestantes e a queda de católicos, perguntamos: de qual contingente esses fiéis se originariam? A resposta expõe um comportamento social das últimas décadas, o fenômeno de trânsitos religiosos. A cristandade nacional, tende a repartir seus adeptos entre suas variadas formas de expressão.

A taxa de adeptos medidos pelo Censo de 2010 indica 64,63% de católicos, enquanto o protestantismo tem 22,16%. Quando compara-

mos essa marca na mesma pesquisa com as taxas obtidas no recorte etário realizado (70% e 25,3%), percebemos uma elevação dos índices nas religiões indicando uma adesão religiosa maior entre os jovens. Ainda assim, os valores não são tão discrepantes. Contudo, quando comparamos esse índice médio nacional com as demais pesquisas é possível perceber uma grande variação que tende ao decréscimo de adeptos do catolicismo e aumento do protestantismo. A variação do Censo 2010 de quase dois terços ( $\frac{2}{3}$ ) de católicos para um terço ( $\frac{1}{3}$ ) de protestantes se altera para meio ( $\frac{1}{2}$ ) a meio ( $\frac{1}{2}$ ) na pesquisa do LERR.

Quando observamos as duas pesquisas de âmbito nacional com as três realizadas no ambiente escolar surge uma nova evidência: as taxas obtidas pelo protestantismo nessa espacialidade são significativamente maiores. Para afirmarmos a significância estatística é preciso a construção dos intervalos de confiança para cada pesquisa, essa ação foi tomada seguindo as fórmulas fornecidas por Oliveira (2009, p. 188) e são apresentados no Quadro 1.

Quadro 1: Intervalo de proporções (em %)

	Católicos		Protestantes/Evangélicos	
	Limite Inferior	Limite Superior	Limite Inferior	Limite Superior
OBEDUC 2016	39,50	47,60	38,60	46,70
LENPES 2015	48,86	55,13	34,95	41,04
LERR 2015	42,56	51,43	42,56	51,43
PSNJ 2013	54,43	57,69	25,48	28,51
CENSO 2010	64,63		22,16	

Fonte: IBGE. Tabela 2104, SNJ e autores. Nota: Inter. Confiança= 95%.

Olhando, primeiro, para as interações das taxas referentes ao catolicismo, vemos que a pesquisa do LENPES obteve índices significativamente iguais as pesquisas do LERR e a PSNJ. A pesquisa do LERR é a única igual a pesquisa do OBEDUC, mas também é igual a PSNJ.

Desses cruzamentos temos que a pesquisa que menos ‘interage’ com as demais, para o catolicismo é a do OBEDUC.

Ainda assim, as relações indicam uma taxa de catolicismo significativamente menor no ambiente escolar de Londrina, haja visto que a única pesquisa com informações iguais a nacional é a do LENPES e é por 0,7% em relação a PSNJ. Se tivermos como parâmetro os dados do CENSO, essa afirmação fica mais evidente, nenhum limite superior chega aos 64,3% de católicos.

Ao observarmos os protestantes, a pesquisa do OBEDUC indica igualdade tanto com a do LENPES quanto com a do LERR, estas não são iguais entre si e nem com as nacionais. Esse fato indica taxas de protestantismo, significativamente, maiores na cidade de Londrina. As duas pesquisas nacionais possuem os menores valores.

As diferenças entre as pesquisas locais podem ser decorrentes do fenômeno da fragmentação das denominações religiosas do protestantismo. Observou-se isso pela escolha da forma como as opções de resposta foram apresentadas nas três pesquisas. Como a pesquisa do LENPES tinha intenção censitária nos colégios e foi a primeira a ser executada, optou-se por disponibilizar aos estudantes o mesmo quadro utilizado pelo IBGE para que pudesse haver comparabilidade, este fato fez com que indicássemos 54 opções de respostas, 22 elencavam as denominações protestantes, o que produziu confusões aos respondentes devido à grande variabilidade. Esse comportamento não aconteceu no teste piloto realizado, por isso o formato foi legitimado e aplicado.

Quando observamos as respostas da pesquisa do LERR, que reduziu as opções para 34, mas manteve a lógica de ofertar algumas opções com nomes de denominações protestantes, vemos na opção de resposta ‘Outras religiões’, apareceram 48 respostas das 52 sina-



lizadas (92,2%) com nomes de igrejas protestantes pentecostais e neopentecostais. O fenômeno de fragmentação da identidade religiosa protestante ficou evidenciado. Essas 48 respostas foram incorporadas no total de protestantes da pesquisa do LERR o que não pôde ocorrer na pesquisa do LENPES, por esta não ter deixado esta opção de resposta.

Na terceira pesquisa local, a do OBEDUC, as experiências anteriores foram incorporadas. Retirou-se mais 10 opções, em relação as fornecidas pelo IBGE, que continham nomes institucionais protestantes, deixando a lista ainda mais enxuta com 22 opções e criou-se uma única opção para católicos e outra para protestantes/evangélicos. Essa ação produziu uma queda de quatro vezes no número de respostas 'Outras' em relação à pesquisa do LERR, ainda assim nesta continha indicações de protestantes, como por exemplo a referência à Congregação Cristã do Brasil.

Outra questão relativa ao protestantismo trata-se da inclusão de religiões com origem norte-americana (Testemunhas de Jeová, Adventista e Mórmons) na somatória. Nessas pesquisas preferiu-se deixar cada uma delas como opção diferente da 'matriz protestante' e que podem ser incorporadas a depender da caracterização de pesquisa e do pesquisador.

Tal fato demonstra a enorme fragmentação do protestantismo nacional e o processo fomentado pelo carisma produzido pela liderança religiosa, independente de credo. Cada igreja aparece como religião autônoma e há um sentimento de pertença explícito, haja visto, que quando os estudantes foram questionados e as opções de resposta associavam um número menor de nomes das denominações protestantes, fizeram emergir nos respondentes um sentimento do tipo 'nacionalista' com a igreja de pertença não contida como opção, ainda que

existisse a possibilidade de assinalar uma opção genérica ‘Evangélico’. A lógica adotada pelos respondentes pareceu ser a de encontrar sua denominação na lista e não a matriz a qual pertence, ou seja, a suposta ‘identidade’ e reconhecimento como protestante ou evangélico são frágeis.

Desta forma, a experiência indicou que para coletar informações sobre religiões protestantes apresentam-se resultados com mais potencial de comparação se feitas sem particularizar o fenômeno. Entretanto, os membros não se identificam como integrantes de uma mesma confissão de fé originária na Reforma Protestante, mas sim, de comunidades isoladas, conferindo maior complexidade para as coletas em pesquisas de tipo *survey*.

Nesse sentido, frases de pastores neopentecostais ouvidas em programas de rádio e TV, que afirmam que suas igrejas têm convertido evangélicos ganham sentido e importância na compreensão da conjuntura protestante, revelando a concorrência também interna na matriz religiosa cristã brasileira. Assim, ao não ver o nome da sua instituição de origem, os jovens das pesquisas locais tenderam a explicitá-las, demarcando a diferença ao invés de se incluir na matriz nomeada de protestante ou evangélica. Manter uma opção “outras” foi fundamental para captar esse fenômeno de forma quantitativa e, talvez, possa ser uma alternativa para os pesquisadores captarem o fenômeno da fragmentação institucional da matriz protestante.

Incluiu-se na coleta do OBEDUC uma opção não encontrada em outras pesquisas do gênero, criamos uma opção “Acredito no Deus cristão, mas não vou a nenhuma igreja”, apesar de ser uma frase extensa, essa possibilidade foi fundamentada na existência das respostas contidas como opção ‘Outras’ da pergunta para aqueles que se diziam não ter religião da pesquisa do LERR. Entre esses, alguns que marca-

vam a pergunta “Você tem religião” (sim ou não) como não, e depois grafavam qualitativamente que acreditavam em Deus. Na coleta do OBEDUC, 6,04% aderiram a essa resposta indicando que ela funcionou, pois apenas 4 (0,64%) estudantes sinalizaram não ter religião e acreditar na divindade cristã, ou seja, repetiram o comportamento.

Apesar de não coincidentes os dados de todas as pesquisas, elas apontam para uma conclusão: em todas elas, as taxas de pertença religiosa foram superiores à do Censo 2010, revelando que o ambiente escolar nacional e, principalmente, da cidade pesquisada, tem número de protestantes superior ao verificado na população geral e no recorte etário. Para verificar se tal afirmação é real, é necessário realizar um teste de comparação entre as taxas obtidas nas pesquisas e as fornecidas pelo Censo.



Figura 6: Diferença entre o observado e o esperado nas pesquisas  
Protestantes Católicos

Fonte: IBGE. Tabela 2104, SNJ e autores.

Essa última comparação aponta que a diferença das pesquisas comparadas com o Censo foi significativa com relação aos Protestantes<sup>14</sup> e aos Católicos<sup>15</sup>.

14. Protestantes: Qui-Quadrado=14.482. Graus de Liberdade 3, p-valor = 0.0023.

15. Católicos: Qui-Quadrado=1.788, Graus de Liberdade=3, p-valor = 0.6175.

## **Participação religiosa dos jovens estudantes e os parâmetros para identificação da frequência aos ritos e cultos**

Outro fator importante quando pensamos em religião se trata de como o sujeito declarante pratica o que informou, pois, no estudo das éticas religiosas de tipo ideal weberiano, que levam em conta as moralidades contidas nos textos e documentos oficiais, além do problema relativo à questão da incorporação/aprendizado/obediência/conhecimento do membro em relação a estrutura institucional. Há que se averiguar em quais espaços ocorrem esse processo de socialização. Assim, ter respondentes adeptos não, necessariamente, significa que estes praticam/incorporam/disseminam os credos que dizem fazer parte.

Uma vez que pesquisas quantitativas não ‘seguem<sup>16</sup>’ ou observam esse comportamento, a forma mais usual de sabê-lo é questionando os entrevistados sobre sua frequência no rito. Este ponto também precisa ser ponderado, pois cada expressão religiosa tem suas periodicidades ritualistas e quantitativos muito diferentes. Dessa forma, compará-las exige dois cuidados: o primeiro é relativizar as comparações apenas entre matrizes de mesma origem. Segundo, para evitar erros por conta dos tamanhos populacionais diferentes é preciso ponderar os dados, tornando-os relativos ao total de adeptos.

Ao observarmos os dados do Censo de 2010 percebemos certa similaridade entre as religiões comparadas ao que nos permite uma ideia de como é a prática religiosa da matriz cristã brasileira. É possível notar que quanto maior a idade menor é a frequência de culto em ambas expressões da adesão religiosa.

Quando realizamos o teste de qui-quadrado para descobrimos se

---

16. Método ‘ANT’. Latour (2012).

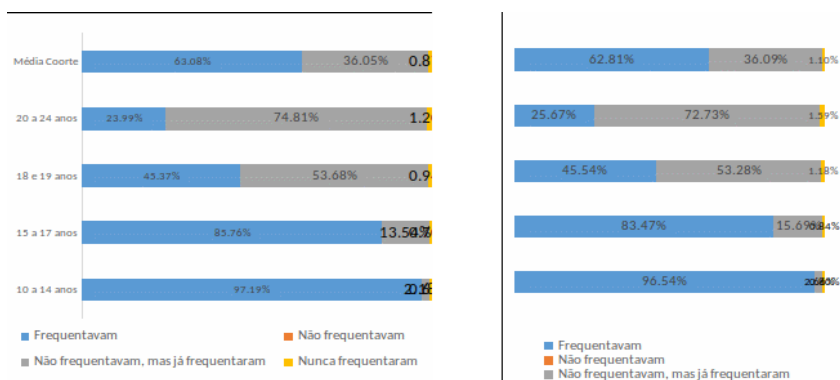


Figura 7: Taxa ponderada de participação religiosa de jovens (10 a 24 anos) no Censo 2010.

Fonte: IBGE. Tabela 2105. Adaptado pelos autores.

há uma homogeneidade entre as proporções das médias das coortes a resposta é positiva<sup>17</sup>. Assim, temos que o comportamento global de jovens é igual no protestantismo e no catolicismo. Há uma forte tendência de diminuição no que tange às frequências religiosas. Esses dados populacionais do Censo 2010 suscitam a dúvida a respeito daqueles que estão de alguma forma inseridos no sistema escolar. Será que dentro do sistema escolar público o mesmo fenômeno acontece?

Para investigar a questão utilizamos dados de outra pesquisa com abrangência nacional, a Pesquisa de Ações Discriminatórias em Âmbito Escolar (PADAE), realizada pelo INEP, em 2008. A inserção desses dados se faz necessária, porque a PSNJ não abordou a questão da frequência, há apenas uma menção à participação e não participação, mas não informa se é sobre o total geral ou de católicos. Já a PNA-DAE questionou seus entrevistados fornecendo-lhes três opções de resposta, *nada participante*, *pouco participante* e *muito participante*. Contudo, novamente as decisões e dificuldades de fazer as pesqui-

17. Qui-quadrado =0,8366 e p-valor=0,381.

sas dialogarem emergem: não foi possível retirar da PADAE, os respondentes: diretores, professores e pais, que correspondem a 16% da amostra. Portanto neste parâmetro há um erro conhecido e não trataremos as respostas como de jovens, mas da comunidade escolar. O uso dessa pesquisa se justifica por ser ela o único parâmetro encontrado com abrangência nacional para escolas com capacidade de permitir calibrar os resultados das locais.

A Figura 8 demonstra como essa percepção foi exposta pela comunidade escolar amostrada.

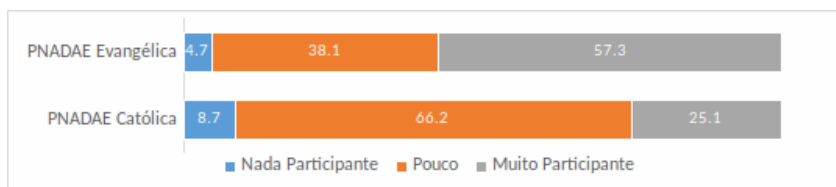


Figura 8: Taxa de participação religiosa PADAE 2008.

Fonte: INEP, PNADAE 2008, elaborado pelos autores.

Essa forma de coleta utilizada se apresenta muito subjetiva, uma vez que é impossível definir uma medida para nada/pouco/muito e porque era o próprio respondente quem definiria essa condição, independente de esta atender às exigências de frequência estipuladas pela própria religião.

Nota-se na Figura 8 que a *moda*<sup>18</sup> entre os protestantes é a de se compreender como “muito participantes”, enquanto os católicos como “pouco participantes”. Uma vez que o parâmetro do Censo

18. Segundo Oliveira, “a moda também foi idealizada visando a descrever melhor aqueles conjuntos de distribuição assimétrica. Ela busca apresentar como medida de posição dos dados o valor típico de ocorrência, isto é, por definição a moda é o valor mais frequente na massa de dados” (OLIVEIRA *et al*, 2019, p. 50). Vamos escrever em *italico* ao longo do texto para demarcar que estamos tratando do termo usado em estudos estatísticos.

2010 nos indica igualdade na frequência das religiões apresentadas ou existe uma diferença de comportamento dentro da comunidade escolar ou os fatores subjetivos mencionados interferem nas repostas.

Para evitar essas interferências, nas pesquisas locais foi utilizada a estratégia do Censo (IBGE 2010), mas com a criação de uma escala composta por seis possibilidades pensadas de forma a conseguir coletar informações menos subjetivas para todos os credos. São duas opções para a frequência semanal, duas para a mensal, uma anual e a opção de não participação.

No caso das duas religiões cristãs abordadas há uma diferença nas taxas de frequência religiosa tidas como suficientes para ambas. O protestantismo demanda de seus fiéis uma participação mínima de uma frequência por semana, contudo quase todas as denominações oferecem opções de serviço religioso tendo quase uma atividade por dia não, necessariamente, ocorrendo no templo. Em observações participantes realizadas, percebeu-se uma certa homogeneidade de discurso no que tange essa questão, há verdadeiros incentivos/apelos/coerções para que o fiel esteja o mais presente possível nas atividades institucionais.

No caso do catolicismo a missa é um espaço de participação semanal muito incentivada e algumas comunidades ofertam celebrações diárias, mas o público na maioria das vezes não é o mesmo para todos os dias, observa-se que um católico tido como praticante frequenta uma missa por semana, que é o sugerido pela Igreja Católica Apostólica Romana. O desenvolvimento da Renovação Carismática Católica trouxe a noção de *assiduidade protestante* para o interior do catolicismo, embora oferte uma reunião semanal não a entende como substituta da missa, assim o fiel carismático ao menos teria duas participações semanais.

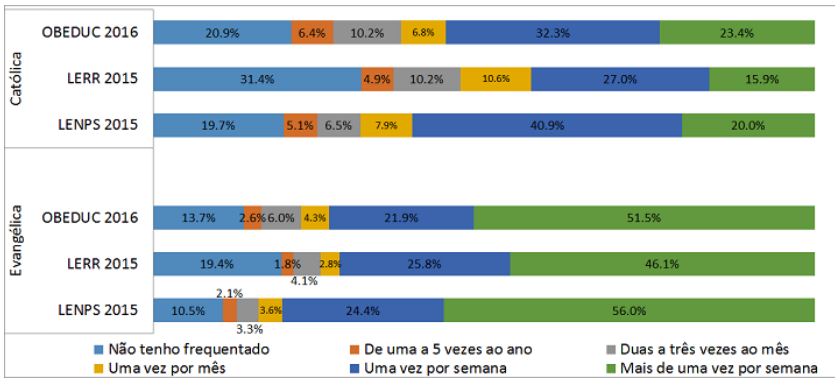


Figura 9: Participação religiosa de estudantes de Londrina em 2015  
 Fonte: IBGE. Tabela 2104, SNJ, e autores.

Ao observarmos os dados da Figura 9, percebemos que há entre os evangélicos um comportamento similar. Embora as taxas obtidas pelas respostas sejam diferentes o *rankiamento* das opções de resposta só apresenta uma inversão. A *moda* entre os evangélicos é a frequência religiosa em mais de um evento por semana, seguido de um evento por semana. Somando essas duas taxas temos mais de 70% dos respondentes (LERR 71,88%, OBEDUC 73,4% e LENPES 80,42%, respectivamente). A inversão de comportamento observada ocorre sob à medida que avaliaria a taxa de participação mensal. Na pesquisa do LERR, a quarta opção mais respondida foi a frequência de duas a três vezes ao mês, enquanto na pesquisa do LENPES foi a participação em uma vez por mês. Na quinta opção de resposta esse valor é oposto do que apresentou a terceira opção. Avaliando a frequência daquelas cujas práticas rituais são mensais temos um total parecido nas três pesquisas, LERR, 6,91%, LENPES, 6,94% e OBEDUC, 10,3%. Também sendo muito similar a sexta medida traz índices pequenos, o que indica uma tendência de participação ativa dos respondentes em relação a sua devoção.



Se agruparmos as variáveis para podermos compará-las aos dados do Censo e PNADAE, vemos uma forte discrepância com o primeiro e um ajustamento com a segunda. Entendendo que os respondentes optantes pelas frequências religiosas semanais se considerariam como Frequentadores, por serem estas o limite superior da escala proposta pela pesquisa. Temos nas duas pesquisas uma taxa de pelo menos o dobro do indicado pelo Censo (34%). Considerando a mesma lógica escalar para a PADAE as duas coletas locais demonstraram taxas superiores ao encontrado na comunidade escolar como um todo.

No que diz respeito aos católicos o *rankiamento* não seguiu um padrão como no caso do protestantismo. Tendo a *moda* como a resposta de frequência de participação de ‘uma vez por semana’ em todas as pesquisas, o segundo item mais respondido foi divergente entre as pesquisas. Enquanto as pesquisas do OBEDUC e a do LENPES (por 0,3%) tiveram a opção de ‘mais de uma vez por semana’, a do LERR, obteve a ‘Não frequento’. A inversão se ajusta na opção com terceira maior frequência de respostas. As pesquisas do OBEDUC e as do LENPES tiveram a “não frequento”, enquanto a do LERR, “mais de uma vez por semana”. No quarto item os comportamentos das pesquisas se alteram; enquanto a pesquisa do LENPES e a do LERR concordam com a frequência “uma vez ao mês”, a pesquisa do OBEDUC indica ‘de duas a três vezes ao mês’.

A partir dos dados indicados foi possível identificar que há um comportamento de frequência de culto mais homogêneo entre os protestantes do que entre os católicos. As variações ocorridas dentre os dados de sujeitos católicos indicam um sistema de crença cuja ritualidade não estaria padronizado para a *coorte* estudada.

## Considerações finais

As reflexões e os resultados apresentados elucidam a problemática que envolve as denominações religiosas cristãs, a geração de jovens entre 10 e 24 anos de idade, que frequenta o Ensino Médio público e as características desses sujeitos com relação à questão da adesão religiosa e seus reflexos.

A descrição dos dados e os processos de comparação fizeram emergir um modelo de análise quantitativa para dados religiosos, destacando os cuidados epistemológicos, os limites dos dados, as dificuldades em unir as diferentes bases, a inexistência de pesquisas nacionais contínuas para produzirmos parâmetros. Tais dificuldades foram enfrentadas desde as tomadas de decisões de pesquisas no processo de reconstrução da realidade, a qual a Sociologia e as Ciências Sociais se deparam quando buscam suas informações e dados na concretude das relações sociais, na empiria da vida, tendo os laboratórios de pesquisa como francos e fundamentais promotores de conhecimentos da atualidade. Além disso, ressaltamos que com a descrição das decisões tomadas proporcionamos ao leitor possibilidade de contestá-las e/ou legitimá-las, tendo na transparência o acesso aos dilemas existentes no modelo proposto, visando partilhar o conhecimento desses desafios, antecipando-os para a realização de futuras pesquisas.

Descobrimos que os adeptos do campo protestante ressaltam um sentimento de pertença denominacional e possuem resistência em optarem por respostas genéricas como “protestante” ou “evangélico”. Por isso, o gradiente de opções carece de apresentar as inúmeras denominações previamente formuladas e manter a alternativa “outras” para que os declarantes possam registrar as novas organizações religiosas não contempladas na formulação do instrumento de pesquisa.

Estes sujeitos também se mostram mais intensamente participantes das instituições ante aos católicos, contudo ambos se apresentaram com taxas de vínculo muito expressivas.

Ainda quanto ao modelo citado, normalmente os aspectos micro/subjetivos também são difíceis de apreensão na análise quantitativa, as críticas mais comuns são sobre as técnicas/testes vinculadas à metodologia e instrumentos, por isso, é necessário que os pesquisadores detenham conhecimentos de amostragem significativa, intervalos de confiança de médias e proporções e testes de independência para produção de afirmações.

Os dados apresentados a partir do cruzamento das cinco fontes quantitativas (Censo 2010, PSNJ 2013, LENPES e LERR 2015, OBE-DUC 2016) possibilitam caracterizar os jovens brasileiros, a partir da coorte de gerações entre 10 e 24 anos, como sujeitos religiosos e de adesão cristã. No entanto, os dados refletem que há uma polarização entre os cristãos, fomentado com o crescimento dos adeptos da matriz protestante e o não crescimento contínuo de adeptos do catolicismo. Há uma tendência de comportamento entre jovens que indicam a adoção da fé cristã sem indicar a vinculação com uma organização religiosa específica, nesse interim, foi identificada a demanda, de um pequeno grupo, por questões que indicassem a adesão de múltiplo pertencimento religioso.

Esse último aspecto é, ainda, incipiente tendo em vista que se trata de um número pequeno grupo de jovens, no entanto, é uma expressão que indica autonomia individual frente as estratégias proselitistas e de concorrência no 'mercado' religioso. As hipóteses precisam ser aprofundadas, mas podemos indicar que a nova posição pode ser reflexo do trânsito religioso ou mesmo da adoção de diferentes noções de pertencimentos religiosos. Além disso, os levantamentos feitos em

Londrina e região distam um período de seis anos da pesquisa nacional do IBGE, de 2010 a 2016. Em seis anos houve uma aceleração das mudanças sociais e das redes juvenis no Brasil, o que nos permite a continuidade da exploração das hipóteses construídas com os dados locais.

O conjunto de dados analisados nos encorajam a realizar pesquisas qualitativas no sentido de apreender as razões dos jovens estarem mais religiosos e ao mesmo tempo mais flexíveis diante das denominações de matriz cristã e, particularmente, do espectro evangélico/protestante. Para a compreensão das relações que os jovens estabelecem com os saberes escolares, essas adesões são muito importantes no desenvolvimento de disposições para aquisição dos conhecimentos científicos, que muitas vezes chocam com os saberes e dogmas das religiões. Destacamos também que a coleta do OBEDUC, que sintetizou as experiências das pesquisas do LERR e LENPES continuará até 2019, podendo demonstrar se as tendências apresentadas em 2016 se confirmarão ou não nas escolas estudadas. Com a divulgação dos próximos censos e pesquisas nacionais nos anos vindouros poderemos verificar se as tendências locais se confirmarão no âmbito nacional.

Os estudos acerca da ‘nova’ conjuntura religiosa brasileira, a partir do grupo nato e da coorte geracional nascida no pós 1991, exigem dos pesquisadores/as das Ciências Humanas e Sociais uma maior aproximação com as realidades dos ambientes escolares nas diferentes regiões brasileiras e, ao mesmo tempo, estabelecer um diálogo com os profissionais da área das políticas públicas para que possam fomentar com os dados quantitativos e qualitativos, ações governamentais (políticas públicas) com o sentido de fortalecer relações sociais que contemplem o respeito às diferentes identidades e promovam a convivência com a diversidade social, religiosa, política e suas consequên-

cias.

## Referências

CORREIA, Cristiano Pinheiro. *Múltiplos olhares dos estudantes do ensino médio de Londrina e Rolândia/PR: uma caracterização sociológica*. Dissertação. 2016. Universidade Estadual de Londrina.

GONZALEZ, Carolina Alondra Guidotti. *Envelhecimento demográfico e mudanças na transição à velhice entre brasileiros de distintas gerações*. Tese, UNICAMP. (2014). Disponível em: [www.bibliotecadigital.unicamp.br](http://www.bibliotecadigital.unicamp.br). Acesso em: 10 mar. 2016.

IBGE. Tabela 2094. *População residente por cor ou raça e religião*. Disponível em: [www2.sidra.ibge.gov.br](http://www2.sidra.ibge.gov.br). Acesso em: 23 dez. 2016.

INEP. *Pesquisa de Ações Discriminatórias no Âmbito Escolar. 2008*. Disponível em: [portal.inep.gov.br](http://portal.inep.gov.br). Acesso em: 23 dez. 2016.

IPEA. *Pesquisa de Opinião pública SNJ: Perfil da Juventude brasileira*. 2013. Disponível em: [www.ipea.gov.br](http://www.ipea.gov.br). Acesso em: 23 dez. 2016.

LATOURETTE, Bruno. *Reagregando o Social. Uma introdução a teoria do Ator-Rede*. Salvador: Edufba, 2012; Bauru, São Paulo: Edusc, 2012.

OLIVEIRA, Marcelo Silva de; et al. *Introdução à Estatística*. Lavras: Editora UFLA.2009.

TODD, E. *Sociologie d'une crise religieuse: Qui est Charlie?* Paris, Seuil, 2015. 246 p.

**Resumo:**

A transição demográfica no Brasil desafia as Ciências Sociais a compreenderem os novos padrões de engajamento religioso dos jovens, desde as indagações sobre os comportamentos de adesão ou não e suas intensidades, em termos de frequência nos espaços religiosos. Este artigo analisa dados a respeito do universo religioso dos jovens estudantes do Ensino Médio público, a partir de cinco pesquisas quantitativas (2010-2016), duas nacionais e três realizadas em Londrina-PR. Os dados foram explorados no sentido de identificar: a) a adesão religiosa cristã; b) a perspectiva de valorização do seu vínculo denominacional; c) a participação e frequência nas atividades religiosas semanais; d) um modelo de análise quantitativa para dados religiosos e educacionais. Os resultados das análises permitiram demonstrar uma polarização entre os dois grupos, de Católicos e de Protestantes, com maior contingente de adeptos, uma intensa adesão religiosa, um crescimento demográfico significativo do grupo protestante e um modelo de análise comparativo de dados quantitativos.

**Palavras-chave:** religião; adesão religiosa; jovens brasileiros; ensino médio público.

**Abstract:**

The demographic transition in Brazil invites Social Sciences to comprehend new patterns of religious engagement of youngsters, including their questions related to behavior when becoming, or not, a member, as well as how intense their participation in such religious environment is. This article is based on data concerning the religious realm of Young students in public high schools that were collected through five quantitative researches (2010-2016), being two of them nationwide and three of them carried out in Londrina-PR. The data covered were used to a few particular ends; a) the Christian religion admission; b) the perspective of an added value to a denominational admission; c) the frequency and participation in the weekly religious activities; d) a model for a quantitative analysis of religious and educational data. The analysis provided results that demonstrate a polarisation between two groups – Catholics and Protestants – with a larger number of followers, an intense religious admission, a significant demographic growth of the Protestant group and a comparative analysis model of the quantitative data.

**Keywords:** religion; religious admission; Brazilian youngsters; public high school.

Recebido para publicação em 06/12/2018.

Aceito em 20/05/2019.





# Sociabilidades e recomposições religiosas a partir das narrativas de jovens evangélicos em Campos dos Goytacazes–RJ

**Leonardo Gonçalves de Alvarenga** 

Universidade Estadual do Norte Fluminense, Brasil  
alvarengalg2@gmail.com

**Naiana de Freitas Bertoli** 

Universidade Estadual do Norte Fluminense, Brasil  
naianabertoli@yahoo.com.br

**Wania Amélia Belchior Mesquita** 

Universidade Estadual do Norte Fluminense, Brasil  
wamesquita@yahoo.com.br

## Introdução

As mudanças que vêm acontecendo no cenário religioso no Brasil destacam a existência de um pluralismo religioso intrafamiliar (MACHADO, 1996; FALCÃO, 2001; GOMES, 2006). Cada vez mais os jovens<sup>1</sup> se diferenciam das religiões dos pais, rompendo com a reli-

---

1. Juventude será abordada como uma categoria social não homogênea.

gião familiar e convertendo-se a outro segmento (HERVIEU-LÉGER, 2008; NOVAES, 2008; MARIZ, 2005; FERNANDES, 2011). As religiões oferecem mais um espaço de sociabilidade para os jovens, além da família, escolas, vizinhanças etc. Através da religião, estes têm acesso a diversas formas de lazer como passeios, viagens, danças, música, além da oportunidade de circulação (MAGNANI, 2010) pela cidade, por isso a religião é uma forma de ampliar as redes de sociabilidade no cotidiano dos jovens (RODRIGUES, 2007).

A centralidade dessa análise se constrói a partir da vida cotidiana dos jovens, através das narrativas produzidas nos diários, uma prática de produção em si, e de dados complementares coletados através das entrevistas semi-estruturadas, realizadas com esses jovens, da realização de um grupo focal<sup>2</sup>, das favelas e igrejas visitadas junto aos jovens. O objetivo da pesquisa<sup>3</sup> é compreender as formas de sociabilidades desses jovens evangélicos moradores de favelas através do entendimento das suas práticas e percepções, assim como as relações que estabelecem com os espaços e instituições da cidade de Campos dos Goytacazes. Em seguida, serão analisadas as formas de identificação religiosa que esses jovens estabelecem, mais autônomos e menos ligados a uma tradição ou transmissão familiar, reforçando assim a

---

2. Morgan (1997) define grupos focais como uma técnica de pesquisa qualitativa, derivada das entrevistas grupais, que coleta informações por meio das interações grupais associada às técnicas de entrevistas em profundidade e de observação participante

3. Os dados deste estudo integram a Pesquisa Pronex Juventude, desigualdades e o futuro do Rio de Janeiro, coordenada por Adalberto Cardoso (IESP-UERJ), financiada pela FAPERJ e CNPq, 2010-2015. O projeto pretendeu oferecer um diagnóstico abrangente da situação dos jovens no Estado do Rio de Janeiro, utilizando pesquisas quantitativas e qualitativas nas regiões Norte, Sul e Metropolitana do Estado, envolvendo pesquisadores de cinco instituições de ensino e pesquisa e 15 pesquisadores. Visa analisar as condições estruturais de reprodução dos jovens, seus projetos de vida, sua sociabilidade e padrões culturais, a violência e a entrada na vida adulta.

tese de que a modernidade e a urbanização se relacionam diretamente com as mudanças e as novas modulações sociorreligiosas.

## **A pesquisa com jovens evangélicos moradores de favela**

No cenário religioso brasileiro encontra-se um crescimento acentuado dos evangélicos nas últimas décadas (NOVAES, 2006; ALVARENGA, 2017), as formas de atuação e participação desses jovens evangélicos com a religiosidade tem chamado atenção da sociedade (MARIZ, GRACINDO JR., MESQUITA, 2018; MESQUITA, 2014). Na perspectiva de melhor entender esta problemática foram selecionados métodos de investigação e análise que permitem destacar as múltiplas dimensões envolvidas na temática. Durante o ano de 2011 foram realizados os primeiros levantamentos bibliográficos da pesquisa. Em 2012 foi feita a maioria das entrevistas. Em 2013, foram realizados o grupo focal e as visitas aos cultos religiosos.

### **Trajetória metodológica**

O trabalho de campo foi iniciado após os contatos com os quatro jovens evangélicos moradores de favelas de Campos dos Goytacazes e a entrega para eles de *netbooks* que seriam usados para elaboração dos diários como recursos de múltiplas dimensões envolvidas nas temáticas abordadas, e fundamentais ao desdobramento dessas nas situações de entrevistas. Esses diários foram apresentados a eles como uma técnica nova, já que eles não iriam escrever de forma manuscrita; eles escreveriam, relatariam sobre seu dia a dia, e a forma de envio seria virtual. Eles não receberam um diário de papel, semelhante a um caderno pautado, ao contrário, cada um deles ganhou o *netbook*,

e seria através do contato virtual, via *e-mail*, que eu teria acesso ao conteúdo. Mesmo chamando de diário não tínhamos a pretensão que eles os construíssem como aquela ideia de um diário com um caráter íntimo e confidencial. Desta forma, os diários ultrapassavam a vida íntima deles, e adquiria então um caráter evidente, já que mesmo resguardando o sigilo de todos, seria tornado confidencial público.

Entretanto, já nos primeiros relatos, cada um à sua maneira, foram construindo como um diário de “papel”, eram narrativas sobre suas angústias, como um lugar de segredos, desabafos ou apenas o que não tinham coragem de dizer. Eles deram sentidos diferentes à construção desses diários, não apenas como uma forma de narrar o cotidiano e sim aquilo que eles queriam narrar, que para eles era significativo. As narrativas eram construídas a partir suas impressões mais relevantes, não exatamente o que era requerido ou se desejava saber, na verdade muito mais do que poderíamos imaginar.

As coletas dos dados foram realizadas em quatro momentos da pesquisa: o primeiro momento foi dividido em duas fases, entre 2011 e 2012, recebendo os diários *online* e realizando algumas entrevistas, às vezes sem o uso do gravador; já em meados de 2012 foram realizadas mais entrevistas. Ao estabelecer uma relação de confiança com eles, essas entrevistas eram mais profundas, principalmente com os jovens que, no início da pesquisa, tinham mais receios de falar durante as entrevistas. Nesta fase da pesquisa, os dados foram importantes para o desenvolvimento do trabalho. Em um segundo momento, foi realizado um grupo focal do dia 18 de abril de 2013, na UENF, às 18h30, com a presença de três jovens dos quatro selecionados. No terceiro momento da pesquisa, buscou-se retomar alguns pontos importantes que surgiram durante o grupo focal, através de entrevistas individuais. Foram realizadas mais três entrevistas, com cada um dos integrantes

separadamente, com o intuito de saber suas visões sobre alguns pontos do grupo focal. No quarto e último momento, foram feitas visitas em todas as igrejas junto aos jovens, exceto Fred.

Embora os diários não sejam a única técnica que fornece os dados necessários para a investigação desta pesquisa, são documentos importantes que permitem conhecer o modo particular da vida de cada jovem. No caso desta pesquisa, a atenção se volta para os sentidos produzidos por esses diários, junto às entrevistas. No entanto, os jovens nunca mantiveram uma regularidade no envio dos diários, escrevendo-os de forma intermitente.

Dentre as lacunas dos diários e das entrevistas está a temática sobre a vida religiosa destes jovens. Entre agosto e setembro, foi feita uma visita com três jovens nos cultos em suas igrejas. Para além de uma descrição dos cultos, o objetivo com a ida aos cultos era de pensar o encontro de práticas e experiências religiosas destes jovens, junto com os relatos nos diários e as entrevistas.

Através da relação de proximidade tecida com eles ao longo da pesquisa, foi feito outro contato com todos os jovens para que fosse possível acompanhá-los aos dias de cultos ou eventos em suas igrejas. No primeiro contato com cada um deles, encontrou-se uma peculiaridade, ao perguntar sobre os dias dos cultos que frequentam, além dos cultos dominicais. Esperava-se uma resposta fixa, desta forma seria possível programar, entretanto a resposta deles foi que iriam ver a “programação da semana” e informar quais cultos poderiam ou gostariam de ir, eles disseram que nem sempre frequentam os cultos nos mesmos dias. Assim como Novaes (2008) afirma, que cada vez mais a religião se revela como um fator de escolha do que necessariamente transmitido pela família, a frequência deste também é um fator de escolha.

Essa proximidade conquistada com os jovens foi essencial nas idas aos cultos acompanhada deles. Aquele risco inicial que o pesquisador pode sofrer ao entrar em campo com o papel de pesquisador, e não de fiel, provocando um incômodo aos fiéis (pesquisados), foi substituído pelos cumprimentos e alguns abraços além do convite para voltar, ao ser apresentada como alguém próximo deles que estuda na UENF, que estava indo conhecer a igreja e assistir o culto, porque fazia uma pesquisa com jovens evangélicos.

Durante os cultos, não foi utilizado o gravador digital, e sim diário de campo, no qual além das observações, também foram anotadas algumas falas importantes dos jovens e dos pastores. Ao final do culto foram feitas algumas perguntas conclusivas aos jovens sobre o culto e a pregação. Desta forma, foi possível perceber as características evidentes da atração que os grupos religiosos pentecostais exercem sobre estes jovens. As variadas formas de atração, por exemplo, a presença de músicas e festas *gospel*, as relações estabelecidas com as igrejas mais “liberais”, permite uma maior abertura aos jovens. Estas características acabam sendo responsáveis pela permanência dos jovens na igreja e não o motivo pelo qual a buscaram. A maioria desses jovens buscou a igreja, como será mostrado posteriormente, em algum momento da vida, por algum motivo pessoal, como gravidez, morte de um parente próximo, medo de “cair no mundo”, se envolver com drogas e no envolvimento com o tráfico. Espriam-se nesse contexto as figuras do “buscador religioso” (STARK, BRAINBRIDGE, 2008), do “peregrino” e do “convertido” (HERVIEU-LÉGER, 2008). Esse sujeito que migra em busca de autorrealização dificilmente renuncia a dimensão religiosa, mas a molda a partir da interação constante com uma pluralidade de ofertas simbólicas que, de alguma maneira, devem responder a seus desafios existenciais (MARINUCCI, 2011).

## **Análise e interpretação dos dados**

Após as leituras do que foi coletado, decorrente da observação participante, entrevistas e notas do diário de campo, buscou-se a classificação das interpretações conforme Duarte (2002, p. 152) “cruzando informações aparentemente desconexas, interpretando respostas, notas e textos integrais que são codificados em ‘caixas simbólicas’, categorias teóricas ou ‘nativas’”. O que fizemos foi dialogar com esses conteúdos, categorizando-os e conformando eixos analíticos, confrontando-os entre si e com a literatura acadêmica relativa aos efeitos da modernidade<sup>4</sup> (HERVIEU-LÉGER, 2008; SANCHIS, 1997; NOVAES, 2013) sobre as vivências religiosas desses jovens.

Para Hervieu-Léger (2000, p. 41): “todas as instituições de socialização (família, escola etc.) são confrontadas com aquilo que se convencionou chamar de ‘crise de transmissão’”. Para a autora, uma “sociologia da transmissão religiosa deve orientar-se em direção ao estudo da construção das identidades sociorreligiosas, de tal modo que ela seja feita a partir da experiência dos sujeitos religiosos” (HERVIEU-LÉGER, 2000, p. 42). Danièle Hervieu-Léger (2008) propõe como metáfora para compreensão das recomposições religiosas na modernidade, as figuras do “peregrino” e do “convertido”. O peregrino é uma metáfora dessa religiosidade em movimento. Este movimento tem como mola propulsora o “imperativo de mudança”. A sociedade moderna se impõe sobre o indivíduo a fim de que ele produza por si mesmo “as significações de sua própria existência através da diversidade das situações que experimenta, em função de seus próprios

---

4. Esse momento histórico Pierre Sanchis entende como “um processo de definição e gerenciamento das identidades” (Sanchis, 1997). Este processo estaria então atrelado à potencialização do individualismo religioso, em que prevalece a escolha pessoal, marcada, sobretudo por uma identidade fluida e em vias constantes de recomposições.

recursos e disposições” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 89). A busca de um sentido, que antes encontrava apoio nas tradições, passa agora à esfera do individual. Sendo assim, o que caracteriza a religiosidade das sociedades modernas é a dinâmica do movimento, mobilidade e dispersão de crenças. É uma dinâmica que tenciona com a figura típica e estável do homem religioso, que é sua condição de praticante. Já a figura do convertido em vez de caracterizar a mobilidade que a figura do peregrino incorpora tacitamente, sem dúvida, “oferece a melhor perspectiva para identificar os processos da formação das identidades religiosas nesse contexto de mobilidade” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 107).

Hervieu-Léger diz que o fim do século XX foi marcado por uma notável retomada das conversões. Isso se deve, e muito, ao enfraquecimento do poder regulador das instituições religiosas. Na falta de uma transmissão religiosa nos moldes da sociedade tradicional, comunitária e coesa, instaura-se uma crise de identidades religiosas herdadas, favorecendo a circulação dos crentes em busca de uma identidade religiosa que eles achem mais adequada às suas questões pessoais e preferências.

A aproximação dos jovens pesquisados às igrejas também pesquisadas se dá entre a infância e a adolescência por meio de familiares, e a permanência destes se sustenta principalmente a partir da ligação com outros jovens evangélicos cujos vínculos ultrapassam o espaço da igreja. Na medida em que se afastam desses “amigos” em decorrência da relação com amigos não evangélicos e namoros, igualmente tendem a afrouxar os vínculos com a igreja. Os quatro jovens moradores de favelas tiveram o primeiro contato e frequência à igreja evangélica na infância e em situações de acompanhamento dos pais, principalmente a mãe, e parentes, entretanto é na adolescência que três



dos jovens afirmaram o processo de “conversão”. Hervieu-Léger diz que o fim do século XX foi marcado por uma notável retomada das conversões. Isso se deve, e muito, ao enfraquecimento do poder regulador das instituições religiosas. Na falta de uma transmissão religiosa nos moldes da sociedade tradicional, comunitária e coesa, instaura-se uma crise de identidades religiosas herdadas, favorecendo a circulação dos crentes em busca de uma identidade religiosa que eles achem mais adequada às suas questões pessoais e preferências. Todavia, diz Hervieu-Léger, muitos estudos tipológicos mostram que a conversão, por mais íntima que seja essa experiência, não deixa de ser um ato social e socialmente determinado, “cuja lógica depende tanto das disposições sociais e culturais dos convertidos quanto de seus interesses e aspirações” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 108).

Embora as famílias dos jovens, pais e avós, em sua maioria fossem evangélicas, os jovens não sentiam interesse em participar, de estar na igreja. Segundo eles antes da “conversão”, mesmo que ocasionalmente a frequentassem, afirmavam não imaginar que a religião poderia “transformar suas vidas”. Com exceção de Fred, cuja aproximação da igreja se deu mediante um amigo, os demais jovens começaram a frequentar os cultos por meio da família. Sugerindo a predominância da influência familiar sobre as gerações mais jovens.

Minha avó sempre foi evangélica e levava a gente quando criança (Thayla, entrevista).

Vou com minha avó desde criança, porque minha mãe não mora comigo (Alejandro, entrevista).

Como enfatiza Machado:

Isso ocorre porque, no modelo hegemônico de família latina, cabe justamente às mulheres, que demonstram maior afinidade com a esfera religiosa, a responsabilidade de educar a criança e estimular a

espiritualidade nos familiares (MACHADO, 2006, p. 98).

Esse aspecto foi mencionado por Thayla, cuja família sempre foi evangélica. Quando moravam na cidade do Rio de Janeiro, frequentava diversas igrejas evangélicas com a sua avó; ao se mudarem para Campos dos Goytacazes sua avó passa a frequentar a igreja Deus é Amor, e ela e a irmã mais nova as acompanham. Quando sua mãe chega à cidade de Campos dos Goytacazes, se casa e vai morar na favela Tira Gosto, levando Thayla e sua irmã ainda crianças. Sua mãe e seu padrasto se converteram à igreja Caminho das Águas, e se tornaram missionários. Seus demais familiares, que moram em outros lugares da cidade de Campos dos Goytacazes, também se converteram. Thayla relata que na adolescência se afasta da igreja e “só queria saber do mundo”.

Cheguei a me revoltar; eu comecei a sair muito com os meus amigos, namorei meninos que faziam parte do tráfico, eu bebia, até fumei maconha e tal. Ia para as baladas, não estudava mais. Como minha mãe diz, eu tava impossível; o que posso dizer é que eu só queria saber do mundo, de sair e me divertir. Mas era tudo ilusão, porque os amigos eram falso, e o mundo só mostrava coisas erradas. Só fui entender isso depois que voltei e me converti à igreja. (Thayla, entrevista).

Alguns jovens relataram os diferentes pertencimentos religiosos na família, por exemplo, o catolicismo. As aproximações das igrejas ocorreram por meio de outros membros familiares independentes dos pais, e até mesmo por vizinhos, num processo de “reelaboração da relação mantida com a religião originalmente atribuída pela família” (GOMES, 2006, p. 192). De acordo com um dos jovens:

Fui eu que levei eles (família) para a igreja. Quando criança, minha mãe era católica, mas não ia; aí eu ia com as vizinhas que eu chamava

de tia. Depois meus amigos me convidaram pra ir pra Presbiteriana, porque eu tocava cavaquinho e seria legal montar uma banda lá. Aí eu fui e levei eles (Fred, entrevista).

O pertencimento religioso familiar dos jovens é marcado por negociações e conflitos entre as experiências religiosas adotadas, formas de adesão e de opções religiosas diferenciadas (GOMES, 2006, p. 194).

Poucos jovens relataram a circulação entre as igrejas evangélicas, o que não significava dizer que não estabelecem algum contato com outros espaços denominacionais em situações de “visitas”, mas há um segmento de participantes das igrejas menos rígidos em termos de filiação institucional, que segundo Almeida (2006, p. 115) “se serve” desta religiosidade” e constituindo práticas religiosas que rompem as fronteiras institucionais.

Minha mãe vai na Assembleia aqui mesmo, mas eu vou com meu tio na Batista. Meu pai, eu acho que nem vai mais na igreja, mas ele ia na católica (Mellysse, entrevista).

Neste contexto, dentro do núcleo familiar, “há diferentes tipos de frequência e trânsito em diversas confissões religiosas, sem que ocorra filiação formal a uma delas” (GOMES, 2006, p. 195). Essa mobilidade no seio familiar dá margem para o aparecimento da figura típica da modernidade religiosa, o peregrino. A “condição de peregrino” é uma construção biográfica “mais ou menos elaborada, mais ou menos sistematizada – efetuada pelo próprio indivíduo” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 89). A identidade religiosa do peregrino é fruto do encontro entre essa construção biográfica subjetiva e a objetividade de uma linhagem religiosa, presente na comunidade em que o indivíduo se reconhece. Geralmente ocorrem, nesse encontro, tensões entre as experiências individuais (memória comunicativa) e as

lembranças oficiais (memória cultural) (ASSMANN, 2008). A partir dessa perspectiva cresce cada vez mais o número de “cristãos à sua maneira”, cuja trajetória individual permite uma “bricolagem” efetiva de crenças (HERVIEU-LÉGER, 2008).

As primeiras vivências religiosas foram relatadas mais especificamente nas entrevistas, ao fazerem referência à aproximação com “Deus” durante os cultos, principalmente nas situações de pregações dos pastores, missionários (as), e em alguns testemunhos de outros jovens. Os novos sentimentos despertados os motivaram a assumirem compromissos religiosos e a “conversão”.

Sei lá. Quando eu tô na casa de Deus, é algo que não sei nem falar, é, é, tipo uma felicidade, palavras de verdade me fazia sentir alegria, eu vou pra casa alegre, em paz, nossa muito bom (Mellysse, entrevista)

Tinha momentos que parecia que eu ia explodir, meu coração se enchia de amor, e sentia o calor de Jesus, cada encontro desses me fazia ter mais certeza que eu tinha que aceitar a Jesus (Thayla, entrevista)

Uma tendência nesse cenário de mudanças e recomposições religiosas é a de colocar a subjetividade em primeiro plano, dirigindo assim a atenção para uma religião vivida. Em seus estudos sobre a conversão a igrejas pentecostais no Brasil e em Portugal, Clara Mafra desenvolveu o conceito de “conversão minimalista”, cuja tendência é “uma maior autonomia na formação de sua identidade religiosa, tanto frente ao pastor quanto à rede social da comunidade.” (MAFRA, 2000, p. 60). Esse processo de adequação ocorre até o momento em que eles chegam a “se sentir bem”.

Durante os cultos dos grupos religiosos, os jovens relataram os momentos importantes, que os faziam sentir vontade de continuar a frequentar a igreja, Fred relata sobre o primeiro dia que ele visitou a igreja Presbiteriana Renovada,

eu gostei, achei legal o culto, as pessoas, um clima de amizade, eu me senti bem. Conheci algumas pessoas que meu amigo me apresentou, e que tocaram no culto (Fred, entrevista).

Segundo eles a presença de jovens nas igrejas traz um clima de informalidade, desta forma tornando o ambiente mais propício a retornarem outras vezes, e quando são convidados a assumirem uma função dentro da igreja, como tocarem em bandas, eles se sentem valorizados e motivados, além de querer “aceitar Jesus”, também participam mais ativamente dos cultos e dos eventos religiosos. A ênfase das mensagens “aceitar Jesus” em seu coração, decorrentes de uma conversão “minimalista” (MAFRA, 2000) sempre foram o mote da pregação evangélica. “Aceitar a Jesus” é tomar uma decisão contra qualquer normatização ou tentativa institucional de enquadramento (ALVARENGA, 2017). Esse aspecto, à primeira vista, é uma característica do convertido, isto é, daquele que “muda de religião” ao abandonar uma identidade religiosa imposta, para adotar uma nova. Segundo Hervieu-Léger, não se deve subestimar o protesto sociorreligioso apresentado pelas conversões. Porque, neste caso, os indivíduos religiosamente socializados apresentam um quadro de intensa busca espiritual e comunitária, que as igrejas grandes ou tradicionais não costumam oferecer (2008, p. 110). O que fica em evidência em casos como este é o “direito de escolha” religiosa, que toma o passo acima de todo dever de fidelidade a uma tradição herdada. Além das experiências de fé, os acontecimentos no dia a dia também os motivavam a buscar “ajuda espiritual”, a “conhecer a Deus”, porque para eles era preciso ter a certeza do compromisso. Alguns desses acontecimentos são relatados pelos jovens como a gravidez de Thayla e a morte da avó de Mellysse.

Assumir-se evangélico de uma hora para outra não é fácil (Fred, en-

trevistas)

Romper com o mundo foi difícil e teve que ter um tempo, as tentações eram muitas (Thayla, entrevista)

A “conversão” como um processo implica várias formas e intensificações. Como observou Mafra (2012), o processo de “conversão” pode abarcar também um trabalho lento de reconstituição de referências do passado e do presente da pessoa que, muitas vezes, tem de lidar com categorias latentes de significado (MAFRA, 2012, p. 120). Nenhum dos jovens relatou exatamente “o dia” em que se converteram, mencionando vários momentos importantes no processo de envolvimento com a igreja sendo as amizades constituídas nesse contexto fundamentais a uma maior regularidade em temas de frequência.

Teve um dia que o pastor disse sobre o tamanho do amor de Deus, os planos de salvação que tem para gente, mesmo se a gente for pecadores. Mais ou menos isso que eu lembro. Eu sei que nesse dia eu senti que realmente Deus queria falar comigo, eu tive encontro pessoal com Deus, eu até me emocionei, ai depois disso eu tinha mais vontade de aceitar à Jesus (Fred, entrevista).

Encontrei aqui amigos de verdade e nos cultos, encontro conforto para os problemas da vida, eu acredito que Deus me ajuda a entender os problemas e a superar (Alejandro, diário).

Thayla afirma que foi se reaproximando da igreja aos poucos. Quando ela estava triste por algum motivo, com medo, ou angustiada ela acompanhava a mãe aos cultos; no entanto quando “estava bem”, retornava a sair e se afastar da igreja.

Tipo até rolava um sermão, mas ela falava que eu tinha que querer ir por minha vontade (Thayla, entrevista).

Um dos efeitos da modernidade é o surgimento de uma *religião pós-tradicional*, assentada nas opções individuais pessoais, que não

provêm do que estabelece uma tradição, ainda que familiar, mas ao contrário, transfere o imperativo para iniciativa e criação dos indivíduos (HERVIEU-LÉGER, 1996; 2000; 2005). O primeiro contato religioso de Alejandro também se deu dentro do núcleo familiar. Ele relata que a relação com a igreja evangélica ocorreu na infância quando acompanhava a sua avó nas atividades da igreja. No entanto, não participava de nenhum grupo religioso infantil/adolescente. Só frequentava porque era levado pela avó, mas não gostava e com o passar do tempo se afastou. Na adolescência ele se reaproxima sem a influência da avó, ao frequentar a igreja ele relata que passou a se “sentir muito bem”. Ainda na infância era levada para a igreja pela avó, e depois passou a frequentar por escolha individual.

Mellysse participava de grupos e encontros na igreja para crianças. Ainda na infância ela pedia a avó para levá-la à igreja, através dos grupos ela fez muitos amigos, e podia se divertir. Ela relata que quando criança a avó não a deixava brincar na rua, por receios que algo acontecesse, pela periculosidade do seu local de moradia, a favela São Matheus. A igreja era um lugar onde ela podia brincar sem medo, e estar com suas amigas. A vida religiosa de Fred é marcada por um curto trânsito religioso entre denominações evangélicas e a Igreja Católica até chegar à Igreja Presbiteriana Renovada, onde aconteceu a sua “conversão”. Ele se diz convertido a Deus:

Sou evangélico, me converti, mas não digo que sou convertido à igreja presbiteriana, e sim a Deus. À religião evangélica e não a igreja (Fred, entrevista).

Segundo Almeida e Montero (2001, p. 93), essa ideia de “trânsito religioso” pode ser interpretada não só como migração ou circulação de pessoas por várias instituições religiosas, mas também pelas “metamorfoses das práticas e crenças reelaboradas nesse processo de jus-

taposições, no tempo e no espaço, de diversas pertencas religiosas”. Fred relata que na infância chegou a frequentar outras igrejas com os pais e vizinhos, mas que através de amigos era sempre convidado a conhecer a Igreja Presbiteriana Renovada, que passou a frequentar por um tempo. Depois seus pais passaram a ir à mesma igreja. Frequentar diversas denominações evangélicas chegou a ser motivo de conflito entre os pais, quando estes frequentam igrejas diferentes, mas em um dado momento todos chegaram a frequentar a mesma denominação. Entretanto os contatos que tiveram com as igrejas na infância, não os levaram à “conversão”. Contudo, na adolescência, ao ser tornarem mais independentes sobre suas escolhas, como não querer ir a algum lugar, quase todos os jovens se afastaram da igreja. Em algum momento de suas vidas eles se reaproximaram das igrejas que frequentavam na infância ou de outras igrejas, por escolhas e decisões individuais, e se “converteram”. Assim, durante a juventude podem acontecer processos como a desvinculação da tradição religiosa em que o jovem foi socializado, rompendo com a religião dos pais, a conversão a um outro sistema religioso, ou mesmo a re-adesão à religião de origem, não mais por herança familiar, mas por decisão própria, passando pelo crivo do indivíduo. Isso mostra mudanças no processo de transmissão da religião de uma geração a outra (HERVIEU-LÉGER, 2008; NOVAES, 2013).

A busca da religiosidade para os jovens é entendida como uma segurança ao enfrentamento do sofrimento, das incertezas e medos. Desta forma eles se reaproximam das igrejas nessas situações. As dificuldades materiais não são as únicas a serem enfrentadas. Há também as crises pessoais, a falta de sentido na vida, problemas de saúde. Marinucci (2011) fez uma análise sobre as transformações na fé de imigrantes que pode ajudar na compreensão dos motivos pelos quais esses jo-



vens buscam na religião. São seis dimensões: emergencial (transitar como resposta a situações de crise); relacional (transitar em busca de redes sociais de apoio e solidariedade); doutrinal (transitar por divergências doutrinárias e busca de sentido); de alteridade (a diversidade pastoral e o pluralismo religioso); pragmática (os problemas práticos do dia a dia) e autorrealização (em busca da qualidade de vida). Portanto, a dimensão relacional, pragmática e de autorrealização podem ser um meio de interpretar essa realidade.

O processo de “conversão” de Mellysse se deu de forma diferente dos outros jovens. Ao contrário dos outros, ela nunca se afastou da igreja. Mesmo que sua avó a levasse quando criança, a jovem relata que sempre gostou de participar da igreja e das atividades religiosas, o que a levou ao batismo ainda na infância. Entretanto ela descreve que não compreendia o significado do batismo. Por esse motivo ela ressalta que só sentiu o verdadeiro amor de Deus, através do sofrimento, quando sua avó veio a falecer. Depois que minha mãe morreu, eu entendi como precisava de Deus, e como eu não era uma boa cristã (Mellysse, diário). A “dor” a fez perceber que a igreja não era apenas um lugar que frequentava e encontrava as amigas, e sim como ela afirma o “melhor lugar do mundo”,

Hoje eu vivo a igreja, sinto a presença de Deus. Minha religião é tudo para mim; curtição e oração (Mellysse, entrevista).

O entendimento da importância da vida religiosa para Mellysse aconteceu na adolescência, principalmente quando passou pelo momento de perda e tristeza, com a morte da avó materna que era considerada por ela como sua mãe. A partir desta perda, suas vivências religiosas se intensificaram, a igreja tornou-se o “melhor lugar”, onde ela se sentia menos angustiada. A “necessidade” de estar na igreja, junto dos amigos, a leva à “conversão”. Dos três tipos de convertidos que

Danièle Hervieu-Léger trata, existe a do convertido “re-afiliado”, do “convertido de dentro”: isto é, “aquele que redescobre uma identidade religiosa que permanecera até então formal, ou ‘vivida’ à *mínima*, da maneira puramente conformista” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 111). Esse tipo de convertido oferece muitos exemplos tanto no catolicismo quanto no protestantismo, principalmente relacionado aos movimentos de renovação. A conversão marca, neste caso, a “entrada em um ‘regime forte’ de intensidade religiosa” (Idem, p. 112)

## Considerações finais

A pesquisa compreendeu a realização de diários por parte dos jovens analisados, entrevistas semiestruturadas, conversas informais e ida aos cultos. Através da hipótese inicial de que os jovens evangélicos estabelecem sociabilidades por meio do pertencimento religioso, buscou-se conhecer as trajetórias que levaram estes jovens a “conversão”, buscando entender como ocorreu a (re) aproximação às igrejas, já que todos na infância receberam alguma influência religiosa familiar, e a “conversão”, mesmo que em algum momento de suas vidas, alguns jovens se afastassem novamente das igrejas, transformando a vida destes jovens, através da participação dos eventos da igreja, das responsabilidades/compromissos e as (novas) práticas sociais e de lazer. Neste âmbito, a pesquisa informou que a busca religiosa tem sido uma decisão própria do jovem, e não mais por herança familiar (HERVIEU-LÉGER, 2008; NOVAES, 2013).

Ao examinar os diários e as entrevistas dos jovens evangélicos moradores das favelas – Baleeira, Matadouro, São Matheus e Tira-Gosto – situados na cidade de Campos dos Goytacazes, foi possível perceber que as suas vivências são marcadas pelo medo, insegurança e pobreza.

Muitas das situações vivenciadas pelos jovens são re-significadas e atribuídas de sentido a partir do vínculo religioso, presentes na localidade de moradia e em outros territórios da cidade. Nesse sentido, as interações religiosas se fazem presentes no espaço escolar e em pontos de encontros de lazer na cidade.

Por meio das narrativas dos jovens, foram percebidas as especificidades de cada jovem, reforçando o entendimento da juventude como uma categoria não homogênea (BOURDIEU, 1983). A análise de seus relatos, com as idas aos cultos possibilitou compreender os jovens a partir de suas verdadeiras experiências, suas percepções e práticas sociais.

## Referências

ALMEIDA, Ronaldo. A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade. In: Faustino Texeira & Renata Menezes. (Org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. 1ed. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 111-122.

ALMEIDA, Ronaldo; MONTERO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v. 15, n.3, 2001.

ALVARENGA, L.G. Os batistas em movimento: um estudo da dinâmica sócio-religiosa de batistas no Brasil: o exemplo de Macaé-RJ. São Paulo, 2017. 260 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, PUC-SP, 2017.

ASSMANN, J. *Religión y memoria cultural*. Buenos Aires: Lilmod, 2008.

BOURDIEU, Pierre. A “juventude” é apenas uma palavra. In: BOURDIEU, Pierre. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. p. 112 – 121.

DUARTE, R. Pesquisa qualitativa: reflexões sobre o trabalho de campo. *Cadernos de Pesquisa*, 2002; 115 (março): 139-154.

FALCÃO, Márcia Couto. Pluralismo religioso em relações familiares: poder, gênero e reprodução. *Interface – Comunicação, Saúde, Educação*, v. 5, núm.

9, agosto, 2001, p. 173-174.

FERNANDES, Silvia Regina Alves. Marcos definidores da condição juvenil para católicos e pentecostais na baixada fluminense: algumas proposições a partir de um survey. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 96-125, June 2011. Disponível em: [www.scielo.br](http://www.scielo.br). Acesso em: 31 Jan. 2019.

GOMES, E. C. Família e Trajetórias Individuais em Contexto Religioso Plural. In: Luiz Fernando Dias Duarte; Maria Luiza Heiborn. (Org.). *Família e religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. A transmissão religiosa na modernidade: elementos para a construção de um objeto de pesquisa. *Estudos de Religião*, n. 18, 2000, p. 39-54 [tradução de Dario Paulo Barrera Rivera].

\_\_\_\_\_. *La Religion: Hilo de Memoria*. Herder Editorial, S.L., Barcelona, 2005.

\_\_\_\_\_. *Les identités religieuses en Europe*. (éd. avec Grace Davie). Paris, La Découverte, 1996.

MACHADO, M. D. C. *Carismáticos e Pentecostais: adesão religiosa e seus efeitos na esfera familiar*. Campinas: Editora Autores Associados/ANPOCS, 1996.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Religião, família e individualismo. In: Luiz Fernando Dias Duarte, Maria Luiza Heilborn, Myriam Lins de Barros e Clarice Peixoto (Org.). *Família e religião*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2006, v. 1, p. 89-112.

MAFRA, Clara. Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. *Mana*, v. 6, n. 1, p. 57-86, 2000.

\_\_\_\_\_. O percurso de vida que faz o gênero: reflexões antropológicas a partir de etnografias desenvolvidas com pentecostais no Brasil e em Moçambique. *Religião & Sociedade*, v. 32, p. 124-148, 2012.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Os circuitos dos jovens urbanos *Sociologia: Revista do Departamento de Sociologia da FLUP*, Vol. XX, 2010.

MARINUCCI, Roberto. Reconfiguração da identidade religiosa em contexto migratório. *Estudos de Religião*, v. 25, n. 41, 97-118, jul./dez. 2011, p. 97-

118.

MARIZ, C. Comunidades de Vida no Espírito Santo: Juventude e Religião. *Tempo Social*, v. 17, p. 253-273, 2005.

MARIZ, Cecília; GRACINO JR. P; MESQUITA, W. Dossiê Religião e Juventude Os Jovens e a Religião na Sociedade Contemporânea. *INTERSEÇÕES* [Rio de Janeiro] v. 20, n. 2, p. 261-267, dez. 2018

MESQUITA, W. A. B.; BERTOLI, N. F. Jovens evangélicos moradores de favelas: algumas expressões de sua sociabilidade na cidade de Campos dos Goytacazes? RJ. (*Syn*)*Thesis* (Rio de Janeiro), v. 7, p. 63-74, 2014.

MORGAN, David L. *Focus groups as qualitative research*. 2a. Ed. Sage Publications, 1997.

NOVAES, Regina. Os jovens de hoje: contextos, diferenças e trajetórias. In: ALMEIDA, Maria Isabel Mendes; EUGENIO, Fernanda (orgs.). *Culturas jovens: novos mapas do afeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006. p. 105 – 120.

\_\_\_\_\_. Juventudes, percepções e comportamentos: a religião faz a diferença? In: H.W. Abramo e P.P.M. Branco (Orgs). *Retratos da juventude brasileira: Análises de uma pesquisa nacional*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008.

\_\_\_\_\_. Juventude, religião e espaço público: exemplos “bons para pensar” tempos e sinais. *Religião & Sociedade*, v. 32, p. 184-208, 2012

RODRIGUES, Solange. *Como a juventude brasileira se relaciona com a religião?* Observatório Jovem, Grupo de pesquisa UFF, Niterói, 2007.

SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. *Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião* (Belo Horizonte), v. 1, n. 2, p. 28-43, 1997.

STARK, R.; BAINBRIDGE, W. S. *Uma teoria da religião*. São Paulo: Paulinas, 2008.

**Resumo:**

Este trabalho busca compreender o modo de vida urbano de jovens evangélicos moradores de favelas da cidade de Campos Goytacazes- RJ. A partir do levantamento de dados, foi possível situar algumas dimensões constitutivas do modo de vida desses jovens e sua relação com a religião. A metodologia de investigação é fundada em uma abordagem qualitativa. A conclusão a que se chega é que as sociabilidades entre os jovens e seus modos de vida têm contribuído fortemente para novas recomposições religiosas, não tanto devedoras de uma herança familiar e religiosa, mas feita com base nas escolhas pessoais e demandas de sentido.

**Palavras-chave:** Juventude. Religião. Favela. Recomposição.

**Abstract:**

This work seeks to understand the urban way of life of evangelical youths living in slums in the city of Campos dos Goytacazes- RJ. From the data survey, it was possible to situate some constitutive dimensions of the way of life of these young people and their relationship with religion. The research methodology is based on a qualitative approach. The conclusion is that sociability among young people and their ways of life have contributed strongly to new religious recompositions, not so much debtor of a family and religious heritage, but made based on personal choices and demands for meaning.

**Keywords:** Youth. Religion. Favela. Recomposition.

Recebido para publicação em 31/01/2019.

Aceito em 20/05/2019.

# **Ioga e espiritualidades sul-asiáticas: reflexões sobre história(s) e percepções da presença sique na América Latina**

**Mirian Santos Ribeiro de Oliveira** 

Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Brasil  
mirian.pesquisa@gmail.com

## **Introdução**

Entre os anos de 2005 e 2006, um viajante sique<sup>1</sup> percorreu oito países da América Latina, em busca de correligionários (indianos ou latino-americanos). Os resultados das observações e investigações de Swarn Singh Kahlon a respeito da presença sique na América Latina foram compilados em uma narrativa de viagem intitulada *Sikhs in Latin America: Travels Among the Sikh Diaspora*, publicada em 2012.

---

1. Uma vez que tratamos, neste artigo, de temáticas que preservam muitos termos em língua estrangeira (em panjabi e inglês, principalmente), gostaríamos de esclarecer nossas escolhas em relação à grafia das palavras. Sempre que disponíveis, grafias dicionarizadas em português foram empregadas (como nas palavras ioga e sique, por exemplo). Foram mantidas as grafias originais (e de acordo com padrões internacionais de transliteração, no caso do panjabi) nos nomes de instituições, livros e práticas corporais e/ou religiosas.

Dois elementos justificaram a escolha da obra e a elaboração da análise apresentada ao longo deste artigo: sua perspectiva descentrada, no que se refere ao campo da literatura de viagens; a abordagem de temas pouco conhecidos e estudados na Índia e na América Latina, como a presença da religião sique em nosso subcontinente e a difusão de valores e práticas siques entre latino-americanos. De forma bastante interessante, ao dedicar-se ao tema da diáspora sique, a viagem realizada por Kahlon permitiu-nos vislumbrar processos históricos e sociais a vincular regiões do Sul Global (América Latina e Sul da Ásia), por meio de migrações e da circulação de valores e práticas religiosas de origem sul-asiática no espaço considerado.

Ressaltamos que as concepções de diáspora e de identidade siques adotadas pelo narrador da viagem aqui analisada são abrangentes. Isso quer dizer que ele registrou e comentou experiências de vida de imigrantes indianos adeptos da religião sique, por um lado, e de latino-americanos que se converteram ao siquismo, por outro. Este artigo se concentra na análise das percepções de Kahlon sobre as experiências de adoção e preservação da identidade religiosa por novos adeptos da religião em questão – ou seja, por siques latino-americanos. Desta forma, o texto se inicia pela consideração das particularidades da narrativa de viagem analisada para, em seguida, discutir os temas da identidade religiosa e da (re)definição de fronteiras da comunidade sique em contextos diaspóricos.

É importante destacar, ainda, que a difusão de práticas e valores siques, bem como a formação das primeiras comunidades de convertidos, na América Latina, foram impulsionadas por um Novo Movimento Religioso (NMR), liderado por um imigrante sique, a partir dos Estados Unidos. O *Sikh Dharma of the Western Hemisphere* construiu-se em diálogo com a 3HO (*Happy, Holy, Healthy Organization*), insti-



tuição tutora de uma modalidade de ioga específica, o *Kundalini Yoga as Taught by Yogi Bhajan*. Um fator adicional de justificativa para a apresentação dos nossos resultados de pesquisa, no presente artigo, é, portanto, a existência de poucos estudos sobre a introdução e a difusão de espiritualidades de orientação sique na América Latina. Entre os trabalhos que abordam, de forma parcial, o tema da prática religiosa sique, entre imigrantes indianos, na Argentina, encontram-se os de Lía Rodríguez de la Vega (ver, por exemplo, VEGA, 2010). Considerando os estudos acadêmicos que se referem ao *Kundalini Yoga como Ensinado por Yogi Bhajan*, em países latino-americanos, encontramos Siegel e Barros (2009, p. 98) e Siegel (2010, p. 7, 42, 47, 132, 149 e 181). Guerriero (2015, p. 3) aborda a presença da 3HO em território brasileiro. Os dois primeiros trabalhos mencionados, realizados na área da saúde, não se aprofundam nos temas da história da 3HO e do *Sikh Dharma of the Western Hemisphere* na América Latina e tampouco analisam as especificidades destas modalidades de prática corporal e de vivência de aspectos da religião sique entre habitantes da região considerada. O último artigo, na área de ciências da religião, descreveu a 3HO como representante de correntes do hinduísmo no Brasil. Trata-se de uma interpretação que merece ser problematizada, uma vez que, como demonstraremos ao longo deste trabalho, esta organização adere explicitamente a valores de uma religião sul-asiática específica: o siquismo.

Neste artigo, o panorama histórico do estabelecimento das instituições ligadas a este NMR, o *Sikh Dharma of the Western Hemisphere*, em países latino-americanos, foi construído a partir do relato de viagem de Kahlon e de fontes primárias produzidas pelas próprias instituições e pela imprensa indiana. Este panorama histórico, apresentado na penúltima seção do artigo, não se pretende definitivo ou exaustivo,

principalmente devido à abrangência do espaço geográfico percorrido pelo escritor-viajante e do período a que remetem os depoimentos registrados por ele (1970 – 2006). Ademais, orienta-se pela percepção do escritor-viajante de que os siques latino-americanos são membros plenos da comunidade sique – não são descritos, portanto, como pertencentes a um NMR.<sup>2</sup> Por fim, a última seção deste artigo se ocupa do tema da identidade e da experiência religiosas de dois jovens siques latino-americanos, entrevistados pelo viajante indiano.

## Um viajante sique em terras latino-americanas

Os percursos do escritor-viajante foram traçados com o objetivo de buscar informações sobre a história da formação de pequenas comunidades de imigrantes siques na América Latina, bem como sobre suas condições de vida em meados da primeira década do século XXI. Os siques convertidos passaram a figurar em seus planos de visitas e entrevistas de forma complementar ao interesse pelos siques étnicos. É interessante observar, no entanto, que, nas duas etapas da viagem, os encontros com siques convertidos receberam destaque em sua narrativa: em 2005, na Bolívia e no Brasil; em 2006, no México. Antes de abordar o lugar dos convertidos na obra de Kahlon, bem como suas percepções sobre a adoção da religião sique por latino-americanos, dedicaremos alguns parágrafos à caracterização da obra e à problematização de alguns de seus aspectos relevantes para nossa análise.

É importante destacar a especificidade do livro de viagens considerado. Em primeiro lugar, consideramos o *lugar de enunciação*. O autor da obra, Swarn Singh Kahlon, nasceu na Índia britânica, no final da década de 1930. Pertence a uma família sique panjabi radicada

---

2. Para uma discussão sistemática do estudo do *Sikh Dharma of the Western Hemisphere* como Novo Movimento Religioso, cf. JAKOBESH (2008).

no Estado do Rajastão e que se estabeleceu no Panjab indiano após a independência e criação dos Estados de Índia e Paquistão, em 1947. Engenheiro formado na Índia (1958) e pós-graduado nos EUA (1960), onde viveu por três anos, Kahlon viajou pelo mundo a trabalho (a serviço da filial indiana de uma multinacional britânica) e por lazer. As conexões internacionais de sua família, bem como o contato com imigrantes síques nos lugares que visitava, principalmente na Europa e nos EUA, teriam feito com que o interesse e a curiosidade sobre as histórias de vida desses migrantes aumentassem. “Tornou-se uma espécie de *hobby* – caro, mas muito recompensador e apaixonante. Agora viajo com frequência para estudar a diáspora síque” (KAHLON, 2012, p. 13, tradução minha). Trata-se, portanto, de um pesquisador independente, que financiou as próprias viagens, e, a partir do Panjab, na Índia, comentou os processos migratórios de seu interesse, observados em diferentes países latino-americanos. Em segundo lugar, destacamos *o tema da obra*. Os estudos de Kahlon se concentram em pequenas comunidades diaspóricas síques. Estima-se que entre 1,5 e 2 milhões de síques vivam no exterior. Os síques residentes na América Latina totalizariam 10.000 membros desta comunidade diaspórica (TATLA, 2014, p. 499-500). A originalidade da narrativa de viagem, tal como reivindicada por seu autor, remeteria a uma lacuna nos estudos sobre a “diáspora síque”: a investigação ou exploração de uma parcela desta diáspora que é pouco conhecida, seja na Índia, em países ocidentais com populações significativas de imigrantes indianos ou na própria América Latina (KAHLON, 2012, p. 7-8). Dando continuidade à divulgação dos resultados de suas pesquisas sobre pequenas comunidades diaspóricas síques, o escritor publicou, recentemente, uma narrativa de viagem sobre síques no Sudeste e no Leste asiáticos (cf. KAHLON, 2017). Em terceiro lugar, atentamos para *a esco-*

*lha das rotas de viagem*, estreitamente relacionada aos dois aspectos comentados anteriormente. As dinâmicas migratórias de indianos ou pessoas de origem indiana à região considerada não seguiram trajetos ou percursos (re)criados por processos de dominação colonial ou imperial britânica anteriores. A escolha das rotas percorridas, pelo autor, durante a realização da pesquisa *in loco* foi orientada, neste sentido, pela indicação da presença de imigrantes siques em um país ou região das Américas por fontes como o *Report of the High Level Committee on the Indian Diaspora* (2002), documentos preservados em arquivos públicos ou familiares, notícias impressas de meios de comunicação indianos e latino-americanos e relatos de viajantes ou imigrantes siques. Tais rotas levaram Kahlon a países de língua espanhola, em sua maioria – com as exceções de Brasil, de língua portuguesa, e Belize, de língua inglesa.

Em quarto lugar, ressaltamos *o estilo da escrita de viagem* em questão. Marcado pela hibridez, combina elementos de uma narrativa pessoal de viagem com características de um estudo científico sobre a diáspora sique, composto por revisão de literatura no campo dos estudos sobre a(s) diáspora(s) indiana(s) e pela compilação de fontes primárias (entrevistas, relatos, cartas, documentos governamentais, reportagens publicadas na Índia e na América Latina, entre outros). A preocupação com a observação de métodos científicos para a coleta e a análise das informações obtidas, bem como no que se refere à divulgação de seus resultados de investigação, pode ser observada na própria narrativa de viagem, em publicações parciais da pesquisa na internet<sup>3</sup>, e em capítulo de livro (cf. KAHLON, 2015), na apresentação de comunicações relacionadas aos siques na América Latina em conferências na Ásia, na América do Norte e na Europa (KAHLON,

---

3. *Sikh Global Village* ([www.sikhglobalvillage.com](http://www.sikhglobalvillage.com))

2012, p. 9). Por fim, refletimos sobre o *público-alvo* da obra. Não se trata de uma narrativa de suas impressões ou conhecimentos adquiridos sobre a América Latina durante a viagem, mas de um livro que se dedica, de modo mais preciso, a relatar e a examinar o encontro com conterrâneos (em se tratando de imigrantes siques) ou correligionários (no caso dos habitantes locais que se converteram à religião sique). Neste sentido, os leitores em potencial do livro escrito em inglês seriam: estudiosos dos temas ligados às diásporas (e, de modo particular, à diáspora sique); siques residentes na Índia ou membros de comunidades diaspóricas siques ao redor do mundo, interessados em questões relacionadas à difusão, preservação e/ou transformação da religião; viajantes indianos, os quais recebem breves orientações do autor sobre o percurso e a estadia na região (Idem, p. 81-6). Uma rápida exploração de temas relacionados à *recepção da narrativa de viagem* permitiu-nos observar a apropriação de trechos da obra por *websites* dedicados à difusão de valores e identidades siques, em língua inglesa (a exemplo das estadunidenses *Sikhnet* e *Sikhi Wiki*) ou espanhola (como a *Misión Sikh Hispanoamericana*, fundada no Uruguai por um sique indiano). A tradução de passagens do livro ao espanhol aponta para a existência de um público em potencial da obra, especialmente entre siques latino-americanos – étnicos ou convertidos. Os diálogos deste público em potencial com o livro de viagem em questão, bem como a elaboração de narrativas próprias sobre o assunto, fogem aos objetivos e possibilidades deste artigo. Constituem, no entanto, temas para pesquisas posteriores, em fase de elaboração.

## Quem é sique?<sup>4</sup>

Meu estudo se refere a *Singhs* em geral, em vez de se restringir a siques. Não importa o modo como se queira definir um sique, há problemas sérios relacionados ao modo de se definir um. Adotei uma perspectiva abrangente, inclusiva. (KAHLON, 2012, p. 18, tradução minha)

Para os propósitos de meu estudo, qualquer pessoa que se declare sique, mesmo que viva longe, é de interesse. A história dos *Singh* me fascina especialmente quando eles se encontram em pequenas quantidades, distantes de seus lugares de origem. (Idem, p. 295, tradução minha)

O tema da criação de uma comunidade religiosa distinta e coesa tem sido central na história da religião sique, desde sua fundação pelo primeiro Guru, entre os séculos XV e XVI, no Panjab, território atualmente dividido entre os estados da Índia e do Paquistão. Guru Nanak (1469-1539), a partir de uma experiência mística, lançou as bases para a fundação de uma religião monoteísta, em que o Guru “representaria a presença divina, compreendida mística e interiormente, guiando o verdadeiro devoto pelo caminho que levaria a *mukti* [liberação]” (FENECH e McLEOD, 2014, p. 137, tradução minha). O seguidor da mensagem do Guru (preceptor) seria conhecido como sique (*sikh*: aprendiz, discípulo).

Ao longo dos séculos iniciais de formação e institucionalização da religião (1469-1708), coincidentes com o período de vida dos dez Gurus,<sup>5</sup> os seguidores do siquismo demarcaram fronteiras entre sua própria comunidade e grupos hindus (em suas tradições bramânicas

4. Este é o título de um dos trabalhos pioneiros e mais conhecidos sobre o tema da identidade sique, em perspectiva histórica: *Who is a Sikh?*, de W. H. McLeod, publicado em 1989 (cf. McLEOD, 1989; SINGH, 2005).

5. Na história da religião sique, reconhece-se a existência de dez Gurus humanos: Nanak Dev (1469-1539); Angad Dev (1504-1552); Amar Das (1479-1574); Ram

e ascéticas) e muçulmanos, principalmente. As três instituições que orientariam a conduta dos siques foram estabelecidas por Guru Nanak em vida:

*sangat* (sociedade sagrada), na qual todos pertenceriam a uma grande fraternidade espiritual; *dharamsālā*, a forma original do recinto de adoração sique; e *langar*: a refeição comunitária, preparada como um serviço comunitário pelos membros da *sangat*, que é servida a todos que frequentem o recinto de adoração sique (*gurdwāra*) e que requer que pessoas de todas as castas e condições sentem-se lado a lado, em fileiras sem demarcação de status – mulher ao lado de homem, alta posição social ao lado de baixa posição social, ritualmente puro ao lado de ritualmente impuro –, e compartilhem a mesma comida. (...) A instituição de *langar* promoveu a igualdade, o serviço comunitário, a unidade e o sentimento de pertença, ao mesmo tempo em que eliminava um aspecto central do sistema de castas [qual seja, regras estritas para a comensalidade]. Por fim, Guru Nanak criou a instituição do Guru, que se tornou a autoridade central da vida comunitária. (SINGH, 2014, p. 22, tradução minha).

Processos adicionais de institucionalização da religião ocorreram no século XVII. A compilação dos ensinamentos siques em um livro sagrado, o *Adi Granth*, foi realizada pelo quinto Guru, Arjan Dev (1563-1606), em 1604. O século em questão foi marcado pelo recrudescimento dos conflitos entre os governos muçulmanos das dinastias mogóis e as populações locais do Norte do subcontinente indiano. Em se tratando da comunidade religiosa sique, tais conflitos culminaram nos martírios de Guru Arjan Dev, em 1606, e de Tegh Bahadur (1621-75), o nono Guru, em 1675. Nos estudos históricos, bem como na tradição sique, habitualmente se interpreta a intolerância religiosa so-

---

Das (1534-1581); Arjan Dev (1563-1606); Hargobind (1595-1644); Har Rai (1630-1661); Harkrishan (1656-1664); Teg Bahadar (1621-1675); Gobind Singh (1666-1708). O último e décimo primeiro Guru, tal como o declarou seu antecessor, Guru Gobind Singh, é o livro sagrado: *Guru Granth Sahib* (FENECH e McLEOD, 2014, p. 137-8).

frida pelos Gurus e seus discípulos como uma força unificadora da comunidade sique, por um lado, e demarcadora da diferença em relação às comunidades muçulmanas, por outro lado.

Neste sentido, o décimo Guru, Gobind Singh (1666-1708), é lembrado como o responsável pelo aprofundamento desses processos. Em 1699, ele fundou a instituição do *Khalsa* (Puro), a ordem de siques leais a sua comunidade e unidos por uma identidade e uma disciplina comuns, assim como introduziu uma cerimônia de iniciação a esta ordem. Uma vez iniciados, os siques receberiam, a partir de então, novos sobrenomes, que simbolizariam a adoção de uma nova identidade: *Singh* (leão), para os homens, e *Kaur* (princesa), para as mulheres. Ademais, estariam vinculados a um código de conduta (*rahit*) apresentado pelo Guru na primeira cerimônia de iniciação realizada e formalizado ao longo dos séculos XIX e XX (Idem, 2014, p. 22-4). Entre os elementos definidos pelo código de conduta está a identidade visual sique, os cinco símbolos exteriores que todo sique iniciado deve portar: cabelos longos (referência a todos os pelos do corpo, que jamais deveriam ser cortados), um pente (que prepara e prende o cabelo para se amarrar o turbante), um bracelete de metal, uma espada e, por último, shorts (utilizados como roupa íntima e que devem chegar até a altura dos joelhos) (FENECH e McLEOD, 2014, p. 115).<sup>6</sup> Deve-se destacar que a iniciação na ordem do *Khalsa* não é considerada obrigatória entre os siques.<sup>7</sup> Dessa forma, parcelas significativas dos seguidores não iniciados da religião adotam a identidade visual prescrita pelo código de conduta, assim como utilizam os sobrenomes Singh e

---

6. Os símbolos externos da identidade sique são também conhecidos como os 5 K, porque esta é a inicial de seus nomes em panjabi: *kes* ou *kes*h (cabelos longos); *kanghā* (pente); *kaṁā* (bracelete metálico); *kirpān* (espada); *kachh* ou *kachhahirā* (shorts).

7. Segundo estimativas, entre 10 e 20% dos indivíduos que se identificam como siques passam pelo ritual de iniciação, na Índia ou no exterior (SINGH, 2005, p. 103).



Kaur. A recomendação do uso do turbante não se aplica às mulheres, de modo geral. É importante mencionar, por fim, que Guru Gobind Singh encerrou a linhagem de Gurus humanos, declarando o livro sagrado seu sucessor. O Décimo Primeiro Guru seria conhecido, desde então, como o *Guru Granth Sahib* (literalmente, o livro que é o Guru) (SINGH, 2014, p. 24).

Como se pode observar, a história e a vivência da religião sique estão fortemente ligadas ao Panjab e a seu povo. Em decorrência disso, foi habitualmente percebida como uma religião étnica. No entanto, processos de migração internos e internacionais acrescentariam desafios à adoção e à preservação de valores e símbolos identitários siques por descendentes de panjabis, na Índia e no exterior. Por exemplo, a manutenção da identidade visual por homens siques no estrangeiro é controversa e, no caso da América Latina, rara, como observou Swarn Singh Kahlon em suas viagens pela região. Encontros com siques de origem panjabi, radicados ou nascidos na América Latina, ocupam numerosas páginas do livro do escritor-viajante, mas não serão abordados neste artigo.

Outras histórias de vida capturaram a atenção do autor durante suas viagens pela região: as histórias de homens e mulheres, nascidos no continente americano, que se tornaram siques por intermédio de uma organização criada por um imigrante panjabi nos Estados Unidos, no final da década de 1960, a 3HO (*Happy, Holy, Healthy Organization*). Neste ponto, é importante destacar que a conversão é uma prática aceitável entre os siques, embora não se trate de uma religião proselitista. A difusão da religião no exterior deveu-se, principalmente, à emigração de panjabis. Casos isolados de conversão à religião, na Índia e no exterior, estiveram relacionados a matrimônios inter-religiosos, até a década de 1970. Desde então, jovens estaduni-

denses e europeus vinculados à 3HO têm reivindicado o direito de serem reconhecidos como membros da comunidade sique. Desafiam, dessa forma, a concepção de que o siquismo seria uma religião étnica panjabi (DUSENBERY, 2014, p. 570).

Entre os latino-americanos, a aproximação com a religião sique por meio da organização mencionada se iniciou em meados da década de 1970. Neste sentido, seria possível falar na existência de siques latino-americanos – ou seja, indivíduos nascidos na região, sem ligações étnicas com o Panjab, e que se tornaram siques. Em se tratando da narrativa de viagem que constituiu o ponto de partida de nossa análise, ressaltamos que a concepção ampla de identidade religiosa adotada por Kahlon abrange habitantes locais que se identificam como siques. Sua percepção sobre a diáspora sique é, também, abrangente, uma vez que incorpora em sua narrativa relatos de dois jovens siques latino-americanos, vinculados à 3HO. Destacamos que esta perspectiva está afinada com tendências recentes nos estudos sobre diáspora sique, que contemplam análises sobre a presença da 3HO nos EUA e na Europa (como, por exemplo, MYRVOLD, 2014, p. 515; TATLA, 2014, p. 502).

## **Siques convertidos nos EUA e na Europa**

Deveria esclarecer igualmente minhas impressões sobre o legado de Yogi Harbhajan Singh no exterior. Há controvérsias a seu respeito na comunidade [sique]. (...) Estou convencido de que Yogi injetou ânimo no siquismo por meio dos convertidos. Durante minhas viagens, tive a oportunidade de entrevistar vários seguidores de Yogi no Brasil, na Bolívia e no México. Há muito a admirar neles, embora haja alguns pontos criticáveis, também. O *Guru Granth Sahib* está disponível em língua espanhola e a 3HO deve ser agradecida por isso. Os siques não deveriam se alegrar com o crescimento da

comunidade? (KAHLON, 2012, p. 306, tradução minha).

Uma vez que os siques latino-americanos entrevistados por Kahlon conheceram a religião por intermédio da 3HO, faz-se necessário analisar, ainda que brevemente, o processo de criação da organização e de construção de uma identidade sique que ultrapassa as fronteiras da comunidade étnica panjabi. Devem-se considerar, também, as controvérsias relacionadas à conversão de ocidentais ao siquismo e à própria expressão da religião (re)construída pelo líder da 3HO.

A história da organização remete à imigração de um panjabi sique, Harbhajan Singh Puri (1929-2004), aos Estados Unidos, em 1968. Funcionário aduaneiro em Délhi, Yogi Bhajan, como se tornaria conhecido entre seus seguidores, dedicou-se ao ensino de *Kundalini Yoga* no estado da Califórnia. Em 1969,<sup>8</sup> fundou a *Happy, Holy, Healthy Organization* (3HO – Organização Feliz, Sagrada e Saudável),<sup>9</sup> instituição educacional responsável pela sistematização e divulgação da prática corporal em questão. Este estilo de ioga, posteriormente registrado como *Kundalini Yoga as Taught by Yogi Bhajan*, baseava-se em rigorosa disciplina e estilo de vida saudável, que incluía abstinência de álcool e entorpecentes, bem como vegetarianismo estrito. A centralidade da noção de *Kundalini*<sup>10</sup> na modalidade em questão estaria associada ao que Yogi Bhajan chamou de “tantra ioga branco”,

8. Segundo a própria organização, a data precisa de sua fundação é 05 janeiro de 2019. É interessante registrar que, em novembro de 2018, a 3HO inaugurou um website ([www.3ho50.org](http://www.3ho50.org)) e lançou uma campanha para celebrar seus 50 anos de atividades. A chamada pretendia recolher e divulgar histórias de praticantes de *Kundalini Yoga* de todo o mundo (Informação pessoal: 3HO Foundation International. *Share your story – 3HO celebrates 50 years*. Mensagem recebida em 20 nov. 2018).

9. Em espanhol, utiliza-se, por vezes, a denominação 3SO (*Organización Sana, Sonriente y Sagrada*).

10. O termo *kundalini* é, em geral, associado a práticas ascéticas de origem sul-asiática e, de modo mais específico, ao *hatha yoga* e aos iogues *Nath*. Concebida por tais iogues como uma fonte de energia latente, cujo símbolo seria uma serpente enrolada, situada na base da coluna vertebral, a *kundalini* poderia ser despertada

práticas que possibilitariam equilibrar as energias masculina e feminina dos alunos, em sua maioria jovens estadunidenses e canadenses brancos, de classe média, e ligados aos movimentos de contracultura do período. Nesta fase inicial, a pertença religiosa de Yogi Bhajan não influenciava o ensino deste estilo de ioga. Os praticantes não foram expostos a valores e símbolos religiosos siques então (JAKOBESH, 2008, p. 3; DUSENBERY, 2014, p. 561).

A aproximação entre *Kundalini Yoga* e elementos específicos da religião sique ocorreu de forma gradual ao longo da década de 1970. O marco inicial desta transformação teria sido uma viagem ao Norte da Índia, em 1971, em que o professor de ioga e cerca de 84 alunos visitaram lugares historicamente importantes para os siques, como o Templo Dourado, em Amritsar.<sup>11</sup> De volta aos EUA, os estudantes de *Kundalini Yoga* vivenciaram dois processos paralelos, ambos analisados por Jakobsh (2008, p. 3-4), Dusenbery (2014, p. 560-2) e Deslippe (2012, p. 375-380). O primeiro deles foi a introdução progressiva de práticas e princípios siques nas aulas de ioga, o que favoreceu a associação do estilo de vida da 3HO com o modo de vida ortodoxo sique e, por conseguinte, a autoidentificação de vários praticantes como siques, nesse período. O segundo processo foi a institucionalização da criação de uma comunidade sique nos EUA, composta majoritaria-

---

pela prática ióguica e abrir caminho à liberação individual (MUÑOZ, 2011, p. 111). Referências aos iogues Nath aparecem nos versos produzidos pelos primeiros Gurus siques, negando ou criticando suas práticas ascéticas (FENECH e McLEOD, 2014, p. 149).

11. Conhecido como Templo Dourado pelos falantes de língua inglesa, o *gurdwara Harimandir Sahib* “está situado em Amritsar e é considerado o lugar mais sagrado no interior da mais sagrada cidade. Guru Ram Das (1534–1581), que fundou Amritsar, escavou o lago que circunda o templo. (...) A construção do *gurdwara* foi finalizada por Guru Arjan (1563–1606), que ali instalou o *Adi Granth* [livro sagrado sique], então recém-concluído” (FENECH e McLEOD, 2014, p. 146-7, tradução minha). O revestimento dourado, que rendeu o epíteto ao templo, foi patrocinado pelo soberano sique Ranjit Singh (1780–1839).

mente por habitantes locais sem vínculos étnicos com o Panjab. Ainda em 1971, Yogi Bhajan anunciou seu mandato como propagador do siquismo no Ocidente, assim como seu novo título “*Siri Singh Sahib*” – denominação que, traduzida ao inglês pelo próprio líder, significaria “*Chief Administrative and Religious Authority for Sikh Dharma in the Western Hemisphere*” (Chefe Administrativo e Autoridade Religiosa do Dharma Sique no Hemisfério Ocidental, tradução minha). Em 1973, fundou a *Sikh Dharma Brotherhood*, mais tarde renomeada *Sikh Dharma of the Western Hemisphere* (Fraternidade do Sique Dharma e Dharma Sique do Hemisfério Ocidental, respectivamente, tradução minha). A criação da instituição foi acompanhada pela iniciação ou batismo de vários praticantes de *Kundalini Yoga*, marcando sua conversão formal ao siquismo. Em 1974, o líder sique criou o *Khalsa Council* (Conselho do *Khalsa*, tradução minha), que, nos anos 2000, seria transformado em um corpo de ministros responsáveis pela celebração de ritos ligados ao ciclo de vida dos seguidores de Yogi Bhajan (nascimento, iniciação, casamento, morte).

É importante destacar que 3HO e *Sikh Dharma of the Western Hemisphere* são instituições distintas (JAKOBESH, 2008, p. 4). A primeira não se identifica como uma organização sique. Dedicase ao ensino de *Kundalini Yoga* e, embora professores e alunos estudem conteúdos relacionados ao siquismo e adotem símbolos da identidade visual sique durante as práticas (como o uso de turbantes, por homens e mulheres),<sup>12</sup> não se consideram, necessariamente, siques. A segunda instituição associa-se diretamente à religião sique, construindo adaptações, novas interpretações e acréscimos às tradições religiosas siques conhecidas e vividas no Norte da Índia. A primeira geração de

---

12. Nas aulas de *Kundalini Yoga*, o uso de turbante, de estilo sique, é obrigatório para professores homens e mulheres. É recomendado aos alunos, mas considerado um elemento opcional da vestimenta para a prática.

convertidos foi formada, principalmente, por alunos da 3HO que iniciaram sua aproximação da religião por meio da prática de ioga. O fortalecimento da comunidade criada por Yogi Bhajan nos Estados Unidos propiciou que, pelo menos, duas gerações seguintes fossem educadas como siques que incorporam elementos de *Kundalini Yoga* a sua disciplina espiritual. Apesar de distintas, as duas organizações permanecem relacionadas e, por isso, aparecem frequentemente associadas, em trabalhos acadêmicos e não acadêmicos.

A formação desta nova comunidade religiosa instigou debates sobre a pertença à religião sique, com posições diversas entre siques étnicos, na Índia e no exterior. Destacam-se aqui as visões de comunidades siques étnicas na América do Norte (Estados Unidos e Canadá), espaço de interação inicial entre siques étnicos e convertidos. Uma delas considerou os siques norte-americanos como um grupo sectário, os “siques 3HO/Sikh Dharma” ou “siques de Yogi Bhajan” – ou, de modo mais genérico, *Gora Sikhs* (siques brancos) –, que deveria ser posicionado às margens ou fora da comunidade sique. Entre as razões da construção desta percepção estiveram peculiaridades como: i) reverência ao seu líder, que deveria ser dedicada apenas aos dez Gurus humanos e ao livro sagrado, o *Guru Granth Sahib*; ii) vinculação entre ioga e siquismo, que deveria ser criticada ou revista uma vez que os ensinamentos dos primeiros Gurus buscaram distanciar os seguidores de suas mensagens dos ascetas hindus, os praticantes de ioga de então; iii) uso de turbantes por homens e mulheres, embora o código de conduta sique prescreva o turbante como parte da identidade visual masculina dos siques; iv) iniciação ritual, ou batismo, para todos os convertidos, a qual não é considerada obrigatória para os siques étnicos; v) adoção do sobrenome Khalsa para indicar a iniciação ritual, prática inexistente entre siques panjabis; vi) vegetaria-

nismo estrito exigido de todo aquele que se considere sique, embora esta regra seja aplicável somente aos siques étnicos iniciados ou batizados; vii) constituição de Ministérios para dispensar sacramentos (ou *samskars*), considerada uma inovação dos siques estadunidenses (JAKOBESH, 2008, p. 3; DUSENBERY, 2014, p. 562 e 564).

A segunda posição reconheceu a disciplina e a devoção dos convertidos e os considerou bons siques. Poderiam ser incluídos na comunidade sique, mas como membros de uma casta<sup>13</sup> ou grupo endogâmico distinto (DUSENBERY, 2014, p. 564). Deve-se ressaltar que a concepção de identidade sique adotada pelo escritor-viajante S. S. Kahlon, apresentada anteriormente e reafirmada na citação que abre esta seção, aproxima-se desta segunda percepção sobre os seguidores de Yogi Bhajan. Ou seja, trata-se de uma concepção inclusiva, que aceita como membros da comunidade sique todos aqueles que assim se considerarem e respeitarem os princípios da religião. Ademais, as observações do escritor-viajante se referem ao contexto latino-americano, marcado pela ausência de comunidades siques étnicas consolidadas. Os grupos ou indivíduos siques de origem panjabi que encontrou durante suas viagens se encontravam dispersos e pouco organizados. Por um lado, isso favoreceu o desconhecimento do siquismo pelas populações locais. Por outro lado, significou dificuldades de preservação e difusão da religião por siques étnicos, nos países visitados por Kahlon. Não seria possível falar, dessa forma, em guardiões ou porta-vozes

---

13. “Os siques rejeitam explicitamente as castas em termos de status ou privilégio. Nanak as denunciou, os Gurus seguintes reforçaram sua mensagem e a observância ritual confirma seus ensinamentos. (...) No entanto, as castas são mantidas dentro do *Panth* [comunidade sique] como uma ordem social. Os Gurus, que eram todos pertencentes à casta *Khatri*, casaram seus filhos dentro da mesma casta. Esta convenção permaneceu praticamente intacta e, em decorrência disso, a maioria dos siques indianos pertence a uma casta específica (Hindi: *jāti*; Panjabi: *zāt*)” (FENECH e McLEOD, 2014, p. 77-8, tradução minha).

da tradição sique na América Latina. Para o escritor-viajante, os convertidos, por meio de sua disciplina e devoção, seriam os responsáveis, nesta região do mundo, por manter viva a mensagem dos Gurus siques. Seus esforços deveriam ser reconhecidos e elogiados (KAHLON, 2012, p. 291).

## Siques convertidos na América Latina

Surge nova esperança com os seguidores de Yogi Harbhajan, que estão estabelecendo centros de ioga, seguidos de *gurdwaras* [templos siques], em vários países sul-americanos. Estes siques estão seguindo o Darma Sique de modo exemplar. Precisam de apoio. (KAHLON, 2012, p. 174, tradução minha)

Outra ocorrência importante foi a conversão de cerca de dois mil mexicanos ao siquismo por meio dos esforços da 3HO do falecido Yogi Harbhajan Singh. Estes siques de sobrenome Khalsa são, de fato, siques devotos e foram os primeiros a construir um *gurdwara* na Cidade do México. (Idem, p. 209, tradução minha)

Há alguns seguidores de Yogi Ji no Brasil que mantêm o uso do turbante. Um amigo de Londres tem uma linda recordação a respeito de um pequeno grupo desses siques de turbantes brancos e barbas esvoaçantes cantando o *Japji*<sup>14</sup> ao violão numa praia brasileira. Bravo! (Idem, p. 176, tradução minha)

A adoção de uma concepção abrangente de identidade sique permitiu a Swarn Singh Kahlon aproximar-se de siques convertidos nas Américas durante suas viagens e, desta forma, abordar um tema pouco explorado na literatura acadêmica – de então e de agora. De fato, não há estudos sistemáticos sobre a história da 3HO e do *Sikh Dharma of the Western Hemisphere* na América Latina, conforme discutido

---

14. *Japji*, cujo significado é “Repita [o Nome de Deus]”, também conhecido como *Japji Sāhib*, é a composição de Guru Nanak que abre o *Adi Granth*, o livro sagrado sique. É parte das orações matinais siques (FENECH e McLEOD, 2014, p. 165).



na introdução a este artigo. Propomos, aqui, uma narrativa inicial – que não se pretende definitiva ou exaustiva – sobre a chegada do *Kundalini Yoga* à região, bem como sobre a experiência de adesão a uma nova religião. Para tanto, o livro *Sikhs in Latin America* foi analisado como fonte primária, com foco especial nas entrevistas realizadas pelo escritor-viajante com habitantes locais que se tornaram siques, na Bolívia, no Brasil e no México. É importante mencionar que os nomes dos entrevistados, reproduzidos neste artigo, são aqueles adotados após o comprometimento com a prática de *Kundalini Yoga*. Professores e alunos desta modalidade de ioga podem receber nomes panjabis das organizações criadas por Yogi Bhajan, ainda que não se iniciem formalmente na religião sique. Ademais, as fontes primárias consultadas para a realização da análise apresentada a seguir, além das entrevistas feitas pelo escritor-viajante incluíram: documentos produzidos pelas próprias organizações em questão e pelos professores de ioga em contextos de divulgação da prática; reportagens publicadas pela imprensa indiana, cujo interesse pelo tema da conversão ao siquismo é revelador da pluralidade de visões sobre a expansão das fronteiras da comunidade sique.

Dois dos praticantes de ioga entrevistados por Kahlon não eram latino-americanos. No entanto, radicaram-se no México e no Brasil e foram pioneiros na difusão e institucionalização dos ensinamentos de Yogi Bhajan nesses países. O primeiro deles é Arjan Singh Khalsa, um sique indiano do Panjab, que fixou residência no México, em 1976. Conviveu com o fundador do primeiro centro de *Kundalini Yoga* do país, Babaji Singh (mexicano, convertido ao siquismo nos Estados Unidos, pelo fundador do movimento), realizador da primeira tradução do livro sagrado, o *Guru Grant Sahib*, ao espanhol.<sup>15</sup> Tornou-se

---

15. A tradução realizada pelo discípulo direto de Yogi Bhajan teria sido iniciada

membro da 3HO no México e se converteu ao siquismo, tal como vivido e entendido pelos membros do *Sikh Dharma of the Western Hemisphere*, logo em seguida. Em 1978, casou-se com uma sique mexicana, Arjan Kaur. Em seu relato, Arjan Singh destacou a proximidade de Yogi Bhajan com os diretores do centro de ioga da Cidade do México e suas visitas semestrais ao local. O entrevistado mencionou, por fim, os processos de expansão da prática de *Kundalini Yoga* e de conversões ao siquismo no México – sem detalhar, contudo, as dinâmicas que teriam propiciado tal expansão. No final da década de 1970, haveria 10 pessoas inteiramente dedicadas ao modo de vida sique residentes no *Yoga Ashram* e cerca de 400 seguidores de Yogi Bhajan, que teriam sido atraídos ao centro de ioga quando das visitas do líder do movimento. Em 2006, ano da entrevista, estimava a existência de 20 siques residentes no *Sikh Centre* (escola de ioga e templo sique fundado em 2000, mantido por Arjan Singh), 500 professores e 5.000 alunos de *Kundalini Yoga*, dentre os quais aproximadamente 3.000 aprenderiam sistematicamente sobre valores e práticas siques (KAHLON, 2012, p. 214-218; IKYTA MÉXICO, 2016).<sup>16</sup>

A segunda entrevistada, Subhag Kaur Khalsa, é estadunidense e mudou-se para o Brasil, em 1987, com seu marido brasileiro, Guru Sewak Singh Khalsa, falecido em 2004. Ambos se tornaram pratican-

---

em 1975 e foi publicada em 2006. Uma cópia da versão em língua espanhola do livro sagrado foi entregue às autoridades siques, em Amritsar, em 2008 (SIKH DHARMA INTERNATIONAL, 2012).

16. Outro centro de *Kundalini Yoga* influente à época da visita de Kahlon ao México era o Shunia Yoga, fundado e dirigido por um francês convertido ao siquismo e residente no país desde a década de 1970, Jai Hari Singh. Um de seus genros, um alemão convertido, Amrit Singh, era o diretor da *Miri Piri Academy* em 2005, escola fundada por Yogi Bhajan, em Amritsar, no Panjab indiano. Os relatos sobre as experiências de conversão destes dois siques europeus, vinculados ao México pela prática religiosa e por laços familiares, foram publicados pelo jornal indiano *The Tribune*, em 2005 (cf. JAIN, 2015). O escritor-viajante Kahlon não os incorporou a sua narrativa.

tes de *Kundalini Yoga* e se converteram ao siquismo nos Estados Unidos, como discípulos diretos de Yogi Bhajan. Subhag tornou-se seguidora dos ensinamentos do iogue panjabi ainda na década de 1970 e seu marido, em 1982, ano em que o brasileiro se estabeleceu na comunidade sique estadunidense. Casaram-se em meados da década de 1980 e teriam recebido do próprio Yogi Bhajan, segundo Subhag, a incumbência de difundir a prática de *Kundalini Yoga* pela América do Sul. O ano de sua mudança para São Paulo, 1987, foi também o ano da fundação do 3HO Instituto de Yoga do Brasil. O casal trouxe consigo uma cópia do livro sagrado e utilizou o espaço de sua residência como centro de ioga e de devoção sique.<sup>17</sup> Em 1998, Guru Sewak criou a Associação Brasileira de Professores de *Kundalini Yoga* e Meditação e, no ano seguinte, iniciou a construção do primeiro templo sique do país, o *Sri Guru Arjun Dev Sahib Gurdwara*, na Serra da Cantareira, em São Paulo. O templo foi inaugurado em junho de 2004, dois meses antes do falecimento de Guru Sewak Singh. Ao contrário da narrativa de expansão da prática de ioga e da adoção da religião sique no México, o relato de Subhag Kaur enfatizou as dificuldades do processo de introdução do *Kundalini Yoga* no Brasil, fossem elas de ordem financeira ou emocional (como a doença que debilitou o marido em seus últimos anos de vida). Em 2005, ano em que concedeu a entrevista a Kahlon, a professora de ioga avaliava que a difusão da prática no país era lenta e a presença de siques (étnicos ou convertidos) pouco significativa. No entanto, considerava-se “guardião do *Darma Sique* no

---

17. Práticas comuns entre os primeiros imigrantes siques, na Europa, na América do Norte e na África Oriental, nos séculos XIX e XX, eram a manutenção do livro sagrado em residências e a realização de cerimônias simples no espaço doméstico. O crescimento das comunidades siques nestas regiões foi acompanhado pela construção de templos e, portanto, pela institucionalização das práticas religiosas. O escritor-viajante observou o mesmo padrão entre siques étnicos na América Latina (KAHLON, 2012, p. 53; 60-1).

Brasil” e cumpria seu dever da melhor maneira possível (KAHLON, 2012, p. 187-192; 3HO BRASIL, 2006; GILL, 2006).

As entrevistas de Arjan Singh e Subhag Kaur permitem construir um panorama dos processos iniciais de difusão dos ensinamentos de Yogi Bhajan no México e no Brasil, destacando, também, a expansão da organização 3HO a partir dos Estados Unidos, realizada por indivíduos formalmente convertidos ao siquismo pelo líder do movimento. Uma terceira narrativa registrada pelo escritor-viajante, em 2005, favorece a compreensão das conexões regionais criadas por praticantes de *Kundalini Yoga* na América do Sul. Sham Kaur, boliviana residente em La Paz, iniciou a prática desta modalidade de ioga por intermédio de uma professora do Chile que visitava a Bolívia, no ano de 2002. À época da entrevista, ela ainda não havia sido iniciada na comunidade sique liderada por Yogi Bhajan e, portanto, não utilizava o sobrenome Khalsa. Segundo Sham Kaur, não havia escolas ou professores dedicados à prática de *Kundalini Yoga como Ensinado por Yogi Bhajan* em seu país, naquele período. Cursos e atividades esporádicas aconteciam por iniciativa de professores visitantes de outros países. Ela se formou professora de ioga entre 2002 e 2003, no Peru, onde trabalhava então. De volta à Bolívia, fundou uma escola de ioga, com amigos. Em 2004, a escola recebeu a visita de Gurubachan Singh Khalsa,<sup>18</sup> estadunidense convertido, discípulo direto de Yogi Bhajan, que teria sido encarregado por seu mestre de difundir seus ensinamentos pela América Latina. Em 2005, ano em que concedeu a entrevista a Kahlon, a professora ponderava sobre a introdução de uma modali-

---

18. É interessante observar que Gurubachan Singh Khalsa visita com regularidade países da América Latina. Uma das principais atividades lideradas por ele é o *Tour de los Milagros en honor a Guru Ram Das*, que, no período de redação deste artigo, estava em sua 16ª edição. Ao longo da turnê de 2018, o mestre espiritual ofereceu palestras em espanhol e práticas de meditação em países como Peru, Bolívia, Chile, Uruguai, Argentina, Paraguai, Colômbia, Costa Rica, El Salvador e Guatemala.

dade de ioga nova em seu país e, neste sentido, como Subhag Kaur, apontava dificuldades e limitações à tarefa que havia tomado para si. Entre as limitações, encontrava-se a escassez de professores, apesar do interesse crescente pela prática, e de materiais de ensino em língua espanhola, já que as atividades da 3HO se concentravam nos Estados Unidos. No entanto, Sham Kaur apresentava uma visão mais otimista sobre a expansão da presença da organização na América do Sul. Ela mencionou a criação de um escritório central para a região, no Paraguai, e, ainda, a concepção de um *website*<sup>19</sup> e de uma revista em língua espanhola, voltados a professores e alunos de fala hispânica (KAHLON, 2012, p. 170-4).

No entanto, deve-se ressaltar que, mais do que os processos históricos de difusão da prática de *Kundalini Yoga* pela América Latina, interessaram ao escritor-viajante as experiências de vida dos siques latino-americanos com quem conversou ao longo de suas viagens. Receberam destaque em sua narrativa Sham Kaur, boliviana, cujo relato foi brevemente introduzido acima, e Satguru Singh Khalsa, mexicano. Os encontros com os dois latino-americanos que se identificavam como siques e, de forma determinada, mantinham práticas e símbolos da religião adotada inspiraram comentários positivos sobre os seguidores de Yogi Bhajan em várias passagens do livro de viagem analisado. Foram apontados pelo escritor-viajante, ainda, como pontos altos de suas visitas à América Latina (Idem, p. 292-3). Tendo em vista a importância dada pelo autor à vivência do siquismo por seus entrevistados latino-americanos, os temas interligados da conversão, da adoção e da preservação da identidade sique, tais como percebidos por Sham

---

19. Durante a redação deste artigo, não foi possível localizar o *website* mencionado por Sham Kaur. É interessante acrescentar, entretanto, que parte dos manuais de ensino de *Kundalini Yoga* em língua espanhola tem sido publicada pela editora *Tecnologías Sagradas*, no México ([www.tecnologiassagradas.com/](http://www.tecnologiassagradas.com/)).

e Satguru serão abordados em maiores detalhes adiante.

## **Identidade e experiência religiosas de siques latino-americanos (Bolívia e México)**

Satguru Singh Khalsa, morador de Xalapa, capital da província mexicana de Vera Cruz, conheceu a 3HO e o *Sikh Dharma of the Western Hemisphere* por intermédio de um amigo, frequentador de aulas de ioga, que lhe emprestou uma revista sobre o tema. Encantou-se pelos ensinamentos de Yogi Bhajan e decidiu se tornar sique em 1992, aos dezoito anos, quando iniciou suas práticas pessoais de *Kundalini Yoga*. Em 1993, encontrou-se pessoalmente com o líder do movimento, em Guadalajara e ficou impressionado com seu carisma e comprometimento com o Darma Sique. Tornou-se professor certificado de *Kundalini Yoga* em 1999. Era profissional da área de turismo, em 2006, ano da realização da entrevista (KAHLON, 2012, p. 218-9; CENTRO DE YOGA BABA SRI CHAND, 2015).

O rápido processo de conversão de Satguru foi narrado pelo escritor-viajante como uma decisão consciente e firme, que não teria envolvido dúvidas significativas por parte do jovem mexicano que se encontrava, então, numa idade de transição da adolescência para a vida adulta. A adoção da identidade visual sique (uso de turbante e barba longa, por exemplo) naquele período implicou dificuldades de aceitação pelos pares e pelas figuras de autoridade na família, na escola e no trabalho. Em meados da década de 1990, Satguru casou-se com uma praticante de *Kundalini Yoga*, Sadhana. Os três filhos do casal também preservaram a identidade sique e sofreram dificuldades semelhantes às do pai no ambiente escolar. A fidelidade às práticas religiosas e a perseverança na preservação da identidade visual religiosa

foram ressaltadas pelo autor, que caracterizou o sique mexicano como a “personificação da determinação em manter seus valores, dos quais muitos de nós desistimos ao primeiro sinal de adversidade” (KAHLON, 2012, p. 214, tradução minha).

As trajetórias do mexicano Satguru e da boliviana Sham Kaur divergem no que se refere ao aspecto dos ensinamentos de Yogi Bhajan com os quais estabeleceram contato em primeiro lugar. Satguru teria se encantado por um artigo do líder do movimento sobre o dia de *Baisakhi*, em 1699, que lera na revista emprestada pelo amigo. Trata-se de uma data histórica importante para os siques, uma vez que marcaria a formação da ordem sique pelo décimo Guru, Gobind Singh, bem como a introdução da cerimônia de iniciação, evento brevemente explicado anteriormente (SINGH, 2014, p. 23). Desta forma, o mexicano veio a conhecer e a se interessar inicialmente pela religião sique, tal como interpretada por Yogi Bhajan. Aproximou-se, simultaneamente, da prática de *Kundalini Yoga*. Pode-se dizer que isso teria favorecido a firme decisão de Satguru pela conversão ao siquismo.

Sham Kaur, por sua vez, entrou em contato com a 3HO, em primeiro lugar, e envolveu-se com a prática de *Kundalini Yoga* rapidamente. A decisão de difundir essa modalidade de ioga na Bolívia teria fomentado seu interesse em conhecer as origens do *Kundalini Yoga*, o iogue panjabi e a comunidade fundada por ele em Espanhola, no Novo México estadunidense. De acordo com Sham Kaur, “[eu] não entendia a diferença entre *Kundalini Yoga* e os siques. Naquela época, havia uma linha muito tênue entre *Kundalini Yoga* e tradição sique em minha mente. Há muitos siques que não acreditam em *Kundalini Yoga* e vice-versa. No início, isso parecia estranho” (KAHLON, 2012, p. 172, tradução minha). O aprendizado sobre o siquismo teria sido uma pesquisa individual, segundo ela, que envolveu, também, a estadia de

uma semana em Espanhola. Foi ali, nos Estados Unidos, que ela teria entrado pela primeira vez em um templo sique e aprendido sobre as tradições religiosas em questão (Idem, p. 171-2). A aproximação da boliviana do siquismo foi, portanto, gradual.

À época da entrevista registrada por Kahlon, Sham Kaur ponderava sobre a viabilidade de sua conversão formal à religião. Engenheira industrial dedicada a projetos ambientais, a professora de ioga era servidora pública então. Era proibida de usar o turbante durante o horário de trabalho. Diante da dificuldade de manutenção da identidade visual feminina sique prescrita por Yogi Bhajan, a boliviana afirmou que, no futuro, se optasse pela iniciação ou batismo, deveria, também, repensar suas atividades profissionais, de modo a preservar o uso do turbante em tempo integral. Ela avaliava que não seria fácil obter permissão para a manutenção da identidade visual religiosa em espaços públicos, porque era um código de vestimenta estranho ao seu país de origem. Não se mostrava pessimista, contudo. Acreditava se tratar de um processo gradual de aceitação e de divulgação do *Kundalini Yoga* e do siquismo, como interpretado e praticado pelo iogue panjabi, na Bolívia (Idem, p. 173).

A devoção e a perseverança do mexicano e da boliviana foram destacadas pelo autor como características dos siques convertidos que encontrou nas viagens narradas no livro. Para ele, os dois latino-americanos ofereceriam um contraste em relação a imigrantes siques panjabis que conheceu no mesmo período. No México, conheceu e entrevistou principalmente siques vinculados à 3HO e ao *Sikh Dharma of the Western Hemisphere*. Incluiu no capítulo dedicado ao país passagens sobre processos migratórios a Mexicali e Sonora, entre as décadas de 1920 e 1940, que não resultaram na formação de comunidades siques étnicas na região, por duas razões principais: novos processos



de migração, em direção aos Estados Unidos; casamento dos imigrantes homens solteiros com mexicanas, em geral católicas, o que teria desestimulado a preservação de práticas e símbolos religiosos siques na região (Idem, p. 224-227). Assim como no caso de Bolívia e Brasil, as quantidades de novos imigrantes siques, estabelecidos no México entre as décadas de 1990 e 2000, não eram significativas em meados da década de 2000.

A experiência da boliviana Sham Kaur poderia ser considerada singular, do ponto de vista do escritor-viajante, porque uma das únicas comunidades siques étnicas da América do Sul que pôde visitar se encontrava em seu país. Neste trecho da viagem, Kahlon conheceu imigrantes e um templo sique nas imediações de Santa Cruz de la Sierra. Ali, o autor ouviu e registrou principalmente histórias de insucesso dos imigrantes que se radicaram na região em busca de oportunidades de aquisição de terras para a agricultura, no final da década de 1970: dificuldades econômicas, incompreensão das dinâmicas sociais locais e fracasso na manutenção da prática religiosa e da identidade siques. Muitos retornaram ao Panjab indiano, onde foram entrevistados (Idem, p. 157-170). Ao final dos encontros em Santa Cruz, o escritor-viajante dirigiu-se a La Paz e conversou com a professora de ioga. Ao introduzir sua história de aproximação da religião sique, na América do Sul, observou:

Sham Kaur, uma senhora muito instruída, forneceu um contraste, no que se refere à prática da religião sique – símbolos e tudo mais, sem pertencer ao Panjab ou tê-lo visitado –, com os encontros anteriores com os [imigrantes] siques em Santa Cruz, originários do Panjab, terra de origem e com o maior número de seguidores da religião sique. (...) [E]la acredita no Darma Sique e o pratica. Está tentando propagar a fé sique na Bolívia sozinha. (...) [E]ncontra grande conforto seguindo os ensinamentos dos Gurus siques e as palavras do SGGGS [*Sri Guru Granth Sahib*, o livro sagrado]. (Idem, p. 170, tra-

dução minha)

O comentário do escritor-viajante indica não apenas admiração pela dedicação e devoção ao siquismo, por parte da professora de ioga boliviana. Reforça, por um lado, a percepção de uma particularidade do contexto latino-americano, considerada anteriormente: a inexistência de comunidades siques étnicas consolidadas e influentes, que se apresentem como guardiãs das tradições religiosas. Por outro lado, inverte a hierarquia entre siques étnicos e convertidos muitas vezes estabelecida em contextos diáspóricos nos Estados e na Europa (DUSENBERY, 2014, p. 563-4). Para Kahlon, os guardiães e porta-vozes do siquismo na América Latina seriam os convertidos.

Por fim, é importante destacar que as razões para a transição a uma nova religião, por dois jovens que se identificaram como pertencentes a famílias católicas, não foram exploradas ou problematizadas pelo autor. Ele tampouco se aprofundou no tema do interesse crescente pela religião sique no México, apontado nos depoimentos do indiano Arjan Singh e do mexicano Satguru (KAHLON, 2012, p. 217 e 219). O próprio Arjan Singh abordou a questão da conversão de jovens mexicanos, membros de famílias católicas, ao siquismo em entrevista a um jornal de seu país de origem:

A nova geração não aceita a religião simplesmente porque é uma tradição. Eles querem uma explicação racional para tudo. Conhecem ioga. Ouviram falar sobre meditação e devoção. (...)

Não se convertem ao siquismo imediatamente; é um processo lento. Na primeira fase, algumas pessoas se tornam vegetarianas. Começam a recitar *Gurbani*,<sup>20</sup> mas não usam turbante ou deixam a barba crescer. Algumas pessoas deixam de cortar os cabelos e começam

---

20. O termo *Gurbāī* remete aos versos dos Gurus registrados em dois livros da religião sique: o *Adi Granth* (o Livro Original) e o *Dasam Granth* (o Livro do Décimo Guru, Gobind Singh) (FENECH e McLEOD, 2014, p. 92-3 e p. 131).

a usar turbante pouco a pouco. Alguns podem levar até dez anos neste processo, enquanto outros mudam rapidamente. (JAIN, 2005, tradução minha)

Pode-se refletir, também, sobre o modo como as escolhas didáticas dos professores pioneiros na América Latina influíram na difusão de valores, símbolos e práticas síques, entre os alunos de *Kundalini Yoga*, em estágios iniciais de seu aprendizado. O relato da estadunidense Subhag Kaur sobre sua experiência de ensino de ioga no Brasil é instrutivo sobre particularidades de contexto e opções a respeito de aproximação ou distanciamento entre *Kundalini Yoga* e *Sikh Dharma of the Western Hemisphere* nas aulas e nos treinamentos de professores:

Muitos dos seguidores da 3HO nos EUA eram tímidos em relação à apresentação do Darma Síque. Eles questionavam se estavam aprendendo uma religião ou ioga, que era o que lhes interessava. Posso compreender isso muito bem. Mas nós apresentamos a prática como ‘*Bhakti Yoga*’ com *kirtan*.<sup>21</sup> É uma experiência de encontro com o Bem-Amado [Deus]. [No Brasil], nós fundamos *Kundalini [Yoga]* e Darma Síque juntos. Até hoje, [frequentaçãõ do] *gurdwara* é uma parte do treinamento do professor. Certificamos as pessoas diante do Guru<sup>22</sup> e este tem sido o nosso modo de agir. (KAHLON, 2012, p. 190-1, tradução minha)

## Considerações finais

Nossa interpretação da narrativa de viagem escrita por Swarn Singh Kahlon não se pretendeu definitiva ou conclusiva. Buscou apre-

21. Ao utilizar o termo *Bhakti Yoga*, a entrevistada se refere ao caráter devocional da prática (de elementos específicos do *Kundalini Yoga* e do Darma Síque, tal como interpretado e ensinado por Yogi Bhajan). Ao mencionar *kirtan*, indica a atividade de cantar, coletivamente, canções devocionais.

22. Referência ao *Guru Granth Sahib*, o livro sagrado.

sentar e sistematizar temas pouco conhecidos e estudados na América Latina. Propôs-se a indicar, neste sentido, (novos) pontos de partida para investigações relacionadas a deslocamentos Sul-Sul, de modo geral, e à presença indiana/panjabi/sique nesta região do mundo, em particular. Poderíamos destacar a riqueza de possibilidades de investigação de temas como: a história da recepção de espiritualidades e religiões de origem sul-asiática; a vivência de espiritualidades e religiões de origem sul-asiática por grupos de migrantes e por seguidores latino-americanos; conversões a religiões de origem sul-asiática; pluralização religiosa.

Em se tratando dos encontros com siques latino-americanos, mais especificamente, é importante reconhecer que o trabalho do escritor-viajante contribuiu para a construção de um panorama inicial da difusão de símbolos, valores e práticas siques em três países da região: Bolívia, Brasil e México. Cerca de doze anos após as viagens de Kahlon, é possível observar o crescimento da prática de *Kundalini Yoga* e a formação de comunidades siques nos lugares que visitou. Na Bolívia, as cidades de La Paz e Santa Cruz de la Sierra têm centros de *Kundalini Yoga* – na capital, pelo menos quatro escolas de ioga oferecem esta modalidade de prática (ASOCIACIÓN ESPIRITUALIDAD BOLIVIA, 2017). Sham Kaur, a jovem professora entrevistada pelo autor do relato de viagem, não apenas se iniciou na comunidade sique instituída por Yogi Bhajan, como também se tornou Ministra do Dharma Sique (OFFICE OF THE SECRETARY OF RELIGION OF SIKH DHARMA INTERNATIONAL, 2013). No Brasil, contrariando o cenário de dificuldades e limitações apresentado por Subhag Kaur em seu depoimento ao escritor-viajante, há praticantes de *Kundalini Yoga* em capitais (como Belo Horizonte, Brasília, Curitiba, São Paulo e Porto Alegre, por exemplo) e cidades de médio porte (como

Ribeirão Preto, Uberlândia e Foz do Iguaçu). Segundo estimativas de Subhag, haveria aproximadamente 300 professores desta modalidade de ioga no Brasil (NAMU, 2015). Há, ainda, Escolas *Miri Piri* em três cidades brasileiras, as quais atendem estudantes em nível fundamental. A escola matriz, *Miri Piri Academy*, foi fundada por Yogi Bhajan em 1997, na cidade indiana e panjabi de Amritsar. Os centros educacionais *Miri Piri* seguem os princípios do *Sikh Dharma of the Western Hemisphere* e pretendem atender, principalmente, às necessidades educacionais de siques convertidos. No México, pode-se falar na consolidação da prática de *Kundalini Yoga* e das comunidades de siques convertidos. Na capital do país, o *Sikh Centre*, fundado e dirigido pela família de Arjan Singh, o panjabi indiano que se vinculou à 3HO, permanece como templo sique e escola de ioga e estabeleceu uma filial em Cancún (SINGH, 2013). Satguru, sique mexicano entrevistado por Kahlon, abriu sua própria escola de ioga em Xalapa, o *Centro de Yoga Baba Sri Chand*. Deve-se ressaltar, entretanto, que os processos históricos e sociais de recepção, expansão e consolidação do *Kundalini Yoga* e do *Sikh Dharma of the Western Hemisphere* nestes países ainda não foram sistematicamente pesquisados e/ou publicados. Os dados e análises apresentados neste artigo compõem os resultados parciais de uma pesquisa em desenvolvimento sobre história(s) de prática(s) de ioga na América Latina.

Por fim, queremos destacar que a percepção sobre os siques latino-americanos, construída por Kahlon em seu livro de viagem, não apenas favorece a reflexão sobre noções de pertença às comunidades siques, na Índia e no exterior. É coerente com debates em curso entre estudiosos da religião sique, no que diz respeito a sua heterogeneidade e pluralidade. Deve-se enfatizar a multiplicidade de práticas e narrativas originadas da vivência das tradições siques em distintos

contextos históricos, culturais e geográficos – ainda que diferentes grupos dentro das comunidades siques tendam a construir visões homogêneas e coesas de sua história, identidade e experiência religiosa. Neste sentido, a fim de compreender as numerosas expressões da fé sique no período contemporâneo, seria relevante resgatar a ideia de discipulado (*sikhi*), ou seja, de que há inúmeras formas de se viver e se identificar como aprendiz dos Gurus (SINGH e FENECH, 2014, p. 2-6). Foi precisamente isso o que fez Swarn Singh Kahlon ao se encontrar com siques latino-americanos e registrar seus depoimentos sobre a vivência da religião: reconheceu o caráter plural e abrangente do discipulado no interior da tradição espiritual sique.

## Referências

- 3HO BRASIL. *Memorial de Guru Sewak*. 2006. Disponível em: [gss.3ho-brasil.com.br](http://gss.3ho-brasil.com.br) Acesso em: 08 mai. 2017.
- ASOCIACIÓN ESPIRITUALIDAD BOLIVIA. *Guía Espiritual La Paz 2017*. Disponível em: [www.facebook.com](http://www.facebook.com). Acesso em: 08 mai. 2017.
- CENTRO DE YOGA BABA SRI CHAND. *¿Quién imparte las clases?* 2015. Disponível em: [www.yogaenxalapa.com.mx](http://www.yogaenxalapa.com.mx) Acesso em: 08 mai. 2017.
- DESLIPPE, P. From Maharaj to Mahan Tantric: The Construction of Yogi Bhajan's Kundalini Yoga. *Sikh Formations*, v. 8, n. 3, dez. 2012, p. 369-387.
- DUSENBERY, V. A. Punjabi Sikhs and Gora Sikhs. In: SINGH, P.; FENECH, L. E. (Eds.) *The Oxford Handbook of Sikh Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 560-570.
- FENECH, L. E.; McLEOD, W.H. *Historical Dictionary of Sikhism*. 3<sup>rd</sup> edn. Maryland: Rowman & Littlefield, 2014.
- GILL, S. K. Sikh who runs only gurdwara in Brazil. *Chandigarh Tribune*, Chandigarh, 15 jan. 2016. Disponível em: [www.tribuneindia.com](http://www.tribuneindia.com) Acesso em: 24 mar. 2016.
- GUERRIERO, S. Hinduism in Brazil. In: GOOREN, H. P. P. (Ed.) *Encyclo-*

- pedia of Latin American Religions*. Cham: Springer, 2015, p. 1-5.
- HIGH LEVEL COMITEE ON THE INDIAN DIASPORA. *Report of the High Level Comitee on the Indian Diaspora*. New Delhi, Jan. 2002. Disponível em: [indiandiaspora.nic.in](http://indiandiaspora.nic.in) Acesso em: 30 out. 2006.
- IKYTA MÉXICO. *Historia. Asociación Nacional de Maestros de Kundalini Yoga*. 2016. Disponível em: [www.kundaliniyoga.com.mx](http://www.kundaliniyoga.com.mx) Acesso em: 08 mai. 2017.
- JAIN, A. Sikhs in Mexico. Sikhism and Yoga have found a new home in Mexico. *The Tribune*, Chandigarh, 15 May 2005. Disponível em: [www.tribune-india.com](http://www.tribune-india.com). Acesso em: 24 mar. 2016.
- JAKOBESH, D. 3HO/Sikh Dharma of the Western Hemisphere: the 'Forgotten' New Religious Movement? *Religion Compass*, n. 2, 2008, p. 1-20.
- KAHLON, S. S. *Sikhs in Latin America*. Travels among the Sikh Diaspora. New Delhi: Mahohar, 2012.
- KAHLON, S. S. Punjabi-Sikh Migration – Latin America: A geographical profile. In: RAJAN, S. I.; VARGHESE, V. J.; NANDA, A. K. (Eds.). *Migration, mobility and multiple affiliations*. Punjabis in a transnational world. New Delhi: Cambridge University Press, 2015, p. 68-90.
- KAHLON, S. S. *Sikhs in Asia Pacific: Travels among the Sikh Diaspora from Yangon to Kobe*. London: Routledge, 2017.
- MCLEOD, W. H. *Who is a Sikh?* Oxford: Clarendon Press, 1989.
- MYRVOLD, K. Sikhs in mainland European countries. In: SINGH, P.; FENECH, L. E. (Eds.) *The Oxford Handbook of Sikh Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 513-523.
- MUÑOZ, A. Matsyendra's "Golden Legend": Yogi Tales and Nath Ideology. IN: LORENZEN, D. N.; MUÑOZ, A. (Eds.) *Yogi Heroes and Poets*. Histories and Legends of the Nāths. New York: SUNY Press, 2011, p. 109-127.
- NAMU. Subhag Kaur Khalsa. *Depoimentos NAMU*, 07 out. 2015. Disponível em: [www.namu.com.br](http://www.namu.com.br) Acesso em: 08 mai. 2017.
- OFFICE OF THE SECRETARY OF RELIGION OF SIKH DHARMA INTERNATIONAL. *Sikh Dharma Ministers' Newsletter*, August 2013 Issue. Disponível em: [www.testsdm.org](http://www.testsdm.org) Acesso em: 24 mar. 2016.
- SIEGEL, P.; BARROS, N. F. Yoga in Brazil and the National Health System.

- Complementary Health Practice Review*, v. 14, n. 2, Apr. 2009, p. 93-107.
- SIEGEL, P. *Yoga e saúde: o desafio da introdução de uma prática não-convencional no SUS*. 2010. 206 f. Tese (Doutorado) - Unicamp, Faculdade de Ciências Médicas, Campinas.
- SIKH DHARMA INTERNATIONAL. *Spanish Translation of Siri Guru Granth Sahib gifted to Sikh Jathedars in Nanded*. 30 mar. 2012. Disponível em: [web.archive.org](http://web.archive.org) Acesso em: 08 mai. 2017.
- SINGH, P. Sikh Identity in the Light of History. A dynamic perspective. In: SINGH, P. BARRIER, N. G. (Eds.) *Sikhism and History*. New Delhi: Oxford University Press, 2005, p. 77-110.
- SINGH, P. An overview of Sikh History. In: SINGH, P.; FENECH, L. E. (Eds.) *The Oxford Handbook of Sikh Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 19-34.
- SINGH, P.; FENECH, L. E. Introduction. In: SINGH, P.; FENECH, L. E. (Eds.) *The Oxford Handbook of Sikh Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 1-15.
- SINGH, S. A. Cancún celebra por expansión de Sikh Center. *Compassion Times*, Asociación Nacional de Maestros de Kundalini Yoga, Ciudad de México, 11 jun. 2013. Disponível em: [www.kundaliniyoga.com.mx](http://www.kundaliniyoga.com.mx) Acesso em: 08 mai. 2017.
- TATLA, D. S. The Sikh Diaspora. In: SINGH, P.; FENECH, L. E. (Eds.) *The Oxford Handbook of Sikh Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 495-512.
- VEGA, L. R. 2010. Religión e identidad entre los inmigrantes de la India en la Argentina. *Calidad de Vida*, Buenos Aires, v. 1, n. 5, p. 119-134, 2010.



**Resumo:**

O artigo aborda a presença da religião síque e a difusão de valores e práticas síques entre latino-americanos, por meio da interpretação de uma narrativa de viagem, o livro *Sikhs in Latin America*, de Swarn Singh Kahlon (2012). Para tanto, analisa as percepções do autor-narrador sobre as experiências de adoção e preservação da identidade religiosa por novos adeptos da religião síque, como, por exemplo, praticantes de *Kundalini Yoga*. Realizou-se análise de conteúdo da narrativa de viagem considerada, o que envolveu, também, o exame de fontes primárias produzidas pelo autor (como entrevistas), pelos síques convertidos e pela imprensa indiana. A revisão de literatura contemplou estudos de literatura de viagem e obras na área dos estudos síques. Devem-se destacar, entre os resultados de pesquisa alcançados: a reflexão sobre noções de pertença à comunidade síque em contextos diaspóricos; a construção de um panorama histórico da presença de expressões da religião síque na América Latina; o exame de narrativas sobre a identidade síque, produzidas por síques latino-americanos.

**Palavras-chave:** literatura de viagem; religião síque; ioga; América Latina

**Abstract:**

This paper interprets the travelogue *Sikhs in Latin America: Travels Among the Sikh Diaspora*, by Swarn Singh Kahlon, an Indian who travelled around Latin America between 2005 and 2006. The main goal of this work is analyzing the author's perceptions on the experiences of adoption and keeping of the religious identity by new followers of Sikh religion, such as *Kundalini Yoga* practitioners. Primary sources presented by the author (such as interviews), by Sikh converts and by the Indian press were examined through content analysis. A literature review of academic works in the fields of travel writing studies, Indian studies, and, more specifically, Sikh studies, was undertaken. Highlighted research outcomes are: reflection on belongingness to Sikh communities in diasporic contexts; construction of a historical overview of Sikh presence in Latin America; analysis of narratives on Sikh identity enunciated by Latin American converts.

**Keywords:** travel writing; Sikh religion; yoga; Latin America.

Recebido para publicação em 28/11/2018.

Aceito em 22/04/2019.

// **Especial**  
50 anos das Ciências Sociais na UFC



# A universidade pública e o pensamento crítico no Brasil

**Paulo Henrique Martins** 

Universidade Federal de Pernambuco, Brasil  
paulohenriquemar@gmail.com

## Universidade e ciclos de profissionalização

Neste texto-ensaio vamos abordar os novos desafios que se colocam para a universidade pública, para as ciências sociais e para a sociologia neste contexto de crise política e econômica. Entendemos ser necessário fazer um diagnóstico dos fundamentos da universidade pública e a sua complexa relação com as universidades privadas para se poder fazer uma avaliação mais precisa sobre os desafios que se apresentam para o futuro do ensino, da pesquisa e da extensão. De fato, as ciências sociais no Brasil conheceram um importante ciclo de profissionalização entre os anos 70 do século XX e inícios do século XXI, expressando aumento significativo do número de programas de pós-graduação, de diplomados em cursos de mestrado e de doutorado, de teses acadêmicas e de revistas científicas especializadas<sup>1</sup>. Apenas to-

---

1. Embora nosso foco neste texto seja as ciências sociais e, em particular a sociologia, vale ressaltar que este avanço atingiu as disciplinas científicas na universidade

mando o campo da sociologia como exemplo, vale lembrar que até os anos setenta não havia mais de três programas com mestrado e doutorado completos. Hoje, este número é superior a cinquenta programas espalhados em várias partes do país, revelando o sucesso deste ciclo de profissionalização.

Paralelamente à expansão da universidade pública, vale lembrar, conhecemos igualmente a expansão das universidades privadas, embora destaque-se o fato que as atividades de pesquisa estejam, sobretudo, centradas nas públicas. Uma das razões que explicam esta tendência é que as atividades de pesquisa não são economicamente competitivas como as atividades de ensino que geram altos retornos para as privadas. Em geral, as atividades de pesquisa são onerosas, envolvem grupo considerável de pesquisadores e não têm retorno de curto prazo.

Mas podemos lembrar igualmente do fato que a organização de centros de pesquisas exige a formação de uma cultura acadêmica relativamente desinteressada, gerando sua legitimação e prestígio pelas práticas científicas dos pesquisadores seniores que são referência para a formação dos mais jovens. Considerando que as universidades privadas são mais pragmáticas devido à importância do lucro no seu funcionamento, elas não podem exercer estas atividades que exigem uma certa gratuidade profissional e institucional<sup>2</sup>.

Enfim, nosso interesse central neste artigo não é o de revisar o

---

em geral, tanto no campo das humanidades como das chamadas ciências exatas. Mas nosso propósito aqui é de analisar o desempenho das ciências sociais na medida em que esta revela o grau de interatividade do ensino, pesquisa e extensão na área com relação ao conjunto do sistema social e político.

2. Consideramos igualmente relevante constatar que a expansão do sistema universitário como um todo, inclusive o público, foi acompanhado da formação de instituições estatais relevantes para acompanhar o desempenho das atividades de pós-graduação como são os casos de órgãos como o CNPq e a CAPES.

desenvolvimento deste ciclo profissional da universidade pública nas últimas décadas, mas de propor que o encerramento deste ciclo coloca desafios importantes que coincidem com a crise institucional que vive o país. Ou seja, a diminuição de recursos substanciais para a pesquisa (em termos de financiamentos a projetos científicos, à cooperação internacional e à formação de pesquisadores qualificados no estrangeiro) coloca novos desafios para as ciências sociais profissionais que se desenvolvem nas universidades públicas.

Os desafios não dizem somente respeito aos problemas causados pela diminuição dos recursos financeiros para a pesquisa em pós-graduação. Há que se assinalar os problemas estruturais relacionados com as dificuldades de canalizar a produção científica instalada para o desenvolvimento social e tecnológico do país, de modo geral, e para o desenvolvimento de atividades de ensino, pesquisa e extensão que favoreçam as atividades produtivas e comunitárias no interior da sociedade, de modo particular.

No nosso entender, durante o período de abundância de recursos financeiros a prioridade não era a de pensar nos usos sociais, econômicos, ambientais e políticos dos saberes produzidos. A prioridade era a institucionalização do campo científico como um todo, envolvendo tanto as instituições universitárias e de pesquisas como as agências estatais encarregadas de apoiar e avaliar o desempenho acadêmico e científico. Assim, o momento presente, de diminuição de recursos para a pesquisa, marca o encerramento do ciclo anterior e a abertura de um novo ciclo que necessariamente tem que responder a dois desafios: um, a gestão de recursos financeiros escassos para pesquisas e inovação por parte do Estado; outro, a canalização do capital científico e tecnológico acumulado na universidade pública para destinação das demandas da sociedade como um todo.

O desafio de organização deste novo ciclo de expansão do sistema universitário público se revela em alguns níveis. Em primeiro lugar, há que se aprofundar o debate sobre a relação entre ciência e sociedade que vem sendo realizado por grandes associações científicas como a SBPC (Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência) e nas ciências sociais e humanas elencamos as tradições da ANPOCS (Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais), da SBS (Sociedade Brasileira de Sociologia), da ABA (Associação Brasileira de Antropologia) e outras entidades. No momento de crise há que se avançar concretamente nos modos de organização dos saberes críticos e estratégicos para apoiar a ampliação da reflexão da sociedade organizada e políticas públicas e sociais de inclusão social.

Em segundo lugar, no que diz respeito especialmente às ciências sociais há que se aprofundar o apoio do pensamento crítico universitário para elevar a consciência dos jovens estudantes na universidade e para o desenvolvimento de atividades de extensão conectadas com as demandas imediatas geradas nos contextos geopolíticos nos quais estão instaladas as universidades públicas. Em terceiro lugar, do ponto de vista organizacional há que se refletir e criar dispositivos para que o saber crítico acadêmico, atualmente fragmentado em um número expressivo de disciplinas científicas, possa ser canalizado para um novo modo de produção e difusão de saberes que tenha como características a complexidade e a interdisciplinaridade. Isto é, tal reorganização das disciplinas acadêmicas exige um debate teórico importante para articular um novo arco epistemológico que contemple ciência, arte e filosofia, por um lado, e os recortes transversais e interdisciplinares, por outro.

No desenvolvimento deste trabalho vamos trazer algumas inovações importantes que estão em desenvolvimento na Universidade Fe-



deral do Ceará com forte implicação de profissionais do Departamento de Ciências Sociais na sua implementação. Mas antes de expor as ideias e iniciativas gerais que estão sendo produzidas no âmbito da UFC considero relevante uma discussão preliminar relativa ao papel da ciência e da universidade pública na constituição do modelo republicano de sociedade, visto que este esclarecimento é fundamental para legitimar o lugar da ciência na sociedade e na organização do sistema político e social.

## **Universidade pública, universidade privada e interesse mercantil**

Considerada genericamente, a missão institucional da universidade na organização dos estados nacionais e das sociedades modernas não é objeto de polêmica. Todos estamos de acordo que os programas de modernização dos estados nacionais exigem uma instância própria da ciência onde se produzem e reproduzem saberes essenciais aos processos de inovação tecnológica e cultural: de formação de quadros dirigentes, de elaboração de estatísticas e informações técnicas necessárias à gestão governamental e social. Também cabe a esta instância a produção de uma reflexão crítica sobre o fazer social, iluminando as saídas geradas pelos problemas teóricos e práticos dos processos de mudança social e histórica.

No entanto, se contextualizarmos esta discussão para o momento presente e à luz das exigências teóricas e práticas de um novo ciclo de profissionalização científica no país, temos que aprofundar, em primeiro lugar, as diferenças entre as missões das universidades privadas e das públicas e de suas responsabilidades na organização de ideias sobre modernização, crise e democracia. Nesta direção, temos que

convir que a situação da universidade privada é bem mais confortável que a da universidade pública.

Devido a sua missão estar voltada primordialmente para o lucro, as privadas se mostram muito mais funcionais para responder às demandas do capitalismo econômico e financeiro. Ela supre com mais velocidade as necessidades ideológicas do neoliberalismo a respeito da organização de um sistema de saberes autônomos, fora do estado e confluyente com a privatização.

A universidade privada se mostra muito mais funcional em termos de custo, de agilidade e de flexibilidade no atendimento de demandas relativas à formação profissional adequada para as demandas do mercado. Sua maior independência com relação à oferta de cursos que atendem ao mercado de trabalho e ao mercado de tecnologias assim como sua possibilidade de impor a flexibilidade das atividades profissionais, contratando professores e servidores a custos menores. Tudo isto contribui para provar a eficácia da universidade privada e sua funcionalidade para o desenvolvimento da ordem privada e neoliberal.

Com relação às universidades públicas a situação é mais complexa do ponto de vista ideológico e prático. Como sua nomeação sugere tratar-se de uma instituição cuja missão central é oferecer o suporte conceitual, normativo e tecnológico do pacto republicano, gerando tecnologias e quadros técnicos que ajudam o Estado e as empresas públicas a se aperfeiçoarem, que propiciam a montagem de políticas públicas e favorecem a cidadania.

No caso brasileiro é bem efetiva a contribuição da universidade pública para o desenvolvimento de tecnologias nos campos da energia, da engenharia, da administração, da educação, da saúde e do trabalho e de formação dos dispositivos de cidadania que foram fundamentais para o processo de desenvolvimento econômico e social nas últimas

décadas.

Do ponto de vista político, ela aparece estratégica para articular o Estado e a nação como um programa histórico na medida em que se posiciona como ponto de passagem entre a lógica corporativista e burocrática estatal e a sociedade civil e política. Ela constrói a gramática técnica, cultural, moral e estética necessária para organizar a cidadania, os quadros dirigentes republicanos e as ideias gerais de projetos de modernização que contemplem os temas da justiça social, que são fundamentais para manter vivos os laços que formam a nação como unidade semântica.

Neste sentido, a funcionalidade da universidade pública para o desenvolvimento do capitalismo informacional transnacional é limitada em todos os níveis. Seu quadro de funcionários é mais oneroso que a privada e seu corpo de pesquisadores inspirado nos valores do liberalismo cultural e do associacionismo se recusa a se submeter à lógica mercantil. O culto à liberdade por parte dos pesquisadores na organização de suas práticas de ensino e pesquisa não é funcional para atender as exigências do sistema econômico e financeiro.

Na verdade a universidade pública associa o liberalismo cultural a um comunitarismo associativo que permite conciliar a diversidade e a unidade em torno do bem comum e público e este é um elemento fundamental para o republicanismo solidário. Pelo fato de o corpo de funcionários, professores, técnicos, pesquisadores e estudantes se identificar com um programa institucional liberal e associativo, a universidade pública termina sendo um lugar importante na organização do espírito propriamente republicano.

Ela tem papel histórico particular na produção dos elementos fundamentais do pacto republicano como o da liberdade de pensar e agir e da igualdade no ser reconhecido pelos pares. A força desta cultura de

cidadania democrática aparece inclusive como um ponto de atrito no funcionamento da universidade pública na medida em que, fazendo parte da corporação estatal, ela se submete a mecanismos de gestão hierarquizados que são necessários para manter a integridade do aparelho estatal ao mesmo tempo em que seu corpo técnico reage contra os excessos da hierarquização.

A partir dessas considerações podemos propor que a razão de existir da universidade pública passa pelo reconhecimento de sua missão como dispositivo estratégico na organização de saberes necessários à sobrevivência do estado nacional, articulando informações básicas sobre a construção da nação, da pátria, do povo e da cidadania. Neste momento, em que a universidade pública corre riscos devido à lógica privatista é fundamental reavivar o espírito republicano no debate cultural, político e ideológico, na formação da cidadania democrática.

Há que se valorizar igualmente seu papel na conscientização dos direitos e deveres das populações, na organização de novas práticas pedagógicas, na produção de conhecimentos teóricos e práticos voltados para a promoção da modernização nacional e do bem-estar moral e afetivo do povo e da nação. Ela tem o compromisso de construir através de suas atividades de pesquisa, ensino e extensão um entendimento mais complexo da nacionalidade de modo a incorporar a diversidade de grupos de interesse, étnicos, de gêneros, classistas, religiosos e ambientalistas na formação de um novo pacto republicano e democrático.

## **A universidade pública no Brasil e a crise**

No caso da universidade pública no Brasil ela conhece uma condição peculiar que precisa ser esclarecida. Por um lado, observando seu

desempenho a partir da expansão do sistema da pós-graduação desde os anos 70 do século XX, conclui-se que ela é muito bem-sucedida. O investimento na formação de mestres e doutores no exterior permitiu um incremento intenso no desenvolvimento dos programas de pós-graduação nas diversas áreas do conhecimento, no aumento do número de especialistas com diplomas de pós-graduação e no incremento de teses e de dissertações.

Por outro, lado se analisamos a performance da universidade pública com relação ao desenvolvimento do sistema universitário como um todo temos motivos para preocupações. Quando se analisa o desempenho do número de matriculados nas universidades públicas e privadas desde os anos noventa, percebe-se que as universidades públicas estão perdendo terreno, ao menos na oferta de diplomas para a graduação. Segundo Traina-Chacon e Calderón (2014) somente no governo de Fernando Henrique Cardoso o número de IES privadas aumentou de 110.8% ampliando as pressões pela mercantilização da educação no país. No momento, o número de universidades privadas é bem superior ao das públicas sendo responsáveis pelo maior número de diplomas. Na educação superior, as políticas adotadas por FHC promoveram uma aceleração da expansão das Instituições de Ensino Superior (IES) e o aumento de 110.8% no número de IES privadas em oito anos, tornando evidente o fato da mercantilização da educação no país (Cunha, 2003).

No quesito em que as universidades públicas apresentam melhor desempenho, aquele da sua proeminência na pesquisa em pós-graduação, na oferta de diplomas ao nível de doutorado e de produção científica de alto nível, também os resultados são preocupantes quando refletimos sobre os usos práticos desta produção para a sociedade em geral, incluindo governo, empresas, associações e comunidades civis.

Há, por um lado, um grande capital intelectual e simbólico construído a partir desses investimentos importantes na pós-graduação.

Por outro lado, os modos como este capital tem sido usado e distribuído não vem sendo servido exatamente para assegurar função pública e social, nem para governo, nem para empresas, nem para as instituições civis e comunitárias. A canalização deste capital científico da ciência para a sociedade vem sendo refreada. Um dos motivos são as prioridades dadas para valorização da prática acadêmica interna sem articular esta prática com seus usos para a sociedade. Os critérios de avaliação de produtividade das atividades de pós-graduação, por exemplo, privilegiam a divulgação da produção técnica em revistas científicas especializadas, mas negligenciam os usos deste patrimônio intelectual para a sociedade que em última instância bancou estes investimentos.

A crise pode atingir profundamente a universidade pública caso ela fique prisioneira de um entendimento burocrático de seu papel na organização do republicanismo. É importante continuar a valorizar a produção de pesquisas científicas em revistas especializadas, mas o capital científico tem que ter usos mais ampliados. O excesso de especialização disciplinar da vida acadêmica leva a certo isolamento das atividades científicas, o que exige políticas transversais e transdisciplinares.

Assim, não deixa de ser algo melancólico o fato que há uma defasagem entre a quantidade de tempo gasto para formar o capital científico e intelectual da universidade pública e a esterilização de parte deste capital na busca frenética da publicação em revistas especializadas como condição fundamental para o reconhecimento acadêmico. Há que se canalizar este saber para novos objetivos sem prejuízos para a dimensão escolástica do saber científico.

A valorização recente de atividades de extensão universitárias em algumas universidades públicas constitui boa iniciativa, pois desperta a memória do compromisso desta universidade com o espírito republicano. Abre perspectivas interessantes para liberar o capital intelectual e científico acumulado em espaços organizacionais, cívicos e políticos onde se devem prosperar uma cultura reflexiva e crítica da realidade, apoiando novos entendimentos sobre os cotidianos individuais e coletivos. A atividade de extensão também tem o efeito interessante de liberar novos temas da realidade e estimular atividades interdisciplinares e complexas que revitalizam o espaço acadêmico.

Esta reflexão é relevante por sublinhar o fato que a universidade pública precisa construir estratégias mais ousadas de enfrentamento da crise do estado nacional. Ela tem que assumir mais decisivamente a liderança no debate sobre a crise, considerando que ela é o campo por excelência da ciência livre que tem compromisso com a crítica dos desequilíbrios sistêmicos da sociedade. No plano externo temos que considerar tanto o apoio ao desenvolvimento de tecnologias e saberes que estimulem a autorresponsabilidade e a criatividade dos agentes sociais como, igualmente, se voltar para a educação como um todo de modo a repensar as estratégias de articulação da aprendizagem e da pesquisa em vários níveis.

No plano interno, a universidade pública tem que repensar suas estratégias de fortalecimento político e científico do seu público de docentes, discentes e técnicos, o que não passa apenas por reivindicações salariais, embora essas sejam importantes para o bem-estar da comunidade universitária. No contexto da crise do modelo de desenvolvimento e de diminuição dos recursos financeiros para as políticas públicas a comunidade universitária precisa analisar a oferta e a qualidade de seus recursos e produtos – vagas, cotas, publicações científicas

cas, eventos de interesse coletivo e nacional – para apoiar a construção da cidadania como prática nacionalista democrática e como ação solidária no mundo da vida. Há que se reavivar o patriotismo acadêmico que é necessário para despertar o sentimento de pertencimento a um projeto comum.

A comunidade acadêmica não pode desperdiçar a chance dada pelo momento para impulsionar a reflexão conjunta e democrática sobre a missão republicana da universidade. Esta passa pela valorização de ações acadêmicas solidárias na busca de conciliar nos planos do ensino, da pesquisa e da extensão a individualidade liberal e o coletivo comunitarista pela incorporação do pluralismo como valor. A universidade republicana tem que meditar seriamente sobre sua missão, elegendo os fins públicos para adequar os meios diversos, científicos, tecnológicos, humanos e financeiros à sua disposição. Se esta decisão sobre a construção de um republicanismo solidário não for feita com rapidez podemos assistir a uma fragilização rápida da instituição com avanços inevitáveis do processo de mercantilização da educação. Todo o capital intelectual e científico acumulado nas últimas décadas pode se evaporar por se tornarem supérfluos dentro de uma ordem científica mercantilizada.

É necessário o fortalecimento da universidade pública em nível do ecossistema, o que passa necessariamente pelos trabalhos de articulação das universidades públicas com relação às ações de governo e do sistema político. Mas é importante o surgimento de iniciativas internas no interior das instituições com vistas a se organizar o conjunto de saberes fragmentados entre os diversos departamentos e programas com vistas à promoção de pesquisas e cursos interdisciplinares e complexos. Pois o atendimento às necessidades da sociedade por novas ideias, avaliações e inovações depende de como a universidade



pode canalizar seu capital intelectual e acadêmico.

Neste sentido, o Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFC e o Departamento de Ciências Sociais que completa 50 anos de existência, estão entre os principais responsáveis pela criação de um novo dispositivo de articulação de saberes e pesquisas voltadas para a inovação que é o Colégio de Estudos Avançados, fundado em 2016, que tem como diretores o sociólogo César Barreira e o médico e antropólogo Álvaro Madero.

## **O Colégio de Estudos Avançados da UFC e a redefinição de objetivos estratégicos da Universidade Pública**

O principal objetivo deste Colégio é de contribuir com a missão civilizatória da Universidade e para a integração interdisciplinar das diversas Faculdades, Institutos e Cursos. Entre suas estratégias devemos elencar: a) Debate com os diversos programas de pós-graduação da Universidade para identificar possibilidades de projetos inter e transdisciplinares nas culturas científicas, humanísticas e artísticas; b) Identificação de iniciativas atuais nas esferas mencionadas acima pelos programas de pós-graduação da Universidade; c) Identificação de professores visitantes em atuação nos diversos programas de pós-graduação da Universidade. Entre os produtos previstos no seu desenvolvimento estão: a) Ciclos Mensais de Conferências Interdisciplinares; b) Instalação de Cátedras articuladas com os programas de pós-graduação da Universidade; c) Ciclos de Encontros denominados “Conversando com Cientistas” (Entrevistas – Vídeo e Paper).

No ano de 2017 o Colégio organizou uma série de palestras tendo como tema-chave dos eventos o tema: “Rompendo Fronteiras – Ciên-

cia, Cultura e Arte”. Várias atividades de palestra foram realizadas, devendo ser lembradas: Ciência e Criatividade, Segurança Hídrica e qualidade de Vida; A Universidade do Futuro – desafios e oportunidades; Filosofia e Ciência: continuidades e rupturas; Os extremos da vida – infância e velhice; Medicinas Integrativas; Cidades: desafios da convivência coletiva entre outros, envolvendo diversos profissionais de variadas áreas da UFC e de outras instituições acadêmicas e públicas locais e nacionais.

O programa de trabalho organizado pela coordenação do Colégio é excelente, pois abre um leque de discussões importantes para se entender os rumos dos estudos avançados no momento presente. Mas, corre-se o risco, como temos presenciado com outras iniciativas de ponta na vida universitária, da perspectiva real que a importância teórica destas iniciativas não seja suficiente para motivar e mobilizar os públicos alvos, gerando frustração e desencanto por parte dos promotores acadêmicos. Para evitar esta possibilidade frustrante, que anula as iniciativas mais arrojadas é importante se adotar ações preventivas que permitam superar os perigos do conformismo acadêmico atualmente em curso, que tanto prejudica as perspectivas de renovação da ciência como de seus usos na vida social em geral.

Tais iniciativas devem ser viabilizadas pela implantação de dispositivos institucionais adequados que contribuam para gerar parcerias em dois níveis: a) no plano acadêmico, envolvendo pesquisadores e estudantes, e b) no extra-acadêmico, com governo e sociedade civil. Se tais dispositivos institucionais não forem implementados desde já, corre-se o risco de mobilização de muita energia sem gerar sinergia.

Ou seja, é importante medidas que motivem os atores acadêmicos e extra-acadêmicos a apoiarem o programa do Colégio tanto pela assistência de público nas conferências e Conversas como no desen-

volvimento de atividades diversas que facilitem a divulgação e usos das ideias debatidas. No campo acadêmico há que se estimular iniciativas de formação e de pesquisas que proporcionem maior interação dos programas de graduação e de pós-graduação com as atividades do Colégio. No plano extra-acadêmico com Governo e Sociedade Civil, há que se favorecer iniciativas de aproximação através de conferências e debates que permitam maior aproximação da Universidade Pública com vistas a atender as demandas práticas no sentido de criação de novas ideias e iniciativas de interesse técnico e social.

Enfim, embora seja uma iniciativa ainda não avaliada esta experiência do Colégio de Estudos Avançados da UFC, fortemente marcada pela presença de sociólogos, deve ser registrada como iniciativa estratégica para se pensar o futuro da universidade pública neste contexto em que urge se redefinir as relações entre ciência, sociedade, estado e desenvolvimento no Brasil.

Como foi dito, as ciências sociais e a sociologia acadêmica aparecem como recursos centrais para viabilizar as reflexões e iniciativas de atividades que tragam luz ao debate. Para a retomada de um processo de modernização saudável para o país, é necessário que setores empreendedores na economia, nas políticas públicas e nos movimentos sociais e comunitários possam se apropriar deste patrimônio científico em favor de um sistema social, econômico, ecológico e político mais complexo e adequado.

## Referências

Almeida Filho, N. (2008) Universidade nova no Brasil In: B.S. Santos e N. de Almeida Filho (org.) *A universidade no século XXI: Para uma universidade nova*. Coimbra: Almeidina/CES.

Barreira, I.; Cortês, S. e Lima, J. (2018) A sociologia fora do eixo: diversi-

dades regionais e campo da pós-graduação no Brasil. *Revista Brasileira de Sociologia*, v. 6, n. 13, p. 76-103.

Chauí, M. A. (2003) universidade pública sob nova perspectiva. *Rev. Bras. Educ.* [online], n. 24, p. 5-15. ISSN 1413-2478.

Cunha, L. A. O ensino superior no octênio FHC. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 24, n. 82, p. 37-61, abr. 2003.

Martins, C.B. (2018) As origens pós-graduação nacional (1960-1980). *Revista Brasileira de Sociologia*, v. 6, n. 13, p. 9-26.

Ribeiro, D. (1986) *Universidade para quê?* Brasília: Editora da UNB.

Salmeron, R. Universidade pública e identidade cultural. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 13(1): 9-26.

Santos, B.S. (1995) *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*, Cap.: Da ideias de universidade a universidade de ideias. São Paulo: Cortez Editora.

\_\_\_\_\_ (2008) A universidade no século XXI: Para uma reforma democrática e emancipatória da universidade In: B.S. Santos e N. de Almeida Filho (org.) *A universidade no século XXI: Para uma universidade nova*. Coimbra: Almedina/CES.

Signorini, I. (2018) Legitimação de políticas científicas locais em função de demandas de internacionalização da universidade. *Cad. CEDES* [online]. v. 38, n. 105, p. 205-221. ISSN 0101-3262.

Silva, R.B. (2012) A relação universidade-sociedade na periferia do capitalismo. *Rev. bras. Ci. Soc.* [online]. v. 27, n. 78, p. 25-40. ISSN 0102-6909.

Traina-Chacon, José-Marcelo y Adolfo-Ignacio Calderón, (2014), “A expansão da educação superior privada no Brasil: do governo de FHC ao governo de Lula”. *Revista Iberoamericana de Educación Superior (RIES)*, México, UNAM-IISUE/Universia, vol. VI, núm. 17, p. 78-100. [ries.universia.net](http://ries.universia.net)

Weber, S. (2003) Profissionalização docente e políticas públicas no Brasil. *Educ. Soc.* [online]. v. 24, n. 85, p. 1125-1154. ISSN 0101-7330.

**Resumo:**

A sociologia tem um papel importante neste trabalho de repensar as estratégias acadêmicas na medida em que se constitui em uma disciplina que permite articular com sensibilidade as questões institucionais, teóricas e políticas. Neste sentido, este texto-ensaio avança para problematizar o ciclo de profissionalização das ciências sociais e da sociologia e para resgatar iniciativa pioneira que vem sendo desenvolvida na UFC, a do Colégio de Estudos Avançados, buscando articular um pensamento complexo e interdisciplinar de modo a dar visibilidade à produção científica no plano interno e externo à universidade. Aqui, a sensibilidade sociológica se destaca como sendo fundamental para dar coerência ao conjunto de iniciativas.

**Palavras-chave:** universidade pública; profissionalização da sociologia; experiências institucionais em curso.

**Abstract:**

Sociology has an important role to rethink the academic and public strategies of redefining paradigms insofar as it can simultaneously articulate micro and macrosociological perspectives on institutional, theoretical and political issues. This paper aims to discuss the role of the public university for a humanistic knowledge in the social sciences and its relation with the private university. The rescue of a pioneering initiative that has been developed in the UFC, the College of Advanced Studies, should be remembered as an exemplary initiative because it points to the importance of articulating a complex and interdisciplinary thinking that is essential to rethink the public university.

**Keywords:** public university; professionalization of sociology; interinstitutional and interdisciplinary experiences



**// Artigos**





# **A violência política no pensamento de Antonio Gramsci (*Quaderni del Carcere: 1929-1935*)**

**Leandro Galastri** 

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Marília, Brasil  
leandrogalastri@gmail.com

## **Apresentação**

A política, de modo abrangente, se constitui por um conjunto de relações de força entre grupos em sociedade com vistas a fazer valer seus interesses da forma mais ampla possível. O desdobramento último dessas relações de força é a violência física, respaldada juridicamente quando exercida pelo Estado. O entendimento da violência como política desdobrada em sua última instância perpassa grande parte da tradição do pensamento político moderno<sup>1</sup>.

Para a tradição marxista, o sujeito principal das relações de força, tanto na dimensão nacional quanto na internacional, são as classes

---

1. Para mencionarmos quatro nomes centrais desta tradição, veja-se Maquiavel (2008, p. 57-69), Hobbes (1999, p. 141), Weber (2011, p. 120-1) e Clausewitz (2007, p. 100).

sociais e suas frações.<sup>2</sup> As classes sociais na sociedade civil e seus representantes na cena institucional-partidária são os agentes políticos por excelência das sociedades capitalistas<sup>3</sup>. Levando-se devidamente em conta a centralidade das classes sociais na estruturação das relações de força nas sociedades capitalistas, a violência também aparece, na tradição marxista, como elemento último da política. Já Marx anuncia no capítulo XXIV d’*O Capital* o papel *especial* da violência como “parteira” da história:

Esses métodos [da acumulação primitiva] baseiam-se, em parte, sobre a mais brutal violência, por exemplo, o sistema colonial. Todos, porém, utilizaram o poder *do Estado, a violência concentrada e organizada da sociedade*, para ativar artificialmente o processo de transformação do modo feudal de produção em capitalista e para abreviar a transição. A violência é a parteira de toda velha sociedade que está prenhe de uma nova. Ela mesma é uma potência econômica (MARX, 1988, p. 276).

Na mesma linha de raciocínio, Engels, em conhecido estudo da violência desenvolvido em sua obra *Anti-Dühring*, procura desdobrar teoricamente o papel histórico exercido pela violência política a partir das formas de reprodução material da vida nas diferentes sociedades (ENGELS, 2015, p. 187-213).

Consideramos, pois, que Gramsci se insere na sequência desta tradição. O objetivo deste trabalho será, assim, explorar nos escritos de Gramsci as reflexões que tratem desta questão específica. Existe, no conjunto de seus escritos carcerários e pré-carcerários, passagens historiográficas e reflexões teóricas sobre a problemática da violência

---

2. Para uma sucinta análise da rivalidade tendencial entre as classes e frações dominantes de diferentes formações nacionais, ver Gramsci (2001, p. 1631).

3. A obra *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, de Marx, apresenta, como se sabe, uma discussão clássica sobre a dinâmica das relações entre as diferentes classes sociais, suas frações e seus representantes políticos no sistema partidário, no poder executivo e no parlamento. Ver Marx (2011).

política que, reunidas e articuladas teoricamente, podem servir para demonstrar um método gramsciano de análise do tema<sup>4</sup>. Partimos da observação de que, para o pensador italiano, as relações políticas de força compreendem também fases em que a violência política adquire protagonismo. Em suma, ela seria, também, momento de construção hegemônica<sup>5</sup>.

Na história das lutas sociais, as reivindicações populares direcionadas ao aparelho estatal sempre tiveram limites claros, que são aqueles estabelecidos pela própria estrutura jurídica e institucional. Tal estrutura, enquanto consolidação do moderno Estado capitalista, tem por função garantir, direta ou indiretamente, a reprodução social das condições materiais e simbólicas para a manutenção das elites políticas, grupos de interesse e classes e frações de classes economicamente dominantes em suas posições de controle. Assim, historicamente, parte considerável das mudanças sociais demandadas pelos grupos e classes subalternas tem origem, necessariamente, em iniciativas que ocorrem à margem ou em detrimento da legalidade vigente no Estado capita-

---

4. A violência política será definida aqui, num sentido mais abrangente, como toda iniciativa política organizada de caráter antiinstitucional que envolva desafio e/ou resistência ativa à legalidade vigente. Veja-se, por exemplo, o verbete “Resistência” (tanto “ativa” quanto “passiva”, de autoria de Nicola Matteucci, constante no Dicionário de Política (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1998, p. 1114).

5. O conceito de hegemonia alinhava praticamente toda a malha conceitual desenvolvida nos Cadernos do Cárcere. A hegemonia é um processo de controle social – é a direção política, cultural e ideológica de determinada sociedade – exercido pelas classes e frações de classes dominantes de determinada formação social sobre as classes e grupos subalternos. O exercício da hegemonia por aquelas classes dominantes envolve simultaneamente elementos de coerção e de consentimento ativo ou passivo. Os primeiros teriam como *locus* privilegiado a dimensão do Estado em seu sentido estrito, ou “sociedade política” nos termos de Gramsci. Ou seja, a instância da burocracia administrativa estatal e das forças armadas. Os segundos seriam protagonistas na dimensão da “sociedade civil”, aquela composta pelos “aparelhos privados de hegemonia” (escolas, igrejas, sindicatos, partidos, meios de comunicação, associações de categorias profissionais liberais, etc). Ver Gramsci (2001, p. 1578-89).

lista – embora muitas delas tenham sido, posteriormente, assimiladas pela estrutura institucional, como demonstra a história do movimento operário dos últimos dois séculos.<sup>6</sup> É para a análise sistemática de tais manifestações coletivas de desafio, resistência ou enfrentamento das estruturas jurídico-políticas do moderno Estado capitalista (ou, como as chamo aqui, violência política) que espero encontrar pistas nas passagens gramscianas analisadas.

Para o que nos interessa aqui, a questão é considerar os diferentes níveis de desenvolvimento das relações de força entre as classes sociais a partir de uma estrutura econômica dada, que se autonomizam como relações políticas e, finalmente, assumem a forma de relações militares. As seções a seguir serão dedicadas a este problema específico.

## **Gramsci e a violência política: fundamentos teóricos**

Desde a publicação das primeiras edições dos escritos de Gramsci na Itália, sempre existiu uma importante tendência interpretativa da sua obra, no exterior e depois também Brasil, caracterizada por apresentá-lo como um autor cuja contribuição ao pensamento político se limitaria à discussão de caminhos principalmente institucionais e gradualmente reformadores voltados seja a uma eventual e futura superação do modo de produção capitalista, seja para transformações políticas e sociais progressistas no âmbito da ordem capitalista vigente. Assim, independentemente da viabilidade política e prática de uma e outra proposta, a discussão teórica tem desconsiderado importantes

---

6. Sobre as sublevações operárias movidas por reivindicações posteriormente assimiladas à institucionalidade vigente ver Przeworski (1989, p. 161-202) e Coggiola (2010, p. 15).

contribuições e reflexões de Gramsci para o estudo, a pesquisa e o debate da violência política. Tal lacuna permanece nos estudos brasileiros sobre a obra de Gramsci.

As leituras que fazem de Gramsci exclusivamente um teórico do gradualismo das reformas institucionais impedem a exploração mais abrangente do potencial analítico de sua obra. Impedem que se esclareça devidamente, por exemplo, a íntima articulação da problemática da violência política com questões como o Estado, o partido, o problema da transição socialista e o conceito de hegemonia. A análise da violência política nos Cadernos do Cárcere se inscreve, assim também, nesta problemática ignorada pelas leituras predominantes nas academias brasileiras.

É preciso apontar que Gramsci confere à noção de *violência* um lugar político de culminância das relações de força em sociedade.<sup>7</sup> Na análise dos diferentes níveis de relações de força em determinada formação social, ele indica o mais elevado como aquele que já adquiriu característica de relação de força “militar”:

I) uma relação de forças sociais estreitamente ligadas à estrutura objetiva, independente da vontade dos homens, que pode ser medida com os recursos das ciências exatas ou físicas [...]. II) um momento sucessivo que é a relação de forças políticas, ou seja, a avaliação do grau de homogeneidade, de autoconsciência e de organização alcançado pelos vários grupos sociais [...]. III) O terceiro momento é aquele da relação de forças militares, imediatamente decisivo em cada caso (o desenvolvimento histórico oscila continuamente entre o primeiro e o terceiro momento, com a mediação do segundo) [...] (GRAMSCI, 2001, p. 1583-86).<sup>8</sup>

---

7. Gramsci, por exemplo, afirma que “as lutas políticas entre as forças sociais são a manifestação concreta das flutuações de conjuntura do conjunto das relações sociais de força, em cujo terreno ocorre a passagem destas a relações políticas de força, para culminar na relação militar decisiva” (GRAMSCI, 2001, p. 1588).

8. Tradução minha

A passagem acima tem estreita relação, na obra carcerária, com a notória reflexão de Gramsci sobre a distinção entre o que ele chama de “guerra de posição” e “guerra de movimento”. Trata-se de um dos principais momentos dos escritos do cárcere sobre a questão aqui analisada. É sobretudo na análise do terceiro momento, acima citado, no qual adquire maior relevância o debate sobre as estratégias de “posição” e “movimento”. A metáfora militar da “guerra de posição” é tomada por Gramsci a partir do fenômeno da guerra de trincheiras que prevaleceu na Primeira Guerra Mundial, tendo como marco inicial o fim da batalha do Marne em setembro de 1914, quando nem as tropas franco-britânicas nem as alemãs haviam logrado imporem-se respectivamente recuos importantes, enterrando-se, cada um dos lados, em trincheiras que se estenderiam ao longo de todo o front e determinariam a imobilidade das posições, num equilíbrio de forças que também se instalaria no front leste (Rússia) um pouco mais tarde e perduraria durante a maior parte da guerra (KRUMEICH; AUDOIN-ROUZEAU, 2004, p. 301-3). Ora, a metáfora criada por Gramsci a partir da análise da tática russa na Primeira Guerra não é gratuita, e precisa ser considerada em toda sua precisão (GRAMSCI, 2001, p. 859-1614). Segundo Bianchi,

A analogia entre luta política e estratégia militar começou a ser desenvolvida já no Primo Quaderno, como parte de uma discussão sobre a direção política e militar no Risorgimento italiano. [...] Fica claro que já neste primeiro momento, Gramsci concebia de modo unitário as funções técnico-militares e políticas, o que era fundamental para sua elaboração a respeito das relações de forças político-militares (BIANCHI, 2008, p. 199).

Ficam condicionadas à guerra de posição aquelas forças políticas (e/ou militares) levadas à situação de quase imobilidade, seja devido a um equilíbrio resultante da equivalência das forças em presença, seja

devido à consolidação de larga superioridade da força adversária, que reduz a (s) outra (s) a uma espécie de resistência recuada. Deste raciocínio fica a conclusão de que a chamada guerra de posição não é uma escolha estratégica que permanece à disposição das forças em embate, mas é uma situação a qual essas forças são levadas independentemente de sua vontade.

Guerra de posição, em todo caso, não parecia ser a tática em voga por parte dos trabalhadores urbanos e rurais na Itália dos primeiros anos do século XX. Com a industrialização crescendo e o número de operários urbanos aumentando, a organização política destes já acentava, por meio de greves sucessivas, com uma intensa luta de classes que em breve evoluiria para violentos conflitos com as forças da ordem.<sup>9</sup> A violência política dos subalternos tornava-se uma evidente preocupação para as elites urbanas e rurais, em razão da qual, em fevereiro de 1901, ao assumir o ministério do Interior italiano, Giolitti diria em discurso à Câmara dos deputados:

Non temo nunca le forze organizzate, temo molto più le inorganiche, perché sopra quelle la azione del governo può esercitarsi legittima e utilmente e contro i movimenti inorganici può essere fatto uso della forza (GIOLITTI *apud* DIAS, 2004, p. 88).

Giolitti manifestaria, ainda, um estratégico desejo por alguma forma de integração das massas trabalhadoras à vida administrativa do Estado, para que não ficassem “sujeitas à influência dos que acham que, por virtude de sua exclusão, às classes populares não resta outra defesa contra as possíveis injustiças das classes dominantes, senão o uso da violência [...]” (GIOLITTI *apud* DIAS, 2004, p. 101).

---

9. A respeito das organizações e movimentos dos trabalhadores urbanos e rurais da Itália nos primeiros anos do século XX conferir Antonioli (1997), Gianinazzi (2006), Colarizi (2007) e Dias (2000).

Eis o momento dos primeiros pulsos do desenvolvimento industrial italiano, que marcará as análises teóricas não apenas dos escritos iniciais de Gramsci, mas norteará também suas reflexões carcerárias. Porém, além das incontornáveis influências do contexto político, social e econômico, Gramsci desenvolverá também uma profunda interlocução com o ambiente intelectual italiano e suas influências conformadoras. É assim que o tema da violência política aparece anunciado, nos Cadernos do Cárcere, nos momentos de debate e assimilação crítica que Gramsci empreende com as obras de pensadores como Maquiavel e Georges Sorel, por exemplo.

Nas reflexões sobre Maquiavel a questão da violência insurrecional aparece de forma indireta, já que a remissão é à problemática maquiaveliana da necessidade de formação e consolidação de um Estado nacional italiano. Para atingir tal objetivo, segundo Maquiavel, o príncipe deveria ter o caráter e as virtudes necessárias para reunir em torno dele o consenso e a vontade popular, suportes indispensáveis para a utilização da força física coercitiva sempre que adequada aos propósitos da razão de Estado (MAQUIAVEL, 2008, p. 21-73).

Gramsci assimila tal problemática aplicando-a à necessidade da constituição de um partido político que tenha as características de um “moderno príncipe”, ou seja, que reúna para si aquele consenso e uma vontade “nacional-popular” em torno da constituição de uma concepção de mundo de novo tipo, uma nova proposta de hegemonia, agora elaborada pelas massas subalternas (GRAMSCI, 2001, p. 1555-65). Infere-se que o uso da coerção pelo “Moderno Príncipe”, sempre que necessário no âmbito da luta política das massas subalternas, fica legitimado por aqueles consensos e vontade nacional-popular sobre os quais o partido se baseia. Aqui se encontra indiretamente referida, portanto, a questão da violência política.



Para que o “Moderno Príncipe” possa desempenhar tal tarefa, ele deve ser

a exemplificação histórica do “mito” soreliano, ou seja, de uma ideologia política que se apresenta não como fria utopia nem como raciocínio doutrinário, mas como uma criação de fantasia concreta, que opera sobre um povo disperso e pulverizado para nele suscitar e organizar a vontade coletiva (GRAMSCI, 2001, p. 1556).<sup>10</sup>

A ideia de “mito” toma-a Gramsci de empréstimo a Georges Sorel, filósofo francês do início do século XX e autor do importante livro *Reflexões sobre a violência*, publicado em 1908 na França. Sorel, que com esse texto dava uma contribuição definitiva à corrente do sindicalismo revolucionário, fora objeto da atenção de Gramsci desde os escritos de juventude do italiano. Ao longo dos escritos do cárcere a presença de Sorel é central por meio da mobilização de conceitos importantes utilizados por Gramsci, como “reforma moral e intelectual”, “bloco histórico” e “espírito de cisão”. São todas formulações sorelianas que Gramsci assimilará de forma crítica nos seus *Cadernos do Cárcere*.

O que mais interessa neste trabalho, concernente a Georges Sorel, é sua contribuição decisiva para a discussão sobre a violência política por meio de sua já citada obra *Reflexões sobre a violência*. Para Sorel, a violência ocorrida com o surgimento do cristianismo, da Reforma Protestante e da Revolução Francesa teria formado momentos históricos equivalentes, porque funcionaria como “mito”, isto é, como conjunto de imagens percebidas instantaneamente, intuições, capazes de evocar com a força do instinto o sentimento de luta (SOREL, 1992, p. 23). Sorel parecia divisar, na violência proletária, uma espécie de ação resgatadora da condição moral de uns e outros, burgueses e prole-

---

10. Tradução minha.

tários. Paradoxalmente a uma visão da história que se orientasse pelo pressuposto da luta de classes, sustentava que a violência proletária fortaleceria a burguesia decadente, incitando-a a assumir seu papel histórico por excelência, que outro não seria senão revidar à violência proletária com a força e a voragem capitalistas dignas das burguesias mais avançadas do mundo. O socialismo de conciliação, ou o socialismo parlamentar, entorpeceria os sentimentos revolucionários do proletariado e acomodaria a burguesia num estágio histórico indigno de seu nome:

Tudo pode ser salvo se, pela violência, ele (o proletariado) conseguir consolidar de novo a divisão em classes e devolver à burguesia um pouco de sua energia. [...] A violência proletária, exercida como uma manifestação pura e simples do sentimento de luta de classes, aparece assim como algo belo e histórico (SOREL, 1992, p. 110).

Em suma, o pensador francês concebia a violência como maneira de manter viva a cisão entre as classes, bem como meio de empreender constantemente a reforma moral do proletariado.

À violência estatal Sorel atribui o termo “força”, sem apresentar contribuições originais quanto ao conceito de Estado em si. Quanto ao mesmo conceito em Gramsci, importantes trabalhos recentes têm chamado a atenção e enfatizado a centralidade da definição mais sofisticada presente nos *Cadernos do Cárcere* como a unidade orgânica “coerção + consenso”, unidade que comporia, finalmente, o exercício da hegemonia, e anunciada por Gramsci da seguinte forma já notória<sup>11</sup>:

[...] deve-se notar que na noção geral de Estado entram elementos que estão relacionados à noção de sociedade civil (no sentido, se

---

11. Entre as obras mais recentes nas quais encontramos importantes reflexões sobre o conceito de Estado em Gramsci estão Morton (2007) e Thomas (2009).

poderia dizer, que Estado = sociedade política + sociedade civil, ou seja, hegemonia couraçada de coerção) (GRAMSCI, 2001, p. 763-4).<sup>12</sup>

Nesse sentido temos que, com relação ao termo “coerção”, remetido àquela unidade, a perspectiva é sempre da hegemonia já constituída como Estado. Importa, portanto, explorar de forma sistemática o elemento e o conceito de “coerção” relativo à prática dos grupos e classes subalternos, voltada para a constituição de sua própria proposta alternativa de hegemonia, ou seja, suas formas próprias de violência política.

## **Violência: guerra e política**

Na perspectiva do materialismo histórico, a guerra é concebida, em geral, como a precipitação de um conflito entre as classes dirigentes internacionais. Mas provoca também uma agitação interna, dado que não deixa de ser a expressão armada de um conflito de classe. Em última instância, como observa Lênin em “Imperialismo, fase superior do capitalismo”, uma disputa internacional pela expansão dos capitais monopolistas (LÊNIN, 1987). A guerra, também para Gramsci, está subordinada a objetivos políticos inerentes ao Estado capitalista enquanto instrumento do capital monopolista (GRAMSCI, 2001, p. 1141).<sup>13</sup>

Embora se origine nas lutas dos grupos dominantes de uma nação, a guerra tende a envolver toda a população, envolvendo assim interesses antagônicos e atraindo para si questões relativas à manutenção

---

12. Tradução minha.

13. A percepção da guerra como um fenômeno subordinado à política já se encontra formulada em profundidade por Clausewitz em seu notório tratado sobre a guerra (CLAUSEWITZ, 2007). Gramsci demonstra conhecer as ideias do general prussiano, embora não haja evidências de que tivesse lido o autor diretamente.

do status quo, à luta de classes e à reprodução do Estado (GRAMSCI, 2001, p. 1141). Daí o problema da hegemonia não estar apartada do fenômeno da guerra.

Com base no pressuposto acima, algumas ideias podem ser desenvolvidas sobre a relação entre guerra, luta de classes e hegemonia. Racionalmente considerado, o objetivo do conflito militar não é o aniquilamento completo ou destruição total do inimigo ou adversário político, mas está no que se vislumbra, por todas as partes envolvidas, como a situação pós-conflito, ou seja, nos planos para um novo equilíbrio de forças. Para tal novo equilíbrio, é necessária a presença de uma classe social que se faça hegemônica, que seja capaz de utilizar os resultados da vitória militar para consolidá-lo tanto no plano interno quanto naquele das relações interestatais. Como aponta Ciccarelli, “a ausência de tal condição mínima de racionalidade da ação militar é, para Gramsci, sintoma da ausência da direção política da guerra e, portanto, da debilidade de uma determinada classe dirigente” (CICCARELLI, 2009b, p. 376).

Gramsci observa que a estrutura produtiva influi diretamente sobre a organização da guerra e sobre a composição social dos exércitos. A conclusão óbvia é que tal estrutura, assim, tem peso decisivo sobre a natureza da direção política do conflito (GRAMSCI, 2001, p. 1141). Esta última observação tem importância incontornável na análise da guerra que podemos extrair do pensamento de Gramsci. Lembre-se que ele faz uma aprofundada análise das relações gerais de força presentes em determinada formação social, já citada acima neste texto (GRAMSCI, 2001, p. 1583-6). Como observa então Gramsci, fazendo uma profícua releitura do “Prefácio de 1959” da “Contribuição para a Crítica da Economia Política” de Marx, toda relação de forças se desenvolve no âmbito de condições materiais que “podem ser mensu-

radas com os sistemas das ciências exatas e físicas”. Esta “relação de forças sociais estreitamente ligadas” à estrutura será tão mais ferozmente defendida e atacada pelos grupos sociais que se opõem quanto maior o “grau de homogeneidade, de autoconsciência e de organização” alcançado por tais grupos. Essa é a força dialética capaz de trazer a guerra para o interior da luta de classes em determinada formação social. Por isso, “a classe dirigente deve procurar manter o melhor equilíbrio político e social possível para que as novas ocasiões de conflito não levem à derrocada de sua hegemonia” (CICCARELLI, 2009b, p. 377). Também neste caso, além disso, “a direção militar deve estar sempre subordinada à direção política, ou seja, o plano estratégico deve ser a expressão militar de determinada política geral” (GRAMSCI, 2001, p. 2051-2).

Na passagem que encerra o parágrafo acima, como se sabe, Gramsci está tratando diretamente da guerra, de tática e estratégia, e de como a guerra seja, ou deva ser, subordinada à política da classe social que a conduz, ou de seus representantes. Mas não se pode negar que este raciocínio possua também alguma relação com a dimensão da coerção estatal na guerra de classes interna. Toda coerção, toda força estatal se volta contra os grupos, classes e frações de classes que não se convencem de sua situação subalterna. E a estrutura voltada para a função repressiva o faz não apenas no exercício de fato de sua função precípua, mas na perene promessa desta. A espada pende constantemente sobre a cabeça das classes trabalhadoras. Tal ameaça também é “pedagógica”. “Ensina” a aceitar a hegemonia vigente. Por isso mesmo, necessita de mecanismos autônomos de reprodução, tais quais aqueles aparelhos privados da sociedade civil. Vejamos o que embasa, cria e justifica esses mecanismos.

Há elementos importantes para se pensar sobre o que aludimos

acima, por exemplo, no §48 do “Primo Quaderno”, um texto A reelaborado no §37 do Caderno 13 com outras passagens de primeira redação. Nessas passagens Gramsci observa como se aprofunda a hegemonia jacobina das classes urbanas ampliando-se e aprofundando-se a base econômica com o desenvolvimento industrial e comercial. E aponta que “neste processo alternam-se insurreições e repressões, ampliações e restrições do sufrágio político, liberdade de associação e restrição ou anulação desta mesma liberdade”, etc. (GRAMSCI, 2001, p. 58). Gramsci segue descrevendo o processo sinuoso, irregular, feito de saltos, avanços e retrocessos, assimétricos e desiguais, da tentativa jacobina de consolidação de sua hegemonia:

[...] com equilíbrio diverso entre forças armadas recrutadas e corpos armados profissionais (polícia, gendarmaria); com a dependência desses corpos profissionais de um ou outro poder estatal (do judiciário, do ministro do interior ou do ministro da guerra); com a maior ou menor parte das normas deixada ao costume ou à lei escrita, pelo que se desenvolvem formas consuetudinárias que podem ser abolidas em virtude de lei escrita; com separação real maior ou menor entre os regulamentos e as leis fundamentais, com o uso maior ou menor de decretos-lei que se sobrepõem à legislação ordinária e a modificam em certas ocasiões, forçando a “paciência” do parlamento (GRAMSCI, 2001, p. 58).<sup>14</sup>

Na sequência aparece o conhecido raciocínio segundo o qual o exercício “normal” da hegemonia, num sistema representativo parlamentar, é caracterizado por uma combinação mais ou menos equilibrada entre força e consenso, etc. Essas ocorrências históricas tornam saliente o fato da coerção (seja como a espada pendente sobre as cabeças populares ou como o exercício efetivo da força) como presença constituidora da formação, construção, consolidação da nova hegemonia. As leis, a estrutura jurídica e a institucionalidade vigente são per-

---

14. Tradução minha.

manentemente flexibilizadas, ajustadas, corrigidas, por vezes mesmo, ignoradas na turbulência da consolidação do poder da nova classe que se pretende hegemônica.

Neste processo é preciso considerar a possibilidade de uma hegemonia de classe se formar, além da intensa difusão ideológica de uma determinada concepção de mundo e das concessões materiais a classes aliadas e adversárias, também pelo estímulo à constituição do espírito de corpo a determinados setores de funcionários que se tornam verdadeiras “castas” corporativas com interesses próprios de grupo. Tais “castas” o são, evidentemente, não em seu sentido sociológico clássico, como um grupo de indivíduos inamovíveis de sua condição por nascimento, mas como um conjunto de posições no âmbito da administração do Estado reservadas a indivíduos de determinadas classes sociais e outros que para ali ascendam e tornem-se defensores dos mesmos valores e posições<sup>15</sup>. A própria possibilidade de ascensão, embora restrita, é elemento de hegemonia. Tudo isso, no entanto, remete ainda ao exercício da coerção para a consolidação hegemônica de uma classe social que já é dominante, ou seja, já está de posse do aparelho estatal. Vejamos a seguir os fundamentos possíveis da luta hegemônica a partir da prática da violência “ilegal”, anti-institucional, ou dos grupos subalternos.

---

15. De toda forma, a ascensão, numa sociedade persistentemente desigual, é exceção, não regra. Sobre a questão das castas e estamentos, observa Weber (1979, p. 225) que “toda diminuição no ritmo de mudanças nas estratificações econômicas leva, no devido tempo, ao aparecimento de organizações estamentais e contribui para a ressurreição do importante papel das honras sociais”. Há valia em se considerar, portanto, que o aparato de violência, enquanto mais uma dimensão da burocracia dirigente, possua papel reprodutor da hegemonia também na consolidação de seu espírito de corpo, para além da efetivação de sua atividade fim.

## Arditismo

A “violência ilegal” ocorre, assim, nos choques com determinadas formas de institucionalidade. Está presente na guerra interestatal, na guerra de classes, na guerra civil. Noções como “arditismo”, “guerra partigiana” e “brigantaggio” são usadas por Gramsci em contextos referentes a essas dimensões. Duas importantes passagens dos Cadernos para se analisar as observações de Gramsci sobre a relação entre política e violência se encontram já no *Primo Quaderno*, parágrafos 133 e 134, dois textos “B”<sup>16</sup>. Nesses parágrafos, escritos entre fevereiro e março de 1930<sup>17</sup>, há relevantes considerações sobre o “arditismo” e a “guerra partigiana”, bem como a única vez nos “Quaderni” em que o autor acrescenta uma terceira definição às formas de guerra, além da tipologia posteriormente consagrada nas noções interdependentes de “guerra de posição” e “guerra de movimento”: a guerra “subterrânea”, como “a preparação clandestina de armas e de elementos combativos de assalto” (GRAMSCI, 2001, p. 122).<sup>18</sup>

---

16. Textos de redação única, ou seja, não revistos ou retomados por Gramsci em novas elaborações. Os textos “A” são aqueles de primeira redação, posteriormente retomados e, com frequência, reelaborados em textos “C”, conforme classificação de Valentino Gerratana em sua edição crítica de 1975. Os textos “C” compõem, com frequência, os “Cadernos especiais”, aqueles que possuem alguma unidade temática, denominados assim pelo próprio Gramsci.

17. Gianni Francioni (1984) propôs uma periodização cronológica diferente da apresentada pela edição crítica de Gerratana, buscando demonstrar uma complexa e detalhada reconstrução do itinerário do pensamento gramsciano nos diferentes cadernos. Francioni propõe uma perspectiva não linear, em que os escritos da prisão são considerados em concomitância com as cartas de Gramsci, apontando que as mesmas devem ser lidas conjuntamente com os cadernos. Assim, a análise de Francioni será um guia importante para entender os contextos específicos, teóricos e cronológicos, da elaboração gramsciana.

18. “A resistência passiva de Gandhi é uma guerra de posição, que se torna guerra de movimento em certos momentos e guerra subterrânea em outros: o boicote é guerra de posição, as greves são guerra de movimento, a preparação clandestina de armas e de elementos combativos de assalto é guerra subterrânea” (GRAMSCI,



Para Gramsci, a guerra partigiana é uma forma de luta “de minorias fracas, mas exasperadas, contra uma maioria bem organizada” (GRAMSCI, 2001, p. 123). Ela é conduzida por fora dos exércitos regulares. Dessa forma, essa minoria ativa e protagonista não pode ser definida como “organizações armadas privadas” como os ardit, pois sua atividade se desenvolve contra um exército e, portanto, contra um Estado (CICCARELLI, 2009a, p. 386). O arditismo, por seu lado, é uma forma “ilegal” de atuação de um exército, ou seja, forma adotada por um Estado que se encontra momentaneamente inerte, enfraquecido no campo de batalha (GRAMSCI, 2001, p. 121). A guerra partigiana típica não ocorre nos campos de batalha ou nas formas “oficiais” de combate. Pode adotar iniciativas em terrenos diversos e com formas militares estranhas às da guerra “oficial”.

O fenômeno do “brigantaggio”<sup>19</sup> aparece tratado por Gramsci de forma importante no Caderno 19, sobre o Risorgimento, e há uma menção relevante na carta 422 das “Lettere del cárcere”, de 12 de novembro de 1933 (GRAMSCI, s/d, p. 754). Ele é entendido por Gramsci como um “movimento caótico, tumultuado e com traços de ferocidade dos camponeses para se apoderar da terra” (GRAMSCI, 2001, p. 2046). Assim, o fenômeno se deveria à ausência de uma classe social capaz de unificar o restante do país em torno de um projeto comum para a cidade e o campo (AGOSTINO, 2009, p. 84).

O “brigantaggio” é resultante da explosividade das classes camponesas em grau agudo de pobreza. Lembra Gramsci que “as agitações

---

2001, p. 122).

19. Em nota à edição brasileira das Cartas do Cárcere, Carlos Nelson Coutinho observa: “O ‘brigantaggio’, mais do que banditismo puro e simples, designa um complexo fenômeno de rebelião política e social de base camponesa, às vezes manipulado por setores conservadores e clericais. Depois da formação do Estado unitário, ele se alimentou muitas vezes das esperanças frustradas de reforma agrária, sendo duramente reprimido pelo novo poder central” (GRAMSCI, 2005, p. 378).

locais, particularmente comuns na Itália Meridional” eram “uma continuação atenuada do chamado ‘brigantaggio’ que grassou no *Mezzogiorno* entre 1860 e 1870; depois de 1870, continuaram os assaltos às sedes municipais, as lutas armadas entre os municípios pelos direitos de pastagem, etc.” (GRAMSCI, s/d, p. 755). Ou seja, o “brigantaggio” italiano do começo do século XX é remetido por Gramsci ao mesmo fenômeno que se propagou no sul camponês italiano na década de 1860, no bojo das convulsões do processo de unificação.

O “brigantaggio”, assim, aparece caracterizado como um levante de maiorias camponesas empobrecidas, de caráter descentralizado e difuso, estando ausentes a organização e a disciplina política de projeto político estratégico de amplo horizonte. Já a guerra partigiana é ação de minorias enfraquecidas, mas ativas e “exasperadas”, contra uma “maioria bem organizada”. O arditismo, por sua vez, é fenômeno político-militar estudado por Gramsci primeiro como tipo específico de tática militar no campo de batalha, depois analisado em suas consequências enquanto tática política na dimensão da luta de classes. Esta noção possui uma interessante dialética na reflexão gramsciana, sobre a qual vale a pena nos determos por mais algumas linhas.

Nos escritos do cárcere Gramsci aprofunda o uso da noção de arditismo como recurso de guerra política e militar (embora o faça enfatizando a necessidade de se considerar as diferenças e nuances entre uma e outra prática, comparando as artes política e militar apenas como “estímulo ao pensamento”) (GRAMSCI, 2001, p. 12). Para Gramsci, o “arditismo moderno” nasce como recurso de guerra de posição, como tática de sabotagem e incursão por trás das trincheiras inimigas, efetuadas por pequenas patrulhas que atuavam como “arma especial” (GRAMSCI, 2001, p. 121).

Na luta política moderna, o Estado usa o arditismo (a “ilegali-

dade”) como meio para sua própria reorganização, enquanto, na aparência, permanece na legalidade. Gramsci condena, no entanto, as mesmas iniciativas por parte das classes trabalhadoras:

Crer que à atividade privada ilegal se possa contrapor outra atividade semelhante, ou seja, combater o arditismo com arditismo é uma tolice. Significa crer que o Estado permaneça eternamente inerte, o que não acontece nunca, sem mencionar outras condições diversas (GRAMSCI, 2001, p. 121).<sup>20</sup>

A seguir, Gramsci refuta a possibilidade de que as classes trabalhadoras possam constituir grupos especializados de ataque, devido à própria impossibilidade de se afastar de sua jornada de trabalho fixa para constituir grupos profissionalizados de assalto. Estaria claro então que este não pudesse fazer parte do método regular e sistemático de luta política das classes trabalhadoras? Gramsci não trata esse limite como uma camisa de força tática. Lembre-se da distinção entre o “voluntarismo que teoriza a si mesmo como forma orgânica de atividade histórico-política” daquele que é concebido apenas como “momento inicial de um período orgânico de preparação e desenvolvimento” (GRAMSCI, 2001, p. 1675). Veja-se de forma mais completa a passagem que compara a luta partigiana com a prática do arditismo:

Os *comitadjis*, os irlandeses e as outras formas de guerra de guerrilha [partigiana] devem ser separados da questão do *arditismo*, embora pareçam ter pontos de contato com ele. Essas formas de luta são próprias de minorias (fracas, mas exasperadas) contra majorias bem organizadas, enquanto o *arditismo* moderno pressupõe uma grande reserva, imobilizada por várias razões, mas potencialmente eficiente, que o sustenta e o alimenta com aportes individuais (GRAMSCI, 2001, p. 123).<sup>21</sup>

---

20. Tradução minha.

21. Tradução minha.

Nesse último sentido, no entanto, a guerra partigiana (“guerra de guerrilha”) e o “arditismo moderno” podem ser aproximados em termos de tática e métodos. A “grande reserva” potencialmente eficiente, “que o sustenta e alimenta com aportes individuais”, poderia ser constituída por um proletariado politicamente organizado. O principal trabalho continuaria sendo, neste caso, a organização política das massas trabalhadoras.

Gramsci já havia tratado diretamente da questão em um artigo do *L’Ordine Nuovo* de julho de 1921, “Gli ‘arditi del Popolo’ ” (GRAMSCI, 1967, p. 541-2). Os “arditi del popolo” são um interessante fenômeno de defesa armada do proletariado. Os “arditi” originais eram grupos de assalto formados por voluntários, que atuavam paralelamente, por fora das atividades regulares de seus exércitos durante os combates nas trincheiras da Primeira Guerra. Gramsci, como se viu, considera que tais grupos atuavam para compensar a inabilidade e a debilidade a que estavam reduzidos os exércitos nas trincheiras. Tais grupos não possuíam vínculo orgânico com as tropas recrutadas, ou tropas de linha, o que causaria um permanente problema de estratégia e um vácuo de liderança nesses exércitos, separando-se a “massa” das tropas de sua “elite”.<sup>22</sup>

Ainda no texto citado, refletindo sobre a derrota das ocupações de fábrica consumada em setembro do ano anterior, Gramsci aponta a responsabilidade do Partido Socialista Italiano, ou de suas hesitações

---

22. Explica Carlos Nelson Coutinho, em nota à edição brasileira dos Cadernos do Cárcere, que “o termo *arditi* refere-se aqui aos grupos de assalto compostos basicamente por voluntários. Significando literalmente ‘os que têm ousadia, audácia, coragem’, a expressão ganha destaque durante a Primeira Guerra Mundial. Os termos *arditi* e *arditismo* adquirem outra conotação depois da guerra, quando veteranos dessas tropas formam uma Associação de *arditi* e se revelam nacionalistas apaixonados. Muitos deles integram os *Fasci di Combattimento* de Mussolini. Em 1921, alguns grupos de esquerda constituem os *arditi del popolo* para se oporem às esquadras fascistas” (GRAMSCI, 2002, p. 379-80).

e falta de clareza quanto aos objetivos políticos do movimento. É interessante, nesse momento, a forma como ele aborda a ideia do proletariado em armas. Primeiro, considera que um movimento de reação popular organizado não deve se deparar com limites previamente estipulados. Isso seria “o mais grave erro de tática que se pode cometer” (GRAMSCI, 1967, p. 541). Em seguida, faz uma reflexão que ainda conheceria profundo alcance teórico em seus escritos carcerários:

é necessário compreender, é necessário insistir na compreensão de que, hoje, o proletariado não está apenas contra uma associação privada, mas contra todo o aparelho estatal, com sua polícia, seus tribunais, seus jornais que manipulam a opinião pública ao bel-prazer do governo e dos capitalistas [...] Quando o povo trabalhador sai da legalidade e não encontra a virtude de sacrifício e a capacidade política necessária para conduzir até o fim sua ação, é punido com o fuzilamento em massa, com a fome, o frio, a inanição que mata lentamente a cada dia” (GRAMSCI, 1967, p. 541-2).<sup>23</sup>

Gramsci conclama o Partido Socialista a mudar de atitude e tirar do torpor e da indecisão “as massas que ainda seguem o partido”.<sup>24</sup> Apela para que não sejam impostos limites à ação dessas massas a fim de que o povo italiano não sofra:

uma nova derrota e um novo fascismo multiplicado por cada vingança que a reação implacavelmente aplica sobre os titubeantes e

---

23. Tradução minha.

24. Gramsci, como é notório, inspirava-se então nos recentes eventos revolucionários na Rússia. Sobre o processo da cisão comunista italiana em relação ao reformismo socialista e a postura de Lênin a respeito, ver, p. ex., Del Roio (2005, p. 26): “Em função da postura do reformismo diante da guerra imperialista e de sua influência sobre as massas, para Lênin a cisão com essa corrente precede no tempo e em importância a cisão com o esquerdismo, embora, de acordo com o momento histórico-político, seja necessário selar compromissos com essas vertentes. Mas, enquanto combate com veemência o esquerdismo no comunismo alemão, Lênin sustenta de maneira crítica o esquerdismo no socialismo italiano, diante da necessidade de apressar uma já tardia cisão [com o reformismo]”.

indecisos, depois de ter massacrado a vanguarda do assalto (GRAMSCI, 1967, p. 542).<sup>25</sup>

Veja-se que Gramsci não cai na armadilha blanquista que aqui poderia ser comparada ao arditismo “puro”, à elite militar e militante que descarta a necessidade do suporte de retaguarda, do apoio das massas trabalhadoras à sua causa heroica. Mas ele se coloca francamente favorável também à luta por fora da legalidade, ao desafio à institucionalidade vigente, desde que respaldada em bases populares de massa, desde que conduza a vanguarda de um amplo contingente de trabalhadores politicamente organizados contra o Estado capitalista em questão:

os comunistas são contrários ao movimento dos ‘arditi del popolo’? Pelo contrário: eles aspiram ao armamento do proletariado, à criação de uma força armada proletária que tenha condições de derrotar a burguesia e de garantir a organização e o desenvolvimento das novas forças produtivas geradas pelo capitalismo (GRAMSCI, 1967, p. 542).<sup>26</sup>

A partir daqui é interessante apresentar alguns elementos que deságuam na formação de uma estrutura militar popular de luta antifascista e, por força das determinações conjunturais, também anticapitalista. É a isso que nos dedicaremos na seção seguinte.

## Os “Arditi del Popolo”

Os *arditi* italianos originais eram destacamentos de elite das tropas terrestres. Formavam grupos de combatentes apartados do restante da tropa, e recebiam armas e treinamento especial. No âmbito

---

25. Tradução minha.

26. Tradução minha.

da guerra, isso contribuiu para minar ainda mais o chamado “espírito de corpo” no exército, já que os soldados comuns passavam a ver os arditi como grupos privilegiados, que cumpriam missões especiais e não eram obrigados a permanecer na insustentável condição da vida nas trincheiras (GAROFALO, 2017, p. 1).

Com relação às suas condições de surgimento, Gramsci observa que o arditismo como função político-militar

ocorreu nos países politicamente não homogêneos e enfraquecidos, tendo como expressão um exército nacional pouco combativo e um estado-maior burocratizado e fossilizado na carreira (GRAMSCI, 2001, p. 122).<sup>27</sup>

Possuíam características como o antiparlamentarismo soreliano e a hostilidade contra a grande burguesia. Mas os arditi cultivavam em seu seio um intenso patriotismo e um antissocialismo visceral, talvez por causa da resistência operária à guerra. Segundo o autor, “tudo isso contribuirá para alimentar o mito do ardito combatente que ferozmente vai ao encontro da morte, cantando seu amor pela pátria” (GAROFALO, 2017, p. 1).

A *Associazione fra gli arditi d'Italia* foi fundada em 1º de janeiro de 1919. Seu estatuto continha reivindicações patrióticas e sindicalistas, mas também questões políticas de matiz democrático e revolucionário, além de explícita aversão ao sistema parlamentar de partidos (GAROFALO, 2017, p. 2). Em seguida, a associação recebeu maciço apoio material do movimento futurista e se aproximou organicamente deste, movimento que atingiu seu emblema ideológico na exaltação da “guerra de regeneração” (GAROFALO, 2017, p. 2). A ascensão acelerada da organização ocorreu quando os industriais começaram a contribuir financeiramente com ela num arranjo antissocialista. A

---

27. Tradução minha.

associação começou a se aproximar cada vez mais das posições dos *Fasci di combattimento*.

Em 10 de novembro de 1918 Mussolini participou de um encontro de *arditi* num café no centro de Milão e os interpelou em diapasão nacionalista:

Arditi! Soldados companheiros! Eu lhes defendi quando o covarde filisteu lhes difamou [...] O raio de seus punhais e o rugido de suas bombas farão justiça a todos os miseráveis que quiseram impedir a marcha da maior Itália. Ela é de vocês! [...] Para vocês! (*Il Popolo d'Italia*, 25 novembre 1918, apud GAROFALO, 2017).<sup>28</sup>

Em pouco tempo um pacto provisório foi formado e o antissocialismo fora o cimento comum que uniu *arditi*, futurismo e fascismo. As autoridades militares e a grande burguesia saudaram o novo movimento ao perceber imediatamente sua utilidade na luta antioperária (GAROFALO, 2010, p. 3). Ao longo de 1919 e dos primeiros meses de 1920, arditismo, fascismo e futurismo formaram um único bloco orgânico (FRANCESCANGELI, 2008, p. 20.). A entrada em cena dos *arditi* nas convulsões sociais de 1919 assinalou um verdadeiro salto qualitativo na luta política entre as classes subalternas e hegemônicas na medida em que introduziu o emprego de meios modernos e de técnicas de ataque em chave contrarrevolucionária a antipopular (FRANCESCANGELI, 2008, p. 20).

A ação contrarrevolucionária preventiva teve pernas curtas entre os *arditi*. As contradições começaram a se impor. O choque entre uma perspectiva teórica revolucionária e a prática reacionária emergiu: o giro definitivamente conservador do fascismo e as agitações e revoltas do biennio rosso forçaram parte significativa dos *arditi* a escolher a trincheira na qual combater em definitivo (FRANCESCANGELI,

---

28. Tradução minha.



2008, p. 20). Traço marcante do arditismo fora o antiparlamentarismo partidário e a hostilidade à alta-burguesia. A aproximação cada vez maior do fascismo com o capital monopolista causava desconforto entre os *arditi*, que foram se afastando de Mussolini. A consolidação do terrorismo fascista (*squadrista*) também afastou definitivamente os futuristas e o intervencionismo democrático-*resorgimentale* do movimento fascista (GAROFALO, 2017, p. 4). Apesar dos apelos fascistas, a maioria dos ex-combatentes regulares se postou contra o fascismo e o nacionalismo, propondo a superação da guerra por meio de um programa democrático.

Os primeiros problemas aconteceram já no verão de 1919, quando parte dos *arditi* aproximou-se cada vez mais dos socialistas na luta contra as classes dirigentes e a política parlamentar, rebelando-se contra Mussolini. Alguns *arditi* também começaram a colaborar com o diário socialista *L'Avanti* (GAROFALO, 2017, p. 3).

Em 12 de setembro de 1919 Gabriele D'Annunzio ocupou a cidade de Fiume com seus legionários, a maioria dos quais ex-*arditi*. Os *arditi* foram os primeiros a entrar na cidade e formaram, sob o comando de D'Annunzio, o corpo dos "Legionários Fiumianos". Em sua maioria, eram compostos por uma importante corrente *ardita* de inspiração anarco-revolucionária e guiados, desde janeiro de 1920, pelo sindicalista revolucionário Alceste De Ambris (GAROFALO, 2017, p. 3).

Primeira organização armada em aberta oposição ao fascismo, os *Arditi del Popolo* se consideravam herdeiros naturais da rebeldia pós-bélica em geral. Isto também é explicado pelo fato de boa parte dos legionários fiumianos manter um posicionamento declaradamente antifascista seja antes, durante ou depois do advento do fascismo ao poder (FRANCESANGELI, 2008, p. 33).

Nesta análise, deve-se levar em consideração também os contatos que D'Annunzio e os fiumianos mantiveram com os líderes do movimento operário organizado – entre eles, Bombacci e Serrati –, com alguns sindicalistas revolucionários – Baldesi e D'Aragona – e com elementos anarco-insurrecionalistas de destaque – entre eles Malatesta – entre 1920 e 1922 (FRANCESCANGELI, 2008, p. 33-4). Para Francescangeli (2008, p. 33) são apressadas as considerações sobre o movimento D'Annunziano ter sido, estritamente, um ensaio fascista. O autor observa, por exemplo, que por trás dos ataques à política parlamentar e à monarquia, não se encontravam apenas intentos autoritários e elitistas, mas as mesmas críticas à democracia burguesa que, apenas um ano depois, constituiriam a premissa para o nascimento do PC d'I. Tudo isso pode explicar, segundo Francescangeli (2008, p. 33-4) como “a primeira organização antifascista tenha sido herdeira do *ribellismo* pós-bélico em geral e do espírito fiumiano em particular” (FRANCESCANGELI, 2008, p. 33).<sup>29</sup>

Após o distanciamento em relação ao movimento fascista – cada vez mais um braço armado da reação patronal – os arditi formaram fileiras no flanco operário e se amotinaram contra a intervenção italiana na Albânia, participando ativamente da Revolta de Ancona de junho de 1920 (GAROFALO, 2017, p. 4).

Em maio de 1921 a linha filo-fascista da Associação Nacional dos Arditi da Itália tornou-se minoria, por causa do aumento da vi-

---

29. A constituição de Fiume (Reggenza italiana del Carnaro), feita por Alceste de Ambris, ele próprio sindicalista revolucionário (para um desmentido das teses que apressadamente irmanam sindicalismo revolucionário e fascismo ver GALAS-TRI, 2015, p. 164-83) encerrava uma política externa filossoviética, previa todas as liberdades políticas, direito de voto às mulheres, educação laica e popular, voto dos soldados e controle e revogabilidade dos cargos políticos, nacionalização de portos e ferrovias e condicionava a propriedade privada ao trabalho. Bordiga, por exemplo, elogiou a proposta avançada da “Carta” em artigo numa publicação chamada “Prometeo”, de 15 de janeiro de 1924 (FRANCESCANGELI, 2008, p. 33).

olência dos esquadrões fascistas, e a associação retoma os laços com D’Annunzio, após tê-lo acusado de filossovietismo. Seu comitê central aceitou como programa a Carta de Carnaro (constituição de Fiume)<sup>30</sup> e convidou os *arditi* membros dos *Fasci di Combattimento* a abandonar as fileiras fascistas (GAROFALO, 2017, p. 4). Tratava-se de uma postura, na verdade, equidistante entre fascismo e socialismo, a qual outra minoria passou a se opor abertamente: a componente anarco-republicana liderada por Argo Secondari, que decidiu se unir militarmente, no espírito “*ardito*”, ao proletariado, golpeado pela reação burguesa e fascista, fundando assim a “*Associazione degli Arditi del Popolo*” (GAROFALO, 2017, p. 4).

Esses foram os processos que, entremeando a luta de classes à época, culminaram na formação dos *Arditi del Popolo*. As lições a tirar deste importante momento da história da luta operária italiana ainda não se esgotaram. Uma “força armada proletária” que possa derrotar as elites dirigentes não é exatamente uma possibilidade frequente na história da luta contra o capital. Mas, em meados de 1921, ainda se podia alimentar, embora a partir de então cada vez menos, esperanças numa sublevação continental, e Gramsci certamente levava em conta tal variável. O que importa enfatizar aqui, em todo caso, é que se trata de uma das formas de luta “contra todo o aparelho estatal” imaginadas por Gramsci: o desafio violento à estrutura institucional vigente, desde que respaldado num trabalho político de organização dos trabalhadores.

---

30. Ver nota anterior

## Considerações finais

Como afirmamos anteriormente em relação aos comentários de Gramsci sobre a consolidação do Estado revolucionário francês (GRAMSCI, 2001, p. 58), as leis, a estrutura jurídica e a institucionalidade vigente são permanentemente flexibilizadas, ajustadas, corrigidas, por vezes mesmo ignoradas na turbulência da consolidação do poder da nova classe que se pretende hegemônica. Essa “turbulência” segue até que a nova classe logre a consolidação histórica da concepção de mundo e da estrutura institucional conformes ao seu modo de vida. Mas, até aqui, trata-se da consolidação do poder de Estado de uma classe revolucionária que já o alcançou. Ocorre, porém, que aquela relação conflituosa com a institucionalidade vigente também se verifica na atividade política das frações dos grupos subalternos que resistem à hegemonia consolidada de determinada classe social.

As tradições de luta e resistência dos grupos subalternos desenvolvem-se numa relação de frequente antagonismo com a estrutura institucional do Estado. Práticas típicas daquela resistência incorrem constantemente no desafio às regras estatais. Sob o pressuposto pétreo do direito à propriedade, por exemplo, as leis do Estado capitalista protegem o latifúndio, as grandes corporações e as instituições financeiras de quaisquer medidas substanciais que os obriguem a participar de algum processo de redistribuição da riqueza socialmente produzida e por eles privadamente acumulada. Não há, portanto, como resistir aos avanços do latifúndio e das grandes corporações industriais e financeiras sem se chocar, em algum momento, com as instituições do Estado.

Assumido o pressuposto acima, a observação histórica pode demonstrar que a organização política independente, própria daquelas

frações dos grupos subalternos que constantemente se preparam para o choque cotidiano com as regras e o funcionamento do Estado capitalista, cria uma tradição de práticas de luta.<sup>31</sup> Historicamente, as greves de massas, as ocupações e lutas no campo, a prática organizacional dos conselhos de fábrica, os princípios educativos alternativos que unificam trabalho e ensino numa perspectiva totalizante a respeito da produção de determinado modo de vida, enfim, todo esse conjunto de práticas de luta e resistência merece um estudo voltado para a demonstração de seu potencial criador de embriões de uma nova concepção de mundo, nova moral, germes de reforma moral e intelectual, de uma democracia mais radicada nos setores populares. Ou seja, a demonstração de que a violência política, que neste caso é apresentada como a luta que desafia a estrutura institucional do Estado capitalista, pode criar sementes de maior democratização dessa mesma estrutura.

## Referências

AGOSTINO, A. “Briganti, brigantaggio”. In: LIGUORI, G.; VOZA, P. (Orgs.). *Dizionario gramsciano*. Roma: Carocci, 2009.

ANTONIOLI, M. *Il sindacalismo italiano: dalle origini al fascismo*. Pisa: BFS, 1997.

---

31. Em seu livro “From mobilization to revolution”, Charles Tilly (1978) considera a violência revolucionária como etapa possível de constituição de parâmetros para a imposição de mudanças sociais e a partir “de baixo”. Tilly é autor central no estudo das chamadas teorias da ação coletiva e movimentos sociais. Parte de uma perspectiva que não se avizinha à filosofia da práxis gramsciana. De todo modo, aqui nos interessa, especificamente, considerar o desenvolvimento, por parte do autor, de uma abordagem histórica que procura resolver a questão de como as grandes mudanças estruturais alteram as formas anteriores de ação coletiva. Para os nossos propósitos, pode-se perguntar se o fenômeno inverso não se verificaria igualmente: a violência política dos “de baixo” criando tradições de luta e valores específicos de uma concepção de mundo e formas de vida que condicionem novas mudanças estruturais.

- BIANCHI, A. *O laboratório de Gramsci: filosofia, história e política*. São Paulo: Alameda, 2008.
- BOBBIO, N.; MATEUCCI, N.; PASQUINO, G. (orgs.) *Dicionário de política*. Brasília: UnB, 1998.
- CICCARELLI, R. “Guerra partigiana”. In: LIGUORI, G.; VOZA, P. (Orgs.). *Dizionario gramsciano*. Roma: Carocci, 2009a.
- \_\_\_\_\_. “Guerra”. In: LIGUORI, G.; VOZA, P. (Orgs.). *Dizionario gramsciano*. Roma: Carocci, 2009b.
- CLAUSEWITZ, C. *On war*. New York, Oxford University Press, 2007.
- COGGIOLA, O. “Introdução”. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- COLARIZI, S. *Storia del Novecento Italiano*. Milano: BUR, 2000.
- DEL ROIO, M. *Os prismas de Gramsci: a fórmula política da frente única (1919-1926)*. São Paulo: Xamã, 2005.
- DIAS, E. F. *Gramsci em Turim. A construção do conceito de hegemonia*. São Paulo: Xamã, 2000.
- \_\_\_\_\_. “Do giolittismo à guerra mundial – primeira parte”. *Textos Didáticos* 39. Campinas: IFCH/Unicamp, 2004.
- ENGELS, F. *Anti-Dühring*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- FRANCESCANGELI, E. *Arditi del popolo*. Argo Secondari e la prima organizzazione antifascista (1917-1922). Roma: Odradek, 2008.
- FRANCIONI, G. *L’Officina gramsciana: ipotesi sulla struttura del “Quaderni del carcere”*. Napoles: Bibliopolis, 1984.
- GALASTRI, L. *Gramsci, marxismo e revisionismo*. Campinas: Autores Associados, 2015.
- GAROFALO, D. *Arditi del popolo: storia della prima lotta armata al fascismo (1917-1922)*. 2010. Em [www.comunismoecomunita.org](http://www.comunismoecomunita.org), consultado em 07/01/2017.
- GIANINAZZI, W. « Le syndicalisme révolutionnaire em Italie (1904-1925): les hommes et les luttes ». *Mil neuf cent*, n. 24, p. 95-121, 2006.
- GRAMSCI, A. *Lettere dal cárcere (1926-1937)*. Edizione elettronica a cura

dell'International Gramsci Society, s/d.

\_\_\_\_\_. *Cadernos do Cárcere*, vol. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

\_\_\_\_\_. *Cartas do Cárcere (1931-1937)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

\_\_\_\_\_. *Quaderni del carcere*: edizione critica dell'Istituto Gramsci. A cura di Valentino Gerratana, 4vol. Turim: Giulio Einaudi, 2001.

\_\_\_\_\_. *Socialismo e fascismo (L'Ordine Nuovo 1921-1922)*. Torino: Giulio Einaudi, 1967.

HOBBS, T. *O Leviatã*. São Paulo, Nova Cultural, 1999.

KRUMEICH, G.; AUDOIN-ROUZEAU, S. « Les batailles de la Grande Guerre ». In: AUDOIN-ROUZEAU, S. et BECKER, J.-J. (Orgs.). *Encyclopédie de la Grande Guerre: 1914-1918*. Paris: Bayard, 2004.

LÊNIN, V. *Imperialismo, fase superior do capitalismo*. São Paulo: Global, 1987.

MAQUIAVEL, N. *O príncipe*. São Paulo, Martins Fontes, 2008.

MARX, K. *O dezoito de Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. *O Capital (Livro I, vol. II)*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

MORTON, A. *Unravelling Gramsci*. London: Pluto Press, 2007.

PRZEWORSKI, A. *Capitalismo e socialdemocracia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SOREL, G. *Reflexões sobre a violência*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

THOMAS, P. *The Gramscian moment: philosophy, hegemony and Marxism*. Leiden/Boston: Brill, 2009.

TILLY, C. *From mobilization to revolution*. New York: Random House, 1978.

WEBER, M. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

\_\_\_\_\_. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 2011.

**Resumo:**

Este texto tem o objetivo de mapear e articular as principais passagens historiográficas e reflexões teóricas em que Antonio Gramsci trata da violência política nos seus Quaderni del carcere (1929-1935). A hipótese desenvolvida é de que tais passagens, reunidas e articuladas teoricamente, servem para demonstrar a existência de um método gramsciano para a análise do tema. O método utilizado será a leitura sistemática e aprofundada dos Cadernos do Cárcere na perspectiva genético-diacrônica, que procura contextualizar o pensamento do autor identificando as diferentes fontes de sua reflexão, e sua localização na história. Procura empreender uma reconstrução rigorosa do percurso da elaboração conceitual ao longo dos textos. A principal conclusão alcançada por este trabalho é que, nos escritos analisados, a organização política dos grupos subalternos que ocorre por fora da institucionalidade vigente ocupa valor determinante para a emancipação social e desenvolvimento autônomo de tais grupos.

**Palavras-chave:** Violência Política; Grupos Subalternos; Classes Sociais; Cadernos do Cárcere; Antonio Gramsci.



**Abstract:**

This text has the objective of mapping and articulating the main historiographical passages and theoretical reflections in which Antonio Gramsci deals with political violence in his *Quaderni del carcere* (1929-1935). The hypothesis developed is that such passages, gathered and articulated theoretically, serve to demonstrate the existence of a Gramscian method for the analysis of the theme. The method used will be the systematic and in-depth reading of the *Quaderni*, in the genetic-diachronic perspective, which seeks to contextualize the author's thinking by identifying the different sources of his reflection and his location in history. It seeks to undertake a rigorous reconstruction of the course of conceptual elaboration throughout the texts. The main conclusion reached by this work is that, in the analyzed writings, the political organization of subaltern groups that occurs outside the current institutionality occupies a determining value for the social emancipation and autonomous development of such groups.

**Keywords:** Political Violence; Subaltern Groups; Social Classes; *Quaderni del Carcere*; Antonio Gramsci.

Recebido para publicação em 07/11/2018.

Aceito em 03/12/2018.



# **Dynamiques de mutations des règles du jeu politique dans des États d'Afrique de l'Ouest francophone : quelques contraintes et perspectives**

**Cheik Daniel Kere** 

Université Ouaga II, Burkina Faso

[bourbila.dany@gmail.com](mailto:bourbila.dany@gmail.com)

## **Introduction**

Il existe, au sein des regroupements humains, des principes et mécanismes qui encadrent les jeux politiques (Bailey 1971). Ceci est également vrai en Afrique, et plus particulièrement en Afrique de l'Ouest francophone. Comment le pouvoir se conquiert ou se conserve, bref comment doivent – ou devraient – se dérouler les luttes politiques, ces processus sont relativement encadrés. Dans cet article, nous présentons une perspective de recherche sur les dynamiques profondes qui traversent l'arène politique – et plus particulièrement en ce qui concerne le champ de luttes politiques – dans les pays africains qui semblent présenter des similarités sociales et politiques.

Comment appréhender ces dynamiques de mutations ? Une telle interrogation pose d'énormes difficultés, du fait principalement de l'immensité de la question : l'Afrique est un continent avec plusieurs réalités sociales, politiques et économiques. De toute évidence, on ne saurait avoir une analyse identique pour ces zones disparates. Ensuite, le champ politique est assez vaste et peut englober des aspects comme le rapport institutionnel, les luttes de pouvoir, etc. Il semble assez pratique des restreindre très drastiquement le champ de cette étude pour le ramener à des proportions raisonnable, dans le cadre d'un article. L'aire géographique sera ainsi circonscrite à une partie de l'Afrique sub-saharienne, notamment l'Afrique de l'Ouest francophone, zone que nous connaissons un peu mieux. Et même là, seuls quelques pays qui nous semblent présenter des réalités assez proches sont concernés. Il s'agit notamment, du Burkina, Mali, Côte d'Ivoire, Sénégal et Togo. Ensuite, le champ politique en question serait son volet relatif aux luttes de pouvoir, notamment les rivalités pour le contrôle du pouvoir d'État.

Plus précisément, en Afrique de l'Ouest francophone, quelles pourraient être les perspectives d'évolution de la configuration des luttes pour le pouvoir d'État ? Plus exactement, quelles pourraient être les variables majeures dans le moyen et long terme qui puissent influencer ces rivalités politiques ?

Quoique circonscrit, la perspective de recherche n'en demeure pas moins complexe. Plusieurs variables interfèrent dans les luttes pour le pouvoir d'État et il semble assez logique de les passer en revue et effectuer des simulations à travers des combinaisons pour pouvoir présenter les résultats possibles par rapport à ces perspectives d'évolutions. Un tel exercice, même s'il présente un intérêt certain d'une bonne approche méthodologique, paraît très fastidieux et très diffi-

cile à réaliser. En effet, la problématique d'inter-connexions entre les variables relève plus d'un exercice de physique quantique que d'une analyse politologique des données !

Les analyses prospectives sont difficiles par nature, très aléatoires. Pour se projeter dans le futur, il faut baser ses analyses sur des données, lesquelles peuvent être modifiées, ou non, pour certaines d'entre elles. Les facteurs modificateurs peuvent être connus, parfois en partie, mais leurs évolutions possibles peuvent être évasives. En effet, de futures combinaisons seraient possibles entre plusieurs facteurs et à plusieurs degrés, lesquelles sont basées, par principe, sur la conjecture, et donc difficiles à définir dans tous ses contours dans le présent.

Dans un exercice similaire, Jean François Bayart et d'autres ont tenté de présenter le visage politique de l'Afrique, cent ans après l'indépendance. Dès l'entame de leur travail, les auteurs ont eux-mêmes souligné les difficultés de cet exercice. Cette précaution sera utile pour l'avenir de leurs conclusions car plusieurs projections ont déjà été dévaluées, seulement quelques années après la publication de leur article. Parmi les sept hypothèses de développements futurs sur le continent que ces auteurs présentaient, nous pouvions lire :

*« Quelles que soient ses expressions institutionnelles ou politiques, la tendance sera de maintenir les « situations autoritaires » issues de la « situation coloniale » au moment de l'indépendance. Aujourd'hui, l'institutionnalisation de présidences à vie ou indéfiniment renouvelables (comme en Tunisie, au Cameroun, au Zimbabwe), les successions présidentielles familiales (comme en RDC, au Togo, au Gabon) ou les préparatifs politiques de transitions (Libye, Burkina Faso, Sénégal), la création de gouvernements de coalition ou d'unité nationale comme substituts de l'alternance (comme au Kenya, au Zimbabwe, en Côte d'Ivoire) sont des symptômes ou des prodromes de cette évolution » (Bayart, Hibou et Samuel 2010).*

Si, dans certains cas, les hypothèses retenues semblent toujours

valables, la situation est différente pour les cas tunisien, libyen, burkinabé et sénégalais, qui semblent s'être écartés partiellement ou totalement de ces prévisions. Les régimes au pouvoir dans ces pays ont été balayés en seulement quatre ans, entre 2011 et 2014. La rapidité de ces bouleversements a surpris plus d'un observateur ! Ces nouvelles situations présentent des caractéristiques spécifiques d'une zone à l'autre. Bien sûr, l'hypothèse d'une restauration autoritaire n'est pas à exclure, si l'on considère le chaos observé dans certains pays après la chute des régimes autoritaires. Cependant, des évolutions concrètes sont de plus en plus perceptibles dans des pays comme le Burkina Faso et la perspective d'une succession dynastique semble de plus en plus difficile au Sénégal, après l'échec du projet de « ticket présidentiel » sous le régime du président Wade<sup>1</sup>.

L'échec des approches prospectives de ces situations est loin d'être anecdotique. Ces cas imprévus pourraient conduire à l'effondrement de toutes les autres prévisions, en supposant que des conditions inattendues ou imprévisibles puissent être répétées dans toute l'Afrique et en même temps dévaluer toutes les analyses sur les hypothèses futures concernant le continent africain.

Nous apprenons beaucoup des faiblesses des travaux prospectifs précédents. Pour notre part, nous choisissons comme approche de nous baser sur des données macroéconomiques plus larges qui sont inscrites de façon assez durable dans le temps. Celles-ci incluent des données sur la démographie et ce qu'elle implique en termes de gouvernance sociale, économique et politique. La transition démographique semble représenter une perspective un peu lointaine pour les États d'Afrique de l'Ouest francophone, au regard des conditions néces-

---

1. Ce projet était appréhendé, par exemple par le mouvement *Y en a marre* comme une tentative de positionner son fils Karim Wade comme vice-président

saies à son avènement (Chesnais 1986). Ce facteur démographique est également corrélé avec d'autres éléments tels que les changements dans le niveau d'instruction et l'augmentation des canaux de communication dans les États africains. Considérer ces variables importantes nous semble pouvoir éviter, autant que possible, les biais liés à une analyse prospective, comme nous l'avons vu dans certains travaux. Dans cet article, nous essayons de présenter quelques hypothèses sur les perspectives d'évolution des règles politiques dans les États africains, basées sur la pression démographique et les différentes situations qu'elle implique (Kere 2015).

Nous avons décidé d'effectuer un choix, parmi les variables, pour retenir celle qui nous semble importante, à un double point de vue, à la fois comme variable pouvant être appréhendée comme objet de stratégies ou auteur même de ces stratégies. Les jeunes constituent une donnée majeure dans les luttes pour le pouvoir d'État dans les États d'Afrique de l'Ouest francophone. Nous optons pour l'approche démographique de la jeunesse : les jeunes sont ceux qui ont entre 18 et 35 ans, conformément à la charte de l'union africaine sur les jeunes<sup>2</sup>. Cette composante démographique peut être l'objet de jeu de stratégies, tout comme elle pourrait en être un des acteurs dans ce jeu. Nous ne prétendons pas que les jeunes constituent une composante sociale homogène. Toutefois, leur groupe social en tant que tel présente une spécificité, liée à l'âge et aux effets de cycle de vie (Braungart et Braungart 1989).

Des travaux antérieurs présentent le rapport des jeunes à la classe politique, qui semble être assez distendu de nos jours, avec un déclin de leur engagement politique (Bonneval 2011). Plusieurs raisons

---

2. Voir [www.un.org](http://www.un.org) (consulté le 10 juin 2018) Cette approche présente l'avantage d'éviter les pièges inextricables des conceptions psycho-sociales de ce concept

concourent à expliquer cette situation, comme les conditions de vie difficile, le statut de scolaire ou la désillusion à l'égard du jeu politique (Antoine, Razafindrakoto et Roubaud 2001 ; Mazzocchetti 2006). Parfois, les jeunes s'investissent dans des activités politiques marginales (Kieffer 2006). Mais de nombreux travaux présentent les jeunes africains sous l'angle de leur impact négatif sur le processus démocratique, du fait notamment de leur rapport à la violence (Genné 1991 ; Bazenguissa-Ganga et Yengo 1999 ; Dacher 2003 ; Beauchemin 2005 ; Babo 2008). Ces observations semblent également valables pour les jeunes d'autres parties du monde. Comme le souligne Jorge Benedicto, « *the conception of uninterested and passive young people in terms of their relation to politics has become predominant in the social discourse, as far as becoming one of hallmarks of today's youth identities. This perception sometimes seems unanimous among the public opinion, and also has its counterpart in the field of academic researches, where analyses about disaffection and lack of interest of the young people or about their low readiness to participate in political life in democratic societies by using the instruments designed in order to fulfil that task are predominant* » (Benedicto 2008). Martha Wörsching parvient également à un constat d'une situation semblable à celle des jeunes africains, en ce qui concerne la perception du rapport de jeunes européens, britanniques en particulier, à la politique et à la société : « *in mainstream media discourses in Britain today, children and young people are often depicted as a highly problematic and socially disruptive group. There is a widespread moral panic about the young who appear in headlines mainly in the context of violent street crime, binge-drinking, drug-taking, teenage pregnancy and homelessness* » (Wörsching 2008).

Ces recherches exposent la situation politique des jeunes – afri-



cains, pour le cas de cette analyse – qui présenteraient certaines caractéristiques. Elles sont très utiles pour dégager dans le bouillon du jeu politique, les rôles et positionnements possibles des différentes couches sociales, en l’occurrence les jeunes, qui nous intéresse dans le cas d’espèce. Nous nous proposons d’aller bien au-delà pour un travail beaucoup plus poussé – et hautement plus périlleux – pour prospecter l’influence possible de cette frange sociale dans le champ politique dans le moyen ou long terme.

En effet, il est assez courant de voir l’Afrique présentée comme un continent jeune, au regard de la moyenne d’âge de sa population. Par extension, il pourrait sembler tout aussi logique de parler de continent où la classe politique serait jeune ! La discontinuité dans cette logique d’expression semble révéler le paradoxe du champ politique des États africains. Nous partons du postulat que cette imposante masse démographique – que représentent les jeunes – ne pourrait n’exercer aucune influence sur le champ politique des États africains. À l’évidence ce postulat semble paradoxal car si les jeunes influençaient le jeu politique, sa configuration aurait pu être toute autre. Pour nous, il existe des inter-actions entre les jeunes et le champ politique. Dans cette logique, la frange jeune est façonnée par le jeu politique, mais en retour, elle pourrait modifier ce jeu politique. Au regard des dynamiques profondes, notamment le renforcement du niveau d’instruction, le développement des canaux de communication, les problèmes d’emplois, tous ces facteurs inter-agissent pour produire des effets dans le champ politique des États en Afrique.

Pour ce travail, il nous semble donc important de nous focaliser sur les dynamiques dans le champ politique qui pour nous sont caractérisées par des relations de domination, pour être dominants ou pour contrebalancer ou même inverser la domination. Bourdieu ap-

préhende les champs sociaux comme une « *lutte entre les dominants et les dominés* ». Le premier groupe utilise des « *stratégies de conservation* », le second des « *stratégies de subversion – celles d'hérésie* » (Bourdieu 1980, cité par Roth 2010) pour défier l'ordre établi. Chaque groupe de participants lutte pour maintenir ou modifier l'équilibre des forces. Le champ social est un lieu de luttes entre les dominants, d'une part, et d'autre part entre les dominants et les groupes dominés. En général, nous pouvons dire que les luttes politiques impliquent des institutions et nous sommes d'accord avec l'approche de Hall et Taylor qui intègrent dans ce concept « *les procédures, les protocoles, les normes, les conventions formelles et informelles inhérentes à la structure organisationnelle de l'économie politique ou politique, qui peuvent concerner les règles d'un ordre constitutionnel ou les procédures de fonctionnement habituelles d'une administration* » (Hall et Taylor 1996, cité par Freymond 2003). Cette définition est très large et est considérée comme institutions, à la fois des normes et des procédures formelles comme celles qui peuvent constituer des valeurs informelles, des principes, des traditions, produisant des effets dans le champ politique (Steinmo et Thelen 1992, cité par Freymond 2003).

Ce cadrage théorique nous semble utile pour cette étude. La variable démographique pourrait tout aussi concerner d'autres franges sociales, notamment des personnes plus âgées ou les femmes uniquement. Sous l'angle des mécanismes de domination, on pourrait ainsi faire ressortir les positionnements et rapports que ces sous-groupes entretiennent.

Pour présenter notre analyse sur l'impact de la variable démographique dans le champ politique, nous procéderons tout d'abord à un exposé sur les contraintes fondamentales qui pèsent sur les règles politiques et les acteurs politiques classiques (I). Dans une seconde partie,

nous essayerons de présenter quelques hypothèses sur les perspectives d'évolution des règles du jeu politique (II).

## **Quelques contraintes fondamentales sur les règles politiques et sur l'influence des leaders politiques *classiques***

Deux facteurs nous semblent très importants : il s'agit du poids démographique croissant des jeunes et de la crise du système représentatif. Ces deux facteurs interagissent pour modifier des règles du jeu politique dans des États de l'Afrique de l'Ouest francophone.

### **Le poids croissant de la jeunesse africaine dans le champ politique**

Les jeunes constituent une imposante force démographique. S'ils ne parviennent pas à s'imposer dans le champ politique, cela procède de nombreuses contraintes qui entravent leur émancipation politique. Cette situation est encore renforcée par une longue domination de la génération précédente dans le champ politique en Afrique de l'Ouest francophone.

#### *Les jeunes, une force démographique*

Les jeunes constituent un poids démographique imposant dans les États d'Afrique de l'Ouest francophone. Tout travail prospectif sur le jeu politique qui marginalise le poids croissant de cette variable dans le champ politique pourrait présenter des biais substantiels. Les jeunes constituent une composante importante de la population africaine. Si l'on se réfère à la charte de l'Union africaine sur la jeunesse, le groupe

des jeunes est constitué de toutes les personnes âgées de 15 à 35 ans. Cette approche des jeunes est largement adoptée dans les législations nationales, à travers le continent. Les personnes de cette catégorie sociale sont en nombre plus important que les autres groupes d'âge en Afrique subsaharienne. Ci-dessous un tableau illustratif :

Tableau 1 : Âge de la population de quelques pays en Afrique de l'Ouest francophone

Code réponse	Pays					
	Total	Burkina Faso	Côte d'Ivoire	Mali	Senegal	Togo
18-29	25.5%	22.2%	27.0%	23.5%	28.3%	26.4%
26-35	28.5%	31.3%	30.8%	24.2%	25.6%	30.8%
36-45	19.7%	19.6%	20.1%	20.9%	18.6%	19.3%
46-55	13.8%	14.8%	13.5%	14.5%	13.1%	13.3%
56 et plus	12.5%	12.1%	8.6%	16.9%	14.4%	10.2%
Ne sais pas	0.0%	–	0.1%	–	–	0.1%
Moyenne	37.1	37.5	35.3	39.3	37.4	36.2

Source : afrobarometer.org.

Selon des projections des Nations unies, la population de l'Afrique aura doublé d'ici 2050 pour atteindre deux milliards d'habitants et représenter 22% de la population mondiale (contre 15% actuellement) et 27% des effectifs auront moins de 15 ans (United Nations 2009). Pour Patrice Vimard et Raïmi Fassassi « dans la mesure où les groupes en âge reproductif continueront longtemps de représenter une part importante de la population et du fait de la relative inertie des phénomènes démographiques, la croissance démographique restera élevée et la pyramide des âges demeurera jeune pendant une grande partie de ce siècle » (Vimard et Fassassi 2011).

L'Afrique subsaharienne se caractérise donc par une grande jeunesse de sa population. Ce qui pose des défis sociaux, économiques

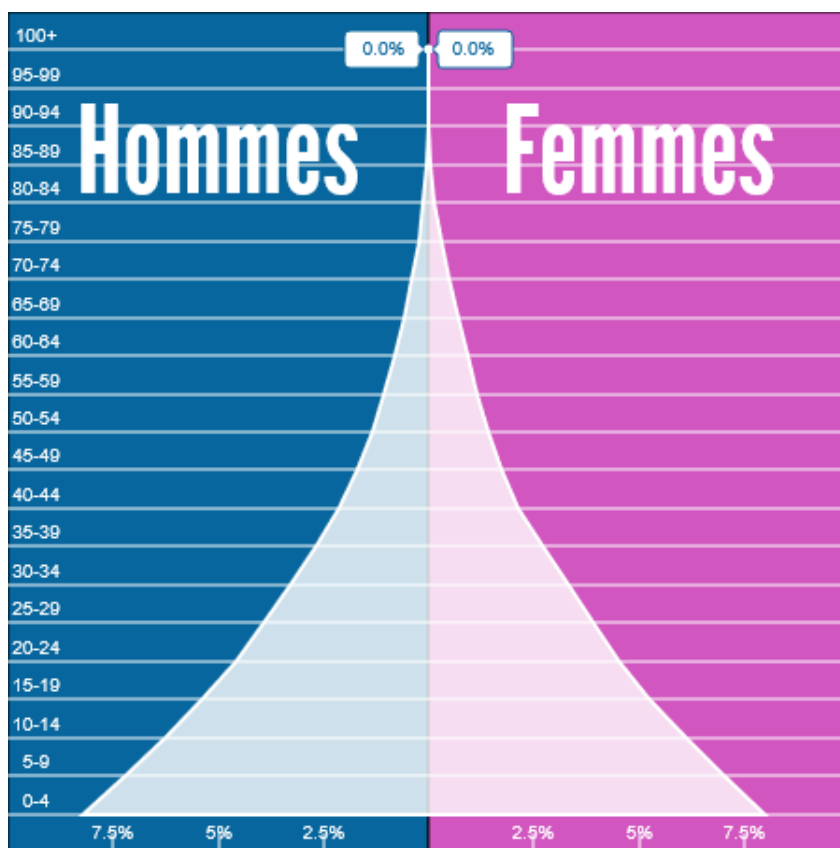


Figure 1 : Sub-Saharan Africa, population 2016 : 988.088.000  
Source : populationpyramid.net.

et politiques. En ce qui concerne ce dernier point, la principale caractéristique des jeunes dans le domaine politique est la volatilité de leurs attitudes et comportements politiques (Muxel 2002). Leur relation au champ politique soulève parfois des inquiétudes quant à leur propension pour les formes de protestation et d'action politique, à l'imprévisibilité de leurs choix électoraux ou encore à leur inscription massive dans le registre de l'abstentionnisme électoral. Cette analyse procède des travaux qui soulignent les effets de cycle de vie sur les jeunes, qui

se caractérisent notamment par leur fougue. Ces travaux, combinés à d'autres valident ce schéma (Braungart et Braungart 1989 ; Muxel 2007). En effet, les études sur le cycle de vie montrent que ce groupe d'âge est plein d'enthousiasme et de soif de changement. En outre, les jeunes commencent à s'impliquer dans le domaine politique, ce qui augure d'une phase de tests et de tâtonnements (Braungart et Braungart 1989).

La nouvelle caractéristique de ces jeunes réside dans le fait qu'ils ont été formatés dans un contexte spécifique de socialisation. La jeunesse de l'Afrique francophone en particulier a été marquée par l'élévation du niveau d'éducation et un contexte contestataire suite à la crise de l'État-providence en Afrique subsaharienne au début des années 1980. Une jeunesse avec un haut niveau d'éducation et formatée dans un cadre de protestation semble constituer une source potentielle de défi pour l'ordre établi, cumulativement en raison de leur poids démographique et aussi dans l'hypothèse d'une incapacité des leaders politiques à fournir des réponses adéquates dans les domaines économique, social et politique.

Par conséquent, si la variable du poids politique croissant des jeunes dans le champ politique en Afrique subsaharienne n'est pas prise en compte, toute tentative d'approche de l'évolution politique future de cette partie du continent nous semble d'emblée compromise.

### *Les contraintes sur la représentativité politique des jeunes*

Le cadre des luttes pour le pouvoir d'État semble être prohibitif pour les jeunes. À propos de ce cadre des luttes politiques, les déterminants liés aux ressources sociales, politiques et économiques méritent une analyse particulière (Wantchékon 2003).

Les ressources sociales sont des éléments importants dans les

luttres pour le pouvoir. Elles intègrent un réseau de contacts sociaux, en particulier des liens avec des références sociales clés telles que la chefferie coutumière, les leaders religieux et les leaders d'opinion. En d'autres termes, la prédisposition à la domination dans la vie politique exige une bonne base dans ces réseaux. Les mécanismes de l'ascension politique dans ces cercles sociaux influents sont liés à la préséance dans l'autorité et l'âge. Par exemple, au niveau des autorités coutumières, il y a une hiérarchie et l'autorité supérieure a préséance sur les autres. En effet, l'aînesse est une conquête, un processus qui requiert plusieurs éléments (Meillassoux 1994). Les aînés de cette catégorie dominante, en termes de positionnement politique, l'emportent sur les autres. Le choix au niveau des groupes subalternes et subséquentement des jeunes dépend de l'absence des aînés ou de leur défection au niveau des catégories supérieures.

Cette double contrainte n'est pas favorable aux jeunes qui n'ont pas le privilège d'être promus en politique ou de bénéficier du soutien de ces catégories, sauf seulement dans quelques circonstances exceptionnelles. Les personnalités investies de l'autorité traditionnelle sont souvent dans l'arrière-cour du champ politique. Dans certaines situations, les chefs coutumiers restent en arrière-plan et parrainent la personnalité de leur préférence. Il convient toutefois de souligner que ce groupe de chefs coutumiers n'est pas homogène et qu'il existe des approches divergentes du jeu politique entre ses composantes. Les mêmes analyses semblent prévaloir avec les autorités religieuses. Leur influence semble s'affaiblir davantage qu'auparavant, notamment au début de l'accession à l'indépendance des États de l'Afrique de l'Ouest<sup>3</sup>. Mais leurs influences politiques ne peuvent être négli-

---

3. La moyenne du nombre de personnes qui font toujours "très confiance" aux autorités religieuses, suivant les données afrobaromètre de 2016 à 2018, est de 60,1% dans l'ensemble des pays comme le Mali, le Sénégal, la Côte d'Ivoire, le Togo et

gées, car elles constituent des leaders majeurs pour la stabilité du champ politique, dans le contexte contemporain où leur autorité morale est encore répandue.

Un autre déterminant qui influence le champ politique ouest-africain est le pouvoir économique et financier (Goethals, Vincent et Wunderle 2013). Dans le contexte contemporain, l'influence des leaders des groupes économiques et financiers est très importante. Dans la configuration du champ politique en Afrique de l'Ouest, la vie politique est principalement animée par des partis et des groupes politiques. Leurs mécanismes de fonctionnement impliquent des ressources financières considérables. En effet, un parti politique est une institution qui doit être maintenue et qui nécessite des ressources importantes pour participer à la vie politique, dans une période ordinaire, au cours d'une pré-campagne ou lors d'une campagne électorale. La mobilisation de ces ressources implique un soutien important des milieux économiques et financiers, compte tenu de la faiblesse des contributions des militants et sympathisants. Les contacts dans ces environnements peuvent être tributaires d'un parcours personnel, dans l'hypothèse d'une personne qui aurait été un leader important dans ce groupe, ou procédant de sa proximité sociale ou de ses réseaux. Cependant, ces conditions ne sont pas à l'avantage des jeunes qui viennent de débiter dans les domaines économique et financier et ne peuvent alors, à cet âge, capitaliser des contacts suffisants dans le but de bénéficier des soutiens importants des milieux économiques et financiers. Une autre alternative existe si les jeunes ont un accès sûr dans ces environnements liés à leurs origines sociales ou s'ils obtiennent le soutien de ces réseaux par un concours de circonstances.

---

le Bénin. Ce chiffre est de 50,1% en ce qui concerne les autorités coutumières dans l'ensemble de ces pays.



En toute logique, pour les jeunes, recevoir des soutiens de ces milieux procède des contingences. Comme pour les autorités coutumières et religieuses, nous soulignons ici que le soutien de ces milieux économiques et financiers ne peut à lui seul déterminer le succès des luttes politiques, dans le contexte ouest-africain. Cependant, l'influence des leaders dans ces cercles ne peut être sous-estimée, du fait notamment de la faiblesse du système de régulation ou de limitation du financement privé des activités de partis et formations politiques.

Lorsque nous cumulons les déterminants que nous venons de présenter, à savoir l'influence des autorités coutumières et religieuses et celle des instances économiques et financières, nous pouvons réaliser que le cadre du jeu politique ne peut présenter qu'un très faible avantage pour les jeunes. Étant donné que les conditions de perpétuation de la domination de certaines catégories et des séniors sont très importantes dans ces milieux. Concrètement, il est assez difficile pour un jeune d'obtenir cumulativement le soutien des leaders d'opinion, des autorités coutumières et religieuses et des groupes économico-financiers. Pour ces raisons, la classe politique ouest-africaine souffre non seulement de la faiblesse de son renouvellement mais aussi du très faible rajeunissement de ses acteurs.

### *Une longue domination d'une génération dans le champ politique*

Le champ politique ouest-africain est toujours caractérisé par ce qui peut être présenté comme une longue domination d'une génération politique. Nous utilisons le concept de génération, même s'il y a des controverses sur son approche (Braungart et Braungart 1989), notamment à quel moment peut-on parler de l'existence ou non d'une génération, etc. Dans notre cas, ce concept peut nous aider à faire la

distinction entre de nombreux groupes sociaux, relativement à leur âge. Suivant les travaux des Braungart, lorsqu'on applique l'analyse sur la base des critères de cohortes générationnelles qui intègrent l'âge et le comportement collectif, on peut dire que dans l'histoire politique postcoloniale de l'Afrique de l'Ouest, on connaît essentiellement trois séquences, en termes de relation des jeunes à la vie politique.

La première phase concerne le début de l'indépendance lorsque la classe politique des États d'Afrique de l'Ouest était assez jeune, liée à la moyenne des âges des dirigeants<sup>4</sup>. En effet, ces jeunes formés dans les écoles coloniales ont succédé aux colonisateurs dans un contexte d'une faiblesse du nombre d'adultes compétents. Le contexte de l'indépendance était favorable à cette situation, étant donné que les dirigeants coloniaux étaient sur le départ et dans le domaine politique, les autorités traditionnelles étaient affaiblies<sup>5</sup>.

Cette jeune génération a dominé le champ politique jusqu'à la crise de l'État providence au début des années 1980. On ne peut soutenir que la domination du champ politique était une dynamique tranquille. Car entre les dirigeants de cette première génération post-indépendance, les luttes pour le contrôle du pouvoir politique étaient vives. Excepté le cas de la Côte d'Ivoire et du Sénégal, pratiquement dans tous les pays d'Afrique de l'Ouest, il y a eu des réarrangements entre les membres de cette génération, dû à des coups d'États, des soulèvements populaires et d'autres troubles politiques. La première génération politique post-indépendance a dominé le champ politique jusqu'à la crise de l'État-providence dans les années 80. La crise des

---

4. Nous ne soutenons pas que tous les leaders fussent jeunes, mais la moyenne d'âge présentait cette réalité

5. Cependant, il subsistait encore des liens étroits entre les autorités traditionnelles et les nouvelles autorités au pouvoir. Parfois, cette coopération pouvait se muer en des relations difficiles, dans des cas de rivalités pour le pouvoir d'État.

matières premières a affaibli les économies d’Afrique de l’Ouest et par la suite les États. Cette crise a provoqué des troubles politiques et au même moment une nouvelle génération politique émergeait, formée après l’accession à l’indépendance. Les tensions entre cette nouvelle génération et la précédente ont conduit, dans certains cas, à une reconfiguration complète du champ politique, comme ce fut le cas au Burkina Faso<sup>6</sup>. Parfois à de simples réajustements dans la plupart des autres pays d’Afrique de l’Ouest où la génération de l’indépendance a pu se maintenir au pouvoir. Mais dans tous les pays d’Afrique de l’Ouest, la première génération politique post-indépendance a progressivement été remplacée par la seconde durant les décennies 80 et 90.

Cette deuxième génération politique a dirigé les États de ces pays d’Afrique de l’Ouest depuis les décennies 80 et 90 jusqu’à maintenant. Comme avec la première génération, il y a des rivalités entre ses membres. Tout comme la première, ils ont parfois recours à des jeunes dans leurs luttes pour le pouvoir. Les jeunes élèves et étudiants ont joué – et jouent toujours – un grand rôle dans les luttes politiques. Mais depuis la crise de l’État-providence, les mécanismes d’inclusion politique et économique des nouvelles générations se sont affaiblis. En d’autres termes, les opportunités d’entrer dans les domaines politique et économique pour les jeunes sont très difficiles, depuis le milieu des années 80, avec la crise de l’État-providence<sup>7</sup>. Cette situation peut expliquer cette longue domination de la deuxième génération qui continuera encore à diriger les États d’Afrique de l’Ouest pendant environ une décennie. Mais une nouvelle génération politique émerge maintenant dans un contexte spécifique.

---

6. Avec l’accession au pouvoir de jeunes révolutionnaires en 1983

7. Voir tableau, p. 18

En effet, la troisième phase de l'histoire politique des pays d'Afrique de l'Ouest est la période qui suit la crise de l'État-providence. La crise de l'État providence dans cette partie de l'Afrique remonte au milieu des années 80 avec la crise des matières premières (Vincent 1979 ; Rosanvallon 1981 ; Lipietz 1983) jusqu'au début des années 2000. Elle est caractérisée par le renforcement de la crise dans les États de l'Afrique de l'Ouest liée aux défis de la gouvernance et la faiblesse des mécanismes d'inclusion socio-politique et économique de la troisième génération politique. Paradoxalement, cette situation est plus favorable à la seconde génération politique. En effet, une autre catégorie de jeunes a émergé depuis la fin des années 90. Cette frange des jeunes est celle qui a connu les politiques d'ajustements structurels, les mouvements protestataires qui en ont résulté et la vague de libéralisation des canaux de communication. Cet ensemble de facteurs contribue à forger des traits qui particularisent cette catégorie, au regard de ses conditions socio-économiques. C'est en ce sens qu'on peut parler de l'émergence d'une troisième génération politique qui semble de plus en plus s'inscrire dans une logique contestataire de la longue domination politique de la seconde génération politique. Longue domination, qui en rappel, est favorisée par la faiblesse des mécanismes d'inclusion de la nouvelle génération.

Comme nous le montrerons plus loin, la faiblesse de l'inclusion politique conduit cette nouvelle génération politique à développer de nouveaux procédés d'expressions et d'actions politiques, qui semblent défier le système politique actuel.

### **La crise du système politique représentatif**

Aujourd'hui, cette question devient de plus en plus aiguë. À travers cette crise se pose principalement la crise du mode de gouver-

nance des États. Le système de gouvernance est-il capable de prendre en compte la dynamique forte par rapport à l'évolution des sociétés actuelles ? La crise de ce système prend plusieurs formes (Chevalier 2003). Un auteur relevait que « *aujourd'hui nous vivons l'épuisement de la confiance dans les institutions, l'impuissance d'un État encore omniprésent, le règne de la méfiance et le triomphe du populisme* » (Dubet 2014).

Cette crise du système représentatif concerne plusieurs États, dans le monde. Le format du système représentatif actuel est décrié par certaines composantes sociopolitiques. Nous citerons quelques cas comme ceux du « *mouvement des indignés* », du « *mouvement nuit debout* » et plus récemment celui des « *gilets jaunes* ». Dans le contexte ouest-africain, des mouvements protestataires sont fréquents et sont généralement impulsés par des syndicats, des leaders d'opinion ou même par des groupes informels. De tels mouvements ont conduit à la chute du président Moussa Traoré au Mali en 1991, à la chute du président Blaise Compaoré au Burkina Faso en 2014, à des changements de gouvernements en Guinée Conakry, vers la fin du règne de Lassana Conté au début des années 2000. Le trait commun de ces situations est la crise de confiance qui existe, non seulement envers la classe politique, mais aussi à l'égard du système politique lui-même, tous perçus comme inaptes à intégrer suffisamment les revendications populaires. En ce qui concerne la confiance au système représentatif, nous pouvons l'entendre dans ce sens : “*fundamentally, political trust can be understood as citizens' support for political institutions such as government and parliament in the face of uncertainty about or vulnerability to the actions of these institutions*” (Van Der Meer 2017). Pour ceux qui présentent ces griefs, ils exhibent un ensemble d'éléments, qui pour eux, illustrent l'incapacité de la classe et du système

politique à se réformer suffisamment. Un changement de classe et même de système politique est préconisé dans ces cercles.

La désaffection à l'égard d'une classe et d'un système politique est une réalité constante dans l'histoire des États, chaque partie du monde présentant sa propre spécificité<sup>8</sup>. Ce qui l'est moins, c'est le niveau de cette méfiance qui va crescendo. Ce niveau élevé semble inconfortable pour la classe politique traditionnelle ainsi que pour le système politique sur lequel elle repose. En effet, la légitimité de la classe politique s'érode progressivement lorsqu'elle perd une part non négligeable de sa crédibilité au sein d'une frange croissante de l'opinion publique. Dans ce contexte, la méfiance peut être latente ou plutôt manifeste lorsque, dans ce dernier cas, des initiatives publiques sont organisées pour défier la classe et / ou le système politique. Ces initiatives peuvent être sporadiques comme le cas du mouvement des "*indignés*" ou de celui de "*nuit debout*". Mais il y a des moments où les mouvements de méfiance s'inscrivent dans une certaine durée. Depuis ses origines, ce mode de gouvernance rencontre l'indifférence voire l'apathie de certaines composantes sociales. À cette situation, qui est consubstantielle à la formation et à l'existence de l'État, il y a actuellement l'impression d'une certaine distance des formations politiques des bases sociales.

Cette crise n'épargne pas les États africains, et notamment ceux de l'Afrique subsaharienne, comme nous l'avons relevé plus haut. Au début des années 1980, la crise de l'État-providence a ébranlé de nombreux pays dans cette partie du continent. Plusieurs décennies plus tard, cette crise s'est aggravée, à la suite d'une conjonction de fac-

---

8. Un peu plus haut, nous avons par exemple parlé de poids de certains acteurs influents dans le jeu politique des États d'Afrique de l'Ouest francophone, notamment les autorités coutumières et religieuses. Cette situation ne présente pas d'équivalence dans le monde occidental.

teurs, notamment, l'application des programmes d'ajustement structurel, la crise de la gouvernance économique de ces États, mais aussi l'acuité de la crise générationnelle qui procède de la faiblesse des mécanismes d'intégration des nouvelles générations dans le champ sociopolitique. Ces crises peuvent être observées dans les États africains, bien qu'elles varient d'un pays à l'autre. Ces États sont donc confrontés au défi de la résorption de ces crises et divers processus sont utilisés à ces fins.

Ci-dessous deux tableaux illustratifs de cette crise de confiance entre les jeunes et la classe et système politique. Ces données sont tirées de l'enquête afrobaromètre pour la période de 2016 à 2018 et concernent les jeunes de la tranche d'âge allant de 15 à 29 ans inclus<sup>9</sup>. Dans le premier, nous présentons les proportions de ceux qui ne font *pas du tout confiance* aux formations politiques de la majorité ou de l'opposition. Ces taux sont respectivement de 27% pour la Côte d'Ivoire, de 31,7% pour le Mali, de 15,6% pour le Niger, de 14,1% pour le Sénégal et de 29,7% pour le Togo. La moyenne pour ces pays est de 36,8%, en ce qui concerne la taille de la population qui ne fait *pas du tout confiance* aux formations politiques. La variété des taux semble être fortement corrélée avec les spécificités socio-politiques de chaque pays. Les chiffres ne semblent pas non plus très favorables pour ces formations politiques, lorsqu'on regarde les proportions des enquêtés qui les font "*un tout petit peu confiance*". Ces chiffres sont respectivement de 24,4% pour la Côte d'Ivoire, de 33,2% pour le Mali, de 26,2% pour le Niger, de 12,2% pour le Sénégal et de 24,1% pour le Togo. Le taux moyen est de 23,7% dans ces pays pour les enquêtés qui font "*un tout petit peu confiance*" aux diverses formations

---

9. La tranche d'âge de 30 à 35 n'est pas disponible dans les données de cette enquête

politiques, avec des variétés également, qui semblent ici aussi être dépendantes des contextes socio-politiques propres aux différents pays. Ces chiffres semblent présenter une situation assez patente de désaffection envers le système politique. Ce qui semble bien distant d'une simple situation d'indifférence, qui en rappel, ne serait pas dangereux pour la pérennisation du système représentatif.

Comme précisé plus haut, les jeunes, un peu partout dans le monde, s'inscrivent assez largement dans ces milieux qui désavouent les systèmes politiques ou qui leur font très peu confiance.

Tableau 2

Total	Pays [Âge=15-29]					
	Côte d'Ivoire	Mali	Niger	Sénégal	Togo	
<i>Confiance au parti au pouvoir</i>						
Pas du tout	27.0%	31.7%	15.6%	14.1%	29.7%	36.8%
Juste un peu	24.4%	33.2%	26.2%	12.2%	24.1%	23.7%
Quelque peu	23.3%	15.7%	35.2%	27.9%	24.0%	18.5%
Beaucoup	23.1%	17.5%	23.0%	43.6%	17.8%	18.7%
Ne sais pas	2.2%	1.8%	–	2.2%	4.4%	2.3%
<i>Confiance aux partis politique de l'opposition</i>						
Pas du tout	33.3%	31.5%	29.1%	22.5%	33.9%	44.0%
Juste un peu	28.4%	38.1%	31.9%	18.5%	26.0%	25.9%
Quelque peu	21.7%	18.7%	26.7%	28.8%	23.1%	15.4%
Beaucoup	14.5%	9.9%	11.9%	27.6%	14.1%	11.9%
Ne sais pas	2.2%	1.9%	0.4%	2.6%	2.9%	2.7%

Source : afrobarometer data.

Dans une autre figure (ci-dessous), nous présentons la structure de la place des jeunes dans le champ politique, avant et après la crise de l'État providence. Dans le premier cas, il était plus facile pour les jeunes d'entrer dans le *domaine politique formel*. Leurs groupes sociaux ou syndicaux et autres mouvements en cette période pouvaient



facilement se déplacer vers les centres politiques, avec la nomination de jeunes leaders dans l'administration d'État, dans les partis politiques. Il n'y avait pratiquement aucune perturbation dans l'évolution sociale et politique. Mais la crise de l'État-providence a brisé cette dynamique et le taux de jeunes qui peuvent intégrer la politique formelle diminue. Les mécanismes d'inclusion sociale et politique sont progressivement affaiblis. Cette situation entraîne une constitution et un renforcement, à la marge, de jeunes qui sont pratiquement exclus du système d'intégration social, politique et économique. Elle provoque le renforcement des initiatives politiques et des stratégies des jeunes qui ne peuvent pas migrer aisément dans ce qui peut être présenté comme un champ politique classique. Nous disons champ politique classique parce que le renforcement des initiatives des jeunes semble être loin de ce champ politique. Ce qui tend à créer un espace politique autonome, différent du champ classique qui se caractérise aujourd'hui par la faiblesse de son renouvellement et de son rajeunissement.

Les flèches de couleurs foncées symbolisent l'existence de liens tangibles d'interconnexions. Par contre, les flèches de couleur claires traduisent la fragilité de ces mécanismes.

La couleur assez claire des cages symbolise une certaine homogénéisation des différents groupes, du fait de l'existence de passerelles. Ce qui permet une certaine fluidité de leurs rapports. Par contre, des cages de couleur foncée traduisent le quasi-isolement et le repli des différents groupes qui commencent de plus en plus à se présenter comme étant distinct ou distant des autres.

Au sein des États africains, les dirigeants politiques tentent de corriger cette situation. Dans tous les partis et formations politiques, il existe des structures pour les jeunes au niveau des bureaux exécutifs. Compte tenu du nouveau contexte, certains vont même jusqu'à impo-

Avant la crise de l'État providence



Après la crise de l'État providence (depuis le milieu des années 80)



Figure 2

ser un quota en faveur de la représentativité des jeunes dans les compétitions politiques. Cependant, la réalité montre que cette situation est loin d'atteindre les résultats attendus, étant donné que la représentativité politique des jeunes reste faible. Ces arrangements au sein des partis politiques et des formations semblent s'appuyer sur des stratégies de réajustement des acteurs politiques traditionnels pour sauvegarder les règles du jeu politique classique et préserver ainsi leur domination dans ce domaine (Kere 2015).

En réalité, les mécanismes d'intégration socio-politique n'ont pas vraiment innové depuis la crise de l'État providence. Ces mécanismes ne semblent pas appropriés dans un contexte de crise du système politique représentatif car les nouveaux défis induisent une forme de gouvernance suffisamment ouverte et participative qui puisse ainsi intégrer les couches politiques émergentes et très effervescentes dans la vie politique des États. La preuve en est que ces mécanismes ne parviennent pas à réduire la propension des jeunes à de nouvelles formes de participation et d'action politiques, comme mentionné ci-dessus.

## **Quelques perspectives d'évolution des règles politiques dans les pays africains**

Ces perspectives se présentent sous deux angles : d'une part nous constatons l'émergence de nouveaux procédés d'expression politique. Ils sont constitués par un faisceau d'éléments de plus en plus consistants. Par ailleurs, on assiste à une sorte de constitution d'une autre forme de terrain politique qui semble différer du champ politique classique.

### **La production de nouveaux modes de participation politique à travers l'émergence de nouveaux moyens d'expression et d'action politique**

Comme nouveaux moyens d'expression politique, nous entendons l'émergence de nouvelles méthodes utilisées par des citoyens diversifiés (Charaudeau 1997) pour exprimer leur opinion dans l'espace public suivant l'approche de Habermas (Habermas 1997). Un profil diversifié des groupes qui peuvent être engagés dans cet espace public soulève plusieurs questions, notamment en ce qui concerne la recherche de visibilité de ces acteurs, processus qui est nécessaire à l'existence même de cet espace public. En effet, pour que cet espace existe, il nécessite des groupes qui s'y affichent et puissent ainsi conduire des actions publiques auprès d'une autorité publique (Arendt 1961). Plusieurs procédés sont utilisés à cet effet. Les technologies de l'information et de la communication connaissent une croissance très rapide en Afrique de l'Ouest. Ces technologies sont très diversifiées et peuvent être regroupées soit en médias classiques (radios, télévisions, journaux) ou dans de nouveaux canaux de communication incluant divers réseaux sociaux grâce à Internet. La vitesse d'expansion de ces

canaux de communication est vertigineuse<sup>10</sup>. Ils pénètrent tous les secteurs de la vie, y compris le champ politique au sein duquel ils servent de canaux d'expression.

Les médias traditionnels et les nouveaux canaux de communication semblent avoir deux profils d'utilisateurs. La première catégorie de médias semble plus être le lieu des professionnels, tandis que la seconde semble être le domaine de préférence du non professionnel. En effet, Internet, par sa structure démocratique (en termes de coût), non hiérarchique, non restrictive et avec un certain anonymat, est l'environnement de prédilection pour les jeunes. Une opinion, quelle qu'elle soit, peut être formulée avec beaucoup plus de liberté, mieux que dans les médias classiques (Dusseaut 2015). Dans sa configuration, l'environnement médiatique en Afrique de l'Ouest semble être dual avec, d'une part, les médias classiques, une place de choix pour les leaders politiques classiques et, d'autre part, les nouveaux canaux d'expression dominés par des acteurs politiques informels. Nous utilisons la distinction entre les acteurs politiques classiques et informels pour situer ceux qui sont institutionnellement constitués comme tels dans les luttes politiques et utilisent les moyens prévus à cet effet (nomination des candidats, campagne électorale, élections, etc.).

En effet, la troisième génération politique, comme indiqué plus haut, est socialisée dans un contexte fortement contestataire (Kere 2015). Ce contexte de socialisation a façonné une génération qui présente une relation particulière au jeu politique. En plus de l'engagement politique commun à toutes les générations, la nouvelle a des

---

10. Le continent compterait près de 281 millions d'internautes en 2017, pour un taux d'accès moyen d'à peine 23%. Toutefois, ces chiffres sont en nette progression. Lire par exemple [www.jeuneafrique.com](http://www.jeuneafrique.com) (consulté le 20 juillet 2018). Pour des données par pays, voir par exemple : [www.journaldunet.com](http://www.journaldunet.com). Consulté le 21 juillet 2018

moyens d'expression beaucoup plus importants et des actions politiques nouvelles. En plus des médias classiques qui ont crû en nombre et en diversité que cette génération peut utiliser, elle a de nouveaux canaux, beaucoup plus simples, plus rapides et plus difficiles à contrôler par les autorités politiques ouest-africaines (Vedel 2017). À titre illustratif, le tableau ci-dessous présente des chiffres sur la possession de téléphones portables au Burkina Faso, en Côte d'Ivoire, au Mali, au Sénégal et au Togo. Ce niveau assez élevé de ceux qui utilisent cet outil va crescendo, au fil des années. Cet outil qui se modernise davantage, en intégrant de plus en plus de nouvelles fonctionnalités, est l'instrument de prédilection des jeunes. Pour de nombreux jeunes africains par exemple, « être connecté est le modèle de vie idéal » (Gado 2008).

Tableau 3 : Possession de téléphones portables

Code réponse	Total	Pays				
		Burkina Faso	Côte d'Ivoire	Mali	Senegal	Togo
Non	6.7%	8.4%	6.9%	6.3%	3.0%	8.9%
Oui	10.5%	13.1%	3.3%	19.7%	7.9%	8.7%
2	82.6%	78.2%	89.7%	73.9%	89.0%	82.3%
Ne sais pas	0.1%	0.3%	0.0%	0.2%	0.1%	0.1%

Source : afrobarometer.org.

Dans ce contexte de nouveaux modes d'expression et d'action politiques<sup>11</sup>, nous sommes dans une situation dialectique, où l'engagement politique se nourrit et se renforce avec ces nouveaux canaux de communication, tout en créant de nouvelles formes d'expression et d'action politique. Cette situation produit des effets dans le champ politique africain (Bimber 1998). Comme précisé plus haut, nous fai-

11. Notamment les mouvements protestataires informels et le développement des réseaux informels qui s'intéressent à des sujets politiques

sons une distinction entre les acteurs politiques classiques et ceux que nous appelons informels. À côté des acteurs classiques, de nouveaux émergent dans une situation que nous appelons paradoxale. En ce sens qu'ils influencent considérablement le jeu politique mais ne sont pas constitués institutionnellement dans le format prévu pour les luttes politiques. De plus, les moyens utilisés pour influencer le jeu politique semblent parfois dévier de ceux envisagés dans ce milieu. Par exemple, proposer des idées qui peuvent être prises en compte dans le champ politique, influencer les débats politiques et même les luttes de pouvoir contribuent à les transformer en acteurs politiques. Plusieurs facteurs interfèrent pour faire des jeunes d'Afrique de l'Ouest ce que nous appelons des “*acteurs politiques informels*”.

Les réseaux sociaux sont un cadre pour l'expression politique et pour sa production elle-même. Par sa nature, Internet permet la création de groupes d'intérêts diversifiés entre des personnes géographiquement distantes mais qui peuvent, à travers ce canal, constituer un groupe virtuel d'échange d'opinions (Blondeau et Allard 2007 ; Van Laer et Van Aelst 2010). Ces groupes, de nature et de durée variables discutent des idées, parfois politiques, qui s'expriment d'abord « *virtuellement* », peuvent cependant par la suite trouver des applications concrètes dans le monde réel.

Ces interactions entre le milieu virtuel et celui réel sont rendues possibles par certains facteurs. Le monde virtuel, dans le contexte des États d'Afrique de l'Ouest francophone, concerne principalement une petite élite, notamment celle scolarisée et majoritairement jeune. Toutefois, bien que minoritaire, cet univers est très bien inséré au sein de la société, à travers les brassages d'informations et de personnes qui s'effectuent entre le monde virtuel et le monde réel, brassage facilité par les intervenants eux-mêmes. Les sujets débattus dans

le monde réel y sont transférés et vice-versa. La facilité de communication est encore rendue possible grâce aux mécanismes de traductions en langues locales opérés au sein des médias classiques, qui puisent souvent dans le monde du virtuel des sujets de leurs présentations. Au regard de la faiblesse des institutions de sondage d'opinion, les réseaux sociaux constituent parfois le baromètre de la situation politique dans ces États, en ce sens qu'ils reflètent souvent les principaux sujets d'actualités politique. Mieux, comme précisé plus haut, le monde virtuel parvient souvent à imposer un sujet politique aux différents protagonistes politiques.

Face à cette situation, le système politique classique tente de se rapprocher de ce milieu. En effet, les dirigeants politiques de toutes les générations intègrent désormais les réseaux sociaux dans leurs modes de communication. La perspective d'infiltration ou de tentative de contrôle de ce micro-univers est même envisagée par les protagonistes politiques. En effet, en plus de s'y afficher, des leaders politiques, ou même d'opinion, tentent de se constituer une sorte de "*garde virtuelle*", composée essentiellement d'activistes acquis à leur cause qui se présentent sur la toile comme de véritables mercenaires, à la solde de leurs mandants. Ces activistes sont tout aussi des jeunes recrutés pour intervenir sur la toile, tout comme la majorité des intervenants de ce milieu. La constitution et le renforcement de ce micro-univers contribuent inéluctablement à lui conférer un rôle politique certain et subséquemment à mettre en évidence une influence politique certaine des jeunes. Cette influence politique porte sur le champ politique classique et non sur les stratégies individualisées des protagonistes. Nous ne prétendons pas que les acteurs en lutte pour le pouvoir n'investissent pas ce milieu dans des visées stratégiques. Nous soulignons simplement l'influence de ce milieu virtuel pris dans son

ensemble dont le contrôle complet semble échapper aux protagonistes politiques. Les réseaux virtuels, comme expliqué plus haut, présentent leurs propres caractéristiques qui semblent différentes des autres canaux de communication. Ces structures sont difficiles à contrôler et ce fait peut renforcer ou affaiblir les acteurs politiques voire conduire à la constitution d'un espace politique autonome.

### **Un espace politique "autonome", en cours de formation ?**

La situation décrite plus haut semble renforcer la production d'une opinion suffisamment critique, difficile à surmonter par les acteurs politiques classiques. Compte tenu de leur position politique, selon qu'ils luttent pour le pouvoir d'État ou pour sa préservation, ils peuvent parfois être affaiblis ou renforcés par une opinion qu'ils essaient de contrôler, sans y parvenir toujours. C'est cette marge d'échec qui illustre la singularité du contexte actuel, d'autant plus que cette production d'opinion s'est émancipée d'eux et tend à se renforcer, plus que par le passé. Au point de conduire au développement d'initiatives d'accommodement, comme expliqué plus haut, chez les acteurs politiques classiques, face aux difficultés qu'ils rencontrent pour contrôler cette arène.

La particularité de ce nouveau contexte semble résider dans le renforcement substantiel des éléments – et de leur cadre d'action – qui refusent de s'inscrire en tant qu'acteur politique conventionnel. Leur capacité d'influencer le jeu politique est suffisamment importante de nos jours. En effet, comme précisé plus haut, ce micro-univers peut faire ou défaire des leaders politiques, influencer des décisions politiques<sup>12</sup>, etc.

---

12. Au Burkina Faso, par exemple, en 2016, une polémique liée à une donation par le gouvernement des tablettes à des parlementaires a éclaté tout d'abord sur les



Ce milieu, où de nombreux jeunes s’y reconnaissent, semble avoir sa singularité. En effet, il nous semble plus adapté de parler de processus de constitution d’espace politique autonome. Nous parlons de processus et à ce stade, plusieurs raisons permettent cette observation. Cet univers semble se détacher de celui du champ politique classique, dont il se présente, tantôt comme l’antithèse, tantôt comme une alternative. Par ces caractéristiques, il permet de fédérer un ensemble de groupuscules ou de personnes qui soient déçus du jeu politique classique, soit sont à la quête d’une autre méthode d’affirmation publique ou politique. Ces aspects semblent particulariser ce micro-univers qui présenterait une spécificité propre, distincte du milieu politique classique. Cependant, en étant appréhendé comme un univers antagoniste de celui du milieu politique classique, ce micro-univers semble se présenter comme l’antithèse du champ politique classique, son opposé.

On aurait pu parler simplement de milieu ou univers de la société civile. Faut-il le rappeler, ce concept fait l’objet de controverses doctrinales, aussi bien pour sa définition, que pour sa réalité (Loada 1999 ; Otayek 2009). Si ce micro-univers s’encastrait simplement dans un rôle de veille ou de contre-pouvoir, il pourrait s’agir d’un corps de la société civile. En effet, comme le souligne Etemadi Nasser, dans des situations difficiles, on peut observer « *la formation d’un ensemble inédit d’efforts et de résistances, qui, au nom de la société civile, s’engage dans des pratiques d’émancipation, que ce soit contre les États autoritaires ou les effets dualisants de la libéralisation économique* » (Nasser 2000). Les manifestations de ce micro-univers semblent s’inscrire dans cette dynamique. Toutefois, la réalité montre

---

réseaux sociaux, avant de gagner le milieu des autres médias. Cette polémique a abouti au retrait de cette donation.

que ce milieu va au-delà de ce rôle, pour perturber substantiellement le jeu politique classique. Par sa force actuelle, il tend à reconfigurer le champ politique en déstabilisant les acteurs politiques classiques qui voient leurs méthodes traditionnelles de luttes politiques mises en difficulté. En effet, ils se trouvent dans une situation paradoxale où ils doivent rivaliser avec des acteurs – et leur micro-univers – qui ne poursuivent pas nécessairement les mêmes objectifs qu’eux, à savoir la conquête et l’exercice du pouvoir d’État. Ce micro-univers intervient dans l’exercice du pouvoir d’État pour perturber les jus et pratiques, sans pour autant être constitué comme un acteur politique, au sens classique du terme. Nous ne prétendons pas que ces acteurs “*paradoxaux*” sont libres de tout lien ou connivence avec des groupes classiques ou des partis politiques. Ces derniers tentent également d’avoir des relais dans ces milieux, qui souvent, se présentent publiquement comme apolitiques ou acteurs de la société civile, même si la réalité pourrait être nuancée, quelque fois.

Sous cette forme, les deux univers – “*politiques*”, classique et nouveau – semblent assez incompatibles, chacun disposant de mécanismes propres de fonctionnement et parfois poursuivant des objectifs diversifiés.

Le micro-univers en cours de constitution pourrait également être perçu comme un milieu autonome, rival du champ politique classique. Dans cette logique, les objectifs des deux univers pourraient être similaires et ils ne se différencieraient que dans leur mode de fonctionnement. C’est là où cet espace, paradoxalement, semble présenter des liens de connexions avec le champ politique classique, du fait qu’il puisse constituer une anti-chambre pour des personnes qui éprouveraient des difficultés à s’affirmer dans le second milieu. Dans ce cas, ce serait par exemple par défaut que ces personnes s’inscriraient dans

ce micro espace, en attendant des perspectives meilleures pour un retour dans l'univers convoité, le champ politique classique. Toutefois, appréhender ce milieu comme l'anti-chambre du champ politique classique serait assez discutable, surtout si l'on se focalise simplement sur certains intervenants de cet espace qui n'y seraient que par défaut, faute d'avoir pu s'affirmer dans le milieu classique. En effet, d'autres intervenants de ce micro espace y sont, beaucoup plus du fait de leur désapprobation des dynamiques qui animent le système politique classique. Cette attitude peut être appréhendée principalement lorsqu'il s'agit de basculer complètement dans les "*lutttes politiciennes*", laquelle perspective suscite des réprobations des membres de ce micro-univers. En effet, ceux qui franchissent le pas perdent leur côte de crédibilité dans ce milieu. Sous cet angle, l'espace politique dans lequel ils s'inscrivent semble autonome, distant du champ politique classique.

Cet espace politique constitue-t-il pour autant une autre composante du champ politique classique ? Cet espace semble se constituer en réaction ou en marge des dynamiques politiques classiques. Il influence ce système politique classique, lequel tente de l'absorber ou de s'en accommoder. Cette inter-action nous semble présenter les traits d'un champ politique caractérisé par les luttes de pouvoir. Cet espace se retrouve donc dans le champ de luttes de pouvoir dans ces États. Mais il semble présenter une particularité car des membres s'y inscrivent, tout en abhorrant le système politique classique, comme nous venons de le préciser.

## Conclusion

Des facteurs importants comme la démographie influence le champ politique dans des États de l'Afrique de l'ouest francophone. Cette variable doit être suffisamment prise en compte dans toutes les analyses prospectives concernant l'évolution de ces États. Pour nous, la configuration actuelle du champ politique est en mutation du fait du facteur démographique, corrélé à d'autres comme l'imposante offre médiatique et le rehaussement du niveau d'instruction. Le format et les dynamiques du champ politique dans ces États s'en trouveront modifiés, dans le moyen et long terme.

Les tentatives des acteurs du système politiques classiques présentent des limites, telles que nous l'avons démontré. Cependant, les dynamiques de ces inter-actions sont réelles et on semble en présence d'un jeu de rivalité dont l'issue pourrait présenter trois scénarii. Elle peut déboucher dans une domination des acteurs du jeu politique classique qui ferait disparaître complètement cet espace gélatineux en cours de formation. Cette rivalité peut s'achever aussi par le renversement de la domination, au profit des intervenants dans cet espace politique autonome. Cette perspective semble très hypothétique car ce bouleversement du rapport de force induit une politisation extrême de ce champ relativement autonome, lequel justement semble rejeter cette perspective de basculement dans les luttes de pouvoir pour des postes électifs. Enfin, la résultante pourrait être un compromis entre le système politique classique et cet espace politique autonome en cours de renforcement. Il semble que la dernière possibilité soit déjà une réalité, du fait même que les inter-actions entre ces deux espaces produisent des échanges, des façonnements ou re-façonnements des différents intervenants dans ces espaces. Des travaux beaucoup plus

avancés pourront nous instruire davantage sur cet espace politique qui semble tout à la fois réel mais tout aussi insaisissable.

## Bibliographie

Alain Lipietz « Crise de l'État providence : idéologies, réalités et enjeux pour la France des années 80 », *Cahiers de l'Association Canadienne-Française pour l'Avancement des Sciences*, Mai 1983 [www.cepremap.fr](http://www.cepremap.fr) consulté le 12 juillet 2018

Alfred Babo, « Faillite de l'État et administration de l'espace public politique en Côte d'Ivoire » Codesria 2008 [www.codesria.org](http://www.codesria.org) (consulté le 10 juillet 2018)

Anne Muxel, « La participation politique des jeunes : soubresauts, fractures et ajustements », *Revue française de science politique* 5/ 2002 (Vol. 52), p. 521-544

Anne Muxel, « L'abstention : déficit démocratique ou vitalité politique ? », *Pouvoirs*, 2007/1 n° 120, p. 43-55.

Augustin Loada, « Réflexions sur la société civile en Afrique : Le Burkina de l'après-Zongo » *Politique Africaine* n° 76 – décembre 1999, p. 136 – 151

Bimber B. (1998), « The Internet and political transformation : Populism, community and accelerated pluralism », *Polity*, XXXI (1), 133-160.

Charaudeau (P.), « Le discours d'information médiatique : la construction du miroir social », Paris, Nathan, 1997 INA, p. 202-203

Christophe Goethals, Anne Vincent et Marcus Wunderle « Le pouvoir économique », *Dossiers du CRISP* 2013/2 (N° 82), p. 11-119.

Claude Meillassoux, 1994, « La conquête de l'aïnesse », dans Claudine Attias-Donfut et Leopold Rosenmayr, *Veillir en Afrique*, Paris, PUF, p. 343 – 65

Claudia Roth, « Les relations inter-générationnelles sous pression au Burkina Faso », *Autrepart*, 2010/1 n° 53, p. 95-110

Cris Beauchemin « Les migrations et l'effritement du modèle ivoirien : chronique d'une guerre annoncée ? » *Critique internationale* n° 28 - juillet-

septembre 2005, p. 09-20

Daniel Kere *Le rôle des jeunes dans les luttes pour le pouvoir d'État au Burkina Faso, de la période de décolonisation à nos jours* Éditions Universitaires Européennes 2015, 377 pages

Emilie de Bonneval *Contribution à une sociologie politique de la jeunesse Jeunes, ordre politique et contestation au Burkina Faso* Université de Bordeaux, février 2011 tel.archives-ouvertes.fr consulté le 30 mars 2018

Etemadi Nasser « Limites et actualité du concept de société civile » *L'Homme et la société*, N. 136-137, 2000. p. 95-110

Fatma Ben Saad-Dusseaut, « La Tunisie aux urnes. Le rôle des réseaux sociaux dans la transformation post-dictature », *Communication et organisation*, 47 | 2015, 254-270.

François Dubet, « L'inquiétude démocratique », *Sociologie [online]*, N°3, vol. 5, 2014

Frederick George Bailey *Les règles du jeu politique : étude anthropologique*, Presses Universitaires de France, 1971, 277 pages

Gado Alzouma, « Téléphone mobile, Internet et développement : l'Afrique dans la société de l'information ? », *tic&société* [Online], Vol. 2, n° 2, 2008

Guéhi Jonas Ibo « Retraits de terres par les « jeunes » autochtones sur les anciens fronts pionniers de Côte d'Ivoire : expression d'une crise de transition intergénérationnelle », Colloque international "Les frontières de la question foncière", Montpellier, 2006 www.mpl.ird.fr (consulté le 10 juillet 2018)

Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy 1961, 369 pages

Jacinthe Mazzocchetti « Quand les poussins se réunissent, ils font peur à l'épervier »

Les étudiants burkinabè en politique. » *Politique africaine* N°101. 2006, p. 83-101

Jacques Chevalier, *L'État post-moderne*, LGDJ 2003, 328 pages

Jean-François Bayart, Béatrice Hibou et Boris Samuel « L'Afrique « cent ans après les indépendances » : vers quel gouvernement politique ? », *Politique africaine* 2010/3 (N° 119), p. 129-157

Jean-Marie Vincent « L'agonie de l'État-providence », *Le Monde diplomatique*, mars 1979 [www.monde-diplomatique.fr](http://www.monde-diplomatique.fr) consulté le 29 juin 2018

Jeroen Van Laer et Peter Van Aelst, « Internet and Social Movements Action Repertoires : Opportunities and Limitations », *Information, Communication & Society*, 13 (8), 2010, p. 1146-71

Jorge Benedicto “Young people and politics : disconnected, sceptical, an alternative, or all of it at the same time ?” dans Jorge Benedicto and Andreu López Blasco. *Young People and Political Participation : European Research*, YOUNG PEOPLE'S STUDIES MAGAZINE, June 08 | N° 81, p. 13 – 30

Julien Kieffer « Les jeunes des « grins » de thé et la campagne électorale à Ouagadougou » *Politique Africaine*, 2006/1 N° 101, p. 63-82

Léonard Wantchékon, « Clientélisme électoral au Bénin. Résultats d'une étude expérimentale de terrain », *Politique africaine* 2003/2 (N° 90), p. 145-160.

Marcelle Genné « La démocratie en Afrique : De la thèse de René Dumont à celle de la Commission économique pour l'Afrique » *Études internationales*, vol. 22, n° 2, 1991, p. 413-423.

Martha Wörsching, “Making a Difference ? Political Participation of Young People in the UK” dans Jorge Benedicto and Andreu López Blasco. *Young People and Political Participation : European Research*, YOUNG PEOPLE'S STUDIES MAGAZINE, June 08 | N° 81, p. 89 – 104

Michèle Dachet « Chroniques des violences ordinaires, parcours d'un jeune paysan burkinabé immigré en Côte d'Ivoire » *Journal des africanistes*. 2003, tome 73 fascicule 2. p. 137-161

Nicolas Freymond *La question des institutions dans la science politique contemporaine : l'exemple du néo-institutionnalisme* Université de Lausanne, Institut d'études politiques et internationales, BFSH 2, 2003 – 80 pages

Olivier Blondeau, Laurence Allard, Dev enir Média. L'activisme sur Internet, entre défection et expérimentation, Éditions Amsterdam, 2007, 381 pages

Patrice Vimard et Raïmi Fassassi « Démographie et développement en Afrique : éléments rétrospectifs et prospectifs », *Cahiers québécois de démographie* 402 (2011), p. 331– 364.

Philippe Antoine, Mireille Razafindrakoto, François Roubaud « Contraintes de rester jeunes ? Évolution de l'insertion dans trois capitales africaines :

Dakar, Yaoundé, Antananarivo » *Revue Autrepart*, 2001. p. 17-36

Pierre Rosanvallon, *La crise de l'État-providence*, Paris, Seuil, 1981, 183 pages

Rémy Bazenguissa-Ganga, Patrice Yengo « La popularisation de la violence politique au Congo » *Politique africaine* n° 73 – mars 1999, p. 186-192

René Otayek « La problématique « Africaine » de la société civile », dans Mamoudou Gazibo et Céline Thiriot *Le politique en Afrique, état des débats et pistes de recherche* Karthala, 2009, p. 209 – 226

Richard Braungart et Margaret Braungart, « Les générations politiques ». dans Crête Jean et Favre Pierre *Génération et politique*, Québec, *PUL, Economica*, 1989, p. 7 – 52

Tom W. G. Van Der Meer “Political Trust and the Crisis of Democracy” *Oxford Research Encyclopedia of Politics* Jan 2017, oxfordre.com (consulté le 10 juin 2018)

United Nations *World Population Prospects. The 2008 Revision. Highlights*. New York, Nations unies, Division de la population, 2009.

Vedel, Thierry. « Chapitre 5 – L'internet et la démocratie : une liaison difficile », dans Pascal Perrineau éd., *La démocratie de l'entre-soi*. Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.), 2017, p. 73-88.



# Justiça e democracia: personalismo, participação política e poder judiciário no Brasil

**Marilde Loiola de Menezes** 

Universidade de Brasília, Brasil

marildeloiola@unb.br

## Introdução

No estudo das relações entre os poderes a análise do judiciário pode ser considerada como aquela que promove menos interesse no âmbito das ciências sociais. Tradicionalmente considerada pela teoria política moderna como um poder neutro, intérprete da lei “invisível e nulo” (MONTESQUIEU, 2000, p. 169), somente mais recentemente o judiciário começa a surgir na cena nacional e internacional como um campo a ser estudado a partir de dois fenômenos: o da judicialização da política e do ativismo judicial.

No que concerne aos estudos sobre a *judicialização da política*, autores como C. Neal Tate e Torbjorn Vallinder inauguram essa vertente analítica com a publicação do famoso artigo *The Global Expansion of Judicial Power* em 1995. O estudo demonstra que a expansão da área

de atuação do poder judiciário nos Estados Unidos teve como causa principal a transferência de decisões da legislatura para as Cortes Judiciais. Essa discussão chega ao Brasil com destaque em, pelo menos, duas abordagens de explicação distintas e, ao mesmo tempo, complementares.

Uma primeira vertente de análise considera que *o processo de judicialização da política ocasionado* pela expansão do judiciário é um fenômeno típico do século XX, associado à crise do Estado de Bem-Estar Social. Nesse sentido, a proliferação dos direitos, ou a “juridificação do bem-estar social” (SANTOS *et al*, p. 11), traduziu-se através de um aumento exponencial da procura jurídica cujas reivindicações demandavam a ampliação de direitos sociais e econômicos tais como o direito ao trabalho, ao salário justo, à segurança no emprego, à saúde, à educação, à habitação, à segurança social. Ou seja, a “juridificação” da justiça distributiva. Tal protagonismo tem consequências em relação a eventuais confrontos com a classe política que, de certa maneira, sentia-se acuada frente à interferência do judiciário no seu campo original de ação. Por se tratar de um poder contra majoritário, o judiciário só se revela publicamente como poder político à medida que interfere no campo dos demais poderes: “Daí que a judicialização dos conflitos políticos não possa deixar de traduzir-se na politização dos conflitos judiciários” (SANTOS *et al*, p. 3).

Uma segunda abordagem *atribui ao processo de judicialização o* desenho constitucional que, seguindo a tendência do que hoje é denominado “Constitucionalismo moderno”<sup>1</sup>, confere ao Poder Judiciário um grau de autonomia que não se esgota na defesa da lei ou na garantia dos direitos individuais. O texto constitucional abre caminho

---

1. Esse novo modelo constitucional é inspirado em sua origem na Lei Fundamental de Bonn, de 1949. Posteriormente a Constituição portuguesa de 1976 e a espanhola de 1978 seguem mais ou menos o mesmo padrão.

para a inclusão ampla sobre os direitos sociais favorecendo ao Poder Judiciário um excepcional protagonismo político independente da ação do executivo ou mesmo da maioria parlamentar. Nesse contexto, questões de natureza social, econômica, cultural, religiosa, e mesmo aquelas de natureza essencialmente política, se deslocam para a área de atuação do Judiciário.

Em um olhar mais aprofundado em torno das Ações Diretas de Inconstitucionalidade (ADIN), Werneck Vianna (1999) demonstra que o adensamento do Direito Positivo e o aumento progressivo de intervenção do Poder judiciário no Brasil, em particular nas políticas e nas relações sociais, ocorrem mediante a “incapacidade de o Executivo e o Legislativo fornecerem respostas efetivas à explosão das demandas sociais por justiça” (1999, p. 149). Desta forma, a extensão do direito sobre o social progride, sobretudo, no que concerne à regulação dos setores mais vulneráveis da sociedade: “Há um claro processo de substituição do Estado e dos recursos institucionais classicamente republicanos pelo judiciário, visando a dar cobertura à criança e ao adolescente, ao idoso e aos portadores de deficiências físicas” (WERNECK VIANNA *et al*, 2007, p. 41). O autor ainda conclui que nestes casos, “O juiz torna-se protagonista direto da questão social” (WERNECK VIANNA *et al*, 2007, p. 41). Isso, entretanto, não significa dizer que existe uma invasão ou mesmo um “projeto de poder” por parte do judiciário. Para o autor esses processos *de judicialização* ocorrem originados por múltiplas instâncias e não pode ser explicado somente pela ampliação das funções dos magistrados em seus respectivos papéis constitucionais.

Em relação ao Ativismo Judicial o fenômeno é normalmente descrito como consequência da ampliação da capacidade de interpretação das leis por parte do Poder Judiciário, tendo como referência geral, os

valores fundadores da Constituição. Nesse caso, a atuação do juiz ou da Corte não está vinculada a eventuais omissões do parlamento, mas na ampliação de interpretação da lei por parte da magistratura.

Atribui-se a Arthur Schlesinger o uso pioneiro do termo “ativismo judicial”, em artigo publicado em 1947 pela revista *Fortune*. A autoria do termo foi registrada pelo americano Keenan D. Kmiec, em 2004, em artigo intitulado *The Origin and Current Meanings of Judicial Activism*.

De acordo com a descrição de Kmiec (2004), Schlesinger analisou o comportamento dos nove juízes da Suprema Corte dos Estados Unidos, conforme as alianças e as divisões que se estabeleciam nos seus pareceres e votos. Assim procedendo, o artigo caracterizou quatro juízes da Suprema Corte dos Estados Unidos como sendo “Ativistas Judiciais”, três juízes como “Campeões da Autocontenção” e o restante fora classificado em um “Grupo Intermediário”. Schlesinger percebeu o grupo dos “Campeões da Autocontenção” (Grupo Frankfurter Jackson) como aqueles que acreditam que as leis têm significados fixos e por isso seria inadequada qualquer forma de interpretação em prol de qualquer grupo a ser beneficiado. Esse Grupo busca manter a supremacia judicial em nome do respeito à vontade do legislador, independente do perfil ideológico. Tem como base de ação o respeito pela separação dos poderes no processo democrático. O segundo grupo, os “Ativistas Judiciais”, é interpretado como sendo mais maleável a um leque de significados do direito e por isso essa corrente é considerada “menos científica”. Para os “Ativistas Judiciais”, lei e política são dimensões inseparáveis. Nesse sentido, não há possibilidade de se atingir a “verdade” através de critérios internos das práticas judiciais. Durante um julgamento não há respostas corretas ou indiscutíveis e as questões políticas acabam se manifestando. “Um juiz sábio aceita

essa filosofia e sabe que a escolha política é inevitável. Ele não tem a falsa pretensão de objetividade e conscientemente exerce o poder judicial visando a resultados sociais” (KMIEC, 2004, p. 1447). Para o Grupo “Ativistas Judiciais”, a lei e a política são inseparáveis.

A partir da obra pioneira de Kmiec, outros autores deram continuidade aos estudos do Ativismo Judicial e nesse contexto Craig Green publica a obra intitulada *An Intellectual History of Judicial Activism* (2009). Na obra, Green cita a diversidade de significações do ativismo judicial apontado por Schlesinger, não porque considere a impossibilidade de uma objetividade no julgamento, mas porque atribui uma disfunção proveniente da imprecisão dos estatutos judiciários da Corte americana. Dessa forma, o ativismo judicial estaria ligado ao abuso do poder devido à ausência de definições claras da atividade jurisdicional.

No Brasil, no âmbito específico da ciência política, as análises de autores como Andrei Koerner e Rogério Arantes deram um significativo destaque ao estudo dessa temática, sobretudo no que concerne aos limites e às possibilidades da identificação no ativismo judicial no sistema de justiça brasileiro.<sup>2</sup>

Para Andrei Koerner (2013) o uso do conceito de ativismo judicial no Brasil apresenta-se de forma bastante simplificada por colocar em segundo plano analítico o caráter institucional, político e socialmente inserido dos tribunais. Para o autor, a partir de 2002, o que tem sido chamado de ativismo judicial no Brasil “resulta de uma aliança entre a presidência da República e elites jurídicas voltada a promover as políticas do governo e a configurar um novo regime governamental” ( p. 85). A longo prazo, essa aliança teria modificado as formas de

---

2. Tais autores não esgotam o debate, contribuições importantes também foram dadas por Fabiano Engelmänn, Ernani Carvalho e Maria Tereza Sadek.

atuação do Tribunal, reforçada pelas suas bases de apoio, mas também teria provocado reações e resistências aos “regimes governamental e jurisprudencial”, isto é, os conflitos entre juízes e governo.

Koerner constata, ainda, que o entendimento corrente de ativismo judicial seria uma situação-limite entre os mundos da política e do direito que, quando ultrapassada, faz com que o juiz ou um tribunal extrapole seus domínios e suas funções, com o risco de distanciar-se de seus quadros de referência e atuar com valores subjetivos, preferências, interesses e programas políticos. Tal situação seria prejudicial ao Estado de direito e tem como problema normativo a inadequação em relação à Constituição e à democracia. Em última instância, juízes passam a fazer leis, violam a separação dos Poderes sem serem responsáveis perante os representados e provocam mudanças da Constituição sem a alteração de seu texto.

Para Koerner, no entanto, as pesquisas que focam nos padrões decisórios, atitudes e comportamentos estão baseadas em dimensões analíticas formuladas por juristas conservadores e carecem da percepção de que a prática judicial é um exercício de articulação entre diferentes lógicas. Então, a fim de sanar essa lacuna, no artigo *Ativismo Judicial? Jurisprudência constitucional e política no STF pós-88* (2013), o autor propõe uma metodologia que combina três dimensões: i) institucional; ii) da prática jurídica e histórica e; iii) os conceitos de regime governamental e jurisprudencial (KOERNER, 2013, p. 76).

Essa metodologia, segundo o autor, permite que o problema do ativismo judicial não seja simplificado, trazendo para o centro do debate não só a atuação do juiz, como também o caráter institucional, político e social nos quais o tribunal está inserido. Isso porque os agentes históricos possuem identidades institucionais e, ademais, existem práticas e processos pelos quais o problema foi historicamente constituído.

O cientista político Rogério Arantes preocupou-se igualmente em estudar a atuação do sistema de justiça no cenário político brasileiro a partir de uma análise que considerasse a construção histórica do Judiciário moderno e da expansão de suas funções judiciais e políticas ao longo do século XX. Seu artigo intitulado: *Judiciário: entre a Justiça e a Política* (2015), tem como objetivo responder se o Judiciário moderno é um órgão de justiça ou de poder político.

Arantes esclarece que as revoluções Americana (1787) e Francesa (1789) influenciaram muitos países como modelos principais de definição do Judiciário moderno. O modelo americano, mais liberal do que republicano, atribuiu à magistratura a função de prestação de justiça nos conflitos entre particulares e elevou o Judiciário à condição de poder político. O modelo francês, mais republicano do que liberal, modernizou a justiça comum do Judiciário, sem conferir-lhe poder político.

O sistema de controle constitucional brasileiro acabou se desenhando de forma híbrida entre as opções americana e europeia. Ele entrega ao Judiciário, de maneira difusa, a capacidade de controlar a constitucionalidade das leis, porém conta com o mecanismo da ação direta de inconstitucionalidade, que pode anular ou ratificar a lei em si.

A partir dos modelos acima apresentados, Arantes refaz o caminho da forma pela qual as heranças ideológicas do sistema brasileiro impactam na atuação política do Supremo Tribunal Federal (STF), sobretudo a partir da segunda metade do século XX, quando o judiciário sofreu forte expansão em várias democracias, “transformando-se em instância de solução de conflitos coletivos e sociais e de implementação de direitos muito mais orientados pelo valor da igualdade do que pelo valor da liberdade” (ARANTES, 2004, p. 99).

Segundo o autor, a primeira onda de expansão do Judiciário no Brasil, entre 1930 e 1940, foi impulsionada pela desconfiança em relação às instituições político-representativas e à capacidade do regime democrático em atender a sociedade, o que inspirou soluções alternativas para os problemas de ordem social e para os conflitos coletivos. A segunda onda, na década de 1970, repetiu essa matriz, o que resultou na criação do Ministério Público, um órgão do Estado com a atribuição de defender interesses difusos e coletivos. Mas foi a Constituição de 1988 que finalmente consolidou essa expansão da justiça “rumo à proteção dos direitos coletivos, reafirmando-os como categoria jurídica constitucional” (ARANTES, 2004, p. 102-103). A partir dessas mudanças operadas no sistema de justiça, vários outros direitos específicos foram reconhecidos, confirmando assim a independência e o papel tutelar do Ministério Público em relação aos demais poderes do Estado.

Arantes explica que esses elementos de transformação social e de ampliação de direitos, sobretudo no que diz respeito a igualdade e a cidadania, não são suficientes para levar a magistratura ao ativismo judicial, mas certamente tem inclinado suas novas atribuições na tênue demarcação entre a justiça e a democracia.

## Justiça e democracia

A história da democracia ocidental está alicerçada em um modelo de Estado cujas funções se organizam através de três poderes distintos: o legislativo, o executivo e o judiciário. Montesquieu, considerado o pai fundador dessa formulação<sup>3</sup>, via nessa forma de organização política uma alternativa no combate aos excessos relativos à con-

---

3. Aristóteles já tinha idealizado o modelo de separação dos três poderes que irá se consolidar na idade moderna.



centração do poder absolutista. O reconhecimento da necessidade de que todo “poder constitua um freio para o poder” (MONTESQUIEU, 2000, p. 166), evitando assim o “abuso de poder”, deu ensejo a construção do Estado liberal democrático moderno<sup>4</sup>.

Além dessa prerrogativa, a Idade Moderna afirma sua característica universal democrática fundada no respeito aos direitos do homem e na legitimação do regime democrático via soberania popular. Na prática, isso significa que o poder político supremo será exercido através da escolha da maioria via voto popular. Diferentemente dos demais poderes, o judiciário se apresenta como uma instância que prescinde da escolha popular. Sua legitimidade se afirma no fato de que esse poder representaria, em tese, “*la bouche de la loi*”, a boca da lei (MONTESQUIEU, 2000, p. 175). Portador de uma neutralidade assegurada pelo compromisso de submissão às leis, os magistrados estariam impedidos do exercício de qualquer “criatividade pessoal” em suas interpretações em relação ao direito. A Constituição representaria, assim, a “vontade geral”, (MONTESQUIEU, 2000, p. 169) interpretada pelo legislador, posta em prática pelo executivo ficando o poder judiciário restrito à aplicação das leis nos casos particulares. Sendo considerado essencialmente como intérprete da lei, “o poder de julgar, tão terrível entre os homens”, torna-se, assim, “invisível e nulo” (MONTESQUIEU, 2000, p. 169). O que se sugere é que o poder judiciário deveria ter o mínimo possível de pessoalidade, devendo-se temer “a magistratura e não os magistrados” (MONTESQUIEU, 2000, p. 169).

Essa tradição originada entre os séculos XVII e XVIII, que recusa ver o judiciário como um campo de poder tão importante quanto os demais poderes, aos poucos vai cedendo lugar a uma gama de inter-

---

4. Vale sublinhar que a célebre teoria dos três poderes de Montesquieu teve como modelo a Constituição Inglesa que, por sua vez, foi inspirada nos estudos de John Locke.

pretações que deslocam a discussão do executivo e do legislativo, tão caras a fundação do Estado Moderno, para a centralidade do poder judiciário nas democracias contemporâneas.

Nessa retomada dos estudos sobre o judiciário temos a proeminência de várias análises que, de certa forma, inauguram a discussão contemporânea sobre a relação entre justiça e democracia. Dois autores se destacam nessa discussão: Habermas e Rawls.

A argumentação desenvolvida por Habermas visa essencialmente provar a existência de um nexos conceitual entre Estado de direito e democracia. Esse “nexo” não seria assim meramente histórico ou casual. Ele se expressa concretamente através da “dialética entre igualdade de fato e de direito”, dando ensejo ao paradigma do Estado social em oposição ao Estado liberal. A partir desses pressupostos, o autor adota uma “autocompreensão procedimentalista do Direito e do Estado democrático de direito<sup>5</sup>” (HABERMAS, 1997, p. 301). Esse arranjo habermasiano, tenta mostrar que os pressupostos comunicativos e as condições do processo de formação democrática da opinião e da vontade são as únicas fontes de legitimação constitutiva do nexos interno entre o Estado de direito e democracia:

Tal compreensão é incompatível, não somente com a ideia platônica, segundo a qual o direito positivo pode extrair sua legitimidade de um direito superior, mas também com a posição empirista que nega qualquer tipo de legitimidade que ultrapasse a contingência das decisões legisladoras (HABERMAS, 1997, p. 310).

A comprovação de um nexos interno entre Estado de direito e democracia exigiria o esclarecimento das seguintes posições: (i) o direito positivo não pode ser submetido simplesmente à moral; (ii) a soberania do povo e os direitos humanos pressupõem-se mutuamente; (iii) o

---

5. HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: Entre facticidade e validade*. Vol. II. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1997, p. 310.

princípio da democracia possui raízes próprias, independente da moral. Isso porque a proteção moral refere-se à integridade de sujeitos individuais independentes dos ditames sociais ou históricos. Enquanto a comunidade jurídica – “localizada no espaço e no tempo” (HABERMAS, 1997, p. 312) – protege a integridade geral de seus membros na medida em que são portadores de direitos subjetivos. Nesse aspecto, a atuação seria ao mesmo tempo mais ampla e mais limitada em relação a questões morais.

Para Rawls, o Estado de Direito no interior das democracias modernas implica, sobretudo, no papel determinante de certas instituições, bem como das práticas judiciais e legais a elas associadas. São elas: “a imparcialidade e a coerência, a adesão à lei e o respeito pelos precedentes” (RAWLS, 2000a, p. 377).

Para o autor, uma sociedade política bem ordenada exige que seja igualmente justa do ponto de vista social. Assim, na medida em que existe um “fim último comum”, um fim que conclama à cooperação do maior número de pessoas, o bem concretizado é social. Ele se concretiza graças à atividade conjunta de cidadãos que lhe permite participar da “cooperação social equitativa” (RAWLS, 2000b).

O arcabouço jurídico de uma sociedade justa, elaborado por Rawls, garante ainda ao cidadão, direitos e liberdades que assegurem seu status de pessoas livres e iguais:

Pois tais direitos e liberdades se referem aos princípios fundamentais que determinam a estrutura do processo político – os poderes legislativos, executivo e judiciário, os limites e a extensão do governo exercido pela maioria assim como os direitos civis e políticos e as liberdades básicas que as maiorias parlamentares devem respeitar, tais como o direito de voto, o direito de participar da vida política, a liberdade de pensamento e a liberdade de consciência, assim como todas as proteções garantidas pelo Estado de direito (RAWLS, 2000a, p. 347-348).

Rawls parte da convicção de que ao assegurar os direitos e as liberdades básicas iguais para todos, bem como a igualdade equitativa de oportunidades, a sociedade política garantirá os elementos essenciais do reconhecimento público das pessoas como membros livres e iguais, isto é, seu status de cidadãos.

Para ambos os autores as práticas jurídicas em sintonia com a soberania popular, expressam o funcionamento formal das instituições, no interior de um sistema liberal democrático. Ambas as formulações conservam a ideia de autonomia segundo a qual, os homens agem como sujeitos livres na medida em que estão submetidos às leis que eles mesmos estabeleceram para si. O poder político só pode desenvolver-se através de um código jurídico institucionalizado na forma de direitos fundamentais. A partir de seus respectivos projetos filosóficos, os autores elaboram um arcabouço jurídico de como seria uma sociedade justa, desconsiderando as eventuais contradições que possam interferir entre o direito, o judiciário e o Estado moderno.

Mais recentemente, um terceiro autor, Pierre Rosanvallon, retoma esse debate e chama atenção para um fenômeno que certamente extrapola o caso específico da França. Analisando os processos de legitimação das democracias contemporâneas, Rosanvallon (2011) observa que o tão disseminado e consensual regime democrático não cumpriu sua promessa mais elementar: a diminuição das desigualdades sociais. O parlamento – considerado, desde a sua origem, como uma instituição que resumia o espírito e a forma do governo representativo – perdeu a sua centralidade e assistimos a um processo de progressivo desgaste na natureza de seu próprio funcionamento. Os constantes conflitos de ideias e interesses no jogo político-partidário aprofundam o fosso existente entre representantes e representados.

Nesse quadro de enfraquecimento das instituições político-parti-

dárias, a legitimidade democrática, antes alicerçada na soberania popular, migra paulatinamente em direção das instituições consideradas neutras e imparciais: as “autoridades independentes” e as cortes constitucionais. À medida que esses agentes do Estado e das Cortes constitucionais denegam sua relação com o político, cresce sua legitimidade enquanto poder destituído de interesses pessoais ou preferências político-partidárias (ROSANVALLON, 2008).

Essa nova geração formada por “instituições supostamente neutras” (ROSANVALLON, 2008, p. 171) transforma-se em um instrumento de realização de uma sociedade sedenta por uma “imparcialidade radical” no que concerne a competência de seus governantes e o respeito aos interesses gerais de seus cidadãos.

A nova categoria da “imparcialidade” se impõe, assim, na ordem política como um vetor geral de aspiração da sociedade que se estende através da formação de um espaço público mais aberto, receptivo e transparente. A força da demanda por imparcialidade exprime uma profunda mutação na forma de apreensão das democracias contemporâneas. Ela passa a responder pela formação de uma nova cultura política de transformação social, sendo possível falar de uma perspectiva de imparcialidade como sendo a atual “verdadeira política”. A nova gramática das instituições democráticas; nas quais se inscrevem as autoridades de controle independentes, bem como as cortes constitucionais; marca a ruptura da legitimidade do regime democrático.

Tal deslocamento de legitimidade deve conduzir, necessariamente, a uma considerável reflexão das condições práticas da produção normativa do legislativo e do exercício do poder executivo, considerados originalmente como as figuras centrais das revoluções americanas e francesas. O crescimento do império das autoridades independentes e das cortes constitucionais começa assim a revolucionar o repertório

clássico de formulação da questão democrática. O espectro que ameaça a atual “revolução de legitimidade” (*revolution de la légitimité*) poderá ter como consequência o surgimento de uma “democracia apolítica” (*démocratie impolitique*) cujas bases repousam na rejeição da política definida como o lugar das manobras partidárias e dos cálculos pessoais. Sua substituição por esses poderes “neutros e independentes” torna-se assim a chave da compreensão do novo pensamento social contemporâneo.

Essa breve reflexão sobre o papel do poder judiciário tanto do ponto de vista do Estado de Direito (Habermas e Rawls) como de sua tendência preponderante nas democracias contemporâneas (Rosanvallon) nos remete ao caso brasileiro nos seguintes termos analíticos. Mesmo que a Constituição cidadã de 1988 tenha estabelecido as bases da nossa democracia, baseada na separação e vigilância entre os poderes, bem como nas práticas jurídicas a elas associadas, é também visível um certo deslocamento da legitimidade via soberania popular em direção a um poder contra majoritário expresso tanto pela Suprema Corte como pelos demais agentes controladores do Estado (Ministério Público, promotores, entre outros).

No Brasil, tais deslocamentos – ainda que não sejam literalmente nomeados como tal – de certa forma estão sendo mapeados pelos estudos relativos à judicialização da política e do ativismo judicial. A análise que se segue tem como objetivo demonstrar a ocorrência de um terceiro fenômeno que tem ligação direta com o deslocamento de legitimidade do regime democrático a que se refere Pierre Rosanvallon. Trata-se do *personalismo* e da *participação política* do poder judiciário no Brasil.

## Personalismo e participação política

Já se tornou quase uma tradição da nossa história contemporânea apontar o personalismo, – ao lado do clientelismo e do populismo, – como um dos males ou vícios da política brasileira (CARVALHO, 1997). De forma bem simplificada, o personalismo é compreendido quando certas lideranças, quer por sua capacidade de persuasão, quer pelo carisma, são tão proeminentes que chegam a ofuscar as agremiações partidárias. Claro que todos os partidos precisam de grandes nomes para eleger suas respectivas bancadas. Entretanto quando o líder chega a ser maior do que o seu partido estamos, via de regra, diante do fenômeno do personalismo na política.

O personalismo também está associado a uma crença de um “salvador da pátria” (RIBEIRO, 2000, p. 66), criando-se no imaginário popular a ideia de uma salvação coletiva sob a liderança messiânica dotada de poderes especiais capazes de reconduzir a nação aos trilhos da ética e da igualdade social.<sup>6</sup>

Mesmo aparentando antigas e já superadas, essas ideias provenientes do século passado parecem ser revigoradas, sobretudo com a penetração dos novos meios de comunicação de massa e sua importância na vida quotidiana de todo país. Atualmente uma liderança que levaria anos para ser reconhecida em um país das dimensões do Brasil, basta aparecer nos meios de comunicação hegemônicos ou mesmo marginais, que poderá ter sua fama – ainda que efêmera – assegurada. Esse fenômeno, já tão conhecido na vida política do país, começa a se fortalecer, sobretudo através da atuação de personagens importantes do Poder Judiciário.

A partir do grande sucesso de audiência do chamado julgamento

---

6. RIBEIRO, Renato Janine. *Entrevista*. In: CORDEIRO, L.; COUTO, J. G. (Orgs.). Quatro autores em busca do Brasil. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

do “mensalão petista”<sup>7</sup> as câmeras se voltaram para outros personagens que, tal como o Ministro Joaquim Barbosa, surgiam no cenário nacional como figuras messiânicas capazes de “passar o Brasil a limpo”<sup>8</sup>. Juízes, procuradores e agentes da Polícia Federal passam a exercer um excepcional fascínio na população, tendo algumas personalidades atingindo, inclusive, o verdadeiro status de “pop-star”.

Não sabemos ainda com precisão, as consequências dessa glamorização da justiça, especificamente no que diz respeito ao fortalecimento do regime democrático. A pesquisa ora realizada procura, entretanto, apontar o fenômeno como um sintoma importante do atual estágio da democracia brasileira.

Com esse objetivo, a análise procura focalizar a atenção na questão específica do personalismo exercido por membros do STF e suas incursões – nem sempre claras – no jogo político brasileiro. Escolhemos como estudo de caso a análise de eventos ligados a dois atores que, apesar de atuarem de maneira diametralmente opostas em suas ações e declarações, se constituem como dois “tipos ideais” do fenômeno a ser estudado. São eles: Ministro Gilmar Mendes e o Ministro Luís Roberto Barroso.

Na sequência apresentaremos a forma pela qual os dois ministros “participam” das discussões políticas através de suas respectivas exposições no plenário, em palestras e nos principais meios de comunicação. Em ambos os casos esses personagens agem como atores políticos, mesmo que se apresentem como portadores fiéis do campo jurídico.

---

7. Mensalão é o nome dado ao escândalo de corrupção política mediante compra de votos de parlamentares no Congresso Nacional, ocorrido entre 2005 e 2006, sendo objeto da Ação Penal número 470, movida pelo Ministério Público no Supremo Tribunal Federal.

8. O ex-Ministro Joaquim Barbosa foi relator da Ação Penal número 470.



## Troca de farpas entre barroso e mendes

Gilmar Mendes e Luís Roberto Barroso são duas lideranças importantes no Supremo Tribunal Federal e ambos são considerados como “ministros midiáticos” devido as suas constantes aparições nos meios de comunicação. Nos últimos meses parte do público que acompanha os trabalhos da Corte assiste estarrecido às desavenças entre esses dois personagens que, tal como ocorre na política, se destacaram mais pelas suas idiossincrasias individuais do que pelo trabalho exercido na Instituição a qual estão ligados. Estamos nos referindo ao *personalismo* e a forma pela qual esses dois atores participam de forma aberta ou eufemizada das discussões da vida política do País.

As primeiras cenas explícitas de agressões mútuas se deram em 26/10/2017, quando os ministros Gilmar Mendes e Luís Roberto Barroso protagonizaram um “bate-boca” no plenário da Corte.<sup>9</sup> Incomodado com o estilo irônico de Mendes, Barroso reagiu afirmando que o colega “*não trabalha com a verdade*”, “*muda de jurisprudência de acordo com o réu*”, “*tem parceria com a leniência em relação à criminalidade do colarinho branco*”, “*fica destilando ódio o tempo inteiro, não julga, não fala coisas racionais, articuladas, sempre fala coisas contra alguém, sempre com ódio de alguém*”, e finalizou afirmando que “*Isso não é Estado de Direito, isso é estado de compadrio. Juiz não pode ter correligionário*”. Em revanche, Gilmar acusa Barroso de ter advogado para “*bandidos internacionais*” e de fazer “*populismo em suas decisões*”, afirmando seu compromisso individual com os direitos fundamentais.<sup>10</sup>

9. A sessão discutia a proibição de doações eleitorais ocultas. Toda a confusão começou após uma fala de Gilmar Mendes, que criticava a decisão do STF de proibir empresas de doarem para campanhas eleitorais.

10. MACEDO, Fausto; AFFONSO, Julia. Assista ao barraco quente entre Barroso e Gilmar no Pretório. *Estadão*, 26/10/2017. Disponível: poli-

As agressões não pararam por aqui. Em 21/03/2018 o clima mais uma vez esquentou entre os ministros Gilmar Mendes e Luiz Roberto Barroso durante a sessão do Supremo Tribunal Federal (STF). Mendes insinuou que o colega teria manipulado uma votação referente à liberação do aborto. Ao se sentir ofendido, Barroso, em plenária, deu o seguinte “troco”: *“A vida para vossa excelência é ofender as pessoas. Vossa excelência é uma desonra para todos nós. Vossa excelência desmoraliza o tribunal (...). O senhor é a mistura do mal com o atraso e pitadas de psicopatia”*. O ministro ainda disse que Gilmar não tem nenhuma ideia: *“Nenhuma! Só ofende as pessoas. Qual é a sua ideia? Qual é a sua proposta? Nenhuma! É bôlis, ódio, mau sentimento, é uma coisa horrível”*. E prosseguiu: *“Vossa excelência nos envergonha, vossa excelência é uma desonra para o tribunal; uma desonra para todos nós. Um temperamento agressivo, grosseiro, rude. É péssimo isso. Vossa excelência, sozinho desmoraliza o Tribunal. É muito ruim. É muito penoso para todos nós termos que conviver com vossa excelência aqui. Não tem ideia, não tem patriotismo, sempre atrás de algum interesse que não é o da Justiça. Uma coisa horrorosa”*.<sup>11</sup> Em revanche Mendes afirmou que continuará fazendo autocrítica, *“incomode a quem quiser”* e concluiu: *“Nós não falamos com as pessoas, falamos com a história. Estamos tentando chamar atenção para erros que nós mesmos cometemos”*. Disse que *“tem ódio mesmo, de quem quer manipular”*. E mandando *“modéstia às favas”*, afirmou que *“o Direito Constitucional é um antes dele e um depois dele”*<sup>12</sup>.

---

tica.estadao.com.br. Acesso em 26/10/2017

11. PUPO, Amanda; PIRES, Breno; CURY, Téo. “Você é uma mistura de mal com o atraso e pitadas de psicopatia”. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 21 mar. 2018. Disponível em: [politica.estadao.com.br](http://politica.estadao.com.br). Acesso em: 28/06/2018

12. MIGALHAS. Barroso x Gilmar – Entenda sucessão de fatos que deu ensejo à discussão. *Migalhas*, 19 de junho de 2018. Disponível em [www.migalhas.com.br](http://www.migalhas.com.br). Acesso em: 28/06/2018

Longe de querer resgatar esses lamentáveis episódios ou focar em uma análise entre “mocinhos e bandidos” a pesquisa se interessa pelos “sintomas” dessas desavenças, que põem em claro a disputa personalista entre membros da mais alta corte, demonstrando que se trata muito mais de briga entre fogueiras de vaidades do que uma discussão acadêmica sobre direito, justiça, cidadania e o papel do STF.

Não se trata igualmente de uma “luta simbólica” entre agentes que se enfrentam tendo em vista a acumulação de capital (cultural, econômico, acadêmico) garantidor da dominação do campo. O que se presencia foge completamente à explicação sobre as “leis gerais dos campos” descritas por Bourdieu (1994). Ao contrário, trata-se de uma “luta concreta”, onde o que está em jogo é a imposição ou desqualificação de supostos atributos morais e pessoais de cada adversário cuja atuação não se identifica com qualquer concorrência ou relação de forças entre agentes ou instituições em uma “estrutura de distribuição de poder”. Essas desavenças entre “personagens” não se comparam à luta entre agentes pelo “domínio do campo” no trabalho de imposição de “modos de pensar e modos de agir” que vão redefinir ou conservar o *habitus* da instituição. Trata-se muito mais de um “corpo a corpo” *personalista* nos moldes tradicionais do “bateu levou” do que luta simbólica entre posições no interior do campo.

Ao afirmar que um ministro do STF “*não trabalha com a verdade*” é como se ficasse escancarada a fragilidade dos controles internos da Instituição. A afirmação de que um ministro “*muda a jurisprudência de acordo com o réu*” é o mesmo que afirmar a total falta de controle do próprio STF no seu compromisso com a justiça e com a Constituição. Ter “*leniência com os crimes de colarinho branco*” é declarar que criminosos fazem parte da mais alta Corte do país. Acusar ministro da corte de fazer populismo com suas decisões é o certificado

de que a vulnerabilidade em relação à mídia – típica do campo político – já atingiu também o STF. Finalmente, declarar que na mais alta Corte do país impera, não o Estado de Direito, mas de “compadrio” é o mesmo que admitir, como diria Sérgio Buarque de Holanda (1991), que a democracia entre nós foi sempre um mal-entendido.

Além das consequências devastadoras do ponto de vista institucional que discussões dessa natureza provocam, o teor *personalista* e desqualificador das agressões mútuas entre os ministros em nada contribui para o aperfeiçoamento do poder judiciário nem tampouco para consolidação da nossa claudicante democracia. Mendes e Barroso representam duas lideranças expressivas do Supremo Tribunal Federal e não por acaso são igualmente considerados os ministros mais midiáticos e suscetíveis no que tange às declarações públicas sobre o ambiente político-partidário do país.

Já se tornaram famosas as declarações do Ministro Gilmar Mendes envolvendo os membros e a orientação ideológica do Partido dos Trabalhadores. Um desses rompantes se deu durante a votação em plenária sobre o veto a doações privadas de campanha.

Durante a leitura de um longo voto – que durou mais de quatro horas – em que se posicionou a favor do financiamento de empresas em campanhas eleitorais, Mendes afirmou que o “PT tinha o *‘plano perfeito’* para se *‘eternizar no poder’*”. Acrescentou ainda que o PT é contra esse tipo de doação porque o partido já teria conseguido esses recursos via propinas na Petrobrás: “Ou seja, sem novos *‘pixulecos’*, o partido teria condições de financiar, só com o valor já desviado, eleições presidenciais até 2038”.<sup>13</sup>

Mesmo não sendo o Partido dos Trabalhadores objeto do julga-

---

13. Folhapress. Veto a doações privadas é golpe petista, vota o ministro Gilmar Mendes. *Folhapress*, S.Paulo, 16/09/2015. Disponível em: [www.gazetadopovo.com.br](http://www.gazetadopovo.com.br) Acesso em: 15/11/2017

mento, Mendes continuou fazendo alusões ao PT, acusando-o de ter sempre obtido vantagens indevidas sob formas de propinas provenientes das empresas públicas e privadas: “*O partido que mais leva vantagem na captação de recursos das empresas privadas agora, como madre Tereza de Calcutá, defende o fim do financiamento privado. O partido consegue captar recursos na faixa dos bilhões de reais por contratos com a Petrobrás e passa a ser o defensor do fim do financiamento privado de campanha. Eu fico emocionado, me toca o coração*”, ironizou.<sup>14</sup>

Sendo considerado um dos ministros mais controvertidos do STF, Mendes também não poupa críticas aos seus colegas da Corte e aos demais integrantes do sistema judiciário. Uma dessas represálias aconteceu igualmente durante a sessão do tribunal quando o Ministro, ao criticar duramente a “lei da ficha limpa”<sup>15</sup> afirmou que, de tão mal elaborada, “parece ter sido feito por bêbados”.<sup>16</sup>

Em outro evento, ao falar sobre a composição dos tribunais, o ministro criticou igualmente o Tribunal Superior do Trabalho nos seguintes termos: “*O TST foi o laboratório do PT, foi onde deu certo. E o aparelhamento foi exitoso exatamente no âmbito do TST. Hoje, o tribunal é composto por muitos simpatizantes que foram indicados pela CUT. E nós temos um direito do trabalho engessado. O país tem 13 milhões de desempregados e com um sistema inflexível*”, afirmou.<sup>17</sup>

---

14. BULLA, Beatriz; FERNANDES, Talita. Mendes vota a favor de financiamento privado de campanha. *EXAME*, 16 set 2015. Disponível em: [exame.abril.com.br](http://exame.abril.com.br). Acesso em: 19 de janeiro de 2018.

15. A lei torna inelegível por oito anos um candidato que tiver o mandato cassado, renunciar para evitar a cassação ou for condenado por decisão de órgão colegiado (com mais de um juiz), mesmo que ainda exista a possibilidade de recursos

16. MASCARENHAS, Gabriela. Lei da Ficha Limpa parece ter sido feita por bêbados, diz Gilmar Mendes. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 17/08/2016. Disponível: [www1.folha.uol.com.br](http://www1.folha.uol.com.br) Acesso em: 10/01/2018

17. G1, vale do Paraíba e região. Gilmar Mendes chama Tribunal Superior do

Durante o julgamento do *habeas corpus* do ex-presidente Lula, em seu voto Mendes afirmou acreditar que a onda de intolerância vivida pelo país foi motivada pelo governo petista: “*Todos sabem que venho do governo FHC e aqui até vou fazer uma reflexão que certamente não vai agradar meus amigos petistas. Creio que nós devemos muito desse quadro hoje de intolerância à prática que o PT desenvolveu ao longo dos anos. De intolerância, de ataque às pessoas*”. Na avaliação do Ministro “*O PT tem uma grande chance nesse momento de fazer um pedido de desculpas públicas (...) Gestou-se esse germe ruim da intolerância. Aprenderam na oficina dos diabos essa gente que hoje está aí, fascistóides atacando as pessoas*”.<sup>18</sup>

Entretanto, tais investidas no sistema político não é uma característica isolada do Ministro Gilmar Mendes. Apenas para ficar no exemplo dessas duas lideranças do Supremo, podemos citar outras tantas declarações do Ministro Luís Roberto Barroso que, através de um estilo mais discreto e com ares mais intelectualizado, também passeia com bastante frequência nos labirintos da política. Uma dessas declarações controvertidas diz respeito à visão da sociedade e do STF sobre a corrupção no sistema político brasileiro.

Durante o seminário “Diálogos sobre Integridade”, o Ministro Barroso, se referindo à política brasileira, declarou que “*Já conseguimos separar o joio do trigo. O problema é que muitas pessoas ainda preferem o joio*”, destacou. Afirmou ainda que “*Apesar da fotografia devastadora do momento, temos que olhar o filme. E o filme tem conquistas a celebrar e das quais devemos nos orgulhar. Em 30 anos,*

---

Trabalho de “laboratório do PT”. *G1, vale do Paraíba e região*, 03/04/2017. Disponível: [g1.globo.com](http://g1.globo.com) Acesso em 10/01/2018

18. CURY, Teo; LINDNER, Júlia; PUPO, Amanda; MOURA, Rafael Moraes; PIRES, Breno. Gilmar Mendes critica imprensa e diz que “é preciso acabar com a mídia opressiva”. *Estadão*, São Paulo, 04/04/2018 [politica.estadao.com.br](http://politica.estadao.com.br)

*derrotamos a ditadura, a hiperinflação e parte da extrema pobreza. Portanto nenhuma batalha é invencível e, assim como derrotamos a ditadura a hiperinflação e parte da extrema pobreza, acredito que podemos derrotar a corrupção, reduzindo-a a níveis toleráveis*".<sup>19</sup>

Referindo-se aos escândalos revelados pela operação Lava Jato, disse que *"Temos que ter vergonha do que aconteceu, mas temos que ter orgulho do que já fizemos. Já ganhamos esta batalha no campo de ideias"*, frisou.<sup>20</sup>

Barroso destacou ainda o papel do judiciário nas mudanças recentes do país, mas que a classe política ainda não se conscientizou: *"Acho que estamos mudando o Brasil. A sociedade deixou de aceitar o inaceitável. A classe política ainda não mudou. O Judiciário está mudando aos poucos"*.

Ao falar da onipresença do Estado e de como os empresários buscam sempre apoio, bênçãos e financiamento dos órgãos públicos, Barroso foi categórico: *"No Brasil, o que temos é a República da Parentada. Temos um capitalismo viciado em Estado. Capitalismo pressupõe risco, competição e igualdade. No Brasil predominam as desonerações, os financiamentos, etc. Isso não é capitalismo. Isso é socialismo para ricos. E aí vale aquela máxima: 'Aos amigos, tudo. Aos inimigos, a lei'"*.

Apesar do cenário conturbado da política brasileira o Ministro concluiu seu discurso com uma mensagem de otimismo e de esperança nas mudanças que vêm ocorrendo no Brasil: *"É emocionante a demanda por integridade. Esse ímpeto de mudar as coisas. Nosso dever*

---

19. GOLÇALVES, Letícia. Barroso sobre a Lava-Jato: "Já conseguimos separar o joio do trigo". *POLÍTICA – Gazeta Online*, 26/02/2018. [www.gazetaonline.com.br](http://www.gazetaonline.com.br)

20. GOLÇALVES, Letícia. Barroso sobre a Lava-Jato: "Já conseguimos separar o joio do trigo". *POLÍTICA – Gazeta Online*, 26/02/2018. [www.gazetaonline.com.br](http://www.gazetaonline.com.br)  
Acesso em: 28/02/2018

*é não ceder antes de cumprida a missão que a História nos deu, de entregar um país melhor. Viver não é esperar a tempestade. É aprender a dançar na chuva*”, destacou.<sup>21</sup>

Posteriormente, na mesma semana em que o STF deveria julgar um pedido de *habeas corpus* para o ex-presidente Lula, Barroso defendeu que a Suprema Corte brasileira precisaria interpretar a Constituição “*em sintonia com o sentimento social*”. “*Numa democracia, todo poder é representativo, ou seja, é exercido em nome do povo e em interesse da sociedade. Consequentemente, a sociedade, via Constituição, deu poder à Suprema Corte, mas não é um poder para ela exercer por vontade própria. É preciso interpretar a constituição em sintonia com o sentimento social*”. Para Barroso o “*Juiz tem que construir essas soluções criativas e argumentativamente. É contingência dessa pluralidade. Não pode fazer por seu sentimento pessoal, precisa interpretar o sistema constitucional, escutar o sentimento social e construir solução constitucional adequadamente*”.<sup>22</sup>

Tal como o faz Mendes, Barroso não se furtou igualmente em criticar os colegas. Afirmou que a Suprema Corte brasileira entrou na “*fogueira das paixões políticas*”. Isso porque teria competências que outras cortes constitucionais de outros países não possuem.<sup>23</sup>

Assim, em declarações distintas, o Ministro Barroso tanto afirma

---

21. GONÇALVES, Letícia. Barroso sobre a Lava Jato: “Já conseguimos separar o joio do trigo”. *Gazeta Online*, 26/02/2018 [www.gazetaonline.com.br](http://www.gazetaonline.com.br)

22. BEZERRA, Mirthani. Barroso diz que juiz deve ouvir “sentimento social” e que STF está na “fogueira das paixões políticas”. *UOL Notícia*, São Paulo, 02/04/2018. Disponível: [UOL NOTÍCIA noticias.uol.com.br](http://UOL NOTÍCIA noticias.uol.com.br). Acesso em 10/04/2018

23. BEZERRA, Mirthani. Barroso diz que juiz deve ouvir “sentimento social” e que STF está na “fogueira das paixões políticas”. *Uol*, São Paulo, 02/04/2018. Disponível em: [noticias.uol.com.br/politica/ultimasnoticias/2018/04/02/barroso-diz-que-juiz-deve-ouvir-sentimento-social-e-que-stf-esta-na-fogueira-das-paixoes-politicas.htm](http://noticias.uol.com.br/politica/ultimasnoticias/2018/04/02/barroso-diz-que-juiz-deve-ouvir-sentimento-social-e-que-stf-esta-na-fogueira-das-paixoes-politicas.htm). Acesso em 10/04/2018



ser o Judiciário capaz de fazer a separação entre o que é bom e o que é mal para a sociedade como também dispõe de uma capacidade inusitada em oferecer soluções para os “*problemas da vida*”. O Ministro também conclama a Corte em sua missão de ouvir a opinião pública em sua demanda por integridade e patriotismo.

O discurso poderia ser atribuído a qualquer político cioso por uma aproximação, ainda que de forma simbólica, entre representantes e representados. Não sendo porém os membros da Corte eleitos democraticamente para auscultar “os sentimentos sociais”, o Supremo torna-se um dos representantes mais expressivos do legado aristocrático da contemporaneidade: os membros da corte são escolhidos por encarnar a condição de serem “os melhores” – “os *aristóis*” – para o exercício do cargo.<sup>24</sup> Não se trata evidentemente de uma “herança de sangue” nos moldes dos antigos, mas muito mais o que Bourdieu chamaria de “herança de mérito”.<sup>25</sup> À forma aristocrática pela qual os ministros são escolhidos para compor a corte, acrescenta-se um conjunto de privilégios e liturgias do cargo que os faz parecer distintos dos demais poderes do sistema político nacional.<sup>26</sup>

Por outro lado, sendo a própria Constituição expressão do “sentimento social” de uma coletividade não é possível interpretá-la de acordo com valores subjetivos e personalistas dos magistrados. A fron-

---

24. Os *aristóis* eram aqueles de berço aristocrático e que detinha a palavra na *Ágora* (praça pública).

25. O significado de “herança” aqui é colocado nos termos pensado por Pierre Bourdieu no livro “A distinção” no qual a herança cultural é decisiva para a reprodução da continuidade dos privilégios de classe e o mérito é visto como forma de encobrir as desigualdades sociais.

26. Os maiores privilégios estão bem ancorados na magistratura e no Ministério Público Brasileiro. Além da invejável remuneração, eles ainda têm direito a um auxílio-moradia, independentemente de ter casa própria, abono de 10% do salário para gastos com saúde, auxílio livro, auxílio alimentação, além de férias de 60 dias anuais com abono de um terço do salário por cada período.

teira entre o “sentimento social” de que fala Barroso e a Constituição soam como meros artifícios que legitimam ao aplicador da lei a possibilidade de fazer valer a sua vontade individual em nome de uma suposta “vontade geral”. A Constituição deve assim servir de farol para proteger o cidadão tanto de moralismos personalistas como de “racionalidades” autoritárias que atuam em nome de uma suposta vontade popular e do bem comum.

As consequências de posturas *personalistas* no campo jurídico ainda não foram amplamente analisadas. Mas certamente podemos afirmar que tal atributo não representa uma vantagem a ser contabilizada pelo regime democrático. Uma de suas características mais visíveis é o pressuposto de um projeto de poder cuja liderança estaria garantida ao seu principal beneficiado: o personagem que se faz compreender como acima dos mortais comuns, e dotado de poderes que o colocam no centro do Olimpo.

Vale lembrar que nas democracias contemporâneas, a busca por um “Filósofo Rei” ficou restrita aos escritos de Platão e às experiências totalitárias do ocidente. O regime democrático em seus fundamentos é criado e sujeito à vontade dos cidadãos que são a fonte de todo o poder político expresso pela soberania popular. Não há condições práticas nem institucionais, para um eventual “filósofo de toga” prescrever as conveniências morais ou partidárias de uma sociedade.

Assim, a fluidez da fronteira entre o cidadão e a magistratura, cede lugar não somente ao ativismo judicial e a judicialização da política, mas também ao *personalismo* e a *participação política* de atores que se sobrepõem aos demais poderes ao mesmo tempo em que lideram o perigoso movimento de migração da soberania popular – expressa pelo voto majoritário – em favor de um poder contra majoritário.

Esse é um dos principais desafios que as democracias contempo-

râneas têm que enfrentar: como estabelecer controles sociais, em um poder com vasta ascensão – não somente no Brasil, mas em boa parte dos países democráticos – e que, sob o manto da Constituição, influencia, altera e de certa forma dá a última palavra ao sistema político-social brasileiro.

## Referências

ARANTES, Rogério Bastos. “Judiciário: entre a Justiça e a Política” In: AVELAR, Lucia; CINTRA, Antônio Octávio. (Orgs). *Sistema político brasileiro: uma introdução*. Rio de Janeiro; São Paulo: F Konrad Adenauer; Editora UNESP, 2015. p. 79-103

BOURDIEU, Pierre. *Raisons Pratiques: sur la théorie de l’action*. Éditions du Seuil, 1994.

CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, Relume Dumará, 1996.

\_\_\_\_\_. Mandonismo, coronelismo, clientelismo: uma discussão conceitual. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 40, 2, 1997.

GREEN, Craig. An Intellectual history of judicial activism. *Emory Law Journal*, v. 58, nº 5, 2009.

HABERMAS, Jurgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Vol. II. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1997, p. 310.

HOLANDA, Buarque Sérgio. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1991.

KMIEC, Keenan D. The origin and current meanings of judicial activism. *California Law Review*, volume 92, Issue 5, Article 4, October 2004, p. 1447.

KOERNER, Andrei. *Ativismo judicial? Jurisprudência constitucional e política no STF pós-88*. São Paulo: Novos Estudos CEBRAP, 96, jul. 2013, p. 85.

MONTESQUIEU, *O espírito das leis*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RAWLS, John. *Justiça e democracia*. São Paulo: Editora Martins Fontes,

2000a.

\_\_\_\_\_. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2000b.

ROSANVALLON, Pierre. *La légitimité démocratique: impartialité, réflexivité, proximité*. Éditions du Seuil, 2008

\_\_\_\_\_. *La société des égaux*. Editions du Seuil, 2011.

RIBEIRO, Renato Janine. Entrevista. In: CORDEIRO, L.; COUTO, J. G. (Orgs.). *Quatro autores em busca do Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SANTOS, Boaventura de Souza; MARQUES, Maria Manuel L. PEDROSO, João. *Os tribunais nas sociedades contemporâneas*. Coimbra: Oficina do CES – Centro de Estudos Sociais, nº65, novembro 1995, p. 11.

TATE, C. N; VALLINDER, T. (Orgs). *The Global expansion of judicial power*. Nova York: Nova York University Press, 1995.

WERNECK VIANNA, Luiz. *A judicialização da política e das relações sociais no Brasil*. Rio de Janeiro, Editora Revan, 1999(a), p. 149.

WERNECK VIANNA, Luiz; BAUMANN, Marcelo Burgos; SALLES, Paula Martins. *Dezessete anos de judicialização da política*. São Paulo: Tempo Social, v. 19, nº 2, nov. 2007(b).

**Resumo:**

A expansão dos estudos sobre o poder judiciário no âmbito das ciências sociais e, em particular, da ciência política, aponta para os efeitos da supremacia de um poder contra majoritário sobre os demais poderes símbolos da soberania popular. Tendo como objetivo ampliar a discussão sobre o papel do judiciário nas democracias contemporâneas, o artigo procura mostrar que além das questões relativas à politização do judiciário expressamente analisadas pelos estudos sobre a judicialização da política e do ativismo judicial, cresce no Brasil um outro fenômeno ainda pouco estudado: o personalismo e a participação do poder judiciário na vida política do País.

**Palavras-chave:** Judiciário; Democracia; Política.

**Abstract:**

The expansion of studies on the judiciary in the social sciences, and in particular in political science, underlines the effects of the supremacy of a contra-majoritarian power over the other powers which are symbols of popular sovereignty. The article intends to broaden the discussion on the role of the judiciary in contemporary democracies. It aims to show that – in addition to the issues related to the politicization of the judiciary, which are expressly analyzed by studies on the judicialization of politics and judicial activism – a new phenomenon is growing in Brazil expressed by personalism and the participation of the judiciary in the political life of the country.

**Keywords:** Justice; Personalism; Democracy.

Recebido para publicação em 04/12/2018.

Aceito em 13/02/2019.



# O Jornal Nacional e o rito de destituição de Dilma Rousseff

**Maria Eduarda da Mota Rocha** 

Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

me.rocha@uol.com.br

“O golpe maior que nos deu o Estado é o que se poderia chamar de efeito do ‘é assim’, efeito do ‘é dessa forma’”. (Bourdieu, *Sobre o Estado*).

A sociologia trata correntemente dos ritos de instituição através dos quais os indivíduos se tornam estatutariamente depositários do poder do Estado, que, nesse ato, lhes transfere uma parte do enorme capital simbólico que monopoliza (BOURDIEU, 2014, p. 248). O golpe de 2016 no Brasil oferece uma rara ocasião de analisar um rito de destituição em que diferentes instâncias do poder estatal convergiram no propósito de esvaziar o capital simbólico de uma Presidenta eleita por maioria em 2014. Como a eleição – e seus desdobramentos – é um rito através do qual uma pessoa se constitui como autoridade pública, de um ponto de vista simbólico, o golpe equivale a uma narrativa de desconstrução dessa autoridade. A cobertura da Globo e, em especial,

o Jornal Nacional (JN) foram muito importantes<sup>1</sup> na elaboração dessa narrativa a partir do material oferecido pelas outras instâncias de poder, notadamente o Judiciário e o Legislativo.

A pesquisa selecionou cinco edições<sup>2</sup> do JN correspondentes aos passos decisivos do golpe em sua etapa final e as submeteu a uma análise de estrutura<sup>3</sup> (BARTHES, 2003). Verificou-se, então, que elas se organizam de modo a desgastar o capital simbólico de Dilma Rousseff como presidenta da República, inclusive por meio da criminalização de Lula como seu fiador político. As edições analisadas foram as de 04 de março, dia da condução coercitiva de Lula determinada por Sérgio Moro; 16 de março, quando foi divulgada a gravação de uma conversa telefônica entre Dilma e Lula a respeito da nomeação deste último como Ministro da Casa Civil; 18 de abril, data da cobertura so-

---

1. A Pesquisa Brasileira de Mídia mostra claramente a predominância da TV como veículo de radiodifusão mais importante do país (PBM, 2015). Além disso, a mesma pesquisa mostra o caráter policlassista da audiência da TV, o que lhe confere uma importância singular na imaginação da “nação”.

2. Uma grande dificuldade para os estudos de mídia no Brasil é a inexistência de um arquivo público em que pudesse estar disponível todo o conteúdo veiculado em radiodifusão no país, a exemplo do INA francês. Para esse estudo, tivemos que cotejar o material disponível no site da Globo com aquele disponível no youtube e efetuar uma checagem ponto a ponto para ter certeza de que obtivemos cada edição na íntegra.

3. O método empregado se baseia no conceito barthesiano de “mito”, que permite analisar a maneira como a ideologia se organiza, configurando certo “modo de significação” em que um signo primeiro serve de significante para que outro signo se construa. Ao fazer isso, oculta a dimensão valorativa, conotativa da linguagem, por trás da dimensão descritiva, denotativa. Na produção de mitos, uma foto, uma imagem em movimento, um índice estatístico, um dado econométrico, uma gravação telefônica são usados para naturalizar valores embutindo-os em uma aparente descrição dos fatos. O mito opera a universalização e a naturalização simultaneamente, pretendendo mostrar “o que simplesmente é” e ocultando o fato de que um relato sobre o mundo é sempre uma interpretação situada. Por isso, ele é muito apropriado para mostrar de que maneira, no plano da linguagem, se opera a transubstanciação do “particular” em “universal”, como certa visão de mundo pretensamente se converte em uma mera apresentação dos fatos.



bre a votação na Câmara dos Deputados que autorizou a abertura do processo para o afastamento da Presidenta; 12 de maio, dia da saída de Dilma e da posse de Temer como interino; e 31 de agosto, quando o Senado aprovou o seu afastamento definitivo. A cada passo, a figura de Dilma perdia sua aura de presidenta para se transformar em ré até, finalmente, sair de cena como uma página virada da história brasileira.

Apesar da força do Judiciário, do Ministério Público, do Legislativo, a convergência de interesses entre os setores conservadores abrigados nessas instâncias de poder talvez não fosse suficiente sem o apoio maciço da mídia corporativa. De fato, se o lugar institucional do golpe parlamentar foi o plenário das duas casas do Congresso, seu principal nicho simbólico foi a bancada do Jornal Nacional<sup>4</sup>.

## **O Estado, a “Nação” e a indústria cultural: a concentração do capital simbólico e a crise política no Brasil**

As categorias fundamentais da análise são, de um lado, o universal encarnado pelo Estado, ao qual a Globo tenta se associar para construir sua autoimagem de veículo objetivo que também pairaria acima dos interesses particulares. De outro lado, estão aqueles confinados pelo discurso da TV e pelas práticas das instâncias de poder estatais ao lugar do particularismo, dos interesses partidários, da corrupção. Na cobertura analisada, é possível perceber um sentido recorrente de destituição da autoridade universal de Dilma Rousseff como Presidenta. Podemos começar por seu desfecho, quando esse sentido se comple-

---

4. Na abordagem dos escândalos políticos, Thompson defende a centralidade da mídia como âmbito central da vida política (THOMPSON, 2002).

tou, a edição de 31 de agosto de 2016, dia da votação no Senado que se-  
lou definitivamente o golpe parlamentar (SANTOS, 2017; MIGUEL,  
2018). O Jornal Nacional começa destacando a notícia mais impor-  
tante do dia, na voz da âncora Renata Vasconcelos: “61 senadores  
votam ‘sim’ ao impeachment”. Na sequência, em uma gravação, o en-  
tão Presidente do STF e da sessão no Senado, Ricardo Lewandovsky,  
proclama o resultado: “Ficando assim a acusada condenada à perda do  
cargo de Presidente da República Federativa do Brasil”. Estava então  
concluído o processo de despojamento das “vestes reais” de Dilma  
Rousseff, sua descida à condição de figura destituída de capital sim-  
bólico conferido pelo Estado, um longo rito de destituição que tem  
lugar no Congresso, mas que, como rito nacional, é encenado na TV  
em torno da qual se articula a nação como “comunidade imaginada”  
(ANDERSON, 2008; BECKER, 2005; GUIMARÃES; COUTINHO,  
2008).

Na base do nacionalismo, está a formação dos Estados nacionais,  
comumente vista como uma centralização política baseada na concen-  
tração dos recursos militares e fiscais, mas que é concebida por Bour-  
dieu (2014, p. 261) como tendo no capital simbólico uma dimensão  
crucial. A monopolização desta forma de capital por parte do Estado  
deu-se à medida que ele foi assumindo a forma de uma instância su-  
postamente transcendente em relação aos interesses particulares, pri-  
meiro, pela separação entre a pessoa física do rei e a sua autoridade  
pública; depois, pela secularização dessa autoridade na figura da “na-  
ção”. Bourdieu mostra que, lentamente, como parte desse processo,  
um corpo de funcionários encarregados da gestão do “público” surgiu  
e se consolidou, passando a monopolizar poder simbólico em nome  
do Estado (BOURDIEU, 2014, p. 278 e ss.).

A concentração de capital simbólico define tanto a formação dos

Estados nacionais quanto o surgimento da indústria cultural, processos que não foram historicamente sincronizados, mas que, no momento presente, convergem para configurar uma situação profundamente antidemocrática no Brasil, de monopólio social do direito de falar em nome “nação” pelos setores conservadores do Judiciário, do Legislativo e da mídia corporativa.

No período de vigência do lulismo, entre 2006 e 2013, a estabilidade política foi alcançada mediante concessões feitas às classes populares, especialmente as políticas sociais e o aumento do salário mínimo acima da inflação (SINGER, 2012), combinadas à manutenção da forma primordial de transferência de riqueza pública a mãos privadas, a política de juros. Cabe salientar também a pactuação com os empresários e políticos controladores dos meios de comunicação de massa. De novo, a política do ganha-ganha que marcou o ciclo lulista limitou os avanços nessa área a uma tímida tentativa de fortalecimento de um sistema público de comunicação sem o enfrentamento do problema da concentração da audiência, apesar de ser este uma prioridade apontada nas Conferências de Comunicação realizadas naquele momento. A partir de 2013, ingressamos em uma fase aguda de crise do sistema de representação política, quando o PT foi definitivamente remetido à vala comum dos partidos e seus interesses corporativos, da qual, até então, havia escapado por sua imagem de paladino da ética (COUTO; BAIA, 2005, p. 217).

No plano mais geral, o aprofundamento da crise econômica, a naturalização das conquistas sociais das classes populares e a desmobilização das forças progressistas abriram espaço para a manifestação pública da insatisfação diante do Estado, encarnado pelo governo petista. As manifestações de junho, apesar da pauta inicial de reivindicação de transporte público acessível e de qualidade (ROLNIK, 2013;

MPL, 2013), foram se fragmentando em vários matizes ideológicos (SINGER, 2013). Mais tarde, a maior parte dos protestos de rua iria adquirir na mídia o sentido de um levante em defesa do “Brasil”. Isso porque, em 2014, a derrota dos setores conservadores nas eleições presidenciais por uma margem pequena de votos mostrou a viabilidade e a necessidade de investir de modo ainda mais feroz contra o laço simbólico tecido entre Dilma/Lula e as classes populares. O “reformismo fraco” do ciclo petista, quando não a oscilação dos governos em direção francamente conservadora, teceram as condições objetivas para a construção dessa narrativa.

Em 2016, completou-se uma segunda fase do esvaziamento do capital simbólico do PT pela grande mídia brasileira. O esgarçamento dos vínculos entre os líderes petistas e o “povo” é o principal sentido construído pela cobertura do telejornal. O recurso retórico fundamental é o de destituir sua autoridade universal associada à Presidência e, para isso, o JN investe em sua associação a interesses particulares, através da explicitação do caráter político de suas posições e, mais ainda, da imputação de um caráter criminoso à sua vinculação política, através do tema da corrupção<sup>5</sup>. Contra ela, a correção dos procedimentos sancionada pelo poder “politicamente neutro” do Judiciário. O tratamento moralista da corrupção baseia-se em uma idealização dos operadores da lei e de jornalistas como agentes orientados exclusivamente para o bem público e é uma das principais barreiras à sua compreensão como fenômeno histórico recorrente (AVRITZER *et alli*, 2012, p. 12; LIMA, 2012, p. 442; CARVALHO, 2012, p. 200).

A corrupção é o principal recurso retórico no trabalho de desti-

---

5. O tema da corrupção permite a moralização do debate e tem sido usado pela mídia brasileira desde a Era Vargas para minar a autoridade de lideranças que não agradam completamente às elites, das quais, vale lembrar, também fazem parte os empresários da comunicação. (AMORIM, 2015).

tuição da autoridade universal alcançada por Dilma Rousseff como Presidenta do Brasil e de Lula como ex-presidente<sup>6</sup>. Mas cabe ressaltar que somente um estudo de recepção permitiria analisar as formas predominantes de interpretação desses discursos pelas diferentes classes e frações de classe. O que nos cabe aqui é mostrar o “contrato de leitura” (FAUSTO NETO, 1996) proposto pelo JN a seus telespectadores, as linhas pontilhadas que ele sugere que sejam completadas pelo receptor no processo de construção de sentido e que apontam para certos “efeitos” ou direcionamentos, tais como a “legalidade” e a “objetividade” da atuação das forças golpistas.

## Do universal e do particular

Quando interesses de classe particulares emergem no debate público revestidos de uma autoridade universal, estamos diante da universalização e da naturalização, que são momentos decisivos do funcionamento da ideologia (MARX; ENGELS, 1996). Ao constatar que os possuidores dos meios de produção são também, como classe, os possuidores dos meios de produção simbólicos, Marx explica a principal razão pela qual “as ideias das classes dominantes são, em cada época, as ideias dominantes” (MARX; ENGELS, 1996, p. 72). Ao alcançar as classes mais baixas, tais ideias e representações já perderam sua marca de origem e podem aparecer, não como um ponto de vista

---

6. Como é sabido, a tentativa de esvaziamento do capital político e simbólico do PT pela grande mídia nacional não vem de hoje, haja vista a munição gasta para tentar evitar a reeleição de Lula, em 2006, com o chamado “escândalo do Mensalão” (LIMA, 2007). Naquele ano, o fracasso da empreitada sugeriu que as relações entre a mídia e o público são muito complexas, crivadas de “mediações” tais como os vínculos familiares, associativos e religiosos, além dos contextos político e econômico, cujo sentido os grandes veículos contribuem para construir, mas a partir de dinâmicas sociais que não controlam. (HALL, 2003; BARBERO, 2001; BIROLI; MIGUEL, 2013).

construído a partir de uma posição específica no espaço social, mas como aquilo que “simplesmente é”. Passamos assim, da universalização à naturalização.

O Estado moderno ocidental é, por definição, a encarnação do universal, tamanho o poder simbólico que concentra (BOURDIEU, 2014, p. 314). O esvaziamento da autoridade universal conferida a Dilma pela vitória nas eleições de 2014 só pode ser feito por instâncias estatais que se colocaram acima da Presidência. A corrupção é um recurso retórico particularmente importante nessa empreitada porque é a constatação da permanência de interesses particulares no interior do Estado, que aparece como uma traição ao caráter sagrado do poder estatal, embora ela esteja inscrita na própria estrutura deste poder, uma vez que ele corresponde a “cadeias de dependência e, a cada um dos elos da corrente, institui-se a possibilidade de um desvio” (BOURDIEU, 2014, p. 362).

Em relação a Dilma e a Lula, a corrupção funciona como um meio de separar a pessoa física, que tem uma existência familiar e partidária, da figura representante do poder universal do Estado. Na dinâmica do golpe parlamentar, há uma desestabilização temporária da partilha daquela autoridade universal, uma vez que a mídia, o Judiciário, o Congresso, a Polícia Federal e o Ministério Público disputam com a Presidência o direito de falar em nome da “nação”. A representação que a Globo constrói de cada uma das instâncias de poder nessa narrativa se define por uma posição específica no espectro que vai do mais particular ao mais universal. O Congresso, por exemplo, é representado como uma arena de disputas crivada de particularismos. Na outra ponta, estariam o STF e o juiz Sergio Moro, diletas encarnações da universalidade. De novo, interessa começar pela edição de 31 de agosto. O JN traça o desenho das divergências em torno da vota-

ção que destituiria Dilma Rousseff e que poderia também cassar seus direitos políticos por oito anos. Aliados de Dilma defendiam a separação em duas votações, para que ela tivesse a chance de manter seus direitos políticos, enquanto o PSDB tachava tal separação de inconstitucional.

Em várias passagens da cobertura, depois de mostrar os partidos em disputa, a Globo costura uma narrativa que culmina com o arbítrio do representante do STF, que preside a sessão no Senado e que lhe confere legitimidade. Na reportagem citada, a respeito da reivindicação de separar a votação da perda de mandato daquela referente aos direitos políticos, Júlio Mosquéra diz: “Lewandowski resolveu acolher o pedido do PT. Determinou que fossem duas votações, e nos dois casos os favoráveis ao impeachment teriam que reunir pelo menos 54 dos 81 votos”. Há uma tendência a apresentar os representantes dos partidos como defensores de uma posição particularista e depois fazer aparecer o STF como a instância superior que arbitra os conflitos, de modo que a cobertura deslegitima a política<sup>7</sup> em nome de uma suposta pureza moral encarnada pelo poder judiciário.

A transubstanciação dos particularismos em universal tem dois momentos na cobertura: o primeiro é o da votação que estabelece a maioria. O segundo é a chancela ou do STF ou do “povo nas ruas”, como avalistas da “nação”. A autoridade do Congresso no telejornal se mantém apenas quando, através da maioria, forma-se um consenso que apaga as marcas das lutas particularistas travadas na votação. Mas o segundo e mais decisivo momento é a chancela da “nação”. Especialmente no caso em que cabe ao STF concedê-la, a legalidade dos

---

7. Analisando a cobertura das convenções nacionais do PT, do PSDB e do PV em 2010, Sanglard e Leal identificaram a tendência do JN de realçar os aspectos negativos da política, bem como a predominância do escândalo político como enquadramento preferencial nas notícias sobre o tema (2010).

procedimentos aparece como garantia de legitimidade do processo, configurando um efeito que podemos chamar de “o rito é a prova”. Na edição de 31 de agosto, o relato do JN sobre a manutenção dos direitos políticos de Dilma Rousseff tem o sentido de mostrar a suposta imparcialidade do STF, já que Lewandosky acatou o pedido dos partidários da Presidenta e separou em duas as votações sobre o seu afastamento e a manutenção dos seus direitos políticos.

Fica claro, entretanto, que a ênfase na legalidade do golpe parlamentar é o recurso retórico preferido por um dos lados da disputa. Vejamos a reportagem de Júlio Mosquera, na mesma edição de 31 de agosto: “A senadora Ana Amélia, do PP, falou da *legalidade de o todo processo*, com participação do *Ministério Público, Supremo, Câmara e Senado*. E disse que o país amadureceu com o impeachment.” Cada instância de poder adiciona a sua cota diferencial de legitimidade ao processo. E o próprio Lewandosky, no curso da votação, usou o respeito aos procedimentos como argumento para conformar os conservadores diante da derrota pontual em relação à manutenção dos direitos políticos de Dilma:

Tem que *respeitar os procedimentos*, os dispositivos regimentais sob pena, senador Collor, de um deputado pertencente à bancada do Partido dos Trabalhadores atravessar a praça, ingressar eventualmente com mandado de segurança e invocar direito líquido certo. Senador Aluísio Nunes sabe disso. E nós corremos o risco de interromper o *nosso julgamento* ou invalidarmos o julgamento depois de terminarmos o julgamento.

Já a chancela do “povo nas ruas” foi o recurso preferencial na edição sobre a votação na Câmara em 18 de abril<sup>8</sup> que teve a difícil tarefa

---

8. Na verdade, esse recurso já vinha sendo utilizado de modo sistemático. Cf. textos de Bia Barbosa e Helena Martins disponíveis em [www.cartacapital.com.br](http://www.cartacapital.com.br) e [www.cartacapital.com.br](http://www.cartacapital.com.br).



de fazer um dos episódios mais grotescos da história do país aparecer como uma festa da democracia. Renata Vasconcelos introduz assim a reportagem sobre o impacto dos acontecimentos do dia sobre os telespectadores: “O Brasil passou o domingo acompanhando a sessão de votação no Plenário da Câmara, o Congresso estava lotado”. Ou seja, se os representantes não estavam à altura de sua responsabilidade, o certo é que, por meio da TV, era a nação que endossava o processo. Ao fim da edição, o sentido vai se fechando na fala da âncora, seguida de depoimentos de pessoas nas ruas e pela seguinte conclusão:

Pra todas essas pessoas, o domingo foi invadido por uma vontade tão grande de fazer parte desse processo que tanto o taxista que assistia pelo celular em Belém, quanto quem se refrescava na sorveteria do interior de São Paulo conseguia acompanhar tudo. Entre os muros da Esplanada e as manifestações em todo o país, as maiores aulas de convivência pacífica vieram, quem diria, de dentro de muitas casas: (entra depoimento de um entrevistado na rua) “A mãe das minhas filhas tem 21 anos e ela... Presidente pra ela é... Ela tinha opinião contrária a minha e... tudo bem, tudo bem, porque tem que vencer mesmo é a democracia, é a Justiça... Tem que ser decidido é o melhor pra nação”.

## **“Legalidade” dos procedimentos jurídicos e “objetividade” jornalística: a dupla face do universal na cobertura**

A parcela conservadora do Judiciário foi um dos principais componentes do bloco de poder responsável pelo golpe parlamentar, juntamente com o Congresso e a grande mídia corporativa. Um de seus papéis foi o de fornecer a matéria-prima para que veículos como a Globo pudessem investir no “efeito legalidade”, ou “o rito é a prova”, que recobriu cada uma das etapas do processo, incluindo o ataque a Lula,

nas edições de 04 e 16 de março, dias da condução coercitiva e da divulgação da conversa telefônica entre ele e Dilma. Não por acaso, em todas as edições analisadas com exceção da primeira, o JN rememorou os passos do processo, avalizando o respeito aos procedimentos que faz com que o golpe possa assumir a forma de um impeachment<sup>9</sup>, o que se explicita na fala do ministro do STF Dias Tóffoli, na edição de 12 de maio: “Não se trata de um golpe. Todas as democracias têm mecanismos de controles. E o processo de impeachment é um tipo de controle”.

O “efeito legalidade” se combina a um “efeito objetividade”, que é a dimensão jornalística da mesma captura da universalidade vista no plano das instâncias de poder estatais. A Globo procura construí-lo de várias maneiras, sendo a mais importante delas o recurso a figuras de autoridades supostamente inquestionáveis, o STF, demais instâncias do Judiciário, em especial o “herói” Sérgio Moro, a Polícia Federal, o Ministério Público e, em menor escala, as lideranças dos partidos favoráveis à saída de Dilma. As forças partidárias, por definição, não

---

9. Infelizmente não é possível discutir, nos limites desse texto, outra base de justificação do golpe que podemos chamar de “o crime é a crise”. Frequentemente, depois de relembrar o respeito aos procedimentos jurídicos e legislativos usados no afastamento de Dilma, o JN fazia uso de dados sobre queda do emprego e da renda, além de aumento da inflação, para traduzir em linguagem mais acessível e direta os erros cometidos pelo PT e pela Presidenta, já que o jargão jurídico e político pode ter o sentido, para as classes populares, de impor uma distância respeitosa, como mostrou Bourdieu em relação ao caso francês (BOURDIEU, 2007). A análise precisa manter em foco o caráter policlassista da audiência da TV no Brasil (Cf. Pesquisa Brasileira de Mídia, 2015) para, dessa forma, mesmo sem alcançar a dimensão da recepção, se aproximar de uma “sociologia dos leitores” defendida por Erick Neveu (2001), que leva em conta a posição do veículo no campo da oferta de opiniões político-ideológicas, definida por seu público. Um veículo como a Globo e um programa como o JN tem um papel importante de legitimação do jogo político diante das classes populares pouco mobilizadas, quer para incentivar a sua adesão ao projeto conservador, quer para simplesmente reforçar a sensação de que “isso não é para elas”.

têm o mesmo poder de atração para o discurso universalizante no contexto da grave crise do sistema de representação política. Pelo contrário, são elas que tentam se associar a autoridades supostamente pautadas pelo “interesse público”, inclusive a Globo em sua pretensão à objetividade. Forma-se, assim, uma espécie de cadeia de transferência de capital simbólico entre as diferentes instâncias de poder estatal e a grande mídia corporativa, com muitos atos de homologação recíproca.

Outra forma da emissora tentar se colocar acima das disputas é reproduzir argumentos contrários ao golpe, emitidos por lideranças do PT e dos partidos aliados, dentro e fora do Congresso. Nesses casos, existe todo um trabalho de enquadramento<sup>10</sup> da fala pelos repórteres ou âncoras, de modo a situá-la como mera expressão de um ponto de vista pouco convincente. Na edição de 31 de agosto, coube à senadora Vanessa Grazziotin, do PCdoB, ocupar esse lugar, na reportagem de Júlio Mosquéra:

*A senadora Vanessa Grazziotin do PCdoB criticou o processo de impeachment. Voltou a dizer que Dilma não cometeu crime de responsabilidade, que ela era vítima de perseguição política, iniciada logo depois da reeleição dela, em outubro de 2014: (senadora) “Infelizmente para o registro não só do momento, mas para o registro da história, a maioria vai cassar uma Presidente inocente. Não cometeu nenhum crime e aqui não há nenhum hipócrita. Aqui não há nenhum ingênuo pra saber que todos sabemos que ela não cometeu crime, mas a decisão é política”.*

Contra a ladainha repetitiva dos defensores de Dilma, a chancela

---

10. A noção goffmaniana de “enquadramento” tem sido usada para apontar a maneira como a produção jornalística opera destacando os elementos que considera mais importantes nos fatos e tecendo a sua chave interpretativa preferencial. (Cf. GITLIN, 1980; ENTMAN, 1993). Aqui, ela será usada para assinalar a forma predominante de incorporação dos contradiscursos à narrativa do golpe, que tende a esvaziá-los ao associá-los ao polo particularista.

de um processo de impeachment.

A desigualdade típica de uma sociedade de classes se expressa como maior ou menor possibilidade de angariar uma aura de universalidade para os discursos, conforme a posição no espaço social. Os partidos de esquerda têm uma dificuldade nesse sentido porque precisam falar de diferenças e de divisões, de interesses e de privilégios. Seu discurso tende a buscar romper com a universalização e, ao fazer isso, tende a assumir um lugar particular no espectro político-ideológico. Já o jornalismo, por sua pretensão à objetividade, é vocacionado para a produção de mitos, naquele sentido barthesiano explicitado anteriormente, de um modo de significação caracterizado por ocultar a dimensão conotativa da linguagem em sua dimensão denotativa. No mito, a avaliação da experiência aparece como um dado da realidade. É o oposto de um discurso que tenta revelar seus postulados e que se enuncia como parcial. Neste ponto, comunga com a direita a pretensão da universalidade. Como lembra Barthes, tratando do caso francês, o partido da burguesia nunca tem esse nome, pelo contrário, tende a se apresentar como um partido *nacional* (2003). Isso é parte do privilégio de poder transformar retoricamente a sua visão de mundo em uma apresentação do mundo de pretensa objetividade.

Não restam dúvidas: o verde e o amarelo foram as cores do golpe. Se nas ruas, os enquadramentos patriótico, sindical-partidário e autonomista dos manifestantes (ALONSO; MISCHÉ, 2015) se confrontaram para, eventualmente, se separar, na mídia, o primeiro ganhou destaque e valoração positiva como “vontade do povo”. Ou seja, das visões particulares em disputa desde, pelo menos, 2013, foi aquela que recebeu o selo de universal. Deputados e senadores golpistas portaram bandeiras do Brasil e cantaram o hino nacional durante as votações. Já o discurso de Dilma depois de afastada mostra a dificuldade em

assumir uma posição de fala universalizante, dificuldade esta que é reforçada pela maneira como o JN enquadra os discursos contrários a sua própria posição, utilizando verbos particularistas tais como “dizer”, “classificar”, “chamar”, “repetir”, “negar” que supõem se tratar apenas de um ponto de vista, e não dos fatos.

Na edição de 31 de agosto, o âncora William Bonner introduziu assim o trecho do discurso de Dilma reproduzido no telejornal:

Logo depois da aprovação do impeachment, Dilma Rousseff fez um pronunciamento. *Repetiu* que é vítima de um golpe e *disse* que vai fazer uma *oposição* enérgica e incansável: (Dilma) “Hoje, o Senado Federal tomou uma decisão que entra para a história das grandes injustiças. Os senadores que votaram pelo *impeachment* escolheram *rasgar a Constituição Federal*, decidiram pela interrupção do mandato de uma Presidenta que não cometeu crime de responsabilidade. Condenaram uma inocente e consumaram um *golpe parlamentar*. [corte na fala] A descrença e a mágoa que nos atingem em momentos como esse são péssimas conselheiras. Não desistam da *luta*. Ouçam bem: *eles* pensam que nos venceram, mas estão enganados. Sei que todos *nós vamos lutar*. [corte na fala] Haverá *contra eles* a mais determinada oposição que o governo golpista pode sofrer. [corte na fala] Espero que saibamos nos unir em defesa de *causas comuns a todos os progressistas, independentemente de filiação partidária ou posição política*. Proponho que *lutemos todos juntos*, contra o retrocesso, contra a agenda conservadora, contra a extinção de direitos, pela soberania nacional e pelo restabelecimento pleno da democracia. Saio da Presidência como entrei: sem ter incorrido em qualquer ato ilícito, sem ter traído qualquer dos meus compromissos, com dignidade e carregando no peito *o mesmo amor e admiração pelas brasileiras e brasileiros*, e a mesma vontade de continuar *lutando pelo Brasil*”.

Esta última expressão é muito elucidativa das tensões que atravessam os discursos esquerdistas com alguma pretensão à universalidade. Ao dizer que é preciso “lutar pelo Brasil”, Dilma explicita o pertencimento ao campo político que é, por definição, um espaço cindido. O

ponto alto a esse respeito é a oposição entre “nós” e “eles”. Na cobertura, a política, ao contrário da moral, aparece como o antiuniversal. Trazê-la à tona é questionar as pretensões universalizantes das instâncias de poder como o Judiciário e a própria Globo, é tentar mostrar que, em algum nível, também são “partidárias”. Mas explicitar a política é também abdicar do universal. No final do seu discurso, o verbo “lutar” diminui o efeito universalizante de “Brasil”. Todo o trecho é marcado pela combinação entre, por um lado, uma posição assumidamente particularista como na menção às forças progressistas, e, por outro lado, a defesa dos “brasileiros e brasileiras”.

Na outra ponta do espectro político, opera-se uma inversão, também cara às ideologias, que faz com que os interesses mais particularistas assumam as cores nacionais. Na cobertura, as disputas partidárias entre os favoráveis e os contrários à saída de Dilma servem de pano-de-fundo para que, por contraste, a Globo e o poder judiciário ostentem a pretensão de estar acima delas e pareçam transcender o próprio espaço social, dentro do qual os atores ocupam posições específicas a partir das quais se definem seus interesses e suas visões de mundo. A balança, símbolo da justiça, é também a figura retórica que Barthes identificou em casos similares a esse, nos quais o emissor, depois de apresentar posições conflitantes, mostra-se como o eixo equilibrado que consegue ir além delas (BARTHES, 2003). Então, através dessas instâncias de poder, um dos lados da disputa recebe seu crivo de legitimidade, momento em que se converte também em suporte do universal.

## “Argumentos à parte, fato é...”: a criminalização como particularização extrema

A fórmula acima foi usada na edição do dia 16 de março de 2016, praticamente toda dedicada à conversa gravada entre Lula e Dilma que foi interpretada como se a nomeação do ex-presidente como Ministro da Casa Civil fosse um estratagema para livrá-lo de Moro ao passar a ser julgado pelo STF devido ao foro privilegiado adquirido com o cargo. Toda a edição se dedica a “mostrar” uma trama palaciana engendrada pelos dois de modo a subtrair Lula da mão forte do herói Sérgio Moro e produzir o efeito de que, por sua associação criminosa com Lula, a posição de Dilma havia se tornado insustentável. Vejamos então a escalada<sup>11</sup> daquela edição do JN:

William Bonner – Boa noite.

Renata Vasconcelos – Boa noite.

WB – *A crise no Governo Dilma Rousseff atinge o ponto mais alto.*

RV – *Luís Inácio Lula da Silva é nomeado Ministro-Chefe da Casa Civil.*

WB – *Ele sai do alcance de Sérgio Moro, o juiz federal do Paraná responsável pela Lava Jato.*

RV – *E passa a ter o chamado foro privilegiado pelo Supremo Tribunal Federal.*

WB – *O juiz Moro suspende o sigilo.*

RV – *A Justiça Federal torna público os grampos telefônicos do ex-presidente.*

WB – *Um deles de hoje à tarde.*

RV – *Lula recebeu ligação da presidente Dilma.*

\*Passagem trecho gravação

---

11. A escalada é a abertura do telejornal, quando são lidas as manchetes daquela edição.

Dilma – Alô.

Lula – Alô.

Dilma – Lula, deixa eu te falar uma coisa.

Lula – Fala, querida.

Dilma – Seguinte, eu tô mandando o Bessias junto com o papel pra gente ter ele e só usa em caso de necessidade, que é o termo de posse, tá?

Lula – Aham. Tá bom. Tá bom.

Dilma – Só isso. Você espera aí que ele tá indo aí.

Lula – Tá bom, eu tô aqui. Eu fico aguardando.

Dilma – Tá?

Lula – Tá bom.

Dilma – Tchau.

Lula – Tchau, querida.

\*Estúdio

WB – Os grampos têm *indício forte* de que os objetivos de Lula para o Ministério foi mesmo *tirá-lo do alcance do juiz Moro*.

RV – E indicam que o *ex-Presidente tentou influenciar* várias autoridades pra se proteger.

WB – Uma edição extra do Diário Oficial publica a nomeação do agora ministro Lula.

RV – Quarta-feira, 16 de março.

WB – O Jornal Nacional está começando agora.

O termo “indícios fortes” alça a gravação ao estatuto de uma prova material e consagra a Globo como avalista de tal prova. Na reportagem de Delis Ortiz, a fórmula que destacamos como título desse item explicita a posição pretensamente universalista da Globo ao fixar a interpretação criminalizadora da conversa entre os líderes petistas:



O Governo *tenta convencer* que a nomeação do ex-Presidente tem caráter estrutural, de reforço pra alterar os rumos da economia e de ânimo para a relação com o Congresso. *Argumentos à parte, fato é* que Lula no Ministério indica direito ao foro privilegiado. Isto é, ele *escapa das mãos do juiz Sérgio Moro*, de Curitiba, porque a investigação contra ele passará para o procurador geral da República, Rodrigo Janot, e o juiz do caso será o Ministro Teori Zavascki, do Supremo Tribunal Federal.

Curiosamente, o “efeito objetividade” pretendido acima se baseia na incorporação de muitos elementos melodramáticos pela narrativa. O melodrama é uma matriz cultural de longuíssima duração, tendo ganhado forma ainda na Idade Média e inspirado muitas produções posteriores, como o folhetim, o cinema, a telenovela. Como nos lembra Barbero (1991), a principal marca que o cristianismo impôs ao melodrama foi a polarização entre o bem e o mal na construção de personagens que são a encarnação de um *ou* de outro, através de uma simplificação da constituição psíquica e das diversas motivações que orientam os seres humanos em sua trajetória pelo espaço social. Na telenovela e no cinema de massas, o melodrama costuma se organizar em torno da ascensão do “bem” e decadência do “mal”, com a salvação do “fraco” até então disputado pelos dois polos. No trecho em questão, o herói Sérgio Moro, com o apoio da Globo, suspende o sigilo das gravações para revelar a trama palaciana e assim salvar o “povo” da opressão.

A cobertura dos momentos cruciais do golpe pelo JN traz uma marca fundamental do melodrama, a perspectiva moralizadora e, portanto, despolitizada, da crise política que o Brasil atravessa. O problema é que ela faz isso sem assumir seu estatuto de ficção, mas, pelo contrário, pretendendo apenas retratar o que se passa. Temos aí uma negação da política em nome de um ideal de pureza moral que a Globo e as demais instâncias de poder que chancelam o golpe parlamentar

reclamam para si. Voltando especificamente para a escalada que reproduzimos acima, ela é pautada na oposição entre Dilma/Lula como figuração do mal versus Moro/Globo como figuração do bem. A este respeito, Lula deu sua contribuição particular ao se comparar a uma jararaca na entrevista coletiva que deu à imprensa depois de sua condução coercitiva, na edição de 04 de março. Naquele dia, em estúdio, já na introdução de uma fala de Lula, William Bonner sinalizava o perigo, para quem ainda suspeitasse que a operação Lava Jato estava indo longe demais na quebra dos direitos dos investigados, como na decretação de uma condução coercitiva para quem não tinha se recusado a depor: “Lula também disse que os acontecimentos de hoje deram a ele *a vontade de voltar a participar de manifestações* no Brasil inteiro. Chegou a mencionar *a possibilidade de concorrer à Presidência da República* e por fim, se disse fortalecido, apesar de magoado”.

Naquele contexto, a declaração de Lula adquire o sentido do perigo que relativiza a vitimização também cara ao melodrama e que poderia favorecê-lo. Tal sentido é reforçado pela metáfora da cobra:

(Lula) Quero que vocês saibam que o aconteceu hoje, embora tenha me ofendido, embora tenha *magoado*, sabe, *a minha história*. Embora eu tenha me sentido ofendido, porque não precisava disso, eu me sinto ultrajado, como se fosse *prisioneiro*. Apesar do tratamento cortês dos delegados da Polícia Federal, eu quero dizer, *se quiseram matar a jararaca, não bateu na cabeça dela. Bateram no rabo e a jararaca está viva* como sempre esteve. (Aplausos).

Logo na sequência, William Bonner diz:

*A Ministra Rosa Weber, do Supremo Tribunal Federal, negou conceder liminar ao ex-Presidente Luís Inácio Lula da Silva para suspender investigações contra ele em São Paulo e no Paraná, sobre o triplex em Guarujá e o sítio em Atibaia. Rosa Weber disse que não há ilegalidade irrefutável a ponto de indeferir as acusações do Ministério Público.*

Mais uma vez, depois de uma posição de fala situada como particularista, entra uma autoridade do STF para colocar as coisas no seu devido lugar.

Segundo a mitologia cristã que inspira o melodrama, a serpente (Lula) – seria o animal perigoso e sedutor que leva os puros de coração – (o “povo inocente”) – à ruína. Esse sentido reaparece na edição de 16 de março, que trata do grampo de conversa entre os dois ex-presidentes. Nela, Delis Ortiz afirma: “Lula seguirá trabalhando na *sedução* dos caciques do PMDB. Ele recebeu do presidente do Senado, Renan Calheiros, o aceno de que pode ir em frente. Eles ainda terão um encontro. *O vice, Michel Temer, também é alvo da investida de Lula* nessa articulação”. Tendo levado Lula ao extremo da particularização que é a criminalização, restava então reforçar a sua proximidade com Dilma, como o fez a âncora Renata Vasconcelos introduzindo a reportagem sobre a reação da Presidenta: “A Presidente Dilma Rousseff manifestou solidariedade ao ex-Presidente Lula”.

Assim a Globo pretendia “mostrar” um Lula criminoso e uma Dilma cúmplice no ataque ao “povo brasileiro”. Depois de reproduzir falas favoráveis e contrárias ao golpe parlamentar, tanto no Congresso quanto no STF, o JN recorre à “fonte pura” do poder da nação: o povo nas ruas, cuja chancela permite a um dos polos até então tratado como particularista assumir a forma do universal. Do estúdio, a âncora chama repórteres ao vivo de Brasília, do Rio e em São Paulo, todos mostrando a indignação popular. O primeiro relata assim a manifestação:

Boa noite, Renata. Boa noite a todos. Os *manifestantes* começaram a chegar aqui ao *Palácio do Planalto* por volta das 5 da tarde, bem antes até da divulgação da gravação entre a Presidente Dilma e o ex-Presidente Lula, que foi divulgada um pouco depois. Esses manifestantes vieram aqui para protestar contra a nomeação, pela Pre-

sidente Dilma, do ex-Presidente Lula como ministro-chefe da Casa Civil. A gente vê essas imagens aéreas aí (interrupção por barulho de fogos), nesse momento aqui em frente ao Palácio do Planalto. Segundo a Polícia Militar, cerca de duas mil e quinhentas pessoas. Esse número até foi atualizado agora pouco para *cinco mil pessoas* postadas aqui em frente ao Palácio do Planalto. A Presidente Dilma Rousseff saiu daqui do Palácio do Planalto por volta das 7h35 da noite. Foi para o Palácio do Alvorada. Mas os manifestantes continuaram aqui. *Eles não aceitam a nomeação*, do ex-Presidente Lula, como Chefe da Casa Civil. *Os protestos são pacíficos*. Em nenhum momento houve violência, nem por parte da Polícia Militar, nem por parte dos manifestantes. Os manifestantes só não pode... é, é, é, a Guarda Presidencial está postada logo depois da mureta de proteção para evitar qualquer invasão, mas não houve essa invasão. Um grupo de deputados da oposição chegou aqui logo depois do início do protesto, mas demorou pouco. Foi logo embora. *Houve alguns deputados também que chegaram a ser expulsos pelos manifestantes*, que não queriam a presença de, de alguns deputados protestando aqui junto com eles.

Como imagem, o “povo” do lado de fora do “Palácio” aciona uma visão corrente e melodramática do levante popular contra os príncipes despóticos. Cansada de seus representantes, a “nação” comparece ao centro do poder para exigir que sua vontade seja feita. Eis a base imaginária do golpe parlamentar, uma base pacífica e apartidária que não faz confusão e não se alia aos políticos para permanecer impoluta.

É preciso enfatizar que essa construção também é objeto de contestação por parte das vozes contrárias à saída de Dilma, não somente pela reação nas redes sociais mas também pelo contra-ataque empreendido pelos atores situados no campo do poder. Nas edições analisadas, a reação aparece quando são apontados todos os particularismos envolvidos na gestação da pretensa universalidade. A este respeito, talvez o episódio mais significativo tenha sido o questionamento feito por Lula quanto aos vieses do Judiciário, do Ministério Público e da

Globo no dia de sua condução coercitiva, 04 de março de 2016. Nessa edição, fica claro o enquadramento da fala de Lula pela Globo, que esvazia o seu sentido contestador e a coloca como uma versão que tenta se contrapor aos fatos. A âncora informa que, ao ser liberado, ele fez um discurso em que começou criticando a condução coercitiva, já que nunca se negou a depor, tendo comparecido três vezes diante das autoridades para esclarecer elementos ligados às investigações sobre a propriedade de um sítio em Atibaia e de um apartamento no Guarujá. Mais uma vez, sua fala explicita a dimensão da luta e o faz se contrapondo a uma instância carregada de autoridade universal, o Ministério Público:

E eu jamais me recusaria a prestar depoimento aqui. *A minha briga com o Ministério Público Estadual* era porque *o procurador já fez um prejulgamento*, e se ele já tinha prejulgado, não havia por que eu ir prestar o depoimento no Ministério Público Estadual. Entramos com uma liminar e conseguimos que o juiz, que eu não precisaria prestar depoimento, mas o *Moro* não precisaria, não precisaria ter mandado uma coerção da *Polícia Federal* na minha casa de manhã, na casa dos meus filhos, sabe? *Ã, ã*, na casa de companheiros como o Paulo Okamoto, como a Clara Anti, como funcionários do Sindicato... Não precisava. Era só ter convidado. *Antes dele, nós já éramos democrata*. Antes dele, nós já fazíamos as coisas corretas nesse país. Porque enquanto muitos dele não faziam nada, *eu tava lutando pra que esse país conquistasse o direito de liberdade de expressão*, o direito de uma imprensa livre, o direito de candidatura de partido político, o direito de greve. Então era só ter comunicado que nós iríamos lá. Lamentavelmente, eles preferiram utilizar a prepotência, a arrogância. *Um show e um espetáculo de pirotecnia*. E que enquanto os advogados não sabiam nada, *alguns meios de comunicação* já sabiam.

Todo o trecho é muito significativo pela ambiguidade resultante da tentativa de Lula em universalizar o PT ao associá-lo à democracia ao mesmo tempo em que explicita um lugar particular no espectro po-

lítico, pela menção ao pré-julgamento do Ministério Público Estadual de São Paulo e à ideia de luta.

Mais interessante ainda é destacar os recursos que a Globo emprega para enfraquecer o contradiscurso que reproduz. Para começar, o fato de reproduzi-lo aparece como uma prova de isenção. Além disso, faz uso daquela oposição entre fato e versão que já vimos anteriormente a partir do respaldo das instituições judiciárias e policiais, como no trecho seguinte, em que, no estúdio, William Bonner diz: “O *ex-Presidente ignorou os motivos divulgados pelos investigadores para incluir os filhos dele na operação de hoje. E lamentou os transtornos causados à família*”. A fala do âncora também tenta esvaziar a identificação que uma parte mais pobre do público poderia sentir com a opressão manifesta no trecho do discurso em que Lula lembra que Marisa Letícia trabalhou como doméstica desde a adolescência. É a explicitação de uma posição de classe, a mais assimétrica em relação à universalidade pretendida pelas instituições que falam em nome do Estado e, por conseguinte, da nação. A Globo tenta diluir essa identidade entre Lula e trabalhadoras domésticas através da associação do ex-presidente às empreiteiras, que cumprem a dupla função de serem símbolos da criminalidade e de uma posição mais alta no espaço social. Mais adiante, depois de reproduzir o trecho do discurso em que Lula tematiza o ódio de classes contra o PT devido às políticas de inclusão, William Bonner diz: “Ao falar sobre os *presentes* que recebeu como presidente, *Lula não se referiu à Construtora OAS*, que, segundo os investigadores, pagou pela mudança dele e pelo armazenamento daqueles objetos”. Essa introdução à fala seguinte enquadra o discurso de Lula como, no mínimo, duvidoso:

Vocês sabem o que é que é alguém sair da presidência com 11 container de acervo sem ter onde pôr? Cês sabem o que é sair com ca-

deira, com trono, com papel, com tudo que vocês possam imaginar. Se somar todos os presidentes da história desse país, desde Floriano Peixoto, eu fui o que mais ganhei presente, porque viajei mais, porque trabalhei mais, porque viajei o mundo. Eu tenho até trono da África. O que é que eu faço com isso?

Depois da declaração autoelogiosa do ex-presidente, a Globo relembra o caso do sítio Atibaia e sua relação com a Odebrecht: “O presidente também falou do *sítio* que, segundo o *Ministério Público*, foi reformado por conta da *Construtora Odebrecht*. Lula *voltou a dizer* que a propriedade é de amigos. E *procurou desqualificar* aquilo que os *investigadores da Lava Jato* consideram ser *indícios* de que seria ele o dono do imóvel”. Depois desse enquadramento, soa deslocada a resposta de Lula às acusações do Ministério Público, em que afirma o quão ridículo é a investigação da compra de um pedacinho como parte do que nomeia como “espetáculo midiático”. Para finalizar a reprodução da primeira parte do discurso, a Globo sintetiza o que o telespectador deve reter, na voz de William Bonner: “Lula também fez uma *defesa das empreiteiras* que contrataram palestras dele. E minimizou o fato de serem envolvidas nos desvios de dinheiro da Petrobras”.

Eis o ponto de máxima polarização entre Lula e a Globo, porque, nesse mesmo discurso, ele coloca a mídia sob a linha de tiro. A âncora Renata Vasconcelos introduz assim a fala de Lula a esse respeito:

O ex-Presidente fez críticas à cobertura que a imprensa está dando às investigações da Lava Jato. [Lula] Eu não tô indignado com, com jornalista não. Eu tô indignado com o comportamento de *determinados meios de comunicação*. Eu tô indignado com o julgamento precipitado. Hoje *quem condena as pessoas são as manchetes*. Hoje *amedrontam o poder judiciário*. Hoje *amedrontam o Ministério Público*. Hoje *amedrontam a Polícia Federal* e *amedrontam os políticos*.

Em escala decrescente de universalidade, todas as instituições estariam sujeitas ao poder da mídia, segundo Lula. Ao mesmo tempo, a fala sugere que, se tais instituições não podem ser alvo de uma crítica tão aguda, a mídia pode, especialmente a Globo.

Contra o “ataque” sofrido, a emissora escolhe a estratégia da vitimização: “Equipes que trabalhavam na cobertura do depoimento do ex-Presidente Lula da... do ex-Presidente Lula foram hostilizadas hoje”. Na sequência, o JN relata a intimidação sofrida pelos repórteres na manifestação a favor do ex-presidente:

Um grupo de manifestantes cercou os repórteres Renato Biazzi e Davi Curen, em frente ao aeroporto de Congonhas. Como a gente viu há pouco, a repórter Maiara Teixeira, do Profissão Repórter, fazia algumas entrevistas em frente ao diretório do PT, quando uma mulher pediu que ela se identificasse. Ao dizer que era do Profissão Repórter, programa da TV Globo, *um grupo tentou arrancar a câmera, mas Maiara conseguiu sair ajudada por militantes*. Os jornalistas Roberto Covalique e Marco Antônio Gonçalves, foram *xingados em frente à casa do ex-Presidente Lula em São Bernardo. A polícia precisou afastar dois manifestantes*.

Ampliando os elementos para sugerir que os manifestantes são contrários à liberdade de imprensa, William Bonner menciona o repúdio da ABERT (Associação Brasileira de Emissoras de Rádio e Televisão), da FENAJ (Federação Nacional de Jornalistas) e da ABRAJI (Associação Brasileira de Jornalismo Investigativo) a “qualquer tipo de violência que impeça os profissionais de imprensa de cobrir fatos de interesse da sociedade”. Por fim, a Globo reafirma seu alinhamento ao “interesse nacional” quando William Bonner diz: “A TV Globo repudia esses atos e se solidariza com seus profissionais, que *não fazem mais do que relatar com isenção e profissionalismo fatos relevantes para os brasileiros*”. O questionamento da objetividade leva o JN a uma posição defensiva e a uma disputa aberta com Lula pela defesa



dos “brasileiros”. A condução coercitiva e seu enquadramento pela Globo foram um passo decisivo na preparação do golpe parlamentar, já que Dilma aparece como uma criação do ex-presidente e as figuras de ambos são implicadas uma com a outra, na cobertura.

## **O despojamento das “vestes reais” ou como destituir uma presidenta**

O rito de destituição de Dilma, apesar de ter se completado somente em 31 de agosto, teve seu momento mais forte na edição de 12 de maio de 2016, quando a aceitação do processo de impeachment pelo Senado afastou a Presidenta eleita e determinou a posse do vice Michel Temer. Antes disso, em 18 de abril de 2016, um dia depois do domingo em que a Câmara autorizou o Senado a abrir o processo contra Dilma, o JN construiu a passagem da figura de Presidenta à figura de ré. William Bonner abre assim o primeiro bloco do jornal: “Pouco mais de 12 horas depois da votação da Câmara, o Senado recebeu hoje à tarde o pedido de impeachment da Presidente Dilma Rousseff”. Mais, uma vez, o JN recorre ao “efeito legalidade”. A repórter Zuleide Silva enfatiza essa dimensão:

De carrinho, com 12 mil e 44 páginas, foi assim que a pilha de documentos, o processo de impeachment da Presidente Dilma chegou ao Senado. Na sequência, formalmente, o presidente da Câmara, Eduardo Cunha, passou tudo para o presidente do Senado, Renan Calheiros. Amanhã à tarde, no Plenário, vai ser feita a leitura da denúncia e da autorização da Câmara, para que o processo siga adiante. Depois, o presidente do Senado, Renan Calheiros, vai discutir com líderes, o ritmo dos próximos passos.

Na sequência, a repórter ainda rememoraría os passos seguintes, nos quais fica claro que o respeito às normas teria que ser cancelado

por quem, na cobertura, ocupa o lugar da máxima instância universal: o STF. Continua a repórter:

*O Supremo Tribunal Federal determinou que o rito a ser seguido no impeachment seja o mesmo usado no afastamento do então Presidente Fernando Collor. Assim, a partir deste momento, o processo passaria a ser comandado pelo Presidente do Supremo, o ministro Ricardo Lewandowski. A mesma comissão de senadores que atuou na etapa anterior passará então a analisar as acusações. A Presidente Dilma, já como ré, vai ter um prazo ainda não definido para se defender. Testemunhas vão ser ouvidas, provas coletadas, a comissão vai então fazer um novo parecer, que vai ser então votado pela própria comissão e depois no Plenário. Se for rejeitado, o processo é arquivado e a Presidente Dilma, reassume o cargo. Se for aprovado novamente por maioria simples, aí sim começa o julgamento. A Presidente Dilma poderá comparecer pessoalmente para se defender. E o impeachment só é aprovado com o voto de 54 dos 81 senadores. Rejeitado, a Presidente reassume o mandato. Se for aprovado, a Presidente é condenada, perde o cargo e fica inelegível por 8 anos. E Michel Temer assume definitivamente o cargo até a conclusão do atual mandato, em 2018.*

A reportagem é uma preparação para as etapas seguintes do rito que findaria por afastar Dilma da Presidência. Chamamos a atenção para a importância do uso da linguagem jurídica, que serve para tecer uma aproximação semântica entre a figura de Dilma e o universo da criminalidade, onde testemunhas são ouvidas e provas são coletadas. Mas é sem dúvida a antecipação da imputação da condição de ré a Dilma que mais dirige a interpretação do trecho para aquilo que é o sentido geral da edição em seu conjunto: “Dilma é uma criminosa”.

A denúncia dos vieses jurídicos e midiáticos que conduziram ao golpe parlamentar, inclusive pelos atores ouvidos pelo JN, obriga as instâncias de poder a explicitar a regularidade do processo na voz de William Bonner:

*Os presidentes do Supremo e do Senado anunciaram que vão compor em conjunto um roteiro pra determinar os próximos passos do processo de impeachment da Presidente Dilma Rousseff. Esse roteiro vai ser elaborado pelas assessorias jurídicas do Senado e do Supremo, e será submetido a todos os ministros do STF pra verificar se estará de acordo com a Constituição, com a lei dos crimes de responsabilidade e com o rito do impeachment de Fernando Collor.*

Um segundo aspecto a ser ressaltado é que, no relato das disputas na Câmara durante a votação na edição de 18 de abril, fica clara a maneira pela qual o JN situa a oposição como particular em alguns momentos, quando fala da polarização em relação aos partidos aliados da Presidenta, mas a trata como o polo passível de ser universalizado. Um trecho da mesma reportagem evidencia isto com toda a clareza: “A continuidade do processo de *impeachment* recebeu 100% dos votos de 9 partidos: PSDB, Democratas, PPS, Solidariedade, PRB, PSC, PSL, PV e PMB. A Presidente recebeu 100% dos votos de três partidos: PT, PCdoB e PSOL”. De um lado, os votos são para o impeachment, já laureado de legitimidade; de outro, os poucos partidos que votaram na Presidenta. Uns são votos para o Brasil; outros, para Dilma. Enquanto a oposição falava em salvar o país, o PT e seus aliados apareciam falando em luta.

Mas é a edição de 12 de maio que encena o momento mais forte do rito de destituição. Já na escalada, o telejornal assume um sentido solene de pretensa responsabilidade histórica:

Renata Vasconcelos – 12 de maio de 2016.

William Bonner – 6h33 em Brasília.

RV – Os votos de 55 senadores aprovam a abertura de processo de impeachment.

WB – O afastamento de Dilma Rousseff por até 6 meses.

RV – *Ela se aproxima de simpatizantes ao deixar o Palácio do Planalto.*

WB – *Repete no discurso que é vítima de um golpe.*

RV – *E diz que vai lutar até o fim.*

WB – *Michel Temer se torna Presidente em exercício do Brasil.*

RV – *Dá posse aos novos ministros.*

WB – *E no primeiro pronunciamento oficial fala em confiança.*

RV – *Em manter e aprimorar os programas sociais.*

WB – *Em reequilibrar as contas públicas.*

RV – *Em combater o desemprego.*

WB – *Diz que vai promover reformas fundamentais sem mexer nos direitos adquiridos.*

RV – *Defende a Operação Lava Jato.*

WB – *E um governo de salvação nacional, contra a crise econômica.*

[Trecho discurso Michel Temer]

Michel Temer – *O diálogo é o primeiro passo para enfrentarmos os desafios para avançar e garantir a retomada do crescimento.*

RV – *Nossos repórteres mostram os bastidores da sessão histórica que durou mais de 20 horas no Senado.*

WB – *As trajetórias políticas de Dilma e de Temer.*

RV – *E os próximos passos do encaminhamento do impeachment no Senado, sob o comando do Presidente do Supremo Tribunal Federal.*

WB – *Boa noite.*

RV – *Boa noite. O Jornal Nacional está começando.*

O trecho encena o rito de destituição que reduz Dilma definitivamente à condição de pessoa física ao retirar-lhe a autoridade universal de Presidenta do Brasil. Simultaneamente, é o rito de instituição de Temer, um vice-presidente sem expressão política que precisa ser investido de alguma autoridade através da associação aos interesses da

nação. A este respeito, a crise econômica foi fundamental para traduzir, na linguagem acessível da perda do emprego e da queda na renda, os “crimes” do PT. Se alguém ainda suspeitasse da injustiça em curso, esse último recurso seria a garantia de que o caminho adotado era o melhor para o “Brasil”. Ao dar posse aos ministros, afirmar que vai manter os programas sociais e combater a crise econômica, é como se Temer se colocasse à altura do desafio de “salvar a nação”. Ao mesmo tempo, a figura de Dilma que começa sendo o objeto preferencial da narrativa vai se esmaecendo ao longo da escalada, e de toda a edição, como uma carta saindo do baralho. Após informar o seu afastamento, o telejornal já mostra Dilma do lado de fora do Palácio para em seguida engatar a construção da nova realidade de Temer presidente.

Na sequência, o primeiro bloco apresenta a votação no Senado, em que se dá a lenta e conflituosa emergência do universal a partir da miríade de vozes dissonantes, bem como o apagamento do conflito uma vez que a maioria tomou uma decisão. Depois da fala de senadores favoráveis ao golpe, o repórter tematiza a passagem das vozes dos senadores à voz do Senado, do pronunciamento do presidente da comissão, senador Raimundo Lira, passando pelas falas da acusação e da defesa, até o juízo final:

Heraldo Pereira [repórter] – Já passava das 5h30 da manhã quando o senador peemedebista Raimundo Lira, que presidiu a comissão que aprovou o relatório pela admissibilidade do processo de impeachment contra a Presidente Dilma, subiu à tribuna. Ele falou depois de outros 70 senadores e defendeu que o Plenário aceitasse a admissibilidade do processo de impeachment. Sen. Raimundo Lira, PMDB-PB [presidente da Comissão do Impeachment] – “Defini com clareza três pontos fundamentais que balizaram a minha forma de exercer essa nobre tarefa. Primeiro, comportamento suprapartidário. Segundo, imparcialidade na condução dos trabalhos. E terceiro, não permiti que a maioria esmagasse a minoria.”

HP – Quase no fim vieram a acusação e a defesa. O relator do processo, Antônio Anastasya, do PSDB, falou da existência de indícios de crimes de responsabilidade e citou a decisão mais recente, do Ministro do Supremo Tribunal Federal, Teori Zavascki, em defesa do rito do impeachment, pra reforçar o posicionamento de que o julgamento de mérito do processo cabe ao Senado.

A disputa semântica em torno das palavras “golpe” e “impeachment” tem como foco a legitimidade do processo, que é alcançada através da legalidade ritualizada nas instâncias de poder e encenada na cobertura da Globo. O “comportamento suprapartidário”, a “imparcialidade na condução dos trabalhos” e a chancela do ministro do STF garantem o efeito de “normalidade democrática”. Isso fica evidente na maneira como o repórter introduz um trecho do discurso do advogado de defesa de Dilma, José Eduardo Cardozo.

Heraldo Pereira – Ele voltou a *classificar* como *golpe* o *impeachment* contra Dilma. José Eduardo Cardozo [então advogado-geral da União] – “Há *golpe* com *direito de defesa*. *Justamente para simular a legitimidade*. E é o que ocorre nesse processo... Por isso, senhor presidente, volto a concluir, afirmo: está nesse momento condenando uma mulher honesta e inocente”.

O trecho é muito interessante porque explicita a diferença de estatuto entre o “golpe” e o “impeachment” na cobertura: o advogado *classifica* como golpe o que é um impeachment. O uso de um verbo particularista, como vimos, estabelece que “argumentos à parte, fato é...”. A expressão “golpe com direito de defesa” também é muito cheia de significado, porque indica a ambiguidade da posição dos antigolpistas participantes do processo, sua adesão pela participação (com direito à defesa) e sua recusa ao denunciar a distância entre legalidade e legitimidade.

Depois de mostrar os defensores de Dilma como rabugentos que reclamam sem razão, o repórter sintetiza o sentido de tudo o que foi

dito antes: “Passadas quase 21 horas e meia, chegou o momento da votação. A peemedebista, Senadora Rose de Freitas, chegou em cadeira de rodas. 78 senadores estavam presentes. 40 votos, maioria simples, estavam suficientes para aprovar a abertura do processo. Em menos de 2 minutos, o resultado.”

O debate extenso é a garantia de que houve, sim, direito à defesa, e o tempo curto para a votação indica que não houve dúvidas: Dilma é culpada. Para encerrar o rito, o presidente do Senado proclama o resultado: “ ‘Sim’: 55 [ao fundo senadores comemorando]. ‘Não’: 22. O parecer foi aprovado”. O peso da maioria é o primeiro momento da universalização da posição particular pró-golpe, o que é reforçado pela notícia de que senadores até então aliados votaram a favor da saída de Dilma. O efeito é de que o PT teria ficado sozinho, como particular que é, diante da constatação da verdade por parte dos demais partidos.

Concluído o rito de destituição no espaço imaginário da nação construído pela Globo a partir do plenário do Senado, era importante mostrar Dilma sendo reduzida à condição de pessoa comum, como prova da efetividade do rito e da força do universal que não está nela, mas no “povo” representado pela Globo e pelas instâncias de poder estatais. Em estúdio, William Bonner chama a reportagem:

*A Presidente afastada, Dilma Rousseff, recebeu apoio de manifestantes na saída do Palácio do Planalto. Logo que foi informada oficialmente do afastamento, ela disse em discurso que vai lutar até o fim.*

Zuleide Silva – Pouco antes das 10 da manhã, a *ainda Presidente*, Dilma Rousseff, deixou o Palácio da Alvorada e foi para o Planalto. Vinte e oito dos trinta e dois ministros do governo dela foram exonerados na véspera. Dilma Rousseff já tinha chegado ao Planalto quando o primeiro secretário do Senado, Vicentinho Alves, do PR, seguiu para lá. *Foi informada oficialmente do afastamento. O mo-*

*mento em que Dilma Rousseff foi intimada para se afastar temporariamente da Presidência da República não foi aberto para a imprensa, mas esse salão do Palácio do Planalto já estava lotado. Todos esperando uma declaração dela. O senador disse que ela estava tranquila.*

Do ponto de vista da encenação do rito, é uma pena que o momento da queda tenha sido vedado à imprensa, mas nem por isso o aparato jornalístico vai demonstrar algum pudor em entrevistar os mais próximos em busca da reconstrução do instante em que Dilma, ao acatar a decisão, reconhece que não é mais a encarnação do universal que, como Presidenta, pretendeu ser.

Mais uma vez, o enquadramento do discurso de Dilma esvazia a sua pretensão à universalização, já que Zuleide Silva diz: “Em seu pronunciamento, cercada pelos *agora* ex-ministros, senadores e deputados do *PT* e do *PCdoB* e assessores, *Dilma Rousseff* fez um balanço dos *governos petistas*”. Chamada apenas pelo nome próprio, Dilma aparece preocupada com os “governos petistas”, ao contrário de outras chaves de interpretação possíveis de seu discurso:

O que está em jogo é o *respeito às urnas*, a *vontade soberana do povo brasileiro* e a *Constituição*. O que está em jogo são as conquistas dos últimos 13 anos, *os ganhos das pessoas mais pobres*, e *da classe média*, a proteção às crianças, os jovens chegando às universidades e às escolas técnicas, a valorização do salário mínimo, os médicos atendendo a população, a realização do sonho da casa própria, com mais, com “*Minha Casa, Minha Vida*”. O que está em jogo é também a grande descoberta do Brasil, o pré-sal. O que está em jogo é o *futuro do país*, a oportunidade e a esperança de avançar sempre mais.

Depois da clara pretensão da Presidenta em representar os interesses da maioria, a Globo reafirma o caráter particularista do governo Dilma na forma como introduz os trechos reproduzidos no telejornal,



através de uma escolha cuidadosa dos verbos que caracterizam o discurso como discurso, e não como relato dos fatos: “*Repetiu* que é vítima de uma oposição que não aceitou a derrota nas urnas”. Dilma Rousseff:

Desde que fui eleita, parte da *oposição* inconformada pediu recontagem de votos, tentou anular as eleições, e depois passou a *conspirar abertamente pelo meu impeachment*. Mergulhar um país num estado permanente de instabilidade política, impedindo a recuperação da economia, com um único objetivo: de *tomar à força o que não conquistaram nas urnas*. Meu governo tem sido alvo de intensa e incessante sabotagem. O objetivo evidente vem sendo me impedir de governar e assim forjar o meio ambiente propício ao golpe. *Quando uma presidente eleita é cassada sob acusação de um crime que não cometeu*, o nome que se dá a isso, num mundo democrático, não é impeachment, é *golpe*.

O trecho situa Dilma e o PT em uma posição política particular, e a passagem do “impeachment” ao “golpe” é a tentativa de destituir a oposição de sua pretensão à universalidade. Assim como na disputa discursiva entre Lula e a Globo que vimos anteriormente, a posição entre os atores é muito desigual, porque de um lado, está quem só pode falar em nome de uma parcela da sociedade e, de outro, estão os que monopolizam o direito de falar em nome da nação. Toda a cobertura visa inverter a posição majoritária do PT, conquistada nas urnas e, por isso, revestida da autoridade universal da Presidência da República, em uma posição mais do que minoritária, sectária até, de quem defende os interesses de um partido ou de uma quadrilha. No ponto máximo do rito de destituição, a tendência reaparece mais uma vez. Introduzindo a fala final de Dilma, Zuleide Silva diz que “ela *não vê* motivos para afastamento e que *lutará* até o fim”. Dilma Rousseff: “Não cometi crime de responsabilidade. Não há razão para o processo de impeachment. Não tenho contas no exterior. Nunca recebi propinas.

Jamais compactuei com a corrupção. Jamais vamos desistir. Jamais vou desistir de lutar. Muito obrigado a todos”. Reclamações à parte, a repórter encerra a cobertura e, com ela, o momento mais importante do rito de destituição, a partir do qual a Presidenta aparece despojada de suas “vestes reais”: “Dilma terminou o discurso e foi para o lado de fora do Palácio do Planalto”.

## Referências

- AMORIM, Paulo Henrique. *O quarto poder*. São Paulo: Hedra, 2015.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ALONSO, Angela; MISCHE, Ann. June demonstrations in Brazil: repertoires of contention and government’s response to protest. *In: From contention to social change: rethinking the consequences of social movements and cycles of protests – ESA Research Network on Social Movements*. Mid-term Conference 19-20 February 2015. Universidad Complutense de Madrid, Spain, 2015.
- AVRITZER *et alli.* (orgs.). *Corrupção – ensaios e críticas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.
- BARBERO, Jesus Martin. *Dos meios às mediações – comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1991.
- BARBERO, Jesus Martin; MUÑOZ, Sonia. *Televisión y melodrama. Géneros y lecturas de la telenovela en Colombia*. Bogotá, Colombia: Tercer mundo editores, 1992. (2001).
- BARTHES, Roland. O mito, hoje. *In: Mitologias*. São Paulo: Difel, 2003.
- BECKER, Beatriz. *A linguagem do telejornal*. Um estudo da cobertura dos 500 anos do descobrimento do Brasil. 2ª ed. Rio de Janeiro: E-papers Serviços Editoriais Ltda, 2005.
- NEVEU, Erik. *Sociologie du journalisme*. Paris: La Découverte, 2001.
- BIROLI, Flávia; MIGUEL, Luis Felipe. Meios de comunicação, voto e conflito político no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 28, nú-

mero 81, fev./2013, 2013.

BOURDIEU, Pierre. *A distinção – crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2007.

\_\_\_\_\_. *Sobre o Estado – cursos no Collège de France (1989-1992)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

CARVALHO, José Murilo. Passado, presente e futuro da corrupção brasileira. In: AVRITZER *et alli.* (orgs.) *Corrupção – ensaios e críticas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

COUTO, Cláudio Gonçalves; BAIA, Paulo Fernandes. O governo Lula: uma avaliação política e econômica. In: SALLUM, Brasília (org). *Brasil e Argentina hoje*. São Paulo: Edusc, 2005.

ENTMAN, R. M. Framing: toward clarification of a fractured paradigm. *Journal of Communication*, New York, v. 43, n. 4, p. 51-58, 1993.

FAUSTO NETO. A deflagração do sentido. Estratégias de produção e de captura da recepção. In: SOUZA, Mauro Wilton (org.). *Sujeito, o lado oculto do receptor*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

GITLIN, Todd. *The whole world is watching: mass media in the making and unmaking of the newleft*. Berkeley: University of California Press, 1980.

GUIMARÃES, Lara Linhalis; COUTINHO, Iluska. A representação do povo brasileiro no Jornal Nacional. *Contemporânea*, vol. 6, número 01. Salvador, 2008.

HALL, Stuart. Codificação/decodificação. In: *Da diáspora – identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: ed. da UFMG; Brasília: Unesco, 2003.

LIMA, Venício. *A mídia e as eleições de 2006*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2007.

\_\_\_\_\_. Mídia. In: AVRITZER *et alli.* (orgs.) *Corrupção – ensaios e críticas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

MARX, Karl; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Hucitec, 1996.

MIGUEL, Luis Felipe. *Dominação e resistência: desafios para uma política emancipatória*. São Paulo: Boitempo, 2018.

MOVIMENTO PASSE LIVRE – São Paulo. Não começou em Salvador, não vai terminar em São Paulo. In: *Cidades rebeldes*. São Paulo: Boitempo, Carta

Maior, 2013.

ROLNIK, Raquel. As vozes das ruas: as revoltas de junho e suas interpretações. In: *Cidades rebeldes*. São Paulo: Boitempo, Carta Maior, 2013.

SANGLARD, Fernanda; LEAL, Paulo Roberto. O significado da política na cobertura do *Jornal Nacional*: uma representação simplista? *Mediações*. Belo Horizonte, vol. 12, número 11, jan./jul. de 2010.

SANTOS, Wanderley. *A democracia impedida: o Brasil no Século XXI*. Rio de Janeiro: FGV EDITORA, 2017.

SINGER, André. *Os sentidos do lulismo: reforma gradual e pacto conservador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. Brasil, junho de 2013: classes e ideologias cruzadas. *Novos estudos CEBRAP*, n. 97. São Paulo, Nov. 2013.

THOMPSON, John. *O escândalo político – poder e visibilidade na era da mídia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

**Resumo:**

A sociologia trata correntemente dos ritos de instituição através dos quais os indivíduos se tornam estatutariamente depositários do poder do Estado (BOURDIEU, 2014). Mas o golpe de 2016 no Brasil oferece uma rara ocasião de analisar um rito de destituição em que diferentes instâncias do poder estatal convergiram no propósito de esvaziar o capital simbólico da Presidenta da República eleita em 2014. Se o lugar institucional do Golpe foi o plenário das duas casas do Congresso, seu principal nicho simbólico foi a bancada do Jornal Nacional (JN). Seguindo os passos decisivos da fase final do longo rito de destituição, analisamos cinco edições do JN, selecionadas em função da relevância para o propósito da pesquisa, de reconstituir analiticamente a narrativa de desconstrução da autoridade universal de Dilma Roussef enquanto Presidenta. São elas: a de 04 de março, dia da condução coercitiva de Lula determinada por Sérgio Moro; a de 16 de março, quando foi divulgada a gravação de uma conversa telefônica entre Dilma e Lula a respeito da nomeação deste último como Ministro da Casa Civil; a de 18 de abril, data da votação na Câmara dos Deputados que autorizou a abertura do processo para o afastamento da Presidenta; a de 12 de maio, dia da saída de Dilma e da posse de Temer como presidente interino; e a de 31 de agosto, quando o senado aprovou o afastamento definitivo da Presidenta. Utilizamos, para tanto, a análise de estrutura (BARTHES, 2003), buscando evidenciar o modo como se constitui hoje o monopólio social da ideia de “nação”, uma vez que um dos polos da disputa costuma ser apresentado como baluarte do “interesse nacional”, enquanto na outra ponta do espectro político, os atores são retratados pelo JN como particularistas, ligados a interesses partidários e criminosos.

**Palavras-chave:** Jornal Nacional; Dilma Roussef; Golpe; Impeachment; Nação.

**Abstract:**

Sociology is currently concerned with the rites of institution through which individuals become the custodians of state power (BOURDIEU, 2014). But the coup of 2016 in Brazil offers a rare opportunity to analyze a rite of dismissal in which different instances of state power converged on the purpose of emptying the symbolic capital of the elected President of the Republic. But if the institutional place of the coup was the Plenary of the two houses of Congress, its main symbolic niche was the *Jornal Nacional*. Following the decisive steps in this long process, we analyzed five editions of the JN, selected according to the relevance for the purpose of the research: The March 4, day of the coercive conduction of Lula determined by Sérgio Moro; The March 16, when it was announced the recording of a telephone conversation between Dilma and Lula regarding the appointment of the latter as Minister of the Civil House; The April 18, the date of the vote in the Chamber of Deputies that authorized the opening of the process for the removal of the President; The May 12, the day of the dismissal of Dilma and the inauguration of Temer; And the August 31, when the Senate approved the definitive dismissal of Dilma. For this purpose, we use content analysis (BARTHES, 2003) seeking to demonstrate how the social monopoly of the idea of “nation” is constituted today, since one of the poles of the dispute is usually presented as a bulwark of “national interest” while in the opposite side, actors are portrayed by the JN as particularists, linked to partisan and criminal interests.

**Keywords:** *Jornal Nacional*; Dilma Rousseff; Coup; Impeachment; Nation.

Recebido para publicação em 02/07/2018.

Aceito em 06/08/2018.

# Sociologia e ensino superior: algumas reflexões teóricas e metodológicas

**Mário Henrique Castro** 

Universidade da Integração Internacional  
da Lusofonia Afro-Brasileira, Brasil  
mario.castro@unilab.edu.br

**Carlos Henrique Lopes Pinheiro** 

Universidade da Integração Internacional  
da Lusofonia Afro-Brasileira, Brasil  
carlos.henrique@unilab.edu.br

## Introdução

O ensino superior constitui uma das mais evidentes e relevantes inter-relações entre o sistema educacional e as demais esferas da vida social tais como economia, cultura e trabalho. Não obstante, a reflexão sobre este nível de ensino enseja múltiplas abordagens que variam desde os aspectos políticos, econômicos, tecnológicos, espaciais (territoriais) até a dimensão mais pessoal do indivíduo em sociedade.

A educação superior brasileira, ao longo dos últimos anos, tem sido motivo de vários debates e análises das mais diversas áreas do conhecimento, devido a, neste período, ter passado por inúmeras e

rápidas transformações no que concerne à sua natureza legal e, por consequência, no que se refere à sua expansão territorializada, ou seja, uma expansão que ocorre pelo viés da interiorização. Por seu turno, a sociologia busca, de muitos modos, contribuir para o entendimento tanto das transformações pelas quais a educação universitária passou e tem passado desde meados do século XX e início do XXI, quanto das mudanças que estas proporcionam seja para as pessoas e para a sociedade, seja para análise do espaço urbano e a transformação das cidades.

No campo teórico, os objetos têm privilegiado as análises e compreensão das transformações históricas do ensino superior no Brasil considerando sua trajetória política; a estrutura e funcionamento da educação superior; o caráter organizacional e curricular; a morfologia das IES; o trabalho docente dentre outras tantas contribuições que se fazem imprescindíveis para a real compreensão das diversas mutações pela qual o ensino superior brasileiro passou e passa no decorrer de sua história. Além desses, outros estudos se dedicam a refletir acerca da expansão, interiorização e internacionalização desse nível de ensino a partir de suas dimensões territorial e política. Temáticas como mobilidade social, espacial, profissional, bem como trabalhos que discutem processos de ensino-aprendizagem, políticas de assistência estudantil, intensificação e precarização do trabalho docente, dentre algumas outras abordagens, se tornaram cada vez mais recorrentes e pertinentes por parte do amplo campo das ciências sociais e humanas.

Entendemos que o aspecto metodológico de modo geral e, especialmente quando articulado a objetos teóricos como os descritos há pouco, não pode ser abordado unicamente do ponto de vista disciplinar, mas sim, como instrumento e orientação intelectual e técnica ca-



paz de fornecer ao pesquisador elementos norteadores e reflexivos para a leitura de uma dada realidade. Nesse sentido, pontuamos que a reflexão sobre a expansão do ensino superior enseja múltiplos olhares e perspectivas diversas sendo, portanto, necessária uma delimitação teórica e metodológica consistente a fim de evitar retóricas ou mesmo análises generalistas de contribuição diminuta.

Diante desse cenário, este trabalho busca, inicialmente, considerar a divisão do trabalho sociológico elaborada por Michael Burawoy, que propõe uma “nova” abordagem teórico-metodológica nas ciências sociais em que, diante de suas interfaces (sociologia pública, sociologia crítica, sociologia profissional e sociologia para as políticas públicas), procura construir compreensões que privilegiem tanto a revisão de teoremas e pressupostos, quanto estabelecer campos de interlocução da ciência com os mais variados públicos afetados pelos fenômenos estudados. No caso em questão, partimos de tais proposições para discutir como o ensino superior pode ser pensado a partir de então. Em decorrência, destacamos algumas considerações adicionais que tem como intuito mostrar a importância e o leque de possibilidades investigativas que carecem de aprofundamento quando nos referimos a uma abordagem sociológica desse nível de ensino.

## **Por uma sociologia da/para a educação superior: um debate teórico e metodológico**

A educação superior é, sem dúvida, um bem público, de interesse e finalidades públicas e, como tal, deve ser pensada e analisada considerando suas implicações sociais, culturais, econômicas e políticas. Além disso, faz-se necessária uma profunda reflexão sobre os diversos públicos que a compõem, tais como os estudantes, professores,

corpo técnico e a sociedade de forma geral que se sente afetada e/ou influenciada por esse equipamento urbano educacional. Logo, percebemos que esse nível de ensino ocupa papel central e estratégico na promoção das políticas públicas, uma vez que se destaca pela formação acadêmica, intelectual e profissional imprescindíveis ao processo de modernização e desenvolvimento de um país ou região.

Por sua própria amplitude e pela dimensão relacional que possui, a observação de sua dinâmica, seja ela estrutural ou conjuntural, tem se tornado cada vez mais um desafio teórico-metodológico para as ciências sociais, especialmente para a sociologia, em função da formação de uma teia de relações fundamentais para a compreensão dos processos sociais mais específicos, como, por exemplo, o trabalho docente no contexto histórico atual.

Em referência a K. H. Jarusch, Prates (2007, p. 102-3) aponta quatro dimensões relacionadas, respectivamente, aos enfoques econômico, sociológico, político e cultural, como elementos, senão suficientes, indispensáveis para a análise e compreensão do ensino superior.

O enfoque econômico privilegia o argumento de que a sociedade industrial “madura” requer uma força de trabalho mais profissionalizada e educacionalmente credenciada, especialmente na área de administração pública e privada. Ao mesmo tempo, estas características da sociedade implicam maior prosperidade e abertura dos canais de mobilidade, tornando a educação um bem de consumo para alguns setores da população. De outro lado, o segmento mais tecnológico da indústria como o setor eletrônico e químico demanda mais pesquisa aplicada e, conseqüentemente, maior contato direto com a Universidade. O enfoque sociológico direciona seu olhar, de um lado, para o surgimento da “nova classe média”, buscando na educação os degraus universalistas de mobilidade, e de outro, para a pressão dos membros da plutocracia que, sofrendo o esvaziamento dos critérios adscritos de status, são empurrados ladeira-abaxo para a “velha” classe média e buscam, portanto, assegurar sua posição de

status via credenciais educacionais. O argumento político enfatiza a emergência de políticas governamentais, buscando incorporar setores “marginalizados” na sociedade industrial, como o proletariado na virada do séc. XIX e, também, a expansão dos serviços públicos acompanhando a consolidação do papel normativo do estado-racional demandando profissionais graduados, como bem ilustra o caso da Alemanha. Finalmente, o enfoque culturalista que, partindo do pressuposto do apelo atraente do ideal do “ser humano educado”, enfatiza a busca popular incessante para o auto-aprimoramento, sem nenhuma necessidade de justificativa funcional. (PRATES, 2007, p. 102-3).

Na mesma direção, para Martins (2012), o ensino superior mantém complexas relações com o processo de desenvolvimento econômico, com a produção do conhecimento técnico e científico, com as crescentes exigências sociopolíticas de democratização e de igualdade de oportunidades nas sociedades contemporâneas e, por isso mesmo, cumpre indagar: como se situa a temática da educação, destacadamente a de nível superior, enquanto tendência, no interior da Sociologia como disciplina? As relações em destaque são de ordem macro-estrutural, todavia, em complementação, ressaltam-se as interações microestruturais dos tipo relação professor-aluno, natureza e condições de trabalho docente e dos servidores, dentre outros olhares que ensejam outro questionamento: na perspectiva do ensino superior e de suas transformações, sobretudo recentes, como a sociologia tem se dedicado a analisar, interpretar e até mesmo dialogar com os diversos públicos que constituem o fazer e a vida acadêmicos?

A proposição metodológica no campo da sociologia posta por Braga e Burawoy (2009) pode se configurar como importante alternativa para o estudo e a compreensão da educação superior enquanto objeto de pesquisa. O autor propõe e defende uma abordagem que transcenda os muros das universidades e passe a dialogar com os mais

diversos públicos que tecem a vida cotidiana e atribuem verdadeiro significado à realidade social. Essa proposição metodológica, denominada de “sociologia pública”, não é, contudo, a única abordagem possível. O próprio autor estabelece outras três áreas ou campos de atuação e investigação que fundam, na sua visão, a divisão do trabalho sociológico: “sociologia profissional”, “sociologia crítica” e “sociologia para as políticas públicas”. Por possuir dimensões política, social, cultural e econômica de extrema relevância e plenamente interligadas entre si, o ensino superior poderia se enquadrar, numa condição analítica, em qualquer uma das proposições teórico-práticas em destaque.

A *sociologia profissional* dedica-se à reflexão contínua das metodologias e teoremas da sociologia aprofundando seus modelos analíticos, a coleta e as fontes de dados. Segundo Braga e Burawoy, a sociologia profissional fornece métodos testados e verificados, corpos de conhecimentos acumulados, questões orientadoras e quadros conceituais. Em verdade, essa abordagem é condição *sine qua non* para a existência das demais, provendo-as de legitimidade e perícia técnica.

A sociologia profissional consiste, primeiramente e sobretudo, de programas de pesquisa múltiplos e cruzados, cada qual com suas hipóteses, exemplos, questões definidas, aparatos conceituais e teorias relacionadas. A maioria dos subcampos contém programas de pesquisa bem estabelecidos, tais como a teoria da organização, a estratificação social, a sociologia política, a sociologia da cultura, a sociologia da família, a sociologia da raça, a sociologia econômica, etc. (BRAGA; BURAWOY, 2009, p. 30).

Seguindo esse modelo, torna-se possível falarmos de uma sociologia da educação superior sendo, esta, um subcampo da sociologia da educação (ou mesmo do sistema educacional se considerarmos a gênese macroanalítica), no qual a observância de sua dinâmica e transformações – como a interiorização – deve se sustentar nas condições

histórico-sociais, bem como, no contexto acadêmico, institucional e territorial que permeiam o processo em análise. Nessa condição, Martins (2012, p. 110) aponta que o desenvolvimento do sistema educacional está intimamente articulado à constituição da modernidade por imbricar, desde o tratamento dado por Durkheim e Weber, as esferas econômica, política e social atribuindo à educação funções sociais significativas, seja no processo de integração social, racionalização e difusão da cultura e na consolidação de projetos políticos.

Assim, essa abrangência teórica do campo educacional, acaba por oferecer novos elementos e estímulos para (re)pensar o ensino superior, seus públicos e implicações no contexto contemporâneo.

Cabe ressaltar, todavia, que não se deve confundir a *sociologia profissional* com a sociologia das profissões. A primeira designa um conhecimento instrumental capaz de definir questões e problemas de pesquisa em uma prerrogativa teórica e metodológica. Já a segunda volta-se para o estudo de um grupo ou público profissional específico, como advogados, médicos, professores, engenheiros, etc., e sua abordagem, assim como seus pressupostos, decorre dos campos analíticos constituídos na primeira.

Por sua vez, a *sociologia crítica* desponta como um conhecimento reflexivo que objetiva “*interrogar os próprios fundamentos da teoria sociológica, colocá-los à prova, criticar suas bases e pressupostos, perguntar-se para quê e a quem serve a ciência da sociedade*” (OLIVEIRA in BRAGA; BURAWOY, 2009, p. 8). Esse campo caracteriza-se pelo caráter questionador das demais áreas e produções sociológicas, uma espécie de consciência da sociologia profissional que visa garantir o rigor acadêmico e a relevância dos objetos de pesquisa partindo de duas questões básicas: sociologia para quem? Sociologia para quê?

Uma sociologia voltada a refletir sobre o ensino superior, seus públicos e implicações, deve superar a desconfiança do “modismo” ou “oportunismo” acadêmico e metodológico trazendo suas reflexões para o centro do debate público, bem como do debate político, social e econômico. Pensar no papel do ensino universitário, nas condições do processo de ensino/aprendizagem, no perfil dos alunos, na efetivação do trabalho docente, nas trajetórias docentes, no corpo técnico-administrativo, no envolvimento com a sociedade e com a cidade (espaço urbano propriamente dito), nas expectativas geradas, no poder de transformação humano e estrutural das cidades, nas possibilidades e limites referentes ao trabalho e aos serviços, na oferta e demanda destes mesmos profissionais e serviços dentre tantas outras situações mostram, além de “respostas” às questões acima, que os objetos advindos de tais reflexões são perenes, relevantes, sociologicamente necessários e possíveis.

Segundo Vandenberghe (2006, p. 318-19), a noção de crítica nas ciências sociais adquire um caráter polissêmico, sendo importante distinguir a crítica epistemológica da sociologia da crítica social. A primeira trata das condições de possibilidade do conhecimento, buscando mantê-lo (conhecimento) no interior dos limites da razão e analisando como as categorias do pensamento sintetizam e interpretam a multiplicidade empírica, além de se dedicar a denunciar o reducionismo teórico-metodológico; já a segunda, que emerge da ideologia, pode ser considerada como a forma reflexiva e articulada das denúncias espontâneas da vida cotidiana, é um modelo que julga e condena, protesta e denuncia as injustiças em nome de ideais e de grandes princípios. É certo, pois, afirmar, que é possível uma combinação entre ambas. Um enfoque sociológico no/do ensino superior por vezes é capaz de coadunar categorias analíticas com o caráter ideológico e emancipatório

interpretadas e reivindicadas pelos diversos públicos que o compõem.

A última vertente da divisão do trabalho sociológico pensada por Burawoy é a *sociologia para as políticas públicas*. Instrumental e pragmática, sua razão de ser fundamenta-se na formulação de soluções para problemas geralmente estruturais que se apresentam ou, em outros termos, ela procura analisar as soluções que já foram tomadas. Assim, essa abordagem pode legitimar ações e tornar-se um instrumento político importante para o “cliente” que a requisite, caso necessário. Todavia, cumpre ressaltar que a produção intelectual que se fundamenta nesse dispositivo não necessariamente adquire um viés mercadológico, mas sim um olhar distinto para a dada compreensão de uma situação ou objeto.

As transformações, a expansão, as políticas afirmativas, a interiorização e as demais (re)configurações do/no ensino superior no Brasil, por exemplo, são decorrentes de decisões e disputas políticas intensas e, por esse motivo, acabam por estar inseridas em processos de planejamento, execução e avaliação das políticas públicas.

Segundo Braga, em entrevista a Bandeira e Fontes (2010, p. 191), as mudanças no regime de produção da ciência e do conhecimento têm atraído uma rica discussão das políticas públicas nas mais diferentes áreas, sendo, segundo ele, uma estratégia legítima, porque legitima o conhecimento sociológico frente ao Estado e a certos investimentos privados. Todavia, há de se fazer algumas ressalvas – ou ponderações – quanto a esse modo ou modelo de produção acadêmica:

Eu diria para vocês que, se eu fosse sintetizar o que eu penso, a Sociologia no Brasil, de uma maneira geral, o que ela tem feito é desenvolver uma agenda própria da Sociologia profissional, enfim, no sentido mais tradicional, e, ao mesmo tempo, ela tem construído uma face de políticas públicas dessa Sociologia profissional, que é uma forma de ela se legitimar frente ao Estado, a alguns investidores

e a uma parcela da sociedade, em um momento em que a discussão sobre as políticas públicas está na ordem do dia, por conta dos programas de transferência de renda condicionada, em especial o Bolsa Família, e não apenas isso, pois você tem políticas públicas na área do trabalho, da violência urbana, de cultura. Está tudo muito imbricado e inter-relacionado. Eu vejo que a tendência, se ela se confirma como predominante, e esse é o horizonte que nós temos pela frente, é que o espaço para uma ciência social autônoma, crítica e reflexiva, ele tende a diminuir, isso não quer dizer que seja uma fatalidade, mas ele tende a diminuir por conta das características tanto do regime de produção de ciência e tecnologia quanto pelas próprias características desse tipo de conhecimento sociológico. (BRAGA, 2010, p. 191).

Em verdade, boa parte das reflexões sobre a educação superior no Brasil, seja na sociologia, seja nos estudos da educação, ou em qualquer outro campo do saber, trata de temas que acabam por referenciar uma abordagem sobre as políticas públicas, como: expansão, inclusão, avaliação, políticas afirmativas, cotas, interiorização, condições de trabalho e ensino. Estes sistematizam boa parte das preocupações sobre esta temática. Tais apontamentos partem de observações empírico-analíticas e se coadunam com os problemas a serem superados e/ou corrigidos no sistema da educação superior, especialmente no Brasil.

Os grandes desafios da educação superior estão relacionados a inúmeras questões, tais como: ampliação do acesso e maior equidade nas condições de acesso; formação com qualidade; diversificação da oferta de cursos e níveis de formação; qualificação dos profissionais docentes; garantia de financiamento, especialmente para o setor público; empregabilidade dos formandos e egressos; relevância social dos programas oferecidos; e estímulo à pesquisa científica e tecnológica. (NEVES, 2007, p. 16).

Questões como essas refletem a diversidade e as possibilidades



de análises e temas sobre o ensino superior brasileiro e mundial nos contextos sociológicos e políticos.

Todo esse debate acompanha a história e, principalmente, as grandes transformações ocorridas no setor, especialmente a partir da segunda metade do século XX, que “*passou para a história da educação superior como o período marcado por uma extraordinária expansão*” (NEVES, 2007, p. 14). As políticas educacionais, destacadamente a Reforma Universitária de 1968 e a Lei de Diretrizes e Bases da Educação de 1996, que propiciou significativas transformações nesse nível de ensino já no início do século XXI, proporcionaram modelos de expansão (diferentes entre si), mas que possibilitaram a abertura de novas vagas, gerando um debate não consensual sobre o que se convencionou denominar de *massificação* do ensino superior no Brasil.

Quanto à transformação de um “sistema de elites” para um “sistema de massa”, Trow (2005) elabora um conjunto de dimensões teóricas que auxiliam a compreensão do modelo expansionista do ensino superior: tamanho do sistema, funções da educação superior, currículo e formas de instrução, a “carreira” do estudante, diversificação institucional, o *locus* do poder e de decisão, padrões acadêmicos (qualidade), políticas de acesso e seleção, formas de administração acadêmica e governança interna. Para o autor, o processo expansionista incorpora sujeitos provenientes das mais diversas camadas sociais, tornando a educação superior um direito social e não um privilégio para poucos, respondendo às demandas e interesses de um público bem mais amplo.

Todo esse processo – de expansão e universalização da educação superior, verificado basicamente pelo volume de matrículas – gera impactos que podem ser sentidos: 1) na organização curricular dos cursos, que se apresentam de forma semiestruturada, tornando mais

flexível, por meio de módulos ou créditos, enfatizando mais o desenvolvimento de competências; 2) na preparação para o mercado de trabalho e o desenvolvimento de carreiras profissionais; 3) na diferenciação e diversificação das instituições; 4) na implementação de políticas compensatórias; 5) na maior especialização, racionalização e complexidade do trabalho administrativo gerencial nas instituições, tendo a avaliação o papel de “medir” a eficiência das instituições; 6) no desenvolvimento de formas mais democráticas de participação. (TROW *in* GOMES; MORAES, 2009).

Essa concepção se caracteriza pela análise de um sistema considerado mais justo, fundamentada em uma suposta igualdade de oportunidades de acesso. Todavia, essa igualdade refere-se a grupos e classes sociais e não à igualdade de oportunidade entre os indivíduos, visto que por mais que se estabeleçam programas de cotas universitárias para as mais diversas etnias e camadas sociais, a característica do ingresso ainda é meritocrático, “*O acesso é aberto ao sistema, porém, a seleção aos cursos torna-se um problema para a capacidade de provimento das instituições, que passam a ser disputadas pelos estudantes à medida da reputação de seus cursos*” (GOMES; MORAES, 2009, p. ??). Verifica-se, portanto, que o modelo expansionista tende a eliminar ou reduzir a concepção de que o ensino superior é elitizado e estabelece uma “popularização” das condições de obtenção de um grau acadêmico. No entanto, é importante enfatizar que é possível afirmar a permanência de uma elitização interna na universidade, percebida mediante observação da relação entre a natureza do curso e o perfil de seus ingressantes.

Vale ressaltar que, no que se refere ao Brasil, existem algumas ponderações quanto ao termo massificação, que variam desde a validade ou a sua aceitação tácita até questionamentos dos reflexos positivos

desse processo. É evidente que a flexibilização legal, a (re)estruturação do ensino público e o voraz crescimento do setor privado levaram a um aumento significativo do número de matrículas no ensino superior nas duas últimas décadas, sempre verificadas conforme divulgação estatística oficial.

## **Aspectos de uma praxologia da universidade: dados e análises macrossociais**

Os esforços da sociologia dirigem a atenção metodológica para sistemas de coleta de informação histórica e sua organização. No Brasil, a produção de uma leitura em paralelo com as vertentes mais clássicas de pensadores marxianos sobre intelectuais e formação do pensamento ligado também à universidade vem, por exemplo, a partir dos trabalhos de Miceli (1979) e Schwartzman, Braga e Maia (1979) ao elaborarem, para fins de uma sociologia do pensamento, uma radiografia de interesses e forças (no caso do primeiro) e de sistemas e possibilidades (por parte do segundo). Em ambos os casos, o ensino superior e a universidade de modo mais amplo aparecem no jogo de forças dos campos da política e da ciência, desenvolvidos sob conflitos de grupos e projetos de poder. O trânsito entre as tipificações da sociologia, obviamente, se faz presente, e uma sociologia crítica também está viva no esforço desses autores. Contudo, para fins de nosso breve exercício, aqui, convém registrar os elementos profissionais que eles reforçam.

Em primeiro lugar, a retomada da historicidade do pensamento e de suas convergências no Brasil do começo do século XX reforçará a marca narrativa de uma sociologia dos acontecimentos. Em Miceli, ela emerge como uma estrutura de busca pela matriz formadora dos

intelectuais e como instrumento de análise do campo (nos termos bourdieusianos) a que agregam-se e formam. Ao analisar um dos mais clássicos trabalhos do autor, André Botelho decifra que

[...] é possível dizer que *Intelectuais e classes dirigentes no Brasil (1920-45)* parte da separação analítica das dimensões cultural e política proposta por Bourdieu, daí decorrendo o privilégio dado, por Miceli, à investigação dos elementos, da organização e do funcionamento internos das estratégias de inserção social dos intelectuais como fatores explicativos de uma dinâmica social. (BOTELHO; BASTOS, 2010, p. 892).

A curvatura do levantamento histórico e da análise macrosocial posta abre horizontes para um estudo das estruturas intelectuais ao mesmo tempo em que alimenta o campo de avaliações da universidade, uma de suas instituições de existência. Longe de ser a única fonte de emergência desses agentes, a universidade aparece, contudo, como elo de ligação entre os sujeitos processualmente analisados no campo da sociologia da intelectualidade e uma existência institucional em formação no Brasil do século XX. Nesses termos, a sociologia cruza horizontes temporais para tratar do modo como a consolidação da ciência e da própria universidade podem ser acessadas por via de fontes amplas e interligadas ao passado do pensamento político.

Por seu turno, Schwartzman, Braga e Maia, sob o prisma da ciência política, mas também alicerçado na sociologia histórica, servem de outro exemplo possível a uma estruturação metodológica do ensino superior como tema. Ao radiografar as condições da universidade e da formação em nível superior em um plano de recursos, políticas públicas e agendas de interesse, eles fundam uma posição autoral acerca desses enquanto ações do Estado, passíveis de exame, avaliação e ponderação técnica (SCHWARTZMAN; BRAGA; MAIA, 1979). O projeto de levantamento aqui referenciado, por exemplo,

consistiu na aplicação de um extenso questionário a uma amostra representativa de cerca de 600 profissionais brasileiros com cursos superiores de longa e média duração no exterior. Através deste questionário, o projeto se integrou a uma série de estudos sobre educação no exterior realizados em todo o mundo por iniciativa do Instituto de Treinamento e Pesquisa das Nações Unidas<sup>1</sup>. (REFERÊNCIA).

Esse tipo de iniciativa marcou uma longa trajetória de estudos que, sob costura conceitual, abarcaram elementos de uma *sociologia para as políticas públicas* da educação superior, movimentada pela análise de conjunturas, agências de sujeitos e práticas governamentais.

Desse modo, um quadro amplo e considerável de abordagens, aqui apenas sutilmente ilustradas, expõe o centro da primeira ponderação diretiva sobre nosso tema: a de que o ensino superior subsiste, sociologicamente, como campo de dados *estruturais* – ou seja, necessariamente acessíveis por via de um desenho elaborado de sua conjuntura e história – porque impõe a compreensão de sua formação como lugar de formação intelectual e profissional, herdeiro de históricos anteriores e constituinte de outros movimentos sociais. Contudo, a fim de classificar ainda mais essa consideração e de romper com dicotomias tentadoras, é conveniente ainda dizer que a exploração dos dados macro-sociais do ensino superior reporta a uma sociologia de sua forma institucional: um alicerce de reflexão sobre como a universidade e suas outras formas conjuram questões de ordem jurídica, pedagógica e econômica em um modelo especificamente voltado à educação, ao pensamento social e à profissão.

A citada divisão de Braga e Burawoy (2009) dos tipos de sociologia permite observar zonas de aproximação temática e de dedicação metodológica acerca deste conjunto intrincado de objetos em análise. É, dessa forma, uma espécie de ferramenta pré-metodológica; in-

---

1. [www.schwartzman.org.br](http://www.schwartzman.org.br)

duz a uma estruturação não-linear da pesquisa, ao mesmo tempo em que, longe de compartimentar a sociologia, reforça sua capacidade de corte.

## **A relevância de uma “sociologia reflexiva da dialética estabelecida”: considerações adicionais**

Ao longo deste tópico, buscamos mostrar a importância e o leque de possibilidades investigativas que carecem de aprofundamento quando nos referimos a uma abordagem sociológica do ensino superior.

A sociologia tem diante de si, como uma de suas tarefas intelectuais inelutáveis, o desafio particular de (re)colocar a análise do sistema de ensino superior na fase atual da modernidade no centro de suas preocupações acadêmicas. Os pesquisadores que selecionaram essa temática de trabalho têm o desafio de conectar suas pesquisas com questões teóricas, conceituais, metodológicas, pertinentes à sociologia como disciplina acadêmica. (MARTINS, 2012, p. 122-3).

A complexidade e a pertinência do tema decorrem da relação recíproca e intensa entre a sociedade e a educação superior. Afirmamos anteriormente a existência de uma forte relação deste setor com as esferas sociais, econômicas, culturais e políticas da sociedade moderna. Porém, para além disso, a educação superior enseja a visualização de temas mais específicos como distinção social; *status*; prestígio; reconhecimento; democratização, dentre outros.

Quanto à ideia de distinção social, podemos percebê-la sob vários matizes, motivadas, quase sempre, por questões econômicas (desigualdade salarial, desigualdade educacional, prestígio profissional,

possibilidades e inserção no mercado de trabalho, *status* social). No entanto, esses vieses não ocorrem de modo mecânico, pois, sobretudo na conjuntura atual, a mobilidade educacional, não obrigatoriamente conduz o indivíduo à mobilidade social. A obtenção de um diploma de nível superior confere maiores e melhores expectativas, competências específicas, mas não a garantia de inserção e sucesso profissional. Ao contrário, no tempo presente, essas expectativas são cada vez mais frustradas e a quantidade de pessoas portadoras de diploma de nível superior atuando em áreas diversas, exercendo funções que não exigem uma formação específica – qualquer que seja – só tem crescido ao longo das últimas décadas. Segundo Bastos (2004) essa situação se dá porque o sistema de ensino e o aparelho econômico obedecem a lógicas diferentes. Como consequência, o mercado de diplomas (graduação e pós-graduação) se desenvolve de modo acelerado, ofertando cursos cada vez mais específicos, gerando novas expectativas e frustrações porque muitas vezes a oferta dos cursos e dos concluintes é muito inferior às reais necessidades do mercado e dos campos de atuação profissional.

A distinção social provocada pelo ensino superior não pode, todavia, se reduzir ao público que ingressa ou egressa nas/das IES, fechados em um modelo estatístico, que não considera suas características sociais. É necessário avaliar a natureza do curso e da instituição, os campos de força política e investimentos existentes no interior das universidades, a relação entre o curso escolhido e a classe social (perfil do ingresso).

Noutra dimensão, a distinção social, nesse seguimento, pode ser percebida também a partir da constituição do corpo docente, principalmente nas IES públicas, não só pela posição que determinado curso ocupa no campo de forças interno das universidades, mas pelo vínculo

e titulação do docente e, mais recentemente, até pela localização das IES – capital ou interior.

O lugar importa. O lugar não é somente físico, ele é social e dotado de capital simbólico que marca a busca cotidiana por distinção e reconhecimento de quem o habita, de quem o consome, produz ou mesmo pelos transeuntes esporádicos ou frequentes.

A noção de território faz apelo aos vínculos entre memórias e lugares, entre espaços e tempos de aprendizagem, deslocamentos e experiências na constituição do eu e suas transformações, entre a realidade corpórea e sensível na formação humana. (BERKENBROCK-ROSITO, 2008, p. 289).

Não é só o aspecto econômico o principal ou único fator que nos leva à compreensão de uma dada realidade empírica, muito menos quando se trata da interiorização do ensino superior. Ou seja, as faculdades/universidades se apresentam como um símbolo da cidade, algo que a distingue das demais e gera um sentimento de desenvolvimento.

Nota-se que os conceitos ou temas referentes a *status*, prestígio e reconhecimento, são temas relacionados que conduzem à ideia de distinção e são categorias de relevância sociológica que estão inseridas em uma observação mais aprofundada e específica sobre todos os públicos que estão envolvidos direta ou indiretamente com o ensino superior. As análises sobre essas categorias ou que as consideram em um dado momento – como neste trabalho – dependem sempre do sujeito, de sua trajetória e do seu lugar de enunciação. Inúmeros estudos, como os de Lessa (1999) e de Vargas (2008), de uma forma mais generalizada e sempre se reportando aos discentes ou egressos, asseveram que a ideia do diploma superior como um passaporte para a segurança econômica e mobilidade social desapareceu.

O *status*, outrora gerador de indiscutíveis distinções, vai sendo



relativizado paulatinamente, o prestígio e o reconhecimento do “público” universitário na sociedade também, devido às condições cada vez mais adversas de execução de suas atividades que se refletem na percepção social. Em suma, Cristovam Buarque destaca que: “ingressar na universidade era o passo decisivo e definitivo para se alcançar posição privilegiada na sociedade [...] hoje é diferente [...] os alunos angustiam-se com a incerteza de empregos [...] os professores [...] com o risco de proletarização”. (in Lessa, 1999, p. 21).

Outros campos de estudo que requerem o devido aprofundamento e estão diretamente ligados à interiorização do ensino superior, relacionam-se à missão institucional desse nível de ensino, independente da natureza jurídica da IES; a relação entre o público e o privado; a observação das reformas e a democratização que decorre de sua expansão.

## **Notas de uma sociologia do ensino superior em crise**

Dos apontamentos necessários à abordagem do ensino superior, a ideia de “crise” não pode ser desconsiderada. Ela é representativa de um processo e de uma visão do processo que articula a educação no mundo contemporâneo aberto pelo fim do século XX e começo do século XXI. Aqui, cabe inicialmente ponderar que a sociologia luta permanentemente contra a noção de “presentismo” (REIS, 1999), que se configura em creditar ao atual momento todas as convergências históricas de ruptura. Colocado este cuidado, nos vemos em uma década de reutilizações da noção de crise, parte da composição do acontecimento como estrutura ontológica da história e das narrativas (ZIZEK, 2017), porque parte da fala sobre o mundo.

Assim, o ensino superior vem sendo posto no espaço da crise de seu projeto, tanto como crise das instituições universitárias tal como foram pensadas no modelo europeu clássico, como também como parte da crise do trabalho e do salário (CASTEL; POLETI, 2008). No primeiro caso, a crise estrutural do projeto moderno de universidade aplica-se para além do ensino:

só há universidade quando há formação graduada e pós-graduada, pesquisa e extensão. Sem qualquer destes, há ensino superior, não há universidade. Isto significa que, em muitos países, a esmagadora maioria das universidades privadas e mesmo parte das universidades públicas não são universidades porque lhes falta a pesquisa ou a pós-graduação. (SANTOS; ALMEIDA FILHO, 2008, p. 59).

A “nova forma” do ensino superior no século XX, exemplificada na realidade de instituições privadas, demonstra o rompimento das outras esferas que seriam “naturais” de sua caracterização histórica. Mas, tal imputação de crise reforça, ainda mais fortemente a relação entre o próprio estatuto da instituição que abarca esse tipo de educação – necessariamente pública ou inevitavelmente privada?

A implicação imediata desse debate para a sociologia do ensino superior é dupla: envolve uma aproximação com as posições políticas postas diante desses movimentos, ao mesmo tempo em que traz a necessidade de uma sociologia das mudanças institucionais. Temas já mencionados como a interiorização, a internacionalização e a ocupação espacial do ensino superior recebem uma nova camada: quais suas realidades econômicas no seio desses deslocamentos políticos e espaciais? De que modo essa educação lida com a remodelação, com a mudança de atuação do Estado em ondas de ascensão liberal no discurso e na *práxis*?

O Brasil é terreno de todas essas “agitações de sentido”; o ensino superior brasileiro tem enfrentado os desafios de interiorizar-se e de

abrir uma nova escala de internacionalização; também tem enfrentado críticas constantes e contínuas a seus custos, ao mesmo tempo em que resiste a estas ou as responde com ampla atividade dentro de instituições historicamente precarizadas. Pensar esse jogo intenso de respostas e ações de diferentes agentes é parte de uma sociologia crítica, da mesma maneira que incorpora sua dimensão de política pública em avaliação. A observação não apenas dos processos históricos de crise, mas de seus discursos opostos é uma forma metodológica de construção de acervos que representa bem a dinâmica de uma ciência social pluralmente orientada.

No outro extremo, o ensino superior é parte de um sistema de precificação do trabalho que chama atenção pelos rompimentos e contraajustes gerados por políticas de profissionalização para incremento de valor-trabalho de um lado e proletarização das funções laborais desse nível por outro. (CASTEL; POLETI, 2008). É este pêndulo que traz o ensino superior para a sociologia profissional das condições de trabalho e para uma sociologia da valorização e desvalorização desse no campo das “modernizações” de atividades, direitos e salários.

Faz sentido, dizer a partir daqui, que as pesquisas no campo também podem e devem ser observadas como parte de um mecanismo de relação de trabalho, fetichização de funções e cargos e ponderações sobre a distinção antes apontada – necessariamente, lembramos, como dinâmica contextualizada pelo *local*.

## Considerações finais

No plano de trabalho que constitui uma imaginação de pesquisa, estão impressas as estratégias de escolha e abordagem que *constroem* objetos sociológicos. A presente reflexão visa a observar esse exercí-

cio, compreendendo o ensino superior como parte inequívoca de relações mais amplas. Dito isso, a marca mais fundante dessa adaptação metodológica está justamente no reconhecimento de que uma sociologia do ensino superior ainda é uma sociologia – instrumento de captação de processos e de entendimento de relações sociais. Ampará-la, no entanto, com recortes espaciais, econômicos, históricos, estatísticos e conjunturais é direcionar a leitura das práticas dos sujeitos sociais como atos cujo sentido ganha pressão e ajuste segundo elementos “macrossociais” que nada mais são do que consolidações de experiências junto ao tempo e ao lugar dos acontecimentos e mudanças.

É justo, por fim, avaliar, que o ensino superior é base para a compreensão desses processos que o impactam. É por meio do entendimento dos ecos desses processos e dinamizações sociais que nos tornamos mais capazes de pensar sobre os elementos que unem localidade e globalidade; interesses e discursos internacionais e reações e aceites locais. A missão precípua do ensino superior é, para esses autores – e válido expor a toda sociologia sua própria posição –, promover a inclusão social; assim, consideramos que a construção teórica e metodológica de análise de sua estrutura e dinâmica deva reconhecer a pluralidade e a diversidade das instituições de ensino superior estatais e não estatais, bem como dos mais diversos públicos que direta e/ou indiretamente são afetados por este equipamento urbano-social, valorizando-lhes a heterogeneidade dos aspectos regionais, sociais e étnico-culturais. Sob esta ótica, reforçamos: a multiplicidade de investidas que visam não só a análise, mas os esclarecimentos sobre sua estrutura e funcionamento podem ser, acreditamos, reveladores de contextos e condições políticas e sociais mais amplos, aptos de serem captados por diferentes enfoques sociológicos cientes de seus papéis interligados.

## Referências

BANDERA, N.; FONTES, L. Entrevista com Ruy Braga. *Plural, Revista de pós-graduação em Sociologia da USP*, São Paulo, v. 17.1, 2010, p. 175-196.

BASTOS, Ana Paula Barbosa Leite. *Herdeiros ou sobreviventes: mobilidade social no ensino superior no Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado. IFICS/UFRJ, 2004.

BERKENBROCK-ROSITO, M. M. Territórios do Eu: narrativas da vulnerabilidade e cuidado de si. In: PASSEGGI, M. C. da (org.). *Tendências da pesquisa (auto)biográfica*. Natal; São Paulo: Paulus, 2008.

BOTELHO, André; BASTOS, Elide Rugai. Para uma sociologia dos intelectuais. *DADOS: Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 53, n. 4, 2010, p. 889-919.

BRAGA, R.; BURAWOY, M. *Por uma Sociologia pública*. São Paulo: Alameda, 2009.

BURAWOY, Michael. Ensino superior em crise: o contexto global. *Margem Esquerda: ensaios marxistas*, São Paulo, n. 25, p. 43-51, out. 2015.

\_\_\_\_\_. For public sociology. *American Sociological Review*, v. 70, fev., p. 4-28, 2005.

CASTEL, Robert; POLETI, Iraci D. *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. Petrópolis: Vozes, 2008.

GOMES, A. M.; MORAES, K. N. Educação Superior no Brasil: transição para um sistema de massa? In: 19º Encontro de Pesquisa Educacional do Norte e Nordeste: Educação, direitos humanos e inclusão social, 2009, João Pessoa. *Anais do 19º EPENN*. João Pessoa: Editora UFPB, 2009. v. 1. p. 1-17.

LESSA, Carlos. A universidade e a pós-modernidade: o panorama brasileiro. *Dados*. Rio de Janeiro, v. 42, n. 1, 1999. Disponível em: [www.scielo.br](http://www.scielo.br). Acesso em: 12 jun. 2015.

MARTINS, C. B. Sociologia e ensino superior: encontro ou desencontro? *Sociologias*, Porto Alegre, ano 14, n. 29, jan/abr. 2012, p. 100-127.

MICELI, Sergio. *Intelectuais e classe dirigente no Brasil (1920-1945)*. São Paulo: Difel, 1979.

NEVES, C. E. B. Desafios da educação superior. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 9, n. 17, jan/jun. 2007, p. 14-21.

\_\_\_\_\_. Ensino Superior no Brasil: expansão, diversificação e inclusão. In: *XXX Lasa International Congress Latin American Studies Association*, 2012, San Francisco. LASA2012 / Toward a Third Century of Independence in Latin America, 2012.

NUNES, E. O. *Educação superior no Brasil: estudos, debates, controvérsias*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

PRATES, Antônio Augusto Pereira. Universidades VS Terciarização do ensino superior: a lógica da expansão do acesso com manutenção da desigualdade: o caso brasileiro. *Sociologias* [online]. 2007, n. 17, p. 102-123.

REIS, Elisa P. As ciências sociais e o bug do milênio. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 14, n. 39, p. 5-11, 1999.

SANTOS, B. S.; ALMEIDA FILHO N. (Org.). *A Universidade no século XXI: por uma universidade nova*. Coimbra: Almedina, 2008.

SCHWARTZMAN, Simon. *A diferenciação do ensino superior no Brasil*. 1990. Disponível em: [www.schwartzman.org.br](http://www.schwartzman.org.br). Acesso em: 28 maio 2015.

\_\_\_\_\_. O ensino superior no Brasil, 1998. AIR Brasil – Pesquisa e Consultoria em Recursos Humanos e Políticas Públicas. 1998. Disponível em: [www.schwartzman.org.br](http://www.schwartzman.org.br). Acesso em: 3 jun. 2015.

\_\_\_\_\_. Universalidade e crise das universidades. *Estudos Avançados*, v. 3, n. 5, São Paulo, Jan./Abr., 1989.

SCHWARTZMAN, Simon; BRAGA, Ronald; MAIA, Nelly Aleotti. *Projeto Retorno: avaliação de impacto no treinamento, no exterior, de pessoal qualificado*. Brasília, Conselho de Reitores das Universidades Brasileiras, série Estudos e Debates, 1979.

SENNETT, R. *Respeito: a formação do caráter em um mundo desigual*. Rio de Janeiro, Record, 2004.

SGUISSARDI, V. Modelo de expansão da educação superior no Brasil: predomínio privado/mercantil e desafios para a regulação e a formação universitária. *Educação e Sociedade*. Campinas, 2008, v. 29, n. 105.

TEIXEIRA, Anísio S. *Ensino superior no Brasil: análise e interpretação de sua evolução até 1969*. v. 10. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2005.

TROW, M. *Reflections on the transition from elite to mass to universal access: forms and phases of higher education in modern societies since WWII*. Berkeley: University of California, 2005.

TROW, M. Reflections on the transition from elite to mass to universal access: forms and phases of higher education in modern societies since WWII. *Scholarship Repository, University of California*. Disponível em: [repositories.cdlib.org](https://repositories.cdlib.org). Acesso em: 4 jun. 2015.

VANDENBERGHE, Frédéric. Construção e crítica na nova sociologia francesa. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 21, n. 2, p. 315-366, maio/ago., 2006.

VARGAS, H. M. *Repensando e distribuindo distinção: a bagagem do ensino superior*. Tese de doutorado. Educação PUC/RIO, 2008.

ZIZEK, Slavoj. *Acontecimento: uma viagem filosófica através de um conceito*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2017.

**Resumo:**

O artigo expõe e discute acessos sociológicos ao tema do ensino superior, tomando as contribuições de Michael Burawoy na construção de tipificações para a sociologia. Por meio dessas classificações e de uma análise de suas formas, apresentamos aqui vias possíveis para um tratamento teórico da educação superior, validando aproximações da sociologia como representante das ciências sociais. Dessa forma, o texto busca empreender um resumo conceitual que permita a construção de objetos de trabalho e levantamentos temáticos dentro do universo maior de relações – levando em conta o cenário de intensas mudanças educacionais e de formas práticas da universidade no Brasil. A relevância de uma sociologia pública e de suas contrapartes complementares é tomada como instrumento ou ferramenta de trabalho emergente, resultado de avanços teóricos no reconhecimento da pesquisa social de base sociológica.

**Palavras-chave:** Ensino Superior; Sociologia da Educação; Sociologia Pública; Teoria Sociológica.



**Abstract:**

This article exposes and discusses sociological accesses to the higher education topic, taking the contributions of Michael Burawoy to the construction of typifications to sociology. Through these categorizations and through analysis of their forms, we present here possible ways to a theoretical treatment of higher education, validating approaches of sociology, as a representative of social sciences. Thus, the text seeks to undertake a conceptual summary, allowing the constructions of work objects and thematic surveys within the larger universe of relationships – taking into consideration the scenery of intense educational changes and practical forms of the university in Brazil. The relevance of a public sociology and its complementary counterparts is taken as an emerging instrument or work tool, result of theoretical advances in the recognition of social research of sociological basis.

**Keywords:** Higher Education; Sociology of Education; Public Sociology; Sociological Theory.

Recebido para publicação em 13/06/2018.

Aceito em 26/02/2019.



**// Resenhas**



## RESENHA

# Raízes sociais de um sonho cosmopolita

MICELI, Sergio. *Sonhos da Periferia*. São Paulo: Todavia. 2018.

**Leonardo Octavio Belinelli de Brito** 

Universidade de São Paulo

belinelli.leonardo@gmail.com

Em um dos trechos de seu *O escritor e seus fantasmas*, aquele no qual compara a literatura russa e a argentina, Ernesto Sabato frisa um dos aspectos compartilhado por ambas: o *européismo*, “traço tão tipicamente eslavo ou rio-platense quanto a vodca e o mate, contrariamente ao que acreditam nossos sociólogos apresados [...]. É uma característica tipicamente nossa. Os europeus não são europeístas; eles são simplesmente europeus” (SABATO, 2009, p. 17). Cada um a seu modo, os chamados países periféricos parecem compartilhar o sonho, calcado em condições objetivas derivadas da inferioridade econômica e da má-formação social, de eliminar seus aspectos deformantes pela supressão de suas diferenças em relação aos países que lhes servem de modelos.

Como notou Maria Arminda Arruda (2004, p. 114), essa é uma das questões constantes das reflexões de Sergio Miceli. Situadas a partir de práticas sociológicas formuladas por sociólogos da cultura, com claro destaque para as ideias sistematizadas por Pierre Bourdieu, elas se dedicam, especialmente, à compreensão das constrições e possibilidades de atividades culturais, acadêmicas e artísticas em circunstâncias periféricas, tema recorrente nas vidas de nossos intelectuais. Esse programa é continuado em *Sonhos da Periferia*, livro em que Miceli analisa os condicionantes sociais de um empreendimento cultural que tentou, de forma específica, suprimir a mencionada distância. Trata-se da vanguarda argentina dos anos 1920 e 1930, objeto a que o autor se dedica desde 2001 e sobre o qual já publicou *Vanguardas em retrocesso* (MICELI, 2012) e organizou, com Heloísa Pontes, *Cultura e sociedade: Brasil e Argentina* (MICELI; PONTES, 2014).

O livro conta com três ensaios. O primeiro nos informa que a mirada de Miceli sobre o modernismo argentino se baseia no contraste de seus fundamentos sociais com o caso brasileiro. “Enquanto no Brasil foi se configurando um regime de cooptação dos intelectuais pelo Estado, no país vizinho a inteligência subsistiu dependente do mecenato privado” (MICELI, 2018, p. 10). Nessa diferença, revelam-se os diferentes impactos, no plano cultural, das trajetórias política, econômica e social dos dois países. Entre eles, cabe destacar que um aspecto decisivo para o desenvolvimento do sistema cultural argentino foi a consolidação da escola pública gratuita, fator que gerou um público leitor robusto, capaz de sustentá-lo.

Se esse é o ponto de partida que nos informa sobre dos tipos de injeções às quais estava submetido o campo cultural argentino, a força da análise se revela em ato quando tais influxos são percebidos na dinâmica de *Sur*, revista literária criada em 1931 cujo impacto cultural e

simbólico não encontra precedentes entre as similares brasileiras. Isso se deveu, em boa medida, ao fato de que *Sur*, capitaneada pela escritora e socialite Victoria Ocampo, tinha ambições de alcançar planos supranacionais, objetivo que seria possibilitado, por exemplo, pelo maior raio de compartilhamento da língua espanhola e pelos vínculos estabelecidos pela alta inteligência argentina com suas homólogas de outros países. Miceli enfatiza o grau de ambição da revista quando destaca que o projeto internacionalista de *Sur* “espelhava a auto-imagem triunfante da elite nativa, o sonho de erigir, do recesso da periferia, a expressão convincente de uma arte própria, de lavra autóctone, autêntica, liberada de peias nacionais, capaz de se equiparar à melhor literatura do mundo” (MICELI, 2018, p. 11). Isso em um contexto nacional e internacional turbulento como os anos 1920 e 1930, nos quais ocorreram a Guerra Civil Espanhola (1936-1939), a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e o início da chamada “década infame” com o golpe de Estado liderado pelo general José Felix Uriburu, entre outros acontecimentos.

Como era de se esperar, a realização desse desejo cosmopolita não poderia passar infensa às lutas do período, uma vez que o acirramento ideológico mina a “autonomia do literário” (MICELI, 2018, p. 66). Ao examinar as edições da revista entre 1931 e 1945, Miceli procura justamente analisar as posições de *Sur* diante de tal contexto, no qual forças de lados opostos competiam por legitimidade política e cultural. Em geral, as posições da revista dirigida por Victoria Ocampo foram vagas e indiretas, sem enfrentamentos abertos com os problemas políticos postos pela ordem do dia, mas que nem por isso deixavam de fazer o jogo das forças conservadoras (MICELI, 2018, p. 67).

Entre os resultados dessa postura, um se sobressai: o sonho cosmopolita de *Sur* logrou ocultar os fundamentos sociais que o tornavam

plausível. Criava-se, nesse sentido, uma ideologia em sentido próprio, na medida em que a aparência de desligamento de *Sur* dos conflitos sociais foi tomada, por muitos de seus analistas, como sinais de alienação ou de apego à ideia de cultura em sentido estético. Diante dessa narrativa, Miceli é ácido: “Para o desconcerto dos estetas, o anúncio de piano de cauda é tão revelador quanto a peroração de [Eduardo] Mallea ou os artifícios literários de [Jorge Luis] Borges. Ecoando o bordão determinista, toda disposição intelectual retém as marcas das condições em meios às quais se forma” (MICELI, 2018, p. 14).

Pressentindo uma das críticas que lhe poderiam ser feitas, o autor logo afirma que não é “contra nem a favor de *Sur*” (MICELI, 2018, p. 15); pode ser que esse seja mesmo o caso, é claro. Porém, talvez fosse adequado assinalar que Miceli é contra a *narrativa em torno da Sur*, suscitada ela própria pelo *entourage* da revista. Se antes dissemos que essa narrativa constituiu um tipo de ideologia, não seria demais afirmar que, nesse aspecto particular, a tarefa de Miceli poderia ser pensada como um tipo de *crítica da ideologia*, ideia favorecida por sua busca incessante por desvendar as condições sociais de produção do empreendimento cultural que foi *Sur*, sem que se perca de mira o caso brasileiro como contrastante. Aliás, sua prosa apimentada, deliberadamente altiva e provocativa diante de objetos que não costumam ser questionados, reforça, no plano formal, essa impressão. Pode ser, inclusive, que o autor às vezes passe do ponto, como assinalou Antonio Candido (2008, p. 73) em comentário a outro trabalho do autor. Isso ocorre especialmente quando o ímpeto crítico de seu ponto de vista ultrapassa seus próprios limites, o que faz com que alguns aspectos sejam reduzidos a um conjunto de estratégias supostamente mobilizados, de forma racional, pelos autores analisados.

Um exemplo do que mencionamos aparece no momento em que



Miceli, muito imaginativamente, busca compreender as razões pelas quais a literatura argentina do período assumiu determinadas *formas* cosmopolitas, enquanto na literatura brasileira prevaleceram outras, via de regra mais localistas. Por razões compreensíveis, a figura de Jorge Luis Borges, autor ao qual o sociólogo uspiano já havia dedicado um estudo crítico (MICELI, 2007), avulta. Não há, entretanto, como deixar de notar que, apesar de plausíveis, falta às argumentações certa fineza no trato do objeto *literário*; isto é o texto, e não seu autor. A força da literatura de Borges, como de outros escritores, não se resume a um conjunto de estratégias retóricas, nem à sua disposição pessoal, nem à sua herança familiar, nem à suas amizades, embora tudo isso deva ter contribuído, como demonstrou Miceli, para a construção social de seu sucesso. É que a literatura de Borges transcende o cotidiano de seu autor e é ela que constitui sua *singularidade*. Ou, por outra: o conjunto de medidas tomadas pelos autores a respeito do seu processo de consagração *não lhes garante sucesso*, o qual depende, também, de elementos alheios ao seu controle. Nesse plano, várias questões poderiam ser abordadas, entre as quais caberia mencionar o estudo da recepção da literatura do grupo de *Sur* em outras paragens e uma análise de sua potência crítica aos moldes do estilo dialético de Theodor Adorno e Roberto Schwarz.

As observações não diminuem o mérito da análise de Miceli, cuja força se revela, também, na passagem para o terceiro ensaio do livro. Nele, o autor explora, em tom menos acre, as trajetórias sociais e artísticas de alguns literatos marginais, como Alfonsina Storni e Horácio Quiroga. A condição marginal compartilhada por esses autores é percebida pelo seu alheamento aos processos de produção e circulação cultural suscitados pelos membros do grupo de *Sur*, os quais haviam se tornado os sujeitos capazes de estabelecer as regras de legitimidade

para o campo cultural argentino. Como de praxe, um dos efeitos sociais visíveis da marginalidade está na dispersão e insegurança dos esforços de suas vítimas, situação simetricamente oposta à coesão típica dos grupos dominantes, dos quais *Sur* é um exemplo bem-acabado. Nos casos em tela, Storni e Quiroga se viraram em direção à indústria cultural então nascente na Argentina, de modo que ajustavam suas literaturas ao gosto compartilhado pelos populares. “Outsiders aos olhos de Borges e congêneres, não obstante foram ícones de uma pujante indústria cultural que se espraiava em variados gêneros e formatos expressivos” (MICELI, 2018, p. 97). A homologia traçada por Miceli entre Storni e Quiroga chega, literalmente, ao fim de ambos. A objetividade radical com a qual se busca tratar o tema do suicídio dos dois escritores não esconde a simpatia do autor pelos dominados – aliás, aspecto revelado, de passagem, na introdução do texto (MICELI, 2018, p. 16-7). Não seria esse aspecto um sinal de que, embora afirme o contrário, Miceli guarda certo mal-estar diante do elitismo de *Sur*?

Esse é um exemplo de que a forma objetiva nos permite entrever aquilo que não é dito, e talvez nem conscientemente percebido, pelo sujeito; mas nem por isso ela deixa de estar lá e tem suas consequências. De modo geral, a sensação que fica é que a busca por desvelar a construção social das ideologias parece contar objetivamente, salvo em caso de cinismo deliberado, ao lado do esclarecimento das injustiças envolvidas no processo de sua consolidação. Por outro lado, é preciso observar que as produções culturais do grupo de *Sur* e de seus concorrentes não são necessariamente reflexos de sua condição social e simbólica, fato que sugere a necessidade de outro passo, para o qual o livro de Miceli é indispensável.

## Referências

ARRUDA, Maria Arminda. Pensamento brasileiro e sociologia da cultura: questões de interpretação. *Tempo Social*, São Paulo, v. 16, n. 1, p. 107-18, 2004.

CANDIDO, Antonio. Prefácio. In: MICELI, Sergio. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 71-5.

MICELI, Sergio. Jorge Luis Borges: história social de um escritor nato. *Novos estudos Cebrap*, São Paulo, n. 77, p. 155-82, 2007.

\_\_\_\_\_. *Vanguardas em retrocesso*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. *Sonhos da Periferia*. São Paulo: Todavia, 2018.

MICELI, Sergio; PONTES, Heloísa (orgs). *Cultura e sociedade: Brasil e Argentina*. São Paulo: Edusp, 2014.

SABATO, Ernesto. *O escritor e seus fantasmas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

**Resumo:**

Trata-se da resenha de *Sonhos da Periferia*, de Sérgio Miceli (Todavia, 2018).

**Palavras-chave:** *Sur*; Sociologia dos Intelectuais; Sociologia da Cultura.

**Abstract:**

This is the review of *Sonhos da Periferia*, by Sérgio Miceli (Todavia, 2018).

**Keywords:** *Sur*; Sociology of intellectuals; Sociology of culture.

Recebido para publicação em 14/11/2018.

Aceito em 21/11/2018.

## RESENHA

# Símbolos religiosos em controvérsias

GIUMBELLI, Emerson. *Símbolos religiosos em controvérsias*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014. 244p.

**Jacimara Sarges Abreu** 

Universidade Federal do Maranhão, Brasil  
jacimarasarges@gmail.com

A obra *Símbolos religiosos em controvérsias*, escrita pelo antropólogo Emerson Giumbelli, tem como pano de fundo a separação entre Igreja e Estado – estabelecida com o advento da República no Brasil –, que ocorreu a partir da vigência da Constituição de 1891, quando o catolicismo perdeu o estatuto de religião oficial do país. Trata-se de uma obra que se estrutura em dez capítulos, resultantes de pesquisas empreendidas pelo autor, em que agrega um conjunto de textos publicados em livros e periódicos, brasileiros e estrangeiros, entre 2008 e 2013.

Giumbelli, que atualmente é professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, é autor de outras obras: *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*

(2002), *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo* (1997). Ele também coorganizou os seguintes livros: *Secularisms in a postsecular age? Religiosities and subjectivities in comparative perspective* (2017), *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos* (2015), *Religión, Cultura y Política en las Sociedades del Siglo XXI* (2013) e *A religião no espaço público* (2012). Inclusive, essas obras publicadas, de maneira geral, situam-se dentro dos estudos da Antropologia da Religião, com debates acerca das relações entre religião e espaço público.

A questão central de *Símbolos religiosos em controvérsias* relaciona-se com a configuração das controvérsias sobre a presença da religião na sociedade, especificamente dos símbolos religiosos em espaços públicos. Giumbelli toma esses símbolos como uma das modalidades de como a religião se torna pública; isto porque eles “são parte dos dispositivos e dos processos em função dos quais se define o que seja o religioso em suas fronteiras com outras esferas sociais, em suas manifestações em algum domínio da realidade e em sua presença em espaços públicos” ( p. 13).

Em relação ao aspecto metodológico, a obra foi produzida e fundamentada em fontes diversificadas, como a pesquisa bibliográfica no âmbito internacional e brasileiro, pesquisa documental, como jornais, revistas, documentos oficiais, documentários, pinturas, vídeos etc., e a pesquisa etnográfica. Esta última foi empregada como um dos principais instrumentos de análise e, de certa forma, marcando o “lugar de fala” do autor enquanto antropólogo.

Com aportes teórico-metodológicos definidos e selecionados, ao introduzir a obra na discussão sobre a religião no espaço público, Giumbelli toma como ponto de partida o quadro *A Pátria*, de Pedro Bruno, e a obra *A formação das Almas – O Imaginário da República*

*no Brasil*, do historiador José Murilo de Carvalho, explorando e apontando como as referências religiosas participaram da composição dos símbolos da República. Com base na pintura e no livro, o autor mostra de que forma foi construída a imagem de José Joaquim da Silva Xavier – o Tiradentes – como herói cívico, em que adquiriu elementos associados a Jesus Cristo, inclusive em seus traços físicos. Aponta também que os feriados religiosos no calendário nacional, estadual ou local – Nossa Senhora Aparecida, Dia do Evangélico, São Pedro, São Sebastião, São Jorge etc. – são exemplos que remetem a uma associação entre religioso e político, ou ainda, de um ataque ao princípio de laicidade; noção que adquire importância com a separação Estado-Igreja e, segundo Mariano,

Refere-se, histórica e normativamente, à emancipação do Estado e do ensino público dos poderes eclesiásticos e de toda referência e legitimação religiosa, à neutralidade confessional das instituições políticas e estatais, à autonomia dos poderes político e religioso, à neutralidade do Estado em matéria religiosa (ou a concessão de tratamento estatal isonômico às diferentes agremiações religiosas), à tolerância religiosa e às liberdades de consciência, de religião (incluindo a de escolher não ter religião) e de culto. (MARIANO, 2011, p. 244).

Outra emblemática referência religiosa, discutida com detalhes, trata-se da estátua do Cristo Redentor, situada no alto do morro do Corcovado, cidade do Rio de Janeiro, que foi uma iniciativa da Igreja Católica, em 1921, em razão das comemorações do centenário da independência política do país. Esse projeto do catolicismo – com concepção, construção e inauguração da estátua com um significado não mais que religioso – estava incorporado dentro duma lógica de disputa religiosa que se estabeleceu com a separação Igreja-Estado, em que se rompeu o “monopólio católico, abrindo caminho para que outros

grupos religiosos pudessem ingressar e se formar no país, disputar e conquistar novos espaços na sociedade, adquirir legitimidade social e consolidar sua presença institucional” (MARIANO, 2003, p. 112). Noutras palavras, o catolicismo procurava retomar o lugar na vida da sociedade, dado que perdeu o aparato estatal que assegurava reprodução e exclusividade como no Período Colonial e Período Imperial, isto é, como religião legitimamente aceita e sem liberdade religiosa no Brasil.

Giumbelli afirma que, mesmo com as resistências iniciais, inclusive evangélicas sobre a construção do Cristo Redentor, a estátua ganhou financiamento parcial do Estado e foi inaugurada, em 1931, em uma cerimônia que reuniu autoridades eclesiásticas e civis. Essas oposições tinham relação com o fato da Igreja Católica, com a construção da estátua, ter uma simbologia no espaço público e, de certa forma, evidenciar certa falta de neutralidade do Estado. De acordo com o autor, a oficialização de uma data no calendário nacional dedicada a Nossa Senhora Aparecida (Rainha e Padroeira do Brasil) foi uma estratégia de luta antirrepublicana do catolicismo, mas, não só. Junto e acrescentando a edificação do Cristo Redentor, ambos foram apresentados como representantes da nação: “Se o Estado recusara a religião, diziam os intelectuais católicos, tratava-se então de relembrar que a nação, por sua história e por seu povo, estava imersa no cristianismo” (p. 50).

Contudo, a Igreja Católica acionou discursos que se associavam à modernidade a cada fase que resultou na construção do Cristo Redentor. Segundo o antropólogo, essa estátua representa um emblema da modernidade religiosa porque, esta última, se manifestou em diferentes aspectos: na liberdade religiosa, quando a Igreja Católica a apoiou, reivindicando para si uma representação nacional com a está-



tua, de unidade e totalidade, isto é, para expressar o reconhecimento de que o país era essencialmente católico; na marca da contemporaneidade que se instalou na vanguarda religiosa, artística e tecnológica da estátua; e nas iniciativas católicas que buscaram recuperar o sentido religioso do monumento, especialmente católico, já que a imagem foi sendo investida de sentidos que não estavam previstos na concepção original, como tentativa de garantir a presença de um símbolo católico em lugar privilegiado no espaço público.

Um aspecto central, destacado ainda, tem a ver com a *brasilidade* associada ao Cristo Redentor, que se articulou com elementos, referências e perspectivas estrangeiras. Para tal discussão, Giumbelli tomou como fonte de análise a repercussão do documentário de Bel Noronha – *Christo Redemptor*, de 2005 –, que construiu uma imagem de *brasilidade* associada ao Cristo Redentor distinta daquela imagem religiosa que acompanhou sua concepção e inauguração. Sendo mais claro: no passado, o monumento estava atrelado ao projeto de um “Brasil cristão” e, no presente, a estátua sugere a imagem de “um Cristo brasileiro”. E, embora o sentido dessa *brasilidade* tenha se reconfigurado, a presença do estrangeiro se manteve. Com detalhes, o autor da obra explica:

*Na época da sua concepção e inauguração, a imagem do Cristo Redentor expressa uma visão que insiste em colocar a Europa no centro da cristandade e da modernidade, e o que está em jogo é a inserção do Brasil nesse espaço. Eis porque a ideia de um “Brasil cristão” permite e mesmo estimula as inspirações, as colaborações e as referências estrangeiras, nutrindo-se as esperanças de que a América pudesse realizar melhor um ideal que já dera sinais de fracassos na Europa. No momento atual, captado com a análise do documentário de Bel Noronha, seus desdobramentos e suas repercussões, a ênfase está posta em uma brasilidade a ser contraposta ao estrangeiro, que se sintetiza na imagem de um “Cristo brasileiro”, capaz de jun-*

tar interpretações tanto sobre o passado (da concepção e construção do monumento), quanto sobre o presente (a constatação da estátua como ícone cultural da nacionalidade). O estrangeiro, no entanto, não desaparece; desloca-se, sendo um dos elementos constituintes do olhar que produz esse ícone cultural. Afinal, se o Cristo Redentor do Corcovado foi capaz de produzir tantas emulações pelo país, é sobretudo ao estrangeiro que ele faz seu convite de visita como atração carioca (p. 92-3).

Outra preocupação presente diz respeito às transformações históricas e às ressignificações de sentidos da estátua do Cristo do Redentor produzidos pela sociedade. Isso foi explicado a partir de uma análise cuidadosa de cinco livros sobre monumentos no Rio de Janeiro, publicados entre 1946-1981. Giumbelli constatou a ênfase e a relevância colocadas na história e na dimensão artística da estátua, bem como na variedade de posições: evoca religiosidade e provoca um sentimento de civismo e nacionalidade; ou mais, na sua forma e suas dimensões, seu valor artístico e sua posição no cenário urbano que o tornam parte da paisagem da cidade.

Soma-se ainda a isso a análise dos conteúdos nos jornais cariocas (*O Globo* e *Extra*) que noticiaram a inclusão do Cristo Redentor entre as novas sete maravilhas do mundo, em 2007, no qual se verificou que a dimensão religiosa pouco esteve presente durante a campanha e as manifestações para que o monumento fosse reconhecido como tal. Mas, por outro lado, é mencionado que essa dimensão religiosa, sobretudo católica, se fez presente nos desdobramentos acerca da eleição que envolveu a proposta do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais sobre o esquema de acesso ao monumento.

Inclusive, para entender essas diferentes imagens construídas acerca do Cristo Redentor, Giumbelli buscou apoio teórico na ideia la-touriana do *iconoclash*. Pois, segundo ele, o vínculo da imagem com o catolicismo que o inspirou não é mais certo, visto que a estátua foi

um expressivo projeto da neocristandade e, posteriormente, também inaugurou um processo irreversível de polissemia e polivalência.

Ele interpretou ainda o episódio da pichação do Cristo Redentor com a ajuda do conceito de desfiguração proposta por Michael Tausig, pois este autor fundamenta-se em um aspecto crucial da definição durkheimiana, que diz respeito à proibição como indício da presença do sagrado. Ele considera, assim, a pichação como uma transgressão que revela a lógica no qual circula o monumento, ou melhor, as situações nas quais a imagem da estátua serve de tela e o local do monumento serve de palco para manifestações variadas.

Além das reflexões sobre o Cristo Redentor, que se fazem presente na maior parte da obra, Giumbelli analisa os argumentos acionados nas controvérsias acerca da presença de crucifixos em recintos estatais, sobretudo em salas de plenárias de tribunais e parlamentos. A partir de vários casos e das decisões judiciais sobre a retirada de crucifixos, ele constatou que a laicidade foi acionada como um dos pontos centrais nas argumentações dos *pró-crucifixos* e *anticrucifixos*, ou melhor, dos *grupos religiosos* e *grupos laicos*, como denomina Mariano (2011). O autor – inspirado pelas ideias de alguns estudiosos como Alfred Gell, David Freedberg, W. J. T. Mitchel e Nicolas Howe – explica como os dois lados dessas controvérsias reconheceram nos crucifixos algo relacionado ao tema da “agência de imagens”.

Para os que defendem a retirada dos crucifixos, “a agência do objeto atua sobre todos, julgados e julgadores, e compromete a própria Justiça” e, ainda, “corresponde ao polo ativo do constrangimento que seria sentido diante do crucifixo por todos aqueles que não se identificam com a fé religiosa a que se vincula” (p. 142). Do lado dos que defendem a presença dos crucifixos, a atribuição da agência ocorre em outras dimensões, pois os argumentos deles apontaram para um

deslizamento de sentidos atribuídos aos crucifixos que extrapolam a identidade confessional do objeto, isto é, “é atribuída uma série de forças (respeito, advertência, alento, alavanca moral), com ação benévola sobre julgadores e julgados, independentemente de suas religiões” (p. 143).

E ao caracterizar os lados dessas controvérsias, Giumbelli recorreu às indicações de Bruno Latour sobre o conceito de *iconaclash* para se referir aos defensores da retirada dos crucifixos, visto que ocupam a posição de iconoclastas. Não só. Ele fundamentou-se ainda nos trabalhos de Michael Taussig acerca da noção de *segredo público*, que envolve em sua constituição, jogos de ocultação e de revelação; pois a sacralidade dos crucifixos depende de sua *invisibilidade ativa*, isto é, atuam melhor por não serem vistos.

Seguindo a trilha dessa argumentação, o autor faz uma relação entre a estátua do Cristo Redentor e os crucifixos em recintos estatais. Para ele, o Cristo Redentor caracteriza-se como uma imagem histórica, em que a polissemia e a visibilidade se tornaram características centrais. Já os crucifixos consistem em objetos com atributos diferentes: sentidos fixos e invisibilidade; isto é, têm dimensões pequenas em relação aos ambientes em que se encontram. Mas, apesar das diferenças e contrastes, a estátua e os crucifixos projetam-se em espaços públicos e “efetivam relações distintas com o ambiente em que se situam e colocam possibilidades distintas de intervenção e apropriação – consequentemente, ocupam posições distintas na sociedade que os reconhece” (p. 159).

De igual modo, nas disputas que se estabeleceram sobre a classificação desses objetos como “religiosos”, evidenciou-se outro contraste; pois enquanto algumas posições os definiram como “religiosos”, outras argumentaram de modo a negar tal atributo ou caracterizá-

los de forma a remeter para outras esferas sociais. Mais especificamente, os defensores da presença dos crucifixos enfatizaram que não se trata de objeto religioso, mas de um símbolo tradicional que remete à formação histórico-cultural cristã ou que atua em nome de princípios éticos. Os favoráveis à retirada dos crucifixos argumentam que são emblemas com conotações religiosas, que os associam a uma confissão ou tradição específicas, que ferem o princípio de laicidade. Já a respeito do Cristo Redentor há várias iniciativas da Igreja Católica (por meio da Arquidiocese da Cidade do Rio de Janeiro) que contestam usos e apropriações da imagem, com o intuito de recuperar o “sentido religioso” do monumento.

Giumbelli tratou ainda dos espaços religiosos, chamados comumente de “espaços ecumênicos” ou “capelas ecumênicas”, em instituições públicas na cidade de Porto Alegre, priorizando uma polêmica acerca do Hospital de Clínicas daquela cidade, em que a direção propôs a mudança de uma “capela católica” para um “Espaço de Espiritualidade”, onde procurava uma conciliação satisfatória entre igualdade e diversidade. Todavia, essa situação gerou um impasse: de um lado, a direção e os apoiadores da proposta apareciam com argumentos cujo principal fundamento era os princípios da laicidade; de outro, as autoridades católicas assumiam uma posição hegemônica, que entendia como necessária a presença de símbolos católicos em instituições públicas.

A partir desse caso, foram citados outros “espaços inter-religiosos” ou “espaços ecumênicos” que se desenvolvem na cidade, sobretudo em hospitais, universidades, aeroportos e órgãos estatais como fóruns e parlamentos. E, assim, explica que “todas essas experiências estão comprometidas com algum esforço de descatolização e que procuram entrar em sintonia com alguma concepção de laicidade ou diversidade

religiosa” (p. 185).

Ademais, outro aspecto não menos importante discutido pelo autor foi a presença dos evangélicos na vida pública que, mesmo sendo minoria em termos de fiéis, mostram-se mais evidentes que os católicos na política partidária, sobretudo com a “bancada evangélica”, nas comunidades pobres em muitas metrópoles e nas produções culturais: fílmicas e musicais. Dentro dessa perspectiva ainda, pode-se utilizar as palavras de Pierucci para acrescentar e explicar que

A presença protestante cada vez mais contundente no cenário religioso brasileiro, bem como sua participação ostensiva na esfera pública (tanto política quanto midiática), foram fatores decisivos na proeza, para todos os efeitos *histórica*, de pôr em xeque pela primeira vez, mas já de forma categórica e inapelável, a tradicional associação entre catolicismo e identidade nacional. (PIERUCCI, 2011, p. 477).

Nesse sentido, o autor considera também que se a presença do catolicismo na sociedade assumiu o formato de uma “cultura nacional”, as religiões afro-brasileiras de uma “cultura étnica”, os evangélicos, por sua vez, mostraram-se com uma forma de “cultura pública”. Essa “cultura pública” é caracterizada com os modos de presença dos evangélicos na sociedade, que são os seguintes: visibilidade na mídia com vários programas religiosos; manifestações no âmbito esportivo com a atuação dos Atletas de Cristo, estendendo-se em orações coletivas, mensagens inscritas no corpo dos jogadores, camisetas com mensagens e gestos corporais religiosos; evento da Marcha para Jesus; artistas *gospel* em programas e eventos não religiosos; favelas e prisões; práticas de orações e rituais religiosos em terrenos elevados e trens; monumentos públicos assumindo formas de livros bíblicos e frases deles extraídas; construção de enormes templos nas capitais; e exemplares da Bíblia em estabelecimentos públicos, sobretudo em parla-

mentos.

Isso aí tem relação com o ponto de vista de que com a separação Estado-Igreja, “a religião passou a comportar-se pela necessidade de atuar no espaço público demarcando sua visibilidade, seu discurso, suas estratégias e suas práticas”; pois além do espaço público ter se tornado plural e democrático, as “instituições religiosas procuram situar-se construindo seus próprios discursos e visibilidade social, em disputas pelas posições e hegemonias no campo religioso” (SANTOS, 2011, p. 24).

Teoricamente, a obra trata de questões sobre laicidade e secularização. E, ao passar em revista, em um capítulo específico, os estudos internacionais recentes e gerais sobre essas duas temáticas, Giumbelli argumenta que esses termos são insuficientes como instrumentos heurísticos. No lugar dos conceitos de laicidade e de secularização, propõe a noção *regulação do religioso*, destacando as realidades de países como Brasil, Estados Unidos e França, como ilustração da abordagem. Este último conceito “busca abarcar o conjunto dos mecanismos e dispositivos que atingem os vários grupos religiosos nas suas transformações ao longo de um regime secularista, remetendo para planos de análise que não são contemplados por modelos e princípios [do secularismo e da laicidade]” (p. 221). Em outras palavras, o autor pretende captar as formas históricas (modos, processos, canais e resultados) pelas quais a religião é socialmente definida e administrada em distintas articulações com processos de modernizações.

Os aspectos aqui destacados mostram que a obra de Giumbelli está inserida no contexto de produção das Ciências Sociais contemporâneas, especificamente das Ciências Sociais da Religião, pois as questões analisadas e problematizadas terminam por colocá-la no rol de discussões mais gerais sobre secularização e laicidade, isto é, con-

tribuindo para o avanço das reflexões de um dos temas mais controversos e complexos desta área de pesquisa e estudo que é a religião no espaço público.

Além disto, a leitura da obra torna-se fundamental para os cientistas sociais, pois ela permite compreender alguns modos de como a religião se tornou pública após a separação entre Estado-Igreja. Nela, sobretudo os símbolos religiosos foram apresentados e discutidos como modalidades da existência, presença e persistência da religião no espaço público. Não só. Esses símbolos foram apontados ou tomados como exemplos de uma “história de laicidade traída” (p. 39).

No entanto, como a obra não tem um objeto único, por assim dizer, algumas questões não foram bem exploradas e tratadas, como foi o caso da presença dos evangélicos no espaço público contemporâneo, bem como o conceito de *regulação do religioso* que propôs no final do livro. Já outros pontos foram bem discutidos e contextualizados, embora determinadas informações estejam repetidas entre os capítulos, como ocorreu com as análises sobre a estátua do Cristo Redentor. Mas, isso aí, não compromete a qualidade da obra e todos os esforços científicos enveredados na elaboração, visto que tem importância como um estudo que poderá contribuir e delinear elementos que permitam abrir outras possibilidades de análise e novas questões sobre a presença da religião no espaço público.

Por fim, o livro *Símbolos Religiosos em Controvérsias* mostra-se atual, uma fonte que pode contribuir para refletir o contexto do nosso país, com intensas, controversas e complexas relações entre religioso e político; ou ainda, como uma obra com discussões que se coadunam também com a perspectiva de que separação Estado-Igreja “jamais resultou na privatização do religioso no Brasil, nem muito menos na exclusão mútua entre religião e política” (MARIANO, 2011, p. 254).



## Referências

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Revista Civitas*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-58 maio/ago. 2011. Disponível em: [revistaseletronicas.pucrs.br](http://revistaseletronicas.pucrs.br). Acesso em: 08 jan. 2013.

\_\_\_\_\_. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais. *Revista Civitas*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 111-25, jun. 2003. Disponível em: [revistaseletronicas.pucrs.br](http://revistaseletronicas.pucrs.br). Acesso em: 01 maio 2014.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Religiões no Brasil. In: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz (Orgs.). *Agenda brasileira: temas de uma sociedade em mudança*. São Paulo: Cia. das Letras, 2011. p. 471- 79.

SANTOS, Lyndon de Araújo. O gospel, a prosperidade e o poder: uma análise da presença da religião evangélica no espaço público maranhense (1960-2010). In: CARREIRO, Gamaliel da Silva; SANTOS, Lyndon de Araújo; FERRETTI, Sérgio Figueiredo. (Orgs.). *Religião & religiosidades no Maranhão*. São Luís: EDUFMA, 2011. p. 17-37.

**Resumo:**

Resenha de: GIUMBELLI, Emerson. Símbolos Religiosos em Controvérsias. São Paulo: Terceiro Nome, 2014. 244p.

**Palavras-chave:** Religião; Espaço público; Modernidade; Laicidade.

**Abstract:**

Review of: GIUMBELLI, Emerson. Símbolos Religiosos em Controvérsias. São Paulo: Terceiro Nome, 2014. 244p.

**Keywords:** Religion; Public space; Modernity; Laicity.

Recebido para publicação em 26/02/2019.

Aceito em 07/03/2019.