

NEOCONSERVADORISMO, ATAQUE AOS DIREITOS HUMANOS E RELIGIOSIDADES: posicionamentos urgentes ao Serviço Social



**Kátia Lima
Lúcia Soares
Lucília Carvalho da Silva
Organizadoras**

NEOCONSERVADORISMO, ATAQUE AOS
DIREITOS HUMANOS E RELIGIOSIDADES:
POSICIONAMENTOS URGENTES AO SERVIÇO
SOCIAL

Livro financiado com recurso FAPERJ e distribuído
gratuitamente



Katia Lima
Lúcia Soares
Lucilia Carvalho da Silva
Organizadoras

NEOCONSERVADORISMO, ATAQUE AOS
DIREITOS HUMANOS E RELIGIOSIDADES:
POSICIONAMENTOS URGENTES AO SERVIÇO
SOCIAL

1ª Edição Eletrônica

Uberlândia / Minas Gerais
Navegando Publicações
2022



NAVEGANDO

Navegando Publicações



NAVEGANDO

www.editoranavegando.com
editoranavegando@gmail.com
Uberlândia – MG,
Brasil

Direção Editorial: Navegando

Projeto gráfico e diagramação: Lurdes Lucena

Imagem Capa: Elizabeth Souza de Oliveira - Luiz Carlos da Silveira Santos

Arte da Capa: Alberto Ponte Preta

Copyright © by autor, 2022.

N438 – LIMA, K.; SOARES, L.; SILVA, L. C. da. (Orgs.). Neoconservadorismo, ataque aos direitos humanos e religiosidades: posicionamentos urgentes ao Serviço Social. Uberlândia: Navegando Publicações, 2022.

ISBN: 978-65-81417-79-6



10.29388/978-65-81417-79-6-0

Vários Autores

1. Serviço Social 2. Direitos Humanos 3. Religiosidades I. Katia Lima; Lúcia Soares; Lucília Carvalho da Silva. II. Navegando Publicações. Título.

CDD – 360

Índice para catálogo sistemático

Serviço Social

360



Editores

Lurdes Lucena – Esamc - Brasil

Carlos Lucena – UFU, Brasil

José Claudinei Lombardi – Unicamp, Brasil

José Carlos de Souza Araújo – Uniube/UFU, Brasil

Conselho Editorial Multidisciplinar

Pesquisadores Nacionais

Afrânio Mendes Catani – USP – Brasil

Anderson Brettas – IFTM - Brasil

Anselmo Alencar Colares – UFOPA – Brasil

Carlos Lucena – UFU – Brasil

Carlos Henrique de Carvalho – UFU, Brasil

Cilson César Fagiani – Uniube – Brasil

Dermeval Saviani – Unicamp – Brasil

Elmiro Santos Resende – UFU – Brasil

Fabiane Santana Previtali – UFU, Brasil

Gilberto Luiz Alves – UFMS – Brasil

Inez Stampa – PUCRJ – Brasil

João dos Reis Silva Júnior – UFSCar – Brasil

José Carlos de Souza Araújo – Uniube/UFU – Brasil

José Claudinei Lombardi – Unicamp – Brasil

Larissa Dahmer Pereira – UFF – Brasil

Livia Diana Rocha Magalhães – UESB – Brasil

Mara Regina Martins Jacomeli – Unicamp, Brasil

Maria J. A. Rosário – UFPA – Brasil

Newton Antonio Paciulli Bryan – Unicamp, Brasil

Paulino José Orso – Unioeste – Brasil

Ricardo Antunes – Unicamp, Brasil

Robson Luiz de França – UFU, Brasil

Tatiana Dahmer Pereira – UFF – Brasil

Valdemar Sguissardi – UFSCar – (Apos.) – Brasil

Valeria Lucilia Forti – UERJ – Brasil

Yolanda Guerra – UFRJ – Brasil

Pesquisadores Internacionais

Alberto L. Bialakowsky – Universidad de Buenos Aires – Argentina.

Alcina Maria de Castro Martins – (I.S.M.T.), Coimbra – Portugal

Alexander Steffanell – Lee University – EUA

Ángela A. Fernández – Univ. Aut. de St. Domingo – Rep. Dominicana

Antonino Vidal Ortega – Pont. Un. Cat. M. y Me – Rep. Dominicana

Armando Martínez Rosales - Universidad Popular de Cesar – Colômbia

Artemis Torres Valenzuela – Universidad San Carlos de Guatemala – Guatemala

Carolina Crisorio – Universidad de Buenos Aires – Argentina

Christian Cwik – Universität Graz – Austria

Christian Hausser – Universidad de Talca – Chile

Daniel Schugurensky – Arizona State University – EUA

Elizet Payne Iglesias – Universidad de Costa Rica – Costa Rica

Elsa Capron – Université de Nimés / Univ. de la Réunion – France

Elvira Aballi Morell – Vanderbilt University – EUA.

Fernando Camacho Padilla – Univ. Autónoma de Madrid – Espanha

Francisco Javier Maza Avila – Universidad de Cartagena – Colômbia

Hernán Venegas Delgado – Univ. Autónoma de Coahuila – México

Iside Gjergji – Universidade de Coimbra – Portugal

Iván Sánchez – Universidad del Magdalena –Colômbia

Johanna von Grafenstein, Instituto Mora – México

Lionel Muñoz Paz – Universidad Central de Venezuela – Venezuela

Jorge Enrique Elías-Caro – Universidad del Magdalena – Colômbia

José Jesus Borjón Nieto – El Colegio de Vera Cruz – México

José Luis de los Reyes – Universidad Autónoma de Madrid – Espanha

Juan Marchena Fernandez – Universidad Pablo de Olavide – Espanha

Juan Paz y Miño Cepeda, Pont. Univ. Católica del Ecuador – Equador

Lerber Dimas Vasquez – Universidad de La Guajira – Colômbia

Marvin Barahona - Universidad Nacional Autónoma de Honduras - Honduras

Michael Zeuske – Universität Zu Köln – Alemanha

Miguel Perez – Universidade Nova Lisboa – Portugal

Pilar Cagiao Vila – Universidad de Santiago de Compostela – Espanha

Raul Roman Romero – Univ. Nacional de Colombia – Colômbia

Roberto Gonzales Aranas -Universidad del Norte – Colômbia

Ronny Viales Hurtado – Universidad de Costa Rica – Costa Rica

Rosana de Matos Silveira Santos – Universidad de Granada – Espanha

Rosario Marquez Macias, Universidad de Huelva – Espanha

Sérgio Guerra Vilaboy – Universidad de la Habana – Cuba

Silvia Mancini – Université de Lausanne – Suíça

Teresa Medina – Universidade do Minho – Portugal

Tristan MacCoaw – Universit of London – Inglaterra

Victor-Jacinto Flecha – Univ. Cat. N. Señora de la Asunción – Paraguai

Yoel Cordoví Núñez – Instituto de História de Cuba v Cuba

A coisa mais bonita que temos dentro de nós mesmos é a dignidade. Mesmo se ela está maltratada. Mas não há dor ou tristeza que o vento ou o mar não apaguem. É o mais puro ensinamento dos velhos, dos anciãos, partem da sabedoria, da verdade e do amor.

Bonito é florir no meio dos ensinamentos impostos pelo poder. Bonito é florir no meio do ódio, da irveja, da mentira ou do lixo da sociedade. Bonito é sorrir ou amar quando uma cachoeira de lágrimas nos cobre a alma! Bonito é poder dizer sim e avançar. Bonito é construir e abrir as portas a partir do nada. Bonito é renascer todos os dias. Um futuro digno espera os povos indígenas de todo o mundo.

Foram muitas vidas violadas, culturas, tradições, religiões, espiritualidade e línguas. A verdade está chegando à tona, mesmo que nos arranquem os dentes! O importante é prosseguir. É comer caranguejo com farinha, peixe seco com beiju e mandioca. É olhar o mar e o céu e reverenciar os mortos, os ancestrais. É sonhar os sonhos deles e vê-los. É conviver com as "manias de cabôco", mesmo sufocados pela confusão urbana ou as ameaças agrestes, porque na realidade são as relações mais sagradas de nosso povo, porque são relações com a terra e com o criador, nosso Deus Tupã

(POTIGUARA, 2004, p.79).

POTIGUARA, Eliane. Metade cara, metade máscara. São Paulo: Global, 2004.

SUMÁRIO

PREFÁCIO	13
<i>Rosenária Ferraz de Souza</i>	
APRESENTAÇÃO	19
<i>Kátia Lima, Lúcia Soares e Lucília Carvalho da Silva</i>	
PARTE I - CAPITALISMO DEPENDENTE, RACISMO E RELIGIOSIDADES	27
I - NEOPENTECOSTALISMO E O PLANO DE PODER: O RACISMO RELIGIOSO NA SOCIEDADE BRASILEIRA	29
<i>Geiziane Costa - Leonardo Barros</i>	
II - FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO E TRAÇOS FASCISTÓIDES NO CAPITALISMO DEPENDENTE: UMA ANÁLISE DA CONJUNTURA BRASILEIRA	47
<i>Lucília Carvalho da Silva</i>	
III - RACISMO RELIGIOSO E A POLÍTICA PÚBLICA DE LIBERDADE RELIGIOSA EM TEMPOS DE FUNDAMENTALISMO	79
<i>Larissa Borchert Dourado - Maíra Carrera Silva</i>	
IV - BASES ESTRUTURANTES DO DILEMA RACIAL BRASILEIRO - REFLEXÕES A PARTIR DO PENSAMENTO FLORESTANIANO	111
<i>Kátia Lima</i>	
V - A “SANTÍSSIMA TRINDADE” DO CAPITAL NO BRASIL: O VALOR, A MERCADORIA E O DINHEIRO NA FORMAÇÃO SOCIAL BRASILEIRA	137
<i>Luiz Marcos de Lima Jorge</i>	
VI - QUEM TEM MEDO DA MACUMBA?	163
<i>Tauan Satyro</i>	
VII - PECADO (DO) CAPITAL, EXPRESSÃO E ARMA DA UNIDADE EXPLORAÇÃO-OPRESSÃO: DESVENDANDO O FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO EM TEMPOS DE BARBÁRIE	191
<i>Paulo Wesley Maia Pinheiro</i>	

PARTE II - DIREITOS HUMANOS, POPULAÇÕES INDÍGENA, NEGRA E LGBTQIA+ E RELIGIOSIDADES	225
VIII - ORIENTAÇÃO SEXUAL E IDENTIDADE DE GÊNERO NOS TERREIROS	227
<i>Sheila Cristina Corrêa da Silva</i>	
IX - PEDAGOGIAS E CONTRAPEDAGOGIAS: POR UMA METODOLOGIA ANTICOLONIAL	245
<i>Luana Luna - Matheus Chagas - Vinícius da Silva</i>	
X - O USO MEDICINAL E RITUALÍSTICO-RELIGIOSO DA CANNABIS SATIVA PELOS POVOS ORIGINÁRIOS	265
<i>Sálvia Karen dos Santos Elias</i>	
XI - MULHER NEGRA NO BRASIL: TRANÇADO DE DESIGUALDADES E INSURGÊNCIAS	289
<i>Letícia Batista da Silva - Daniel de Souza Campos</i>	
XII - INTOLERÂNCIA RELIGIOSA E RESISTÊNCIA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM CAMPOS DOS GOYTACAZES/RJ	311
<i>Anderson Luiz Barreto da Silva - Manuelli Batista Ramos</i>	
PARTE III - DESAFIOS DO SERVIÇO SOCIAL CONTEMPORÂNEO NO ENFRENTAMENTO DO CONSERVADORISMO NA FORMAÇÃO, NO EXERCÍCIO PROFISSIONAL E NA PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO	339
XIII - CONSERVADORISMO E POLÍTICAS SOCIAIS: APOSTAMENTOS SOBRE SEUS FUNDAMENTOS E SUAS EXPRESSÕES CONTEMPORÂNEAS	341
<i>Adriana Ramos</i>	
XIV - FORMAÇÃO PROFISSIONAL E O ENSINO TEÓRICO-PRÁTICO EM SERVIÇO SOCIAL	357
<i>Julia A. S. de Paula - Paula dos Santos Kropf</i>	
XV - SERVIÇO SOCIAL BRASILEIRO NA CONJUNTURA DOS EXTREMOS: COMPROMISSO E LAICIDADE PROFISSIONAIS EM QUESTÃO	383
<i>Lúcia Maria da Silva Soares</i>	
SOBRE AS(OS) AUTORAS(ES)	411

PREFÁCIO*

A obra, *Neoconservadorismo, ataque aos direitos humanos e religiosidades: posicionamentos urgentes ao Serviço Social*, mostra-se à baila em um convite instigante para pensarmos no Brasil profundo, no contexto histórico que nos contém. É um estudo corajoso e desafiador à sociedade brasileira e ao Serviço Social, organizado pelas estimadas colegas, assistentes sociais, Professoras Pesquisadoras do Departamento de Serviço Social da Universidade Federal Fluminense - UFF, Niterói, Prof.^a Dra. Lúcia Maria da Silva Soares; Prof.^a Dra. Lucília Carvalho da Silva e Prof.^a Dra. Kátia Regina de Souza Lima.

Prefaciар este livro em movimento, cheio de partilhas, me tomou de uma alegria e responsabilidade muito especiais. Sentimentos dos quais me fizeram embalar à reflexão na desmistificação do cotidiano. Eis um estudo engajado sem perder a cientificidade e a radicalidade do método onto-crítico, em que se mostra no avesso do mesmo lugar. Dessa forma, esta obra em foco, nos presenteia com questões estratégicas que devem ser construídas nas trincheiras de ideias em uma agenda programática democrática para o País.

Um país que escorre sorrisos pela boca, de coração “mole”, mas convive com o drama histórico do autoritarismo expresso amiúde no conservadorismo e neoconservadorismo. Assim, dilaceram-se vidas, vozes, culturas, o fazer, o cantar e o embalar da vida cotidiana. O refazer-se na subjetividade atravessado pelo “silêncio” de que há sempre o perigo iminente na esquina e na antessala.

Apresenta-se um livro sensível às leitoras e leitores. Este abre uma tese basilar imanente para pensarmos nos sentidos de um País com “As Ideias fora do lugar”, como na obra clássica de Robert Shwarz (2014). Os textos que o compõe revelam questões que cortam na navalha a vida cotidiana e pulsam a realidade brasileira nas suas reais contradições embebidas de virulentas formas de expropriações e apropriações no mar-

*DOI – 10.29388/978-65-81417-79-6-0-f.13-18

co do capital-imperialismo. O estudo rigoroso no trato teórico-metodológico deixa sair pelos poros a perspectiva de historicidade muito bem sofisticada.

Em tempos de conservadorismos e neoconservadorismo esvai-se o projeto de desenvolvimento da humanidade em uma perspectiva humanista e racionalista, a partir das ciências mais avançadas e dos saberes populares. O mundo sensível e a práxis dos povos originários, das águas e das florestas, indígenas, quilombolas, ribeirinhos e camponeses. As ciências e os saberes das periferias, das cidades e das matas. A arte e a cultura que no “cio da terra” faz brotar o trigo. No chão há marcas, sementes e o labutar o pão.

Estamos imersos em uma pandemia provocada pela COVID-19, que não chegou ao fim, com aproximadamente, trinta e três milhões quinhentos e seis mil duzentos e oitenta e dois testes positivos e notificados desde o início da pandemia no país. A arma das ideias se ergue de punhos fechados para dizermos aqui que estamos na maior biodiversidade do planeta, e é daqui da periferia do capital-imperialismo, latino-americano, ontologicamente, que poderá efervescer toda força da nossa amerifricanidade. Lutas e poesia nas batalhas cotidianas da lida diária em uma sociedade marcada pelo autoritarismo. E como bem nos assevera Florestan Fernandes (2015), a vida social comum à fasticização. O que é exceção se mostra como regra!

O Congresso da bancada do boi, da bala e da bíblia, desafia-nos através da representação *sui generis* de um presidente da República, o inominável “Messias” com suas agruras proselitistas. Respalda pelas milícias e por representações evangélicas neopentecostais e alguns segmentos católicos, através da imposição do lema: “Brasil acima de tudo. Deus acima de todos”. Não nos esqueçamos que, recentemente, fora aprovada a lei que institui o Dia do Cristão. Dissolve-se assim, na prática da vida política o Estado laico, republicano, democrático e de direito. E, o mais assertivo, é o quanto o arcaico, o velho, refaz-se neste “novo”, em uma justaposição que marca a herança conservadora,

contrarrevolucionária, sob o caráter de dependência de nosso capitalismo desigual e combinado.

O Estado aliado à burguesia antinacional extermina defensores e defensoras de direitos humanos no campo e nas cidades, nas florestas e nas periferias; elimina todos os dias jovens negros e negras com a prática genocida. Crianças e adolescentes são atravessados pelas balas de uma polícia que não realiza segurança pública. As mulheres vítimas de violências diversas, física, moral e psicológica, patrimonial, sexual e, em especial, do feminicídio. As mulheres - no Estado moralista cristão, em nome da família conservadora e reacionária - são vilipendiadas contra o direito à autonomia de seus próprios corpos. Os grupos LGBTI+ são vítimas de práticas de homofobia, lesbiofobia e transfobia, radicalmente exterminadoras. Religiões de matriz africana através de terreiros candomblecistas e umbandistas têm suas expressões de religiosidades e cultos expostos ao escárnio, deboche e ao virulento racismo religioso.

Ora, este mesmo Brasil de coração mole deixa escorrer sangue entre os dedos através do ultraneoliberalismo (BEHRING, 2019) e de práticas neofascistas. As palavras são cortadas ao meio pelo racismo estrutural, ambiental e religioso. As marcas de um Estado autoritário que se constituíram na sociedade de classes à brasileira ergueram face a face o racismo, machismo, misoginia, homofobia e o monoteísmo judaico-cristão. Assim, negara a realização de uma política programática de inserção dos negros e das negras no mercado de trabalho e na política educacional brasileira.

É tocante pensarmos a mulher negra e o homem negro em nossa sociedade de classes à brasileira. Toda herança do escravismo negro e indígena se compôs em um movimento anti-humanista de expropriações a apropriações dos corpos femininos. O que se impõe no presente, pois coloca-se em xeque a própria acepção do trabalho livre através da superexploração da força de trabalho e de intensas formas dos pródigos trabalhos forçados de homens, mulheres, crianças, adolescentes, idosos, em fazendas, carvoarias, madeireiras, em diversas regiões deste nosso

País, com importantes denúncias de violação de direitos, pela Comissão do Trabalho Escravo do Ministério Público do Trabalho.

Revela-nos, portanto, que a emancipação política é um componente tático e estratégico fundamental para pensarmos a emancipação humana em suas múltiplas possibilidades e potencialidades. E aqui, em uma unimultiplicidade, nas *Veias Abertas da América Latina*, as questões étnico-raciais, as religiosidades, as relações de gênero, a superexploração do trabalho, a livre orientação sexual na diversidade humana, merecem o cuidado no projeto de igualdade sem opressões que para nascer com vigor terá como regra precípua a liberdade e a diferença.

Ora, sonhos e vidas são liquidificados pela sacralização do poder do capital. Um contexto muito sentido na sociedade brasileira, o desemprego, hiperinflação e carestia. Há fome! Ataques à educação brasileira, em especial à universidade pública. Vejamos que não se faz uma nação sem as ciências, tecnologia, cultura e arte. Erguer um projeto de nação democrático-popular a partir das históricas lutas “dos de baixo” (IANNI, 2019), é uma tarefa urgente.

De tempo em tempo “nossa” revolução burguesa antinacional revela-nos o drama vivido por seu povo que lhe fora usurpado o direito em constituir-se em cidadão. A alma do capital transmutada em mercadorias, reifica e coisifica a cena da vida cotidiana e do real insuprimível de sua mistificação na *Divina Comédia*. Assim, vai se traduzindo o nosso sonhado Brasil que não caminha em águas tranquilas com a democracia.

Para o Serviço Social, as tarefas urgentes se encontram em nosso projeto profissional construído nas escolhas, caminhos, trajetórias e posicionamentos em defesa da vida e a extinção das diversas opressões e exploração. A maturidade intelectual trilhada no interior da profissão, protagonizada pelas vanguardas, marcada pelas massas críticas da esquerda de tradição marxista tem no lócus teórico-metodológico, técnico-operativo e na dimensão ético-política um longo caminho em uma totalidade da vida social que se impõe, contraditoriamente, na sociedade de classes.

No mesmo interior, o combate ao (neo)conservadorismo é uma tarefa que deverá estar alicerçada na formação profissional qualificada, crítica e fundamentada nos aportes teórico-críticos da teoria social marxiana e da tradição marxista. Analisar as marcas do passado brasileiro e sua conjuntura atual é um movimento intelectual, histórico, político e cultural que se impõe à formação de assistentes sociais pesquisadores. Reconhecer as marcas de nossa herança conservadora para o enfrentamento crítico, teórico e político do seio neoconservador presente na profissão na contemporaneidade, como nos alertara Yamamoto (2019).

Apropriar-se dos fundamentos históricos, teóricos e metodológicos da profissão é também a investida intelectual da profissão de superação da dicotomia teoria, método e história. Em especial, reconhecer que a base sincrética da profissão analisada por Netto (2009) e Soares (2018), se refaz na contemporaneidade. Analisar os meandros da natureza da sociedade de classes à brasileira, as marcas de nossa ancestralidade “amerifricana” como destacava Lélia Gonzalez (2020). Em nossa cosmovisão, em uma perspectiva ontológica, reconhecer a história de nossos ancestrais, povos originários, maias, incas, astecas, negros africanos e indígenas.

Eis uma tarefa para todas (os) assistentes sociais. Um livro que nos convida e ensina-nos a descortinarmos nosso mosaico brasileiro, *Neoconservadorismo, ataque aos direitos humanos e religiosidades: posicionamentos urgentes ao Serviço Social*.

Ubuntu!

Rosenária Ferraz de Souza
Cachoeira-BA, inverno de 2022

Referências

BEHRING, Elaine Rossetti. Ajuste fiscal permanente e contrarreformas no Brasil de redemocratização. In: SALVADOR, E.; BEHRING, E.; LIMA, R. L. (orgs.). **Crise do capital e fundo público: implicações para o trabalho, os direitos e a política social**. São Paulo: Cortez, 2019.

FERNANDES, F. **Poder e contrapoder na América Latina**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

GONZALEZ, L. **Por um feminismo Afro-latino-Americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Org. Flávia Rios, Márcia Lima. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

IAMAMOTO, M. V. Renovação do Serviço Social no Brasil e desafios contemporâneos. **Serv. Soc. Soc.**, São Paulo, n. 136, p. 439-461, set./dez. 2019.

IANNI, Octavio. **A ditadura do grande capital**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2019.

NETTO, José Paulo. **Capitalismo Monopolista e Serviço Social**. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2009.

SCHWARZ, Roberto. **As ideias fora do lugar: ensaios selecionados**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.

SOARES, Lucia M. da S. Soares. **Estrutura sincrética do Serviço Social e Intenção de Ruptura**. Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Serviço Social, Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, 2018, 187 f.

APRESENTAÇÃO*

Em tempos de crise, o avanço da ofensiva do capital ocorre pelo ataque sistemático aos direitos historicamente conquistados pela classe trabalhadora, objetivando, assim, garantir a ampliação da pauta ultraneoliberal e neoconservadora e incidir na formação de um sujeito político útil e dócil para reprodução da ordem burguesa.

Para tal, é importante difundir um conjunto de valores e concepções que ataquem os direitos humanos a partir das diversas dimensões de sua existência, como a orientação sexual e a identidade de gênero; a questão de raça e etnia e a religiosidade e espiritualidade.

Analisar como estes ataques aos direitos humanos se manifestam no Brasil é a tarefa do livro que ora apresentamos ao público. Um livro escrito por pesquisadores-intelectuais militantes de várias instituições públicas de ensino, unidos pela mesma perspectiva teórica e política: examinar a realidade brasileira da perspectiva dos “de baixo”, nos termos do saudoso sociólogo Florestan Fernandes, os trabalhadores e trabalhadoras, negros e negras, indígenas, aqueles e aquelas que lutam cotidianamente pela ruptura com a superexploração da força de trabalho e a dominação burguesa inerentes ao capitalismo (dependente).

Neste sentido, o livro possui dois objetivos centrais: analisar os ataques aos direitos humanos e o avanço do neoconservadorismo no Brasil contemporâneo e indicar os desafios que tal contexto econômico, político e ideo-cultural apresenta para a formação e o trabalho profissional do assistente social, sendo, didaticamente, estruturado em três partes.

A primeira parte intitulada “Capitalismo dependente, racismo e religiosidades” articula sete capítulos. O primeiro capítulo, “Neopentecostalismo e o plano de poder: o racismo religioso na sociedade brasileira”, tem por objetivo abordar o racismo religioso como uma face do racismo estrutural. A partir de cuidadosa revisão bibliográfica e do levantamento de dados em fontes secundárias, os autores examinam o avanço

*DOI – 10.29388/978-65-81417-79-6-0-f.19-26

das religiões neopentecostais, tanto no sentido do número de adeptos, como da ocupação dos poderes da República, tendo o discurso racista religioso e conservador como marca fundamental das políticas em curso no nosso país.

Na sequência, o capítulo “Fundamentalismo religioso e traços fascistóides no capitalismo dependente: uma análise da conjuntura brasileira” problematiza os elementos da conjuntura brasileira, cujo padrão de governabilidade está assentado na relação fé e política como pilar da busca pela reprodução da hegemonia burguesa. A partir de densa interlocução com pesquisadores das áreas das ciências humanas e ciências sociais aplicadas, a autora analisa a ascensão da extrema-direita à brasileira, com ênfase na contribuição do fundamentalismo cristão neste cenário, identificando como o seu avanço converge com a manutenção das elites brasileiras, que a longo da história preservam e ampliam seus interesses, associados aos interesses econômicos e políticos do imperialismo.

O terceiro capítulo - “Racismo religioso e a política pública de liberdade religiosa em tempos de fundamentalismo” - analisa o desenvolvimento e a consolidação das políticas públicas de liberdade religiosa no Brasil, a partir do exame da formação sócio-histórica brasileira, identificando os avanços legislativos e sociais conquistados através da mobilização dos movimentos organizados da população negra, mas evidenciando que, apesar de a liberdade religiosa ser garantida por lei, na medida em que o fundamentalismo religioso avança, o aumento dos casos de intolerância religiosa é alarmante, especialmente em relação às religiões de matriz africana, como a umbanda e o candomblé.

O quarto capítulo analisa as bases estruturais do dilema racial brasileiro dialogando com o pensamento sociológico de Florestan Fernandes. A partir do exame da inserção capitalista dependente do Brasil na economia mundial, o texto ressalta as funções econômicas, políticas, sociais e ideoculturais do mito da “democracia racial” e da forma como incide no padrão brasileiro de relação racial. Com base nestes elementos teóricos, analisa como a ofensiva ultraconservadora do capital, conduzida, em nosso país, por um governo marcado por traços

fascistizantes, ressignifica o dilema racial brasileiro, aprofundando o racismo ostensivo ou dissimulado.

O quinto capítulo, intitulado “A ‘Santíssima Trindade’ do capital no Brasil: o valor, a mercadoria e o dinheiro na formação social brasileira”, recupera o dogma da Santíssima Trindade, um dos elementos centrais do cristianismo, onde a figura de Deus aparece com ser trinitário (uma forma fetichista, entendido como um tipo de construção e não de divinização). As reflexões de Walter Benjamin sobre o culto ao dinheiro, a mercadoria e ao valor inerente ao modo de produção capitalista inspiram o exame desta tríade - mercadoria, valor e dinheiro - que se fez (e se faz) na presente configuração da formação social brasileira. Da pilhagem colonial ao desenvolvimento do capitalismo (dependente), o texto evidencia como ocorrem as manifestações recentes desta trindade fetichista e destruidora da vida humana e da natureza, ressaltando que a lógica cega desta tríade não comporta mais saídas dentro dela, evidenciando que uma saída emancipatória somente se dará com uma ruptura total com a ordem do capital.

O capítulo sexto “Quem tem medo da macumba?” apresenta um conjunto de reflexões sobre o candomblé, a partir de uma concepção ampliada, para além de seu aspecto religioso, identificando-o como uma comunidade tradicional, um espaço de preservação de sabenças encantadas, de uma existência ancestral. Ao questionar "quem tem medo da macumba?", o autor busca refletir sobre quem tem medo do candomblé, da umbanda, da quimbanda e de todo o panteão das religiosidades de matrizes afro-ameríndias. A partir dessa concepção ampliada de terreiro, enquanto território político-mítico-religioso, o texto aborda, de forma cuidadosa, as diversas formas de violência cometidas contra membros dessas comunidades como manifestações de uma estrutura colonizada, racista e escravocrata que marca a sociedade brasileira e que busca inviabilizar uma forma social negro-brasileira de existir, que por muito tempo negou o lugar da África e do negro na história.

Fechando a primeira parte do livro, o capítulo “Pecado (do) capital, expressão e arma da unidade exploração-opressão: desvendando o fundamentalismo religioso em tempos de barbárie” analisa a complexidade do nexos político do conservadorismo religioso como elemento fundamental para entendermos a decadência ideológica da burguesia e suas particularidades regionais em um contexto de agudização da destrutividade da sociabilidade do capital. Para tal, o autor retorna à ontologia do ser social, em rico debate com a perspectiva marxista-lukacsiana, refletindo sobre a materialidade da alienação religiosa e entendendo sua unidade com os processos de desumanização do trabalho e de manutenção da unidade exploração-opressão. O texto examina como a crise do capital na atual conjuntura, marcada pelo avanço do conservadorismo religioso, incide diretamente na batalha das ideias, na compreensão sobre aspectos subjetivos e cotidianos da classe trabalhadora, atingindo também e com especial condição o Serviço Social brasileiro, apresentando um conjunto de desafios para a formação e o trabalho profissional do assistente social.

A segunda parte do livro intitulada “Direitos humanos, populações indígena, negra e lgbtqia+ e religiosidades” congrega cinco capítulos. O capítulo “Orientação sexual e identidade de gênero nos terreiros” trata de um debate pulsante e polêmico: a identidade de gênero e orientação sexual no que tange suas diferenças e especificidades, abordando a presença das pessoas travestis e transsexuais nos terreiros e os possíveis impactos relacionados aos seus corpos, questionando a não discussão sobre gênero e suas identidades no que se refere ao uso de suas vestes nos rituais religiosos. Com firmeza e densidade teórica, o texto busca refletir sobre a reprodução das relações de poder conduzidas por alguns dirigentes espirituais nos terreiros de Umbanda e candomblé, na medida em que impedem o uso das vestes de seus filhos e filhas de santo conforme suas adequações sociais e suas identidades de gênero, demonstrando que as hierarquizações nos terreiros se tornam abusivas por negarem as existências dos corpos desta população.

Na continuidade destas reflexões, o capítulo intitulado “Pedagogias e contrapedagogias: por uma metodologia anticolonial” problematiza a estrutura do sistema educacional brasileiro e elabora uma crítica da diferença cultural e de abordagens na pedagogia, tecendo os caminhos necessários para uma educação anticolonial, isto é, fora dos fundamentos ontoepistemológicos da modernidade colonial. A partir de densa fundamentação teórico-metodológica, os autores analisam como o colonialismo, em todas as suas formas estruturantes, instaurou uma guerra contra as pessoas negras, indígenas e asiáticas organizando uma metodologia colonial que se apoia nos pilares ontoepistemológicos da modernidade para garantir a ordem do mundo moderno-colonial estruturando, inclusive, o sistema educacional brasileiro, fazendo da escola e da universidade espaços de opressão. Na contramão desta perspectiva, os autores propõem três movimentos para uma práxis da imaginação radical: desaprender o colonialismo; descolonizar a imaginação e construir contrapedagogias anticoloniais e, reivindicando as propostas de bell hooks, reafirmam a urgência de concebermos as salas de aula como espaços de socialização dos saberes negros, indígenas e enterreirados como contrapedagogias que imaginam o mundo de outra forma, a partir de diferentes metodologias (ou para além das metodologias) e reinventam nosso ser demonstrando que é possível existir de maneiras diferentes.

O décimo capítulo aborda um tema atual e controverso: “O uso medicinal e ritualístico-religioso da cannabis sativa pelos povos originários”. A autora aborda como, historicamente, o uso medicinal e ritualístico religioso da maconha se entrecruza com a relação que os povos originários têm com o processo saúde-doença. Para além disso, há uma análise da criminalização da maconha no Brasil, identificando o racismo estrutural como seu fio condutor e uma problematização como, de um lado os (as) jovens negros (as) periféricos (as) são as maiores vítimas da famigerada “Guerra às Drogas” e, do outro lado, a classe dominante enriquece ainda mais, já que a maconha, desde 2019, se

transformou em uma nova *commodity*, movimentando o mercado internacional.

O capítulo intitulado “Mulher Negra no Brasil: trançado de desigualdades e insurgências” problematiza a questão da mulher negra no Brasil a partir da articulação entre a formação sócio-histórica brasileira e a relação entre o racismo e o sexismo como expressões da desigualdade social e da opressão. Estabelecendo os nexos entre colonialismo, Estado moderno, dependência e racismo, os autores examinam o legado da escravidão e como o racismo se manifesta, na atualidade, a partir da análise dos dados recentes sobre a população carcerária brasileira, a desigualdade racial no mercado de trabalho e o extermínio de negros no Brasil. Neste quadro mais amplo, a situação da mulher negra é ainda mais alarmante, seja pelo número de mulheres negras resgatadas do trabalho escravizado contemporâneo ou pelo número de mulheres negras assassinadas, exigindo do movimento de mulheres negras um conjunto de ações políticas de denúncia e resistência à exploração econômica e à subordinação racial e sexual a qual estão submetidas.

“Intolerância religiosa e resistência das religiões afro-brasileiras em Campos dos Goytacazes/RJ” é o décimo segundo capítulo do livro e tem como objetivo examinar o fenômeno da discriminação às religiões afro-brasileiras e o processo de resistência dos seus adeptos a partir da criação do Fórum Municipal de Religiões Afro-Brasileiras (FRAB), em 2014, na cidade de Campos dos Goytacazes/RJ. Recuperando as análises sobre o racismo e a intolerância religiosa, o texto apresenta um resgate histórico da intolerância no referido município e sua intensificação em tempos recentes. Também destaca as ações de resistência que tiveram como importante referência o I Fórum de Religiosidade de Matrizes Africana e Afro-brasileira, espaço de criação do Fórum Municipal de Religiões Afro-Brasileiras (FRAB) que segue atuando no município a partir de um conjunto de importantes estratégias político-institucionais de enfrentamento à intolerância religiosa/racismo religioso.

Por fim, a terceira parte “Desafios do serviço social contemporâneo no enfrentamento do conservadorismo na formação, no exercício

profissional e na produção do conhecimento” articula três capítulos. O capítulo décimo terceiro, “Conservadorismo e políticas sociais: apontamentos sobre seus fundamentos e suas expressões contemporâneas” desnuda os principais conceitos sobre o conservadorismo à luz do materialismo histórico-dialético, contextualizando como “novas expressões” se apresentam na conjuntura brasileira, cujos rebatimentos são percebidos no trato das políticas sociais.

No capítulo décimo quarto, o tema “Formação profissional e o ensino teórico-prático em Serviço Social” é desenvolvido, recupera a historicidade da dimensão teórico-prática da formação de assistentes sociais. A discussão resgata que a intervenção sobre a realidade é um traço constitutivo e estruturante do Serviço Social, tendo como eixo condutor das análises a experiência como docentes das disciplinas de Oficina Teórico-prática do Serviço Social (I e II) e Supervisão Acadêmica de Estágio (I, II e III) da Escola de Serviço Social da Universidade Federal Fluminense. A partir da reflexão sobre o caráter lacunar conferido à dimensão técnico-operativa no tempo da formação, entendida como dimensão indissociável dos componentes ético-político e teórico-metodológicos, as autoras argumentam que, aliada às condições objetivas do trabalho, o exercício profissional tende à reprodução de práticas conservadoras e acríticas. Ademais, o capítulo destaca a urgência de estreitamento entre a universidade e os campos profissionais para o fortalecimento do projeto ético-político do Serviço Social.

O capítulo décimo quinto, intitulado “Serviço Social brasileiro na conjuntura dos extremos: compromisso e laicidade profissionais em questão”, encerra as discussões do livro, apresentando o esforço intelectual de reafirmação do compromisso ético-político e da laicidade profissionais das assistentes sociais circunscritos na atual conjuntura marcada pelo retrocesso de corte neofacista e ultraneoliberal. A autora recupera a falácia de um passado conservador superado no exercício da profissão, presente no discurso aparente, problematizando as contradições postas para materialização de um exercício profissional democrático, universalista e anticapitalista, tal qual conquistado nos

marcos regulatórios da formação e do fazer profissionais, afinados com as lutas sociais no processo de redemocratização brasileira.

Convidamos à leitura dessa produção realizada com muito afeto, compromisso, abordagens historicizadas e socialmente referenciadas que, sendo plural em seu conteúdo, mantém o traço firme e comum, assentado na luta por um projeto societário sem exploração e discriminações de qualquer natureza.

Kátia Lima, Lúcia Soares e Lucilia Carvalho da Silva

PARTE I

**CAPITALISMO DEPENDENTE, RACISMO E
RELIGIOSIDADES**

I

NEOPENTECOSTALISMO E O PLANO DE PODER: O RACISMO RELIGIOSO NA SOCIEDADE BRASILEIRA*

*Geiziane Costa
Leonardo Barros*

Introdução

Este capítulo versa, de forma propedêutica, sobre as tendências atuais que se apresentam como características de um plano de poder ligado a determinados segmentos autodeclarados neopentecostais no Brasil.

Em linhas gerais, nosso objetivo é demonstrar, partindo de uma revisão teórica, os principais elementos que nos possibilitam interpretar o racismo religioso como uma das faces do racismo estrutural evidenciando que esse racismo é ideologia justificadora do plano de poder em curso executado por alguns segmentos religiosos que se autointitulam neopentecostais.

O caminho que trilhamos para esse fim foi a divisão em dois subcapítulos que possibilitaram traçar uma trajetória não linear, mas que permitisse demonstrar como o racismo estrutural é pilar da sociedade brasileira e o racismo religioso representa uma de suas variadas faces, sendo ele mesmo utilizado como forma de legitimação histórica dos ataques contra as religiões de matrizes africanas.

Esses ataques que estão presentes no cotidiano das religiões de matrizes africanas são executados desde a gênese dessas manifestações religiosas e ao longo da formação brasileira foi sofrendo metamorfoses várias a depender da demanda apresentada pela forma social que se vivencia.

*DOI – 10.29388/978-65-81417-79-6-0-f.29-46

Nesse sentido, fazemos no primeiro subcapítulo uma abordagem sobre o racismo estrutural e posteriormente uma dessecação para identificar o racismo religioso. Ao longo desse processo vamos tratando de forma mais enxugada os fundamentos do racismo na formação da sociedade brasileira o que nos desvela a centralidade do racismo na sua construção.

No segundo subcapítulo damos um salto temporal para demonstrar na atualidade como o neopentecostalismo tem assumido o discurso do racismo religioso para atacar as religiões de matrizes africanas e como isso está vinculado a um plano de poder. Observamos que o proselitismo neopentecostal escolheu um inimigo a ser combatido e viu nas religiosidades de matrizes africanas o foco de seus ataques.

Entretanto, verifica-se que as perseguições deliberadas estão diretamente ligadas a uma estratégia de espraiamento de domínio territorial e na busca pelo aumento do número de adeptos aos segmentos ditos neopentecostais.

Por meio das mídias, principalmente televisiva e escrita, grandes instituições religiosas veiculam diariamente uma gama de produções baseadas no racismo religioso com proeminência da demonização das práticas e modos de vida das comunidades de terreiro das religiões de matrizes africanas.

Racismo religioso na sociedade brasileira

Antes de realizarmos qualquer abordagem sobre o racismo religioso e sua relação histórica nos ataques às religiões de matrizes africanas e às comunidades de terreiro dessas religiões, é preciso delimitar nossa compreensão sobre o racismo de forma mais agudizada e conseqüentemente mais fortalecida.

O racismo existente na sociedade brasileira é fruto de um processo histórico. Segundo Almeida (2018), o racismo vai além de atos individuais de racismo, mas também está no que se chama de racismo institucional, uma das faces do racismo estrutural, envolvendo discriminação e

preconceito dentro de um modo sistêmico, assim reproduzindo a formação fruto de um processo histórico e político em que são atribuídas vantagens associadas a certos grupos e desvantagens a outros grupos.

“O racismo é uma ideologia que ‘cimenta’ relações sociais particularmente em um país atravessado historicamente por mais de três séculos de escravização de africanos abolida de forma conservadora tardiamente.” (OLIVEIRA, 2021, p. 64). A abordagem feita pelo autor nos oferece importantes pistas para compreender a particularidade brasileira. Há na história do Brasil uma marca indelével do racismo que evidencia o caráter escravocrata da sociedade brasileira.

É importante delimitar que não estamos aqui dizendo que é natural à sociedade brasileira essa característica, mas o que identificamos é uma sociedade historicamente marcada pelo racismo desde sua formação a partir das invasões coloniais de 1500.

A economia colonial foi baseada, desde sua inicial estruturação, para produção de excedentes, demandados pelo continente europeu, sendo esses produzidos pelo trabalho, em maioria, de negros escravizados.

Portanto, considerando que no Brasil, o último país a abolir a escravização moderna, em 1888, era legal essa forma de exploração do trabalho, precisamos observar que essa forma social precisou ter em suas bases algo que legitimasse essa modalidade de exploração da força de trabalho.

Para tal elaboração, é preciso buscar no conceito de raça¹ as ex-

¹ Como nos indica Gomes (2005), o termo raça é permeado por inúmeras interpretações e por isso um conceito complexo no sentido de sua aplicação. Pode ser carregado de conteúdo racista ou mesmo ser considerado um marcador na coleta de dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Entretanto, precisamos delimitar que a ideia de raças é “[...] na realidade, construções sociais, políticas e culturais produzidas nas relações sociais e de poder ao longo do processo histórico. Não significam, de forma alguma, um dado da natureza.” (GOMES, 2005, p. 49). Isso significa dizer que o termo raça, embora tenha para algumas vertentes das ciências sociais outros significados, que não o biológico, em sua gênese foi criado como conceito que separava os povos dos continentes fora da Europa como pertencentes a outras raças inferiores. Como bem nos demonstra Moura (2019) o racismo científico usou por base as diferenças físicas das populações para justificar a inferiorização dos povos não brancos. Assim, se torna importante afirmar que nos aproximamos de maneira mais afinada com o concei-

explicações que podem nos fazer compreender essa realidade. Partindo da compreensão de raça como elemento puramente social, ou seja, um conceito criado a partir das determinações relacionadas à dominação sem fundamentos biológicos que diferenciam os sujeitos como mais ou menos evoluídos uns que os outros por pertencerem a essa ou aquela raça, observamos que ao longo da história o referido conceito foi utilizado, especialmente a partir do iluminismo, como ideologia legitimadora da subalternização dos povos não colonizadores.

Ao realizarmos um pequeno resgate histórico podemos compreender de forma mais evidente esse processo. Almeida (2018) é categórico ao nos apresentar o período iluminista como um momento em que o homem passa a ser compreendido como centro do universo e o mundo moderno passa a ter o antropocentrismo como direcionador das formulações humanas. Entretanto, é preciso aqui delimitar que o homem europeu se tornou, no bojo dessa nova interpretação de mundo, o padrão de humanidade e civilidade, sendo sua religiosidade, moral, fenótipo, cultura dentre outras dimensões da vida o modelo a ser seguido pelos outros povos.

O fato de que os europeus ocidentais imaginaram ser a culminação de uma trajetória civilizatória desde um estado de natureza, levou-os também a pensar-se como os modernos da humanidade e de sua história, isto é, como o novo e ao mesmo tempo o mais avançado da espécie. [...] O notável disso não é que os europeus se imaginaram e pensaram a si mesmos e ao restante da espécie desse modo -isso não é um privilégio dos europeus- mas o fato de que foram capazes de difundir e de estabelecer essa perspectiva histórica como hegemônica dentro do novo universo intersubjetivo do padrão mundial do poder (QUIJANO, 2005, p. 122).

Conforme nos indica o autor, podemos perceber que o que diferencia exponencialmente o europeu, no sentido de compreender-se

to de etnia trazido por Gomes (2005) que afirma que “[...] etnia é o outro termo ou conceito usado para se referir ao pertencimento ancestral e étnico/racial dos negros e outros grupos em nossa sociedade.” (GOMES, 2005, p. 50).

como civilização final no desenvolvimento da civilidade humana, está na condição que conquistou de espalhar pelo mundo essa ideologia e torná-la hegemônica.

Ao preço de sangue, vilipêndio e conquista por meio das invasões e dominação violenta dos territórios que a ideologia da centralidade europeia foi levada ao resto do mundo, especialmente às Américas.

É no contexto das grandes navegações que esse processo se realiza em um primeiro momento e pela via da colonização se concretiza.

Nesse sentido, o trabalho escravo é institucionalizado e com base na racialização dos povos e consequente inferiorização das populações autóctones que se fundamenta a violação desses sujeitos como seres humanos.

Portanto, podemos afirmar que na formação social brasileira, em que foi vigente o trabalho escravo durante aproximadamente quatrocentos anos, a raça foi elemento fundamental de legitimação desse tipo de exploração da força trabalho e para além disso é possível afirmar que a estrutura socioeconômica brasileira teve sua base fundamentada na lógica de inferiorização e subalternização do negro.

Ao identificarmos o trabalho escravo como basilar do sistema colonial-escravista, entendemos que esse modelo socioeconômico contou com variadas estruturas e instituições que possibilitaram sua continuidade e, nesse aspecto, é preciso delimitar aqui que as principais delas foram a Igreja e o Estado.

O Estado com todo o aparato legal e financiamento do tráfico realizou as ações necessárias à efetivação e instituição do trabalho escravo e a Igreja além de estar, por meio de seus representantes, inserida direta e indiretamente na dinâmica da escravização do negro, foi elemento primordial na justificação religiosa da subalternização e inferiorização do negro.

A bula *Romanus Pontifex*, de 8 de janeiro de 1455, assinada por Nicolau V, desmistifica as intenções da Igreja no negócio e dá po-

deres aos navegadores para reduzir “infiéis”, isto é, os negros, à perpétua servidão. [...] Inicia-se assim o saque da África com o beneplácito papal. Depois disto, a Igreja, apesar de hipócritas posturas contra o comércio de carne humana, participa ativamente dele, muitas vezes praticado por altos dignitários e sacerdotes católicos. [...] Alguns sacerdotes como Loureto Couto, achavam que Deus agia “com misericórdia” entregando o negro à escravidão, uma vez que o senhor do escravo por ser católico, lhe dava à luz do Evangelho (MOURA, 2003, p, 2-5, grifo do autor).

Assim, conseguimos perceber que na estrutura do processo de escravização do negro está a legitimação fornecida pela Igreja que determinava o negro como infiel. Essa lógica, a qual se identifica o negro a partir desse conceito, expressa a forma como este deveria ser tratado. Faltava-lhe fidelidade à divindade judaico-cristã e, por esse motivo, o processo de escravização poderia ser interpretado como uma forma de purgatório em que o evangelho lhe seria apresentado e a ele imposto.

É nesse momento que podemos observar os primeiros traços do racismo religioso no Brasil. A categorização do negro no grupo dos infiéis a Igreja se faz pelo fato desses sujeitos não serem adeptos da fé católica e por ocasião dessa realidade passíveis de escravização. A lógica do negro como inferior em civilidade e religiosidade foram alguns dos subsídios necessários à sua subalternização e escravização. É nesse cenário que se desenha a perseguição aos elementos da religiosidade negra e o divino negro é demonizado.

Ao longo do período monárquico brasileiro, aqui consideramos desde o Brasil colônia até o fim do segundo império, a escravização do negro foi baseada e legitimada pela inferioridade da raça negra. Seja pela Ordenações Filipinas² ou pelas Bulas Papais,³ a perseguição a fé dos negros e sua demonização se mantiveram ao longo de todo esse momento histórico e, com o fim da escravização oficial do negro em

² Sistema de legislações jurídicas vigentes em Portugal e nas colônias sob seu domínio.

³ Em geral são documentos que podem ser interpretados como decretos que tratam de assuntos de interesse da Igreja.

1888 e Proclamação da República em 1889, o racismo religioso assume novo formato, mas não deixa de fazer parte da realidade brasileira.

Podemos identificar que, desde o primeiro reinado, há um movimento direcionado pela lógica liberal em que se demanda uma separação mais evidente entre Igreja e Estado e com isso a Constituição de 1824, embora ainda bastante deficitária nesse aspecto, apresenta alguns ensaios nessa separação, pois, ainda que determine ser o catolicismo a religião oficial do Império, ela admite que outras religiões sejam professadas em ambiente doméstico e impede que os cidadãos sejam perseguidos por conta de religião, conforme artigo 179 no parágrafo V.

Porém, com o candomblé a letra da lei não vigorou, no sentido da garantia da liberdade de culto.

Por volta de 1826, a polícia da Bahia havia, no decorrer de buscas efetuadas com o objetivo de prevenir possíveis levantes de africanos, escravos ou livres, na cidade ou nas redondezas, recolhido atabaques, espanta-moscas e outros objetos que pareciam mais adequados ao candomblé do que a uma sangrenta revolução. [...] Um antigo jornal da Bahia, de 3 de maior de 1855, faz alusão a uma reunião na casa Ilê Iyanassô: “Foram presos e colocados à disposição da polícia Cristóvão Francisco Tavares, africano emancipado, Maria Salomé, Joana Francisca, Leopoldina Maria da Conceição, Escolástica Maria da Conceição, crioulos livres; os escravos Rodolfo Araújo Sá Barreto, mulato; Melônio, crioulo, e as africanas Maria Tereza, Benedita, Silvana... que estavam no local chamado Engenho Velho, numa reunião que chamavam de candomblé” (VERGER, 2018, p. 37, grifos do autor).

Como podemos observar, as casas de candomblé eram invadidas com a anuência do Estado e por seus representantes e isso evidencia como o racismo religioso se colocava como sólida base na estrutura da sociedade brasileira. O candomblé sequer era entendido como religião. Conforme o autor, era utilizada como justificativa para impedir sua prática a ideia de que essas reuniões de negros poderiam resultar em um

possível levante negro, embora, em geral, o que se apreendia fossem objetos de culto e não de guerra.

A partir da Proclamação da República, o racismo religioso segue como um dos pilares fundamentais da formação social do país. As legislações desse período agora rompem de forma mais incisiva com o vínculo junto à Igreja, dando um aspecto mais laicizado do Estado e garantindo a liberdade de culto, mas proibindo a capoeira, o samba e identificando as práticas das religiões de matrizes africanas como curandeirismo passíveis de punição conforme o primeiro código penal da República Brasileira.

Assim, o que percebemos é que ao longo do processo de formação da sociedade brasileira, o racismo religioso esteve presente desde as invasões coloniais. As batidas realizadas pelos agentes de segurança do Estado nas comunidades de terreiro das religiões de matrizes africanas ocorriam durante o período monárquico com a justificativa de impedir revoltas negras e na república por ocasião da perturbação da ordem e prática de charlatanismo e curandeirismo.

Os vários estigmas impetrados contra as religiões de matrizes africanas construíram a identidade brasileira e as divindades africanas foram condenadas a serem equiparadas ao diabo. Cultuar essas entidades ao longo da história era crime e na atualidade segue como prática marginalizada relegada a um simples animismo fetichista dos negros que é visto como primitivo, especialmente nas práticas de sacralização animal.

Nesse sentido, observamos que assim o racismo religioso é um conceito importante à compreensão das perseguições sofridas pelas religiões de matrizes africanas e buscar, mesmo que de forma sintética, entendê-lo melhor é uma tarefa importante a ser feita nesse momento.

Por muito tempo, utilizou-se, e ainda se utiliza a expressão intolerância religiosa para se referir à discriminação e preconceito a praticante das mais variadas crenças.

Entretanto, neste capítulo, optou-se pela compreensão de preconceito e discriminação defendidos por Almeida (2018) em que se en-

tende preconceito como julgamentos que se faz a respeito de certos aspectos da realidade, uma ideia pré-estabelecida a respeito do comportamento de pessoas por conta da raça ou por conta de algum tipo de característica própria do seu pertencimento social, pautada basicamente com estereótipos.

Enquanto discriminação é compreendida como diretamente relacionada às relações de poder. Segundo Almeida (2018), não existe discriminação que não venha conectada as relações de poder. Todavia, o termo intolerância religiosa se torna insuficiente para compreender os casos relacionados às religiões de matrizes africanas, o que nas palavras de Nascimento (2017) o mesmo possa ser explicado como:

Não é apenas, ou exclusivamente, o caráter religioso que é recusado efetivamente nos ataques aos templos e pessoas vivenciadoras dessas tradições. É exatamente esse modo de vida negro, mesmo quando vivenciado por pessoas não negras, que se ataca; ou seja, mesmo pessoas brancas que vivenciem as tradições de matrizes africanas podem ser vítimas de um racismo originalmente destinado a elementos negros dessas tradições. Não se apenas trata de uma intolerância no sentido de uma recusa a tolerar a diferença marcada pela inferioridade; ou discordância, como podem pensar algumas pessoas. O que está em jogo é exatamente um desrespeito em relação a uma maneira africana de viver, um modo negro de organizar as relações com o mundo, com a comunidade, com a natureza e com as outras pessoas, com os saberes (JESUS, 2003), aliados a elementos culturais indígenas (NASCIMENTO, 2017, p. 54).

Almeida (2018) ressalta que não existe racismo que não seja estrutural, uma vez que são as estruturas sociais que possibilitam que a discriminação se perpetue como um sistema de poder, intrínseca em mecanismos estatais e ideológicos para reproduzir o imaginário social. Contudo, esse sistema só funciona se existir instituições que reproduzam esses comportamentos a fim de naturalizar todo o racismo. Destarte, observa-se que os crimes envolvendo as religiões afro-brasileiras estão

além da intolerância religiosa, mas sim enraizados no racismo, logo o termo racismo religioso.

É fundamental ressaltar o entrecruzamento das relações entre racismo e práticas de violência, relacionado aos ataques às “religiões de matrizes africanas”. E isto não é um detalhe, pois como lembra Lélia González (1983), o racismo é uma espécie de “neurose cultural”, que se beneficia ao esconder seus sintomas, para - não aparecendo - fingir que não existe e, com isso, dificultando em muito o seu enfrentamento. Por isso, combater as práticas violentas contra as “religiões” de matrizes africanas é, também e, sobretudo, combater a herança colonial do racismo que, embora tenha muitas maneiras de expressar-se, segue mascarada em nosso país (FERNANDES, 2017). (NASCIMENTO, 2017, p. 53).

Assim, o que se revela é que as práticas das religiões de matrizes africanas são alvos históricos de ataques e perseguições por fazerem parte do complexo de resistência criado pelas populações negras no seu processo de escravização e subalternização.

Como vimos demonstrando até aqui, a demonização, criminalização e variadas tentativas de destruição dos elementos da religiosidade e cultura negras constituíram a formação social brasileira e estiveram e estão fundamentados no racismo que legitimou, desde as invasões coloniais, esses processos.

Portanto, os elementos materiais e históricos nos fornecem a base para definir que essas perseguições, no passado e no presente, não significam apenas intolerância ou preconceito, mas sim racismo, sendo o racismo religioso uma das variadas formas pela qual o racismo se concretiza e materializa.

Por todo o país é possível observar tal como registrado nos dados oficiais governamentais e os expressos nos veículos midiáticos, diversas ocorrências das comunidades de terreiro das religiões de matriz africana sendo atacadas, em detrimento a um número não tão expressivo envolvendo ataques a outros templos religiosos.

Neopentecostalismo e o plano de poder: avanço religioso de um proselitismo intolerante

O Brasil é conhecido por muitos como “a terra de todos os santos”, o que nos leva a crer que todas as crenças possuem igualdade de espaço, ainda que seja formado em sua composição religiosa de maioria católica com forte influência sincrética.

Contudo, observa-se a cada censo a modificação desta composição religiosa a partir do crescimento neopentecostal que conquista cada vez mais adeptos, especialmente no que diz respeito a teologia da prosperidade.

Assim, líderes religiosos exercem grande influência na vida dos fiéis, que vão além da doutrina e princípios de fé, mas também de cunho político, definindo resultado nas eleições ao apoiar ou se posicionar contra determinado candidato, fazendo com que pouco a pouco a diversidade do mosaico religioso penda para uma única paleta considerada legítima, ainda que dentro de uma diversidade de igrejas e denominações.

Não nos interessa aqui a demarcação de uma narrativa pautada na disputa de contingente de adeptos das religiões pentecostais ou de matrizes africanas, mas os dados que apresentamos a seguir demonstram como, na atualidade, o crescimento dessa vertente religiosa está se desenvolvendo.

Em 1890, os evangélicos representavam 1% da população total brasileira; em 1900, 1,1%; em 1940, 2,6%; em 1950, 3,4%; em 1960, 4%; em 1970, 5,2%; em 1980, 6,6%; em 1991, 12,25%; em 2000, 15,4%; e em 2010, 22% [...]. Na atualidade, no caso brasileiro, os evangélicos estão subdivididos em várias igrejas ou denominações, que podem ser agrupadas em dois grupos mais expressivos: os históricos (para o IBGE, evangélicos de missão) e os pentecostais. O grupo evangélico que mais cresceu é o pentecostal, com destaque para a Assembleia de Deus. A Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd) tem mostrado sua força principalmente no campo político [...]. Segundo o Censo

Demográfico do IBGE, 2010, os evangélicos somam 42.275.440, deste total 60% são evangélicos pentecostais, ou seja, 25.370.484. Dos evangélicos pentecostais, 60% são da Igreja Assembleia de Deus, ou seja, 12.314.410, e 7% da Iurd, 1.873.243 (MACHADO; NACIF, 2016, p. 568).

Os números apresentados pelas autoras revelam um cenário de crescimento vertiginoso e histórico de grupos evangélicos no Brasil. O ponto essencial para nosso debate não está na expansão dessa forma de religiosidade, mas no espraiamento do racismo religioso que, em geral, está presente no discurso de alguns líderes e instituições que se identificam como representantes dessa vertente religiosa.

De forma deliberada, os cultos nessas instituições são direcionados de forma bastante belicosa contra variadas práticas e divindades das religiões de matrizes africanas. Nas *sessões do descarrego*, comumente, há momentos de manifestação do que os evangélicos identificam como demônio e de forma grotesca se apresentam como divindades de segmentos da umbanda e quimbanda, como *Maria Mulambo*, *Tranca Rua*, *Exú Caveira*, dentre outras entidades.

Como forma de justificativa para a demonização dessas divindades, os grupos evangélicos utilizam variadas passagens bíblicas. Interpretam determinados trechos encontrados nos textos bíblicos como proibições ao culto a qualquer outra divindade que não seja a reconhecida pela tradição judaico-cristã.

Nesse tipo de abordagem, as divindades das religiões de matrizes africanas e as práticas que realizam são compreendidas como culto aos ídolos, conforme 1 Coríntios 1: 19-20. “Que digo, pois? Que sacrificado ao ídolo é alguma coisa? Ou que o próprio ídolo tem algum valor? Antes, digo que as coisas que eles sacrificam, é a demônios que as sacrificam e não a Deus; e eu não quero que vos torneis associados aos demônios.” (I Cor. 1 19-20. in BÍBLIA, 1993, p. 141). Cabe ressaltar que, segundo a tradição cristã, esse trecho é parte de uma das duas cartas escritas pelo apóstolo Paulo à Igreja de Corinto, na Grécia, aproximadamente em 50 D.C.

É curioso observar que é quase unânime a presença das divindades de matrizes africanas nos cultos de libertação, mas o divino de outros segmentos não relacionados a essas raízes negras não é identificado nos chamados *cultos de libertação*.

Esse é um elemento que indica a “cruzada” bem delimitada contra o segmento religioso de matrizes africanas. Embora na lógica neopentecostal qualquer divindade fora do divino judaico-cristão seja um ídolo e, portanto, demonizado, em geral os adeptos ou simpatizantes do neopentecostalismo são “*libertos*”, em seus cultos, das influências “demoníacas” dos *Exús* da Umbanda e da Quimbanda.

É com base, também, nesse concreto que se observa que o racismo religioso é utilizado como fundamento para o crescimento dessa vertente religiosa.

Nós identificamos que o aumento exponencial de seguidores dessa religiosidade, a neopentecostal, significa um ponto de preocupação para os adeptos das religiões de matrizes africanas, pois a lógica que encontramos no bojo da teologia da prosperidade está pautada, também, na quebra de “*maldições*” e “*trabalhos feitos*” que impedem os sujeitos de alcançarem a “*felicidade financeira*”. Sendo “*trabalhos*” e “*maldições*” os termos utilizados para se referir às práticas religiosas de matrizes africanas.

Em geral, a pobreza está ligada a alguma entidade ou, como o grupo neopentecostal convencionou chamar, “*encosto*” que é identificado como alguma divindade de matriz africana, mas de maneira nenhuma como resultado da dinâmica de produção do valor no modo de produção capitalista.

Essa lógica acaba por criar uma ideologia de justificação de ataques contra as comunidades de religiões de matrizes africanas. Os terreiros acabam por ser identificados como um lugar de demônios e casa do diabo, assim, precisa ser destruído, depredado e o culto ali presente deve ser perseguido e banido. A guerra entre o bem e o mal deixa de pertencer às mitologias religiosas e passa a fazer parte do cotidiano da sociedade.

Nesse cenário, os neopentecostais assumem o papel de “exército do bom divino” e os praticantes de religiões de matrizes africanas são os representantes do mal e esses últimos devem ser convertidos ou proibidos de seus cultos.

A religião é um instrumento de pertencimento social e como tal também uma forma de poder. Um poder que não se expressa apenas para a manutenção do *status quo*, mas que permeia o imaginário e ressignifica relações. É um poder invisível e hierárquico expresso a partir das falas populares, como frases de “*Deus é mais*” sugerindo que o Deus judaico-cristão é mais poderoso que qualquer outra entidade religiosa, ou até mesmo a *outdoors* espalhados pelas ruas com “*Esta cidade pertence ao Senhor Jesus Cristo*”.

Mas, principalmente um poder que elege uma bancada religiosa no congresso, processo iniciado por volta dos anos de 1980, em meio a confecção da nova Constituição de 1988, através do lema “*irmão vota em irmão*”, que vota a favor ou contra um projeto de lei que atinge a todo a uma sociedade de um estado laico em nome de valores religiosos.

Dentro deste contexto, destacamos a figura de Edir Macedo, conhecido através do título de bispo e importante líder neopentecostal, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus, em 1977 na cidade do Rio de Janeiro e hoje presente em mais de 180 países, possuindo veículos midiáticos de rádio, televisão e até mesmo uma produção cinematográfica.

Macedo em 2008 lançou o livro chamado “Plano de poder - Deus, os cristãos e a política”, juntamente com Carlos Oliveira, administrador de empresas, bacharel em Teologia, pós-graduado em comunicação, pela editora Thomas Nelson. Nas páginas, Macedo & Oliveira destacam como plano de Deus um projeto de nação que deve ser colocado em prática pelo seu público-alvo: os cristãos, leia-se aqui, cristãos evangélicos.

Já na contracapa da publicação destaca:

Plano de poder demonstra que Deus tem um grande projeto de nação elaborado por ele mesmo e que é nossa responsabilidade apresentá-lo e colocá-lo em prática. Na Bíblia, em Gênesis, Deus dá uma aula de planejamento, organização e execução de sua ideia. Ele esclarece sua intenção estadista e a formação de uma grande nação (MACEDO & OLIVEIRA, 2008, contracapa)

Luíza Chuya Ferrari Leite (2019) em sua dissertação de mestrado, analisa as estratégias territoriais da expansão neopentecostal no Brasil e aponta de maneira cirúrgica que

O projeto não é ocultado ou implícito, como é possível observar pelas referências ao livro ou em discursos nos grandes meios de comunicação. É fundamental explicitar que as múltiplas escalas de ação que compõem este "plano de poder", correspondem também a diferentes dinâmicas socioespaciais através das quais se realiza o discurso e prática político religiosa, afinal a explicitação do plano e sua racionalidade não significa que em todas as escalas os sujeitos envolvidos possuam consciência e intencionalidade direta na execução do plano (LEITE, 2019. p. 70).

É inegável o crescimento de políticos cristãos disputando vagas e ocupando cargos importantes nas eleições de 2018. Foi sob o lema "*Brasil acima de tudo e Deus acima de todos*" que o atual presidente Jair Messias Bolsonaro foi eleito.

Recentemente, sua esposa, Michelle Bolsonaro, aparece em um vídeo no qual vibra em celebração da aprovação da indicação de André Mendonça pelo Senado para o Supremo Tribunal Federal (STF), e em meio a sua comemoração, inicia o "*falar em línguas*" atitude recorrente dentro da fé neopentecostal.

Assim, o que se verifica é uma relação promíscua entre práticas religiosas e o Estado em que há um plano muito bem amalgamado no sentido de impor uma ótica religiosa. O direcionamento oferecido pelo conservadorismo e manutenção do *status quo* está no bojo desse segmento religioso. Um Estado bélico que possui uma divindade reconhecida como Senhor do Exércitos, sendo a moral cristã a pauta dos

bons costumes da sociedade, é o que direciona determinados segmentos que se identificam com de vertente neopentecostal.

Há uma influência neoliberal muito bem arquitetada e que serve de base à teologia da prosperidade em que o mérito toma lugar de destaque. Embora as “*bençãos*” financeiras sejam dadas por Deus, esse mesmo divino o faz para “*honrar*” a fé daqueles que decidem por seguir o neopentecostalismo.

Nas campanhas como “*Fogueira Santa*”, há momentos de oferta de bens materiais à igreja e é nesse processo de financiamento das instituições religiosas que a falácia do mérito se apresenta. A ideia de enriquecimento por meio das doações significa a manifestação concreta do resultado da alienação do trabalho e se percebe essa alienação de forma bastante desenvolvida ao ponto de o sujeito acreditar que, por meio de ofertas, o divino multiplicará seus lucros.

Desta forma, os representantes dessas vertentes religiosas ocupam os espaços de poder representativo na República e impedem avanços nas pautas progressistas como legalização do aborto e das drogas e trazem debates conservadores que significam extremo atraso como redução da maior idade penal, liberação das armas dentre outros.

Há nesse plano de poder um projeto societário estruturalmente definido em que não há espaço para a pluralidade e para as minorias. O que está na ordem do dia desse projeto é a conversão dos diferentes e sujeição desses às amarras conservadoras e morais que possibilitam a continuidade da reprodução capitalista no contexto neoliberal.

Considerações finais

É importante observar que o presente capítulo não se propõe esgotar o debate acerca da temática, que é permeada de sentidos e significados e construída por muitos elementos que não seriam possíveis abordar aqui. Entretanto, trazemos alguns pontos fundamentais para o debate sobre o racismo religioso e sua relação com o plano de poder neopentecostal no Brasil.

Como nos foi possível perceber, o racismo religioso é uma das várias faces do racismo estrutural e se apresenta na sociedade brasileira desde sua gênese no contexto da formação social desse país desde as invasões coloniais. Foi base para a construção religiosa brasileira.

Ao longo do desenvolvimento da sociedade brasileira, o racismo religioso foi mantido, mas transformado na sua materialização. Se no período monárquico esteve ligado às garantias das relações de sujeição do negro escravizado, nos períodos republicanos foi aplicado por ocasião da lógica eugênica.

Na atualidade, ele segue presente e utilizado como forma de espraiamento da lógica neopentecostal que legitima o avanço do neoliberalismo possibilitando, com suas pautas conservadoras, o controle da sociedade e continuidade do desenvolvimento bárbaro do capital.

Referências

- ALMEIDA, S. L. de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- BÍBLIA. **Bíblia Sagrada**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- BRASIL. **Constituição (1824)**. Constituição Política do Império do Brasil. Rio de Janeiro, 1924.
- GOMES, N. L. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. *In*: Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade - SECADI. **Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03**. p. 39-62. Brasília: Ministério da Educação, SECADI, 2005.
- LEITE, L. C. F. **O Plano De Poder Da Igreja Universal do Reino De Deus: Estratégias Territoriais Da Expansão Neopentecostal no Brasil**. 2019. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019. Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/31761>. Acesso: 20 jan. 2022.

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

MACHADO, M. S.; NACIF, C. L. **Evangélicos, políticas e espaço:** novas estratégias rumo à presidência da república. Rio de Janeiro: GeoUERJ, 2016. Disponível em: <https://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/geouerj/article/view/27012/19579>. Acesso em: 15 out. 2021.

MOURA, C. **A encruzilhada dos Orixás:** problemas e dilemas do negro brasileiro. Maceió: Edufal, 2003.

NASCIMENTO, W. F. O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. **Revista Eixo**, Brasília, v. 6, n. 2, p. 51-56, nov. 2017. Disponível em: <http://revistaeixo.ifb.edu.br/index.php/RevistaEixo/article/view/515>. Acesso em: 21 jan. 2022.

OLIVEIRA, D. de. **Racismo estrutural:** uma perspectiva histórico-crítica. São Paulo: Editora Dandara, 2021.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In:* LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 06 ago. 2021.

VERGER, P. **Orixás:** deuses iorubás na África e no novo mundo. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2018.

II

FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO E TRAÇOS FASCISTÓIDES NO CAPITALISMO DEPENDENTE: UMA ANÁLISE DA CONJUNTURA BRASILEIRA*

Lucilia Carvalho da Silva

Introdução

As reflexões aqui produzidas compõem o universo dos temas que atravessam a pesquisa “Conservadorismo, expansão neopentecostal e Serviço Social”, coordenada por mim em parceria com a professora da Escola de Serviço Social da UFF - Niterói, Lucia Soares, desenvolvida no âmbito do Núcleo de Estudos, Pesquisas e Extensão Serviço Social, Questão Racial, Direitos Humanos e Religiosidades (NUSSRADIR) da Universidade Federal Fluminense. Também atribuo a contribuição para as análises sobre o capitalismo dependente aos anos de participação no Grupo de Estudos e Pesquisas Educação e Serviço Social, coordenado por uma das principais referências de estudos sobre a obra de Florestan Fernandes, a professora da Escola de Serviço Social UFF-Niterói, Katia Regina de Souza Lima. Cabe registrar que os dados empíricos foram extraídos da plataforma “Religião e Poder”, organizada pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER), um relevante recurso para pesquisadoras e pesquisadores que se propõem a estudar a seara dos vínculos entre as religiões e religiosidades com a política.

O esforço do presente capítulo é problematizar os elementos da conjuntura brasileira, cujo padrão de governabilidade está assentado na relação fé e política como pilar da busca por hegemonia. Nos limites das breves linhas da análise deste documento, sistematizamos os principais fenômenos que conformam a narrativa de extrema-direita do atual go-

*DOI – 10.29388/978-65-81417-79-6-0-f.47-78

verno, identificando o “museu de novidades” que reatualiza velhos padrões de dominação no Brasil capitalista dependente, marcado pelo protagonismo cristão na organização dos “modos de vida”.

Muito se discute no Brasil sobre o “atraso” das elites dominantes, considerando o aspecto antimoderno dos que exercem domínio político e econômico no país. Filósofos, tais como Jessé de Souza (2017) e Marilena Chauí (2010), analisam o comportamento preconceituoso, racista, sexista e de costumes conservadores que justificam as práticas de ódio aos padrões alheios aos parâmetros normativos branco, colonial, heterossexual, escravocrata e patriarcal. Se de fato, na experiência cotidiana institucional, via organizações do Estado, as desigualdades são reproduzidas nas políticas de encarceramento, de judicialização da pobreza, de extermínio de pretos, pardos e indígenas, de homo e transfobia, dentre inúmeros outros exemplos, tais condutas possuem a adesão de segmentos expressivos da população brasileira, não só das frações mais abastadas. Ademais, um sistema de ideias conservador fundamenta as políticas do “arcaico”, ao passo que sinaliza auspícios burgueses “modernos”.

Tomamos como vertente explicativa do fenômeno do conservadorismo no Brasil, as razões históricas da constituição do nosso capitalismo dependente (FERNANDES, 2009). Um conservadorismo que lembra a figura do ornitorrinco da metáfora de Chico de Oliveira (OLIVEIRA, 2003), pois é uma espécie de amálgama de elementos do conservadorismo clássico antiburguês e do conservadorismo moderno, produto dos processos classistas de modernização da sociedade capitalista. Advertimos que nossa análise, ao particularizar o fenômeno do capitalismo dependente, também particulariza as concepções da tradição marxista que cunharam as naturezas contrapostas do sistema de ideias conservador tradicional e moderno.

Dombrosky (2020), por exemplo, aponta a aliança contemporânea entre liberais burgueses e conservadores como um fenômeno possível dada a matriz comum de pensamento que rejeita a igualdade como princípio norteador da liberdade e a democracia como um fenômeno de

massa. Ainda que para os liberais, como Friedrich Hayek, a delimitação do limite mínimo que deve ser dado pelo Estado para garantia da propriedade privada é de difícil precisão, para conservadores inspirados por Edmund Burke, esse limite é definido por um sistema de dogmas atribuído pela tradição. No entanto, desde que a igualdade não seja a base dos sistemas democráticos, a democracia da minoria (dirigente, nos termos de Gramsci) será ponto de convergência.

Compreendendo que não tivemos uma transição clássica, revolucionária, ao modo de produção das relações sociais capitalistas, o conservadorismo, entendido como um sistema de ideias, também guardará particularidades frente aos interesses de nossa burguesia associada, que a despeito das diferenças entre suas frações, terá como elemento comum sua verve antimoderna e contrarrevolucionária. No capitalismo dependente, um sistema de ideias de tipo tradicional e conservador moderno (liberal) não se apresenta, em seus efeitos empíricos, pela via da polarização, mas pela via da relação amalgamada. A modernização conservadora será pactuada em ritmos lentos, nos limites da divisão do excedente econômico, da heteronomia cultural e da superexploração do trabalho, garantindo a preservação de uma plutocracia que alija “os de baixo”, como nos aponta a obra de Florestan Fernandes.

Partindo da premissa que a revolução burguesa na Europa foi possível pelas condições históricas de expansão ocidental marcada pelo saque, sequestro e assalto da América Latina e África, cuja colonização permitiu as bases materiais para a organização monopólica, defendemos que a integração latino-americana à ordem burguesa não se estabelece a partir do advento da economia centrada no trabalho livre na região, mas os ritmos de sua integração subordinada são estabelecidos desde a produção de um excedente econômico nas colônias que proporcionará o desenvolvimento das forças produtivas que revolucionam as relações sociais na Europa moderna.

As perspectivas iluministas de igualdade, liberdade e fraternidade, em meados do século XVIII, que se dissipam como vento na sociedade classista, não serão horizontes possíveis, nem como desejo, aos

territórios marcados pela coerção colonialista, cujas resistências não serão contidas por uma ordem jurídica regulatória, mas pelo extermínio de corpos, pela desterritorialização e apagamento de culturas. O conservadorismo moderno europeu que advogou uma face civilizatória do capital pela via das reformas burguesas, incluindo a defesa da democracia laica, coexiste e se alimenta ao longo do tempo, do padrão hegemônico dotado de traços fascizantes dos países de capitalismo dependente.

No caso brasileiro, mesmo com o advento da República e a transição para o trabalho assalariado, a laicidade de Estado, auspício do conservadorismo moderno, não se apresenta como possibilidade, dado a complexidade dos embricamentos da igreja nos negócios do Estado. A combinação entre arcaico e moderno é particular à forma de organização do capitalismo dependente dado as marcas da heteronomia cultural, da superexploração do trabalho e da divisão do excedente econômico (FERNANDES, 2009). O que na aparência é paradoxal, em essência revela um tipo particular de organização social cujos impactos desigualitários do capital se apresentam com intensidades e ritmos próprios aos interesses “de fora”.

O desafio que ora nos colocamos é pensar o que há de elemento novo no cenário de ascensão da extrema-direita à brasileira, com ênfase na contribuição do fundamentalismo cristão neste cenário, considerando a heteronomia cultural e econômica que é elemento estruturante das relações sociais, não só no Brasil, mas nos diversos países da América Latina. Especialmente, nos importa refletir como a extrema-direita de narrativa antissistema, mantém relações orgânicas com as oligarquias e com os neoliberais, ao passo que utiliza o comportamento de milícia para a construção do consenso, pela via do discurso cristão. No entanto, dado a movimentação política concreta, não podemos afirmar que a extrema-direita é hegemônica no Brasil, ainda que a eleição de Bolsonaro tenha retirado do anonimato uma militância de traços fascistóides e ultraneoliberal, o seu avanço converge com a manutenção das elites brasileiras que ao longo da história preservam e ampliam seus interesses,

associados aos interesses externos. Importa-nos, portanto, observar a força discursiva retórica antissistema da extrema direita que é funcional a manutenção do velho modo de organização da vida no Brasil. Não é hegemônica, mas é funcional, tendo como pilar importante o mercado da fé assentado no fundamentalismo religioso cristão ou cristofacismo como aponta o teólogo e professor Fabio Py (2020).

Algumas chaves conceituais precisam ser esclarecidas. Utilizamos o termo “fundamentalismo religioso” para nomear um conjunto de movimentações da realidade em torno de práticas e discursos cujo moralismo conservador está combinado com interesses econômicos de frações da nossa burguesia associada, constituindo a base justificativa do “cidadão de bem” e de seu comportamento social. Partimos da hipótese de que o fundamentalismo religioso de base cristã do tempo presente foi intensificado com a incorporação das teologias da prosperidade e do domínio no Brasil, teologias de influência norte-americana basilares da experiência de ascensão da extrema-direita imperialista.

No Brasil, como em outros países da América Latina, observamos a predominância dessas teologias na dinâmica da expansão neopentecostal que se tornou um paradigma não só para o *modus operandis* de diversas igrejas do campo evangélico, mesmo as de ondas expansivas anteriores, mas serve de base para justificar a organização de “modos de vida” num processo de neopentecostalização do modo de ser e agir das classes sociais que denominamos no artigo, produto das nossas pesquisas no interior do NUSSRADIR, de “cariz neopentecostal”. Portanto, quando nos referimos ao cariz neopentecostal, não falamos apenas das igrejas neopentecostais restritamente, mas pensamos essa caracterização para além dos limites institucionais das igrejas, ampliando o conceito para incorporar igrejas evangélicas tradicionais, pentecostais de ondas expansivas anteriores e até movimentos católicos conservadores que incorporam tendências inauguradas pelo espraio das teologias da prosperidade e da teologia do domínio no Brasil. Em síntese, tratamos do processo de neopentecostalização que guarda similitudes e confluências com as dinâmicas de fascistização da sociedade brasileira capitalista dependente.

Antecedentes históricos da expansão evangélica no Brasil

Um traço persistente no padrão de dominação do capitalismo dependente é a influência da religião judaico-cristã, enquanto um aparato institucional, nas decisões do Estado e numa intensa produção cultural criadora de justificativas de modos de ser e agir. Desde as dinâmicas de expansão ocidental e colonialista, a Igreja Católica protagonizou as estratégias de aculturação dos povos originários e dos povos da diáspora africana na América Latina. A Igreja foi responsável por legitimar violências físicas e psíquicas aos “selvagens” não brancos na conquista dos territórios latino-americanos.

A perda de hegemonia da instituição católica romana no regime feudal europeu não enfraquece o seu poderio e instrumentalidade no contexto da conquista das Américas, particularmente da América Latina, cujas colonizações espanhola e portuguesa dependeram da Igreja para a constituição de um modo de vida onde a opressão fosse explicada pela vontade sobrenatural. Particularmente, com as mudanças históricas na Europa determinadas pela Reforma Protestante, pela afirmação da democracia burguesa, do Iluminismo e do advento do positivismo, a concepção judaico-cristã católica encontra nos processos de dominação colonial da América Latina as possibilidades de exercício da hegemonia sob novas bases.

Desde a incursão nas Américas no século XVI, a Europa já experimentava uma crise nos postulados católicos romanos pelo advento do movimento luterano que produziu uma série de transformações teológicas e doutrinárias que se convencionou chamar de Reforma Protestante. As condições históricas de esgarçamento do feudalismo, as expansões marítimas e a posterior revolução burguesa inauguraram um ethos distanciado da mediação compulsória da religiosidade católica na figura das autoridades eclesiásticas como únicas detentoras do poder de comunicação com o sagrado. A tônica da Reforma Protestante baseada na ruptura com as indulgências, penitências e confissões, pregava um

acesso imediato ao divino num processo de privatização da fé e da responsabilidade moral que se alinhou à ética individualista do capitalismo centrada na livre iniciativa e na preservação da propriedade privada.

À margem dos conflitos religiosos e econômicos entre os domínios católicos e protestantes na Europa, a América Latina protagonizou a influência cristã católica quase que exclusiva nos processos de aculturação das colônias, dado que a colonização da América Latina foi marcada pelo domínio da Igreja Católica Romana, a partir da conquista de espanhóis e portugueses na região. A chegada de expedições missionárias organizadas de base cristã protestante foi notada apenas na passagem do século XIX para o século XX. Antes desse período, as iniciativas de culto cristão protestante foram residuais e produto de iniciativas particulares¹, advindas de movimentos de protestantes que, com a abertura dos portos no processo de distensão do período colonial, propiciou a imigração de estrangeiros de confessionalidade religiosa protestante.

A despeito de pontuais incursões de protestantes holandeses e franceses no Brasil colonial, foi somente a partir do século XIX que o protestantismo se difundiu de maneira lenta e gradual nos territórios nacionais por força de protestantes tradicionais² oriun-

¹ A historiadora Francisca Jaqueline Viração (2012), mestre em Ciências da Religião, sinaliza que a primeira igreja protestante do Brasil foi organizada por indígenas da comunidade Potiguara no primeiro quinquênio do século XVII, produto da ocupação holandesa no nordeste brasileiro. Os cultos organizados por lideranças potiguaras que foram para a Holanda e retornaram ao Brasil, foram mantidos mesmo depois da expulsão dos holandeses, sendo extintos devido a intensa perseguição portuguesa. Segundo dados da historiadora, o indígena Pedro Poti, uma das principais lideranças indígenas que apoiaram a ocupação holandesa na Guerra dos Guararapes, foi torturado até a morte, sendo forçado a negar a formação protestante. Tomando as análises de Marcus Meuwese, a autora indica as três funções da aldeia em colaboração com a colonização holandesa: o suporte para a extração do açúcar, a função militar e a constituição de um laboratório protestante.

² As igrejas pentecostais são assim denominadas pela centralidade teológica do “batismo do espírito santo” confirmado pela glossolalia. Assim como aconteceu no episódio retratado no livro Atos dos Apóstolos 2, do Novo Testamento da bíblia, na festa judaica de pentecostes os apóstolos de Jesus Cristo, movidos pela ação sobrenatural do espírito santo, começaram a falar em línguas estranhas e cada estrangeiro presente no evento

dos do exterior de movimentos protestantes de imigração e de missão, e, de maneira, mais acelerada a partir do último quartil do século XX em razão da difusão dos movimentos protestantes pentecostais (SENHORA; SANTOS; CRUZ, 2016, p. 138).

A ascensão protestante na América Latina, produto do evangelismo expansionista de missão, respondeu ao processo de busca pela hegemonia norte-americana na região no contexto de amadurecimento do capitalismo monopolista³. As disputas comerciais com a Europa e a afirmação imperialista norte-americana tiveram como braço importante as expedições missionárias do início do século XX, influenciadas pelo mote

ouvia os discursos em seus próprios idiomas, sendo este evento considerado como a descida do Espírito Santo. As igrejas tradicionais defendem o caráter episódico da glossolalia como uma estratégia divina de fazer o cristianismo conhecido, ao passo que os pentecostais acreditam na glossolalia como um dom permanente dado àqueles de fé genuína.

³ As pioneiras igrejas norte-americanas de missão no Brasil foram as evangélicas tradicionais Presbiteriana, Metodista e Batista. Segundo informações extraídas das páginas oficiais das igrejas, as primeiras iniciativas de evangelização datam de meados do século XIX. A Igreja Presbiteriana do Brasil, que hoje apresenta diversas ramificações, cita o início da evangelização ministerial no Brasil com a chegada do reverendo norte-americano Ashbel Green Simonton, quem em 1859 desembarca no Rio de Janeiro com a missão de implantar a Igreja Presbiteriana, de origem calvinista. Conforme registro oficial na página da Igreja Metodista no Brasil, em 1867, a missão metodista do Sul dos Estados Unidos escolheu o missionário pastor capelão das tropas sulistas, Junius Estaham Newman, para iniciar o trabalho missionário na América Central ou Brasil como estratégia que demarcava a evangelização da América Latina. Como a junta missionária metodista estava falida devido a recessão econômica produto da derrota sulista na guerra de secessão, a permanência do missionário na cidade Santa Bárbara do Oeste, província de São Paulo, foi financiada por meios próprios, e sua pregação estava direcionada aos grupos de imigrantes americanos dos EUA de outras denominações protestantes, batistas e presbiterianos. Confirmando o relato dos metodistas, a Convenção Batista Brasileira, em sua página oficial, também registra que a primeira igreja batista do Brasil, criada em 1882 em Salvador, já contava com outras duas igrejas batistas formada por imigrantes norte-americanos. No entanto, a PIB do Brasil inaugurou o projeto de expansão da denominação no país, pois tinha como objetivo não só ser um espaço de acolhimento da fé de imigrantes estrangeiros, mas a evangelização local, ainda que a primeira igreja tenha sido formalizada, de maneira tímida, com 5 membros: um casal de missionários americanos, um casal de imigrantes norte-americanos já instalados em São Paulo e um ex-padre, reconhecido como o primeiro brasileiro convertido à fé evangélica batista. Somente no início do século XX é criada a Convenção Nacional dos Batistas brasileiros.

da Doutrina de Monroe “A América para os americanos” (MOREIRA, 2020). Curiosamente, como destaca Moreira (id. p.82), a chegada das missões protestantes na América Latina tivera como foco os “[...] povos não alcançados [...]” dos territórios indígenas, dado que muitas destas comunidades resistiram ao acultramento cristão, ao passo que ocupavam importantes reservas naturais.

Ainda que as missões de igrejas tradicionais norte-americanas sejam um marco importante, a expansão evangélica na América Latina é creditada à chegada de movimentos pentecostais em áreas urbanas, cuja expansão, atualmente, alcança os rincões do Brasil. Para Mariano (2014), o espraiamento do pentecostalismo no Brasil obedece a três ondas expansivas: a do pentecostalismo clássico, do deuteropentecostalismo e do neopentecostalismo.

O autor demarca a primeira onda do período, que vai de 1910 a 1950, com a criação da Congregação Cristã, em São Paulo (1910), e da Assembleia de Deus, em Belém (1911). As características da primeira onda eram o anticatolicismo, a glossolalia, o sectarismo e o ascetismo comportamental na vida social e pública. Perseguidos e discriminados, os pentecostais clássicos eram formados pelas frações mais empobrecidas da população brasileira e de menor nível de escolaridade.

A segunda onda expansiva, denominada por Mariano de deuteropentecostalismo, nasce de um movimento de evangelização de massa, utilizando a radiodifusão e as pregações públicas em grandes eventos por meio de estratégias de mobilização e divulgação, tendo o mote da cura divina como principal eixo de propagação de seus cultos. A expansão evangélica da segunda onda foi impulsionada pelas cruzadas evangélicas realizadas pelos missionários norte-americanos da Igreja Evangelho Quadrangular (em referência a quatro atributos de Jesus Cristo), emergindo, a partir da década de 1950, diversas outras igrejas pentecostais de mesmas características, dentre as quais o autor destaca as igrejas “Brasil para Cristo”, “Deus é Amor”, inauguradas em São Paulo, em 1955 e 1962, respectivamente, e a igreja “Casa da Benção”, criada em Belo Horizonte, em 1964.

Será na década de 1970 que alterações no campo do pentecostalismo brasileiro, marcado pelas duas ondas expansivas anteriores, configurarão sentidos de naturezas distintas que se tornaram paradigmas para a relação do campo evangélico com o tecido social brasileiro de forma a disseminar um modo de relação mais orgânica entre fé e política.

Mariano (2014) destaca que a expansão neopentecostal, ao incorporar a teologia da prosperidade oriunda do movimento evangélico de direita dos EUA, rompe completamente com o sectarismo pentecostal dando lugar a um comportamento acomodado a vida pública não religiosa. O autor destaca três características centrais do neopentecostalismo: 1) a busca do gozo material terreno como prova de espiritualidade, centrado no sacrifício das finanças como forma de desafiar Deus para o cumprimento de suas promessas, assentada na teologia da prosperidade; 2) a guerra espiritual contra as forças da maldade representadas pelas narrativas religiosas não-cristãs, com ênfase no combate às religiões de matriz africana e indígena no caso brasileiro; 3) a ruptura com o ascetismo e o sectarismo pela acomodação da cultura mundana, mediante a liberalização dos costumes rígidos, característicos da primeira onda expansiva do movimento pentecostal.

O neopentecostalismo ao romper com o sectarismo pentecostal, inaugura uma nova forma de condução do trabalho evangelístico, influenciado pelo avanço da teologia da prosperidade norte-americana, cujos adeptos apregoam que o crente tem direitos a reivindicação à Deus do acesso a bens materiais e a uma vida saudável, pela fé e pelo sacrifício de seus recursos financeiros em prol da obra divina na terra. Para além das estratégias empresariais de expansão dos templos, os neopentecostais investiram no televangelismo e nas demais iniciativas de comunicação para alcance em larga escala de fiéis e de investidores nos projetos da fé.

Ademais, os neopentecostais defendem o ativismo político como forma de promoção de uma cultura religiosa unitária que preserve interesses privados. Distintamente dos pentecostais clássicos, admitem, sem resistências, uma maior participação do crente na vida pública,

compreendendo que os interesses individuais de gozo de uma vida próspera precisam ser testemunhos aos infiéis da aliança com Deus. Neste percurso, a participação política e econômica no cenário nacional de grupos neopentecostais atende as necessidades que superam a evangelização estrita, mas obedecem a interesses corporativos diversos ainda que as justificativas de acesso às instâncias do poder legislativo, executivo e judiciário sejam pela via da defesa da moral cristã.

Como resultado desse fenômeno, a narrativa católica que conformou as constituições federais, a presença de símbolos cristãos às repartições públicas, que determinou as datas festivas católicas como feriados nacionais, somados a outros exemplos ilustrativos de sua hegemonia no âmbito da cultura popular, até os marcos das lutas sociais no contexto da ditadura civil militar brasileira, após o golpe de 1964, teve sua oficialidade preservada sem grandes resistências, ainda que coexistindo com a ampliação dos processos de evangelização cristã de base protestante. As resistências de outras narrativas de religião e religiosidades, dado a dominação de base colonial, violenta em muitos momentos de nossa história, influenciou formas de resistência pela incorporação dos ícones católicos aos ritos de matriz africana e indígena (OLIVEIRA, 2018). A relação amalgamada de tradições religiosas distintas marcou a base do que configurou o sincretismo religioso brasileiro, contraditoriamente, um movimento de branqueamento característico da hegemonia católica, ao passo que também uma forma de preservação da memória de culturas que resistiram às dinâmicas de silenciamento e apagamento de suas formas de viver.

No contexto das lutas sociais de resistência à ditadura civil militar, as dissidências de segmentos católicos na reinterpretação da fé cristã pelo alinhamento às reivindicações por terra, por moradia, por educação, pela saúde, especialmente, pelo reconhecimento das demandas das frações mais empobrecidas da população brasileira, culminarão no movimento da teologia da libertação, cujos pressupostos estavam orientados pelas reformas de base, ainda que sob a ordem do capital.

A estratégia da educação popular nos movimentos de resistência do campo e da cidade representavam ameaças ao governo autocrático e minavam as bases do conservadorismo católico. A perseguição das autoridades católicas aos padres e demais leigos filiados à teologia da libertação enfraqueceu o trabalho de forte apelo popular e com raízes importantes de formação política no campo progressista em territórios periféricos, abrindo um flanco de maior participação evangélica no campo e na cidade com predominância das igrejas pentecostais e neopentecostais (PLEYERS, 2020). A reação católica aos líderes da teologia da libertação também impulsionou a organização dos segmentos mais conservadores da igreja católica brasileira, especialmente, aqueles que deram origem à renovação carismática, movimento presente nos EUA desde a década de 1960 (PIERUCCI; PRANDI, 1995), que em muito se afiniza com o neopentecostalismo.

A ausência de políticas estruturais e de base abriu a possibilidade da ascensão de igrejas protestantes⁴ como espaços de construção de laços de vizinhança e pertencimento. Somadas às mudanças teológicas e comportamentais das igrejas evangélicas nas últimas décadas do século XX no Brasil, há uma confluência de elementos que atestam a importância deste segmento polissêmico e diverso que é o campo evangélico na dinâmica política e econômica. Como já apontava Mariano (1996) na década de 1990, o paradigma da expansão neopentecostal tende a se espalhar pelo seio evangélico para além dos limites das igrejas,

⁴ Durante o capítulo vamos nos referir ao termo protestante e evangélico como definições sinônimas que agregam os segmentos cristãos não católicos que mantêm características teológicas comuns contrapondo-se à adoração a santos, ao uso de imagens nos ritos de culto, dentre outras características próprias ao cristianismo de base católico-romano. No entanto, observamos que o termo “protestante” perdeu força usual, visto que carregado de sentido contestatário, foi pacificado pela definição de “evangélico” que melhor demarca o comportamento conservador do movimento cristão no Brasil, ainda que, sendo um campo polissêmico, guarde diferenças entre suas denominações, incluindo àquelas de caráter mais progressista e crítico. Ademais, o protestantismo clássico, inspirado na Reforma Protestante, defendia a separação entre Estado e Igreja, que não configura o mote do movimento evangélico contemporâneo.

que a despeito de diferenças teológicas pregressas, tendem a incorporar o comportamento assentado pelas teologias da prosperidade e do domínio.

O que na atualidade observamos como uma importante influência da narrativa neopentecostal como discurso político, associada a uma base de interesses econômicos de pastores que representam diversos ramos empresariais, com destaque o campo das telecomunicações, é produto de décadas de investimento num projeto cujos tentáculos de atuação miraram os espaços de participação representativa no âmbito do legislativo, do executivo e, na contemporaneidade, com avanços importantes no campo do poder judiciário.

Da mudança de paradigma do “crente não se mete em política” para o “cristão vota em cristão”, a demonização dos adversários políticos (VILLASENOR, 2010) utilizada pelos evangélicos fundamentalistas, especialmente os adversários do campo da esquerda, é um importante recurso que visa moralizar as escolhas políticas por uma narrativa de fácil adesão entre os religiosos cristãos centrada na perspectiva dual do “bem” e do “mal”. Um recurso que não é inaugural, visto que é uma reatualização da “ameaça comunista” como raiz de todos os males nos discursos políticos de fundamentalistas cristãos, católicos e evangélicos, em diferentes momentos de institucionalização das repúblicas latino-americanas capitalistas dependentes.

No entanto, concordamos com Poggi que ainda que fundamentemos nossas análises considerando a historicidade dos fenômenos, enquanto lentes de compreensão de permanências persistentes, “[...] o presente não é uma reencarnação do passado [...]” (POGGI, 2019, p. 70), o que demanda observar as elaborações do presente na atualização do fundamentalismo cristão com as características próprias dos traços fascizantes de nosso tempo. Consideramos que hoje, a narrativa evangélica fundamentalista de cariz neopentecostal é um braço importante da extrema-direita bolsonarista, constituindo uma das bases de sustentação das formas de governar em busca da hegemonia.

O protagonismo do campo evangélico na política

A presença mais orgânica de evangélicos na cena pública partidária e legislativa, enquanto coletivo, é observada por Pierucci (PIERUCCI; PRANDI, 1996) no movimento constituinte do final da década de 1980. Segundo os autores, neste período já era possível reconhecer trinta e três parlamentares que se autodenominavam evangélicos, um elemento novo na política nacional. A partir deste marco, os evangélicos no parlamento passaram a ser “[...] visíveis, mensuráveis e vocais [...]” (Ib., id, p. 164). Deste universo, Pierucci localiza apenas sete parlamentares comprometidos com pautas progressistas de enfrentamento das desigualdades de classe. Os demais parlamentares se localizavam na defesa do conservadorismo moral e econômico, cujas bases de apoio social eram representadas pelas camadas mais populares, manifestando uma tendência, recente à época, de um tipo de ativismo político-religioso conservador pela emergência de protestantes fundamentalistas que seguem um “[...] modelo de proselitismo muito bem sucedido entre as camadas mais pobres da população brasileira, em todo território nacional.” (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 165).

A atuação da bancada evangélica no processo de redemocratização brasileira que culminou na participação mais orgânica na Constituição de 1988, também teve protagonismo na primeira eleição direta para presidente após os anos de ditadura civil-militar. Aqui com destaque a participação ativa de grupos reconhecidos como pentecostais e neopentecostais na eleição de Fernando Collor de Melo (PIERUCCI; PRANDI, 1996). Assim, em todos os pleitos eleitorais para a presidência, a participação pragmática das elites evangélicas, particularmente as de cariz neopentecostal, constituíram-se importantes apoios aos eleitos. O que não contradiz o crescimento da bancada pela constituição da Frente Parlamentar Evangélica nos marcos dos governos petistas, dado que o movimento da FPE aliou as pautas da “esquerda para o capital”, nos termos de Neves (2010), nos limites do conservadorismo moral e político-econômico.

A constituição de uma Frente Parlamentar Evangélica é ilustrativa da institucionalização de um modo próprio de representação das bandeiras cristãs no tecido social brasileiro, mas que refletem em instância mais ampliada a movimentação à direita destes segmentos no parlamento. A atuação da FPE, apesar de não homogênea, apresenta consensos no campo da direita, especialmente, pela aliança com as bancadas conservadoras da “bala” e do “boi”.

Para compreendermos melhor a composição da FPE no parlamento, devemos considerar que para atingir o disposto no regulamento (Ato da Mesa nº 69/2005) que institucionaliza a criação de frentes parlamentares no Congresso Nacional, é necessário reunir assinaturas de no mínimo um terço de representantes suprapartidários do Poder Legislativo Federal (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2005). Portanto, alguns de seus representantes não guardam de fato uma articulação política ativa na frente, sendo incluídos em negociações para apoio a criação de outras frentes parlamentares, algumas, inclusive, de outras bancadas religiosas. O uso do recurso do nome “Frente Evangélica” em vez de “Bancada evangélica” dá sentido de amplitude e atende as exigências regimentais da Câmara (ABREU; CUNHA, 2022, n.p).

Segundo dados da plataforma “Religião e Poder do Instituto de Estudos da Religião” (ISER), na atual 56ª legislatura, a FPE obteve 203 assinaturas, sendo 195 deputados federais e 8 senadores sob a presidência do deputado Silas Câmara (REPUBLICANOS/AM), deputado de confissão evangélica da Igreja Assembleia de Deus, ligado ao famoso pastor bolsonarista Silas Malafaia. Dos 203 parlamentares, somente 91 professam a fé evangélica, sendo 66 filiados a igrejas pentecostais e neopentecostais. O que significa dizer que apesar de parecer uma bancada ampla que representa os interesses dos evangélicos de diferentes denominações, mais da metade dos congressistas não fazem parte do ativismo político-religioso evangélico. Deste universo formado pela bancada evangélica da FPE, apenas três se localizam em partidos cujas votações no congresso tendem mais próximas ao campo

da esquerda, sendo representadas pelas deputadas Rejane Dias e Benedita da Silva do PT e pelo deputado Alex Santana do PDT. Os demais deputados e senadores de confissão evangélica, maioria pentecostal e neopentecostal, representam partidos conservadores do campo da direita, confirmando a tendência do voto evangélico no Brasil. Para Costa (2020, p. 229),

[...] a Bancada Evangélica seria uma espécie de Estado-Maior que organiza os setores evangélicos conservadores em torno de suas pautas específicas, enquanto a FPE seria a mediação em relação aos outros setores conservadores da política nacional junto a ruralistas, militares, empresários, neoliberais, católicos, entre outros [...].

As pesquisadoras e pesquisadores do ISER que acompanham a movimentação de grupos religiosos nas disputas dos poderes, legislativo, executivo e judiciário, com especial destaque à participação evangélica dado a primazia deste segmento no contexto da atual gestão presidencial, indicam uma série de tensões no interior da bancada nesta legislatura cujo mote é a concorrência da centralidade de frações no interior da bancada evangélica da FPE e seu alinhamento na reeleição de Bolsonaro (ABREU; CUNHA, 2022).

No âmbito do legislativo, o confessionalismo evangélico é ruidoso e produto de uma articulação mais orgânica, desde o fim da década de 1980. No campo do poder executivo, a ocupação evangélica é mais recente, tendo maior expressividade a partir do governo Bolsonaro. Um marco importante do avanço da principal igreja evangélica neopentecostal, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), no âmbito do poder executivo foi a filiação, em 2005, ao Partido Republicanos (antigo PMR) do então vice-presidente da gestão Lula, José de Alencar, partido cuja base de apoio e articulação é a IURD. Na ocasião, a saída do vice-presidente do PL, partido envolvido nos escândalos do mensalão na primeira gestão do presidente Lula, aventou a possibilidade de uma

aliança frutífera ao processo de reeleição do ex-presidente, inaugurando uma relação estreita da IURD com os governos petistas.

Segundo Cunha (2021), no governo Dilma, a participação evangélica nos cargos executivos federais se ampliou com a presença de figuras da Igreja Universal do Reino de Deus no Ministério da Pesca, assumido pelo bispo Marcelo Crivella, e do Esporte, ministro George Hilton, seguindo também no governo Temer com a presença do bispo Marco Pereira da IURD no Ministério da Indústria e do Comércio e do pastor da Assembleia de Deus, Ronaldo Nogueira de Oliveira, no Ministério do Trabalho. Nas gestões petistas, as relações com o ativismo político evangélico, especialmente com a IURD, foram estreitas até quando foram convenientes, sofrendo ruptura na dinâmica que culminou no impedimento da presidente Dilma, num contexto de tensões geradas com a bancada evangélica desde que o PT rejeitou votar contra absolvição do parlamentar de base evangélica Eduardo Cunha, então presidente da Câmara.

Apesar da presença evangélica no executivo não ser inaugural, o diálogo de Bolsonaro com o segmento polissêmico evangélico tem espectro mais amplo, dado que para além do apoio majoritário da bancada evangélica, de maioria pentecostal e neopentecostal, houve a ocupação de ministérios estratégicos com personagens filiados a igrejas evangélicas de confessionalidade tradicional.

Logo no primeiro bloco de nomeações ministeriais, a pastora Damares Alves, inicialmente da Igreja do Evangelho Quadrangular, e, depois, da Igreja Batista da Lagoinha, ganhou a direção do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. O Ministério da Casa Civil foi ocupado pelo luterano, da Igreja Evangélica Luterana no Brasil, Onyx Lorenzoni, e o Ministério do Turismo era conduzido pelo membro da Igreja Maranata Marcelo Álvaro Antônio. O ministro da Advocacia Geral da União era o pastor da Igreja Presbiteriana do Brasil André Luiz Mendonça e o ministro-chefe da Secretaria de Governo era o general Luiz Eduardo Ramos, membro da Igreja Batista. Eram cinco evangélicos nomeados para o primeiro escalão do governo federal, com a ocupação de ministérios importantes como Casa Civil, Secretaria de Governo e

o ideológico Ministério de Direitos Humanos que passa a incluir o tema da Família (CUNHA, 2021, n.p).

A despeito das danças das cadeiras nos ministérios nestes quase quatro anos de gestão presidencial, os indicados ao primeiro escalão de origem evangélica, permanecem no governo, à exceção do ministro do Turismo indiciado pela polícia federal por crimes eleitorais, e também do ex-ministro da justiça e ex-chefe da AGU, André Fernandes, que ocupa hoje o Supremo Tribunal Federal, representando como prometido por Bolsonaro, a indicação de um evangélico para a mais alta corte do país. Após a queda de três ministros, sendo o terceiro sequer empossado, o pastor presbiteriano Milton Ribeiro assume o ministério da Educação em 16 de julho de 2020, sendo recentemente envolvido em denúncias que revelam as relações espúrias com pastores evangélicos no uso de verbas do Fundo Nacional de Educação, provocando o seu afastamento em 28 de março de 2022. Com a criação do Ministério das Comunicações, o deputado da Igreja Batista Fábio Faria se soma ao segmento cristão evangélico no alto escalão do governo, assumindo um ministério importante para as corporações evangélicas e católicas que possuem fatia significativa do mercado de telecomunicações.

A nomeação *per se* de pessoas vinculadas a um campo religioso a cargos públicos e eletivos não é uma questão relevante, se essa representação não venha crivada de uma composição orgânica, de uma pseudodemocracia forjada para atender interesses particularistas calcados num conservadorismo moral e econômico. No governo Bolsonaro, a ascensão dos segmentos evangélicos responde a um movimento mais geral de intensificação das bases de apoio cristão fundamentalista que também incorpora católicos conservadores. As referências mais ilustrativas são apontadas pela pesquisadora do ISER, Magali Cunha, assentadas no Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos da ministra Damare Alves, que atualmente deixou o cargo para uma provável disputa ao senado, e o Ministério da Educação, atualmente ocupado interinamente Victor Godoy, após a saída de Milton Ribeiro.

Cunha (2021) aponta que o Ministério da Mulher, da Família e Direitos Humanos é ocupado em cargos estratégicos por figuras de militância do campo conservador na defesa da família nuclear e heteronormativa, no campo do antifeminismo, contra a descriminalização do aborto, da educação restrita à esfera privada familiar (homeschooling), pautas estas que, pela via institucional, desconstruem os avanços no campo dos direitos humanos que representam, no cenário das contrarreformas do capitalismo dependente contemporâneo, importantes conquistas de emancipação política e de enfrentamento às opressões.

No caso do Ministério da Educação, mesmo não experimentando uma construção sólida e linear como o ministério da Damares Alves, dado as inúmeras tensões e escândalos em que os ministros estiveram envolvidos, apresenta a predominância de uma das alas mais ideológicas do governo. Na última gestão, do pastor Milton Ribeiro, a verve ideológica esteve associada mais organicamente com os interesses de grupos privados ligados ao campo evangélico.

Ainda que o Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos e o Ministério da Educação tenham sido ocupados por personagens do campo cristão conservador e pela disseminação ideológica da extrema direita brasileira, as alterações no interior dos ministérios de cunho fundamentalista também podem ser observadas em outras gestões ministeriais, como é o caso do Ministério da Saúde. O irracionalismo do presidente que orientou a gestão pandêmica do Ministério da Saúde, teve apoio de expressivos segmentos evangélicos de cariz neopentecostal que utilizaram as mídias eletrônicas para campanhas de “cura milagrosa” da Covid e para endossar os discursos do presidente contrários à vacinação em massa e às medidas de isolamento social.

Nas dinâmicas de representação evangélica no campo do judiciário, antes da indicação do atual ministro substituto do STF, o pastor presbiteriano André Mendonça, desde 2012, um importante aparelho privado de hegemonia, nos termos de Gramsci, a Associação Nacional dos Juristas Evangélicos, a ANAJURE, ocupa gradativamente espaço nas disputas pela hegemonia cristã nesse campo. A Associação tem pautado

suas atuações fundamentadas em uma declaração de princípios que expressa o reconhecimento da Bíblia como regra de fé e conduta, a vinculação e subordinação a uma igreja, a defesa da fé cristã, a liberdade religiosa e de expressão e o auxílio à igreja cristã na proclamação do evangelho no Brasil e no mundo.

Interessa, especialmente, à ANAJURE a conservação das pautas cristãs conservadoras antiaborto, do modelo heteronormativo como orientação do conceito de família e a preservação dos discursos homofóbicos, transfóbicos e de ódio às religiões de matriz africana e indígena como formas de assegurar a liberdade de expressão religiosa. Para isso, a Associação busca o assento nos espaços de representação interna de órgãos do judiciário, na articulação política com o Executivo e o poder Legislativo e em instâncias de representação internacional. Personagens do campo do judiciário como o atual procurador da República Augusto Aras (católico), o ministro do STF André Mendonça (evangélico), e do executivo, como o caso do ex-ministro da educação, o pastor presbiteriano Milton Ribeiro, alçaram as nomeações aos cargos como resultado da articulação política direta da ANAJURE (EVANGELISTA; REIS, 2021).

Importa-nos observar como as movimentações políticas no campo dos poderes de nossa república respondem às dinâmicas mais gerais dos comportamentos das massas, considerando a presença cristã conservadora nos processos de legitimação dos traços fascistizantes presentes na atual conjuntura brasileira.

A base social da extrema-direita bolsonarista e os traços fascistóides do fundamentalismo cristão de cariz neopentecostal

Há um certo consenso nas pesquisas no campo da tradição marxista contemporânea que aponta a ascensão da extrema direita nos países de capitalismo central como produto da crise pós-2008 e os limites obje-

tivos de construção de saídas à esquerda de forma organizada e coletiva, “[...] forjando um sentimento radical de ceticismo das massas [...]” (COSTA, 2020, p. 230). Ainda que concordemos ser o fortalecimento das radicalizações de traços fascistas uma tendência globalizada, nos importa pensar como isso se expressa no contexto brasileiro, dado a característica do padrão de dominação colonial não superado, ainda que sob novas bases de relações sociais. O tom inaugural dado ao tema carece de particularização dado o cheiro de mofo que os fenômenos alardeados como “neos” não apresentem, de fato, elementos inaugurais na sociedade brasileira de capitalismo dependente.

O bolsonarismo como forma de dominação emerge e se alimenta dessa tendência de força das extremas direitas, especialmente da experiência do trumpismo nos EUA. No entanto, é falso observar o fator heteronômico dessa relação sem considerar as distinções dos terrenos onde bolsonarismo e trumpismo se localizam. Se de fato há uma base social e econômica que apresenta confluência ideológica nos dois movimentos, especialmente as que representam a militarização da vida, o fundamentalismo cristão, o terror a ruptura do padrão heteronormativo e branco, o irracionalismo e a anti-institucionalidade no trato da preservação dos interesses privados, por outro, as raízes destes movimentos e as respostas antagônicas, ou nos limites da ordem burguesa, no mínimo adversárias, são distintas em solos imperialistas das respostas em solo de dependência cultural e econômica.

A diferença central pode ser sintetizada na dimensão do nacionalismo imperialista para o discurso patriota da extrema direita brasileira. A ode ao imperialismo norte-americano explica, dentre múltiplas determinações, a derrocada de Trump e das bases republicanas que o apoiaram nas últimas eleições presidenciais. A invasão do capitólio, após o resultado das eleições e o abandono dos republicanos ao trumpismo é um exemplo material desse nacionalismo que se apresenta como a experiência liberal-democrata modelo para o mundo.

A intolerância à barbárie como expressão de escolhas econômicas e políticas autofágicas, que sacrificam seus próprios cidadãos

em nome da preservação econômica, como o caso da experiência trumpista no período pandêmico, responde a esse nacionalismo heroico da subjetividade norte-americana. Aliados à recessão econômica e à crise sanitária, as imagens de nova iorquinos sendo enterrados em valas comuns propagada em escala internacional, ao passo que Trump chegou a sugerir o uso de desinfetante em humanos para tratar a Covid-19, em meio a chegada dos EUA como epicentro da expansão do coronavírus no mundo, foram fatores de esgarçamento do trumpismo como forma de exercício da hegemonia.

À vista do que ocorreu com a ascensão presidencial de Joe Biden nos EUA, algumas análises mais apressadas indicaram que o bolsonarismo é um movimento datado e com ares de finitude no Brasil. No entanto, tais análises não consideram os impactos locais dos efeitos genocidas em um território acostumado com a autofagia como política, ou utilizando a referência refinada do filósofo Achile Mbembe (2018), a necropolítica como prática usual e banal.

Se há um elemento síntese comum na experiência do trumpismo e na ascensão bolsonarista é sua verve fascistizante. Para Melo (2020), ainda que se observe características fascistizantes na narrativa trumpista, a ausência de um projeto de suspensão da democracia representativa com o apoio da institucionalidade militar e paramilitar, como é o caso da aliança com as milícias no Brasil, afasta a figura de Jair Bolsonaro como réplica de um Trump tropical.

No caso brasileiro, os traços fascistóides estão presentes como fenômenos típicos do totalitarismo da classe burguesa associada. Florestan (2015) analisou que a atenção dada ao fascismo como fenômeno de significado e de alcance histórico circunscrito, negligenciou formas de exercício fascista de menor apuro ideológico, de menor alcance em escala de propaganda e de organização de massa, mas que mantêm o elemento universal de monopólio político-econômico de classe, via Estado, e de exercício totalitário. Para Florestan (2015, p. 35),

O fascismo na América Latina tem sido, até o presente, uma versão complexa dessa espécie de fascismo. Como tal, ele pressupõe mais uma exacerbação do uso autoritário e totalitário da luta de classes, da opressão social e da repressão política pelo Estado, do que doutrinação de massa e movimentos de massa. Ele é substancialmente contrarrevolucionário e emprega a guerra civil (potencial ou real; e “a quente” ou “a frio”) em dois níveis diferentes (e por vezes concomitantes): 1º) contra a democratização como um processo social de mudança estrutural (por exemplo, quando ela ameaça a superconcentração da riqueza, do prestígio e do poder), ou seja, ele se ergue, de modo consciente, contra a “revolução dentro da ordem”; 2º) contra todos os movimentos socialistas, qualificados como revolucionários - portanto, ele também procura barrar a “revolução contra a ordem existente” (a qual foi, aliás, a função histórica do fascismo na Alemanha e na Itália).

O recurso do totalitarismo de classe é utilizado com maior ou menor intensidade no movimento conjuntural da América Latina em seu desenvolvimento histórico de constituição das suas repúblicas, dialeticamente, suprimindo a democracia burguesa para manter a reprodução típica das elites dominantes burguesas associadas. Apesar das similitudes com o transformismo da revolução passiva analisada por Gramsci na Itália, cuja reação da burguesia é a contrarrevolução marcada pela associação das burguesias com as aristocracias locais, deflagrando a emergência do fascismo como alternativa histórica (BRAGA, 1996), a experiência colonial na conformação do capitalismo dependente na América Latina apresenta especificidades. Para Fernandes (2015), na América Latina, a fascistização sem fascismo, considerando suas características históricas europeias, é ainda mais perigosa, visto que ela bloqueia as possibilidades democráticas mesmo em períodos que a violência coercitiva às resistências pela via militarizada não está presente. Nesta perspectiva, a fascistização tem como função política a contrarrevolução permanente por qualquer estratégia viável.

Para tratar das particularidades do advento de traços fascizantes em solo brasileiro, aqui nos importa destacar a “[...] abolição dos privilégios eclesiásticos [...]” (BRAGA, 1996, p. 170) no transformismo à

ordem burguesa italiana, por exemplo, e o seu contrário, pela manutenção do poderio das corporações católicas nos negócios do estado na América Latina, mais recentemente, dos grupos empresariais de cariz neopentecostal, como no caso do Brasil.

Ao tratar da experiência brasileira, tendo como eixo o sustentáculo cristão do bolsonarismo, Fábio Py (2020) dialoga com a teóloga alemã Dorothee Solle que cunha o termo “crístofacismo” nos estudos sobre as alianças de cristãos, católicos e evangélicos, com o fascismo alemão⁵.

Hitler utilizava jargões cristãos como chaves de seus discursos tais como o próprio “Conhecereis a verdade e a verdade vos libertará” (João 8,32), e “criou Deus, o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; homem e mulher criou” - para defender a família tradicional cristã alemã (Solle, 1970). Hitler também fez conferências em reuniões cristãs (luteranas, católicas e confessantes), relacionou-se com pastores e padres - entre os luteranos se destacam os pastores Walter Hoff, Rudolf Kittel, Prospert Ernst Szymanowski, que criaram o que o regime imperial chamava de “cristianismo positivo” (PY, 2020, n.p).

O autor, que mais recentemente utiliza a categoria neofascismo para localizar os aparelhos ideológicos privados de hegemonia de base bolsonarista, ao particularizar o fenômeno denomina os traços fascisti-

⁵ David Kertzer, antropólogo norte-americano que estuda a relação entre a política e a religião na Itália, em trecho do livro *O Papa e Mussolini*, publicado pela Revista Piauí, revela que a relação do Papa Pio XI com a ascensão do nazi-facismo alemão estava assentada no pragmatismo católico para preservação de seus interesses no país, por via de uma negociação, acordo este que foi unilateralmente desrespeitado por Hitler, levando às críticas do Papa ao regime, porém de modo consciencioso. No entanto, a despeito dos embates com o nazismo protagonizados pelo partido de Centro na Alemanha, de ideologia católica, havia uma enorme produção de propaganda católica anti-comunista no país que atribuía e disseminava o caráter semita do comunismo, sendo um forte aliado do regime nazista na justificativa de perseguição aos judeus. O autor destaca o protagonismo da revista *La Civiltà Cattolica*, de origem jesuíta, como agente de divulgação de uma suposta conspiração judaica e a defesa de práticas anti-semitas para barrar a ameaça comunista na região. Para Kertzer, o alinhamento de bases católicas ao nazi-facismo não é estranho devido à capilaridade da disseminação da conspiração católica entre os religiosos. Disponível em: www.piauí.folha.uol.br. Acesso em: 13 maio 2022.

zantes do comportamento cristão conservador como cristofascismo à brasileira - “[...] uma teologia do poder autoritário de traços fascistas no Sul [...]” (PY, 2020, n.p). Enquanto uma teologia do poder autoritário, o bolsonarismo se apoia na religiosidade cristã na defesa da família como mote de eliminação de qualquer posição adversária aos interesses da extrema direita e do padrão moral defendido pelas bases religiosas.

A partir da simplificação como recurso, o proselitismo religioso e político é um artifício de fácil disseminação a partir da identificação de um algoz poderoso, mistificado pela noção demoníaca e ameaçadora da ordem. Qualquer crítica ou resistência ao bolsonarismo é percebida como ação da “maldade comunista”, não importa a filiação partidária, o projeto político-ideológico de origem ou até as dissidências dentro do próprio caldo da extrema-direita, se é contra é comunista, ou seja, diabólico.

O pilar cristão fundamentalista do facismo à brasileira tem na eleição de Bolsonaro a elucidação da forma de governar bolsonarista, que em nossa avaliação, supera a própria figura do ex-capitão do Exército, mas “[...] reúne uma miríade de correntes, catalisando uma série de grupúsculos de extrema direita [...]” (MELO, 2020, p. 14). Demian Melo, ao defender o bolsonarismo como fascismo recupera a análise de Paxton na definição de nove paixões mobilizadoras que encontram um ambiente propício para um fenômeno de massa, são elas:

[...] 1) “o sentimento de uma crise catastrófica, além do alcance de qualquer das soluções tradicionais”; 2) “a primazia de um grupo, com relação ao qual as pessoas têm deveres superiores a quaisquer direitos, sejam eles individuais ou universais, e a subordinação do indivíduo a esse grupo”; 3) “a crença de que o próprio grupo é uma vítima, sentimento esse que serve como justificativa para qualquer ação, sem limites legais ou morais, contra seus inimigos, tanto externos quanto internos”; 4) “o pavor da decadência do grupo sob os efeitos corrosivos do liberalismo individualista, do conflito de classes e das influências alienígenas”; 5) “a necessidade da maior integração de uma comunidade mais pura, por meio do consentimento, se possível, ou da violência excludente, se necessá-

rio”; 6) “a necessidade da autoridade dos líderes naturais (sempre do sexo masculino), culminando num chefe nacional que é o único capaz de encarnar o destino do grupo”; 7) “a superioridade dos instintos desse líder sobre a razão abstrata e universal”; 8) “a beleza da violência e a eficácia da vontade, quando voltadas para o êxito do grupo”; 9) e “o direito do povo eleito de dominar os demais sem limitações de qualquer natureza, sejam elas impostas por leis humanas ou divinas, esse direito sendo determinado pelo critério único do grupo no interior de uma luta darwiniana” (MELO, 2020, p. 18).

As paixões mobilizadoras de Paxton estão presentes nos discursos inflamados de lideranças católicas e evangélicas, de cariz neopentecostal, aderentes à extrema-direita brasileira, rapidamente disseminados pelas milícias digitais cristãs que propagam de forma “viral” conteúdos de traços fascistóides, agregando a unicidade da linguagem política da direita cristã para além dos púlpitos das igrejas. Partimos da hipótese, portanto, que o fundamentalismo cristão oferece o ambiente propício para disseminação dos traços fascistóides da extrema direita bolsonarista, enquanto um fenômeno de massa. O braço armado e (anti)institucional do bolsonarismo, apesar do uso da força, não teria a capilaridade de adesão popular que o campo religioso cristão oferece, dados suas relações de identidade e pertencimento que as comunidades de fé geram, especialmente, porém não exclusivamente, em territórios periféricos no campo e nas áreas urbanas.

Últimas considerações

Algumas questões se colocam às vésperas da campanha presidencial com o término da gestão de Jair Messias Bolsonaro. O bolsonarismo, que tem sustentáculo no fundamentalismo cristão, será uma onda longa? Qual o impacto para as lutas sociais de mais anos dessa narrativa na ocupação do Executivo que se aventa como possibilidade, ainda que reduzida, nas próximas eleições presidenciais? Quais serão os legados dessa conjuntura como caminhos de difícil retorno para as

resistências dos “de baixo”? As respostas às tais perguntas cabem ao movimento da história, ainda que as pistas brevemente desenhadas nas linhas desse artigo nos apontem cenários adversos e regressivos.

Aqui destacamos dois exemplos dos movimentos de resistência que se apresentam no próprio campo evangélico, sendo como já afirmamos, um campo polissêmico. O primeiro surge de uma esquerda cristã que se coloca antagônica às premissas da participação evangélica no campo do bolsonarismo, representada pelo movimento Frente Evangélica pelo Estado de Direito. O segundo exemplo vem de uma expressão não organizada, mas que carece de maior atenção, pois pode ser o germe da perda da influência bolsonarista no seio evangélico, que são as dissidências do segmento feminino no eleitorado de Bolsonaro tal qual apresentada em recente matéria assinada pela agência de jornalismo BBC. Intitulada “Como pensam evangélicas, que podem definir o voto para presidente”, a matéria traz relatos de mulheres negras cristãs evangélicas, predominantemente de igrejas neopentecostais situadas em áreas periféricas, que a partir da defesa da “família” como tema de preocupação confiaram o voto em Bolsonaro em 2018 e agora, divergem quanto a escolha do ex-capitão nas próximas eleições. Particularmente, as mulheres que se arrependem do voto e devem optar pelo ex-presidente Lula nas eleições, sinalizam que a família cristã está ameaçada no governo Bolsonaro, pois sendo esta, em sua maioria, representada pelas classes populares no Brasil, sofrem com os efeitos da política macroeconômica ultraneoliberal agravados pela gestão pandêmica de traços genocidas.

A presença da primeira-dama e da atual ministra do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos em rede nacional no dia das mães é uma clara estratégia de atração do eleitorado feminino, obviamente, não o eleitorado simpatizante do feminismo ou feminista organizado. Não será o discurso do papel da mulher na família o motivo que atrairá as sensibilidades das mulheres deste campo. A ação parte das iniciativas de convencimento do eleitorado feminino cristão que se coloca resistente e dissidente ao bolsonarismo no contexto da crise econômica e sanitária, especialmente, as mulheres que são usuárias dos

serviços públicos de assistência social e saúde, mais demandados durante a pandemia.

Novos estudos ainda precisam amadurecer o real impacto das resistências no seio cristão conservador aos traços de fascistização do governo Bolsonaro. Ademais, a história revelará a intensidade das forças dos movimentos antagônicos ao bolsonarismo, enquanto um fenômeno de disputa ideológica, que afirma e conserva os elementos estruturantes do totalitarismo de classe das burguesias associadas do capitalismo dependente brasileiro.

Referências

ABREU, G.; CUNHA, M. Frente Parlamentar Evangélica reconfigura liderança para 2022. Instituto Superior de Estudos da Religião - ISER.

Plataforma Religião e Política, Rio de Janeiro, 23 fev. 2022, s/p. Disponível em: <https://religioepoder.org.br/>. Acesso em: 31 mar. 2022.

BRAGA, R. Risorgimento, fascismo e americanismo: a dialética da passivização. In: DIAS, E. *et. al.* **O outro Gramsci**. 2. ed. São Paulo: Xamã, 1996. p. 167-182.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. Ato da Mesa Nº 69. In: **Diário da Câmara dos Deputados**, Suplemento B, 11/11/2005, p. 8-9, Brasília. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br>. Acesso em: 20 mar. 2022.

CHAUÍ, M. **Brasil: o mito fundador e a sociedade autoritária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

COSTA, R. O manifesto à nação: o projeto neofascista da frente parlamentar evangélica para o Brasil. REBUÁ, E. *et. al.* (org.). **(Neo)facismos e educação: reflexões críticas sobre o avanço conservador no Brasil**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020 (E-book). p.227-257. Disponível em: <https://morula.com.br/produto/neofacismos>. Acesso em: 2 abr. 2022.

CUNHA, M. O protagonismo evangélico no poder executivo. Partes 1 e 2. Instituto Superior de Estudos da Religião - ISER. **Plataforma Religi-**

ão e Política, Rio de Janeiro, 24 ago. 2021, s/p. Disponível em: <https://religioepoder.org.br/>. Acesso em: 31 mar. 2022.

DOMBROWSKI, O. Conservador nos costumes e liberal na economia: liberdade, igualdade e democracia em Burke, Oakeshott e Hayek. **Revista Katálysis**, Florianópolis, v. 23, n. 2, p. 223-234, maio/ago. 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br>. Acesso em: 02 abr. 2022.

EVANGELISTA, A. C.; REIS, L. **Neoconservadorismo, família, moral e religião nos primeiros anos do governo Bolsonaro**. Rio de Janeiro, Heinrich Boll Stiftung, 10 abr. 2021, s/p. Disponível em: <https://br.boell.org/>. Acesso em: 31 mar. 2022.

FERNANDES, F. **Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina**. 4. ed. São Paulo: Global, 2009.

FERNANDES, F. **Poder e contrapoder na América Latina**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

MARIANO, R. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

MARIANO, Ricardo. Os neopentecostais e a teologia da prosperidade. **Novos Estudos**, 44, São Paulo, março de 1996, p. 24 - 44. Disponível em: <https://novosestudos.com.br>. Acesso em: 31 mar. 2022.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. São Paulo: N° 1 Edições, 2018.

MELO, D. O bolsonarismo como o fascismo do século XXI. In: REBUÁ, E. *et. al.* (org.). **(Neo)facismos e educação: reflexões críticas sobre o avanço conservador no Brasil**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020. p. 12-46. Disponível em: <https://morula.com.br/produto/neofacismos>. Acesso em: 2 abr. 2022.

MOREIRA, D. D. S. As missões protestantes na América Latina e seu ideário político. In: PURIFICAÇÃO, M. M.; PEREIRA, V. A; CARVALHO, S. de. **Teologia e Ciência da Religião: Agenda para discussão 2**. p.77-89. Ponta Grossa: Atena Editora, 2020. Disponível em: <https://www.atenaeditora.com.br/post-ebook/3623>. Acesso em: 02 abr. 2020.

OLIVEIRA, F. de. **Crítica à razão dualista: o ornitorrinco**. São Paulo: Boitempo, 2003.

OLIVEIRA, S. M. G. **Serviço Social, religiosidade e defesa da laicidade**. 2018. Dissertação (Mestrado em) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/21173>. Acesso em: 31 mar. 2022.

NEVES, M. L. W. (org). **Direita para o social e esquerda para o capital**. São Paulo: Xamã, 2020.

PIERUCCI, F.; PRANDI, R. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Ed. HUCITEC, 1996.

PIERUCCI, F.; PRANDI, R. Religião e voto: a eleição presidencial de 1994. **Opinião Pública**. Campinas, vol. III, no 1, Maio, 1995, p.32-63. Disponível em: <https://www.cesop.unicamp.br>. Acesso em: 31 mar. 2022.

PLEYERS, G. A “guerra dos deuses no Brasil”: da teologia da libertação à eleição de Bolsonaro. **Educ., Soc.**, Campinas, v.41, p. 1 - 17, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br>. Acesso em: 31 mar. 2022.

POGGI, T. Fascismo à brasileira. In: CISLAGUI, J. F.; DEMIER, F. (orgs.). **O neofascismo no poder (Ano I): análises críticas sobre o governo Bolsonaro**. Rio de Janeiro: Consequência, 2019. p. 69-100.

PY, F. Pandemia cristofascista. In: ANJOS, F. dos; MOURA, J. L. **Texto #4 da série# contágios infernais**. São Paulo: Recriar, 2020. p. 53. Disponível em: <https://www.academia.edu/>. Acesso em: 03 maio 2022.

SOUZA, J. **A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato**. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

SENHORAS, E. M.; SANTOS, A. F. P. dos.; CRUZ, A. R. A. de. Expansão do Protestantismo no Brasil e suas Configurações na Amazônia Legal. **Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 18, n. 25, p. 136-149, dez. 2016.

VILLASENOR, R. L. A estratégia política da Igreja Universal do Reino de Deus: um estudo sobre as eleições presidenciais 1989, 1994 e 2002.

Revista Ponto e Vírgula, São Paulo, n. 8, p. 155-164, jun. 2010. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/>. Acesso em: 03 mar. 2022.

VIRAÇÃO, J. de S. **Igreja Reformada Potiguara (1625 - 1692): A Primeira Igreja Protestante Do Brasil**. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2012.

III

RACISMO RELIGIOSO E A POLÍTICA PÚBLICA DE LIBERDADE RELIGIOSA EM TEMPOS DE FUNDAMENTALISMO*

Larissa Borcherdt Dourado

Maira Carrera Silva

Introdução

O presente capítulo tem por objetivo analisar o desenvolvimento e a consolidação das políticas públicas de liberdade religiosa no Brasil, a partir do debruço teórico sobre a formação sócio-histórica brasileira, os impactos de séculos de escravidão para a conformação da desigualdade racial e os avanços legislativos e sociais conquistados através da mobilização dos movimentos organizados da população negra.

No que diz respeito às políticas públicas de proteção do Estado, a liberdade religiosa se constituiu através da distinção entre as “religiões que deveriam receber proteção” daquelas historicamente perseguidas. Apesar da liberdade religiosa ser garantida por lei, após luta e resistência social contra mecanismos estatais racistas que, durante muito tempo, reforçaram a discriminação racial e a perseguição religiosa, experimentamos na atual conjuntura um cenário de alto índice de denúncias contra a “intolerância religiosa”, com baixa resolução destas, assim como o sucateamento e fragmentação das políticas públicas de direitos humanos.

Ademais, acreditamos que seja de extrema importância a produção acadêmica acerca da temática neste momento em que o fundamentalismo religioso avança, entranhado nas relações sociais, com destaque para as disputas políticas, instituições, mídias, escolas e instituições de saúde. Segundo dados do Disque 100, do Ministério de Direitos Humanos,

*DOI – 10.29388/978-65-81417-79-6-0-f.79-110

foram registrados 1500 casos de intolerância religiosa entre 2015 e junho de 2017. As religiões preponderantemente afetadas são umbanda e candomblé.

Para entender a formação social brasileira se faz necessário avaliar as particularidades do desenvolvimento do capitalismo no Brasil. Como Marx (2013) afirma que a acumulação capitalista se origina da acumulação primitiva, se faz necessário recorrer ao resgate histórico em uma concepção marxiana da história, para que assim ela não seja entendida como simples sucessão de fatos (ORTIZ, 2010).

Com a revolução nos transportes marítimos e avanço na navegação, as rotas comerciais se adaptaram, tornando alguns países da costa privilegiados. Os portugueses foram os primeiros a avançar pelo mar, seguidos dos espanhóis e esta nova forma de comércio se firmou no século XV. Ianni (1987) define que, para entendermos a sociedade do Brasil, é necessário que constatemos que o país se baseou no sistema escravista com sua economia dependente de outros países. Ao mesmo tempo, suas relações sociais se consolidaram em caráter de dominação, apresentando uma classificação social pautada na raça e identidade racial (QUIJANO, 2005).

O eurocentrismo determina que a Europa moderna é o berço dos acontecimentos históricos, enquanto as outras nações são desconsideradas, postas como subalternas. Essa visão é sustentada pela crença em uma história única. No colonialismo, o negro escravizado era entendido como com um ser sem alma, amaldiçoado e a Igreja Católica participava da manutenção desse entendimento para que, dessa forma, a escravização tivesse justificativa e perdão perante Deus. Desconsiderando qualquer humanidade e direito à subjetividade, o negro era submetido ao batismo e recebia um novo nome, isso mostra que em todos os mecanismos presentes da sociedade a sua herança deveria ser apagada, suprimida.

A história que nos é contada desde o ensino fundamental é que os portugueses saíram em expedição e acidentalmente chegaram no Brasil e que os indígenas eram rebeldes ou preguiçosos e mereciam a reação dos colonizadores, assim como os negros eram mercadorias. A

história oficial é perversa, pois conta parcialmente os acontecimentos e oculta toda a dor e sofrimento desses povos para valorização do europeu.

Ao ocorrer a dominação do território brasileiro, segundo Abdias Nascimento (1978), umas das ações iniciais após a dominação física da nação aqui existente, promoveu-se o processo de alienação cultural, através da doutrinação católica dos povos indígenas. Posteriormente, a população do continente africano, que sofreu o processo de escravização, também foi submetida à supressão de sua liberdade, identidade e religiosidade.

O Estado, em suas melhorias pela infraestrutura e fornecimento dos equipamentos públicos, foi desproporcional e seletivo, resultando em cidades marcadas pelas desigualdades social e racial. Na transição do escravismo para o trabalho assalariado, não houve política pública de reparação, não preparando o povo negro para a vida em sociedade no capitalismo, sem meios de subsistência, ficando, dessa forma, fadados a vender sua força de trabalho para sobreviver em uma sociedade injusta.

A respeito desse assunto, Abdias Nascimento (1978) demonstrará que durante séculos as estruturas do Brasil foram erguidas através da extirpação de vidas africanas e de seus descendentes. O trabalho escravo viabilizou a ascensão do país, os grandes plantios, as diversas construções, escavação de diamante, prata, ouro etc. Mesmo com esta constatação histórica inegável, os negros e negras nunca foram tratados como iguais pelos segmentos brancos minoritários.

Após a abolição, permaneceram elementos fundamentais da velha sociedade escravista que deu origem à sociedade de classes. Estas influências socioculturais se enraizaram no convívio da sociedade. Desse modo, entender as implicações de raça e de classe contidas nas relações sociais é assimilar que o regime escravocrata estruturou a nossa sociedade capitalista e que o racismo é a repercussão deste em nosso cotidiano. Isto se dá pela história da nossa formação social, fundada em quase quatrocentos anos de escravidão, o que faz o Brasil um exemplo rico para se estudar a questão racial e a luta de classes.

Considerando que todos são iguais perante a lei nos fundamentos jurídicos do novo regime republicano, é estabelecida uma relação entre os brancos e os negros de igualdade que instituiu o mito da “democracia racial” no Brasil. A escravidão era a expressão explícita do racismo, legalmente respaldada, mantendo a ordem e enaltecendo a disparidade social que ela demonstrava. Fernandes (2008a) demonstrará que a igualdade perante Deus não abarcava os escravos e, com a mudança do regime não seria diferente, a igualdade perante a lei só seria funcional para a manutenção do privilégio do “homem branco”.

O mito da “democracia racial” ajudou a manutenção do sistema de dominação tradicional e patrimonialista, alicerces da hegemonia senhorial. Nesse sentido, esse mito teve seu destaque como particularidade fortalecedora da estagnação social, que servia para perpetuar as antigas formas de relações, por isso o desenvolvimento da ordem social democrática era retido. O mito da “democracia racial” foi um desserviço para o avanço social das relações interpessoais e políticas da sociedade, naturalizando as dificuldades que perpassam o povo negro, culpabilizando o indivíduo e afastando a “responsabilidade” social pela situação periférica dos negros, justificando também a falta de políticas públicas que de fato garantissem condições de vida à população negra. Ou seja, o mito é um mecanismo que foi adaptado para conservar o poder, para barrar o progresso, a ascensão e a autonomia dos negros.

Por essa perspectiva, ainda que nos tenha sido ensinado a ter orgulho da pluralidade étnica e racial da nossa população, através da consolidação do mito da “democracia racial” e da exaltação positiva da miscigenação brasileira, esse processo, ao contrário do que possa parecer, não se deu ao acaso ou através de encontros inter-raciais e trocas culturais horizontais. A miscigenação foi um processo pensado e estruturado para atender à ideologia do branqueamento, elaborada pela elite brasileira - exatamente como o termo sugere: tornar a população branca. Nesse sentido, a sexualização e a dupla desumanização (racismo e sexismo) sofridas pela mulher negra exerceram papéis fundamentais neste processo: a violência sexual contra os corpos negros femininos foi uma prática siste-

mática da ideologia do branqueamento. A longo prazo, um dos objetivos a serem alcançados era de que as gerações descendentes dos povos negros e indígenas se afastassem de suas origens e identidades, compondo o que podemos nomear como etnocídio - que significa a destruição da civilização e/ou cultura de uma etnia por outro grupo étnico.

Lélia Gonzalez, em *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira* (1984, p. 228), traz críticas ao mito da “democracia racial” e aos estereótipos que pairam sobre a mulher negra:

Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra. Pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade. É por aí, também, que se constata que os termos mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas.

Posteriormente, quando as teses de superioridade racial, cunhadas nas características biológicas, foram substituídas pelo culturalismo como paradigma e o conceito de “democracia racial” tornou-se hegemônico - reforçando o ideário da cordialidade racial como elemento característico da personalidade brasileira e da convivência harmoniosa entre os variados grupos étnicos -, as categorias negro e branco continuaram existindo e restringindo a mobilidade social das pessoas negras, reproduzindo a desigualdade racial e o lugar social que era permitido ao negro ocupar.

A esse respeito, Fernandes (2008b) mostrará por meio de resultados de pesquisa que o tradicionalismo e o formato assimétrico das relações raciais possuem nexos estruturantes, estruturais e funcionais. Ele demonstrará que grande parte das famílias tradicionais e imigrantes nutriam relações quase que familiares e afetivas, obtendo mão de obra sem grandes custos, ou seja, exploravam a força de trabalho dos negros ,

pois com a falta de estrutura fornecida pelo Estado, o mesmo necessitava de um branco para que tivesse algum tipo de elevação econômica e social. Isto é ruim por diversos motivos, dentre eles, os negros foram obrigados a vender suas relações pessoais com os brancos e lhes foi negado o direito à independência, contribuiu também para reforçar o ideário que os negros são “interesseiros” e “falsos”. Por esses motivos, não podemos dizer que existe “igualdade racial” no Brasil, tendo em vista que a base dessas relações sociais é permeada pela desigualdade racial.

Por mais que pareça redundante, torna-se necessário que voltemos a alguns aspectos importantes, dando destaque aos povos indígenas e sua história, muitas vezes apagada ou manipulada na educação tradicional do Brasil. Em 1500, segundo Martins (1992), com a chegada dos colonizadores e, conseqüentemente, o primeiro contato com os nativos, ocorreu o estranhamento cultural por parte dos europeus como com o clima e os hábitos dos indígenas, por exemplo. Como sabemos, para além das armas, os europeus chegam com doenças contagiosas, contaminando aqueles que aqui viviam.

Em nossa sociedade, o espaço sempre foi negado para o indígena, como Martins (1992, p. 127) expressa: “No passado, o índio brasileiro bateu sempre em retirada à procura de um pouso seguro, onde pudesse se defender das invasões do homem branco e seu decantado ‘progresso’”. O universo cultural do índio nunca deixou de ser desrespeitado e seu povo exterminado. Esse processo não foi findado, estando presente também na transição do colonialismo para o capitalismo. Essa reflexão se faz necessária principalmente pelo caráter emergencial das atuais violências que os povos nativos estão sofrendo.

Sobre os povos indígenas, Martins (1992) destaca que o seu extermínio expressa a morte da parte mais rica da nossa humanidade e que o desaparecimento desses povos não pode se dar de forma tão impune. Em suma, é o que o autor ressalta: “A natureza e os índios estão morrendo. Viva o desenvolvimento da empresa colonialista. Viva o ‘progresso’ das multinacionais.” (MARTINS, 1992, p. 24).

Desde os momentos iniciais da vida em sociedade, a religião esteve presente como formadora do caráter moral, impondo princípios, desenvolvendo conceitos como pecados, céu, inferno, dualidade de gênero, soberania étnica, viabilizando, assim, meios de dominação social através da disseminação de ideais religiosos.

A Igreja Católica, por exemplo, no período histórico entre os séculos XV e XVII, atuava como poder estatal, não havendo dissociação entre determinações do Estado e Igreja, pois havia forte imposição moral/religiosa no campo civil.

Nos séculos seguintes, já em outros momentos do desenvolvimento sócio-histórico, a religião católica permanece presente, fortalecendo suas ideologias e tornando seus conceitos intrínsecos ao processo de construção da consciência coletiva e individual. A partir do século XX, vertentes do protestantismo difundiram-se intensamente ao longo do território brasileiro, extrapolando o domínio privado (das escolhas particulares e individuais), alastrando-se para o campo de domínio público.

Para amenizar o caráter brutal da escravidão e a culpa posta aos opressores vemos “[...] o mito que apregoa um alto grau de bondade e humanidade na escravidão praticada na católica América Latina [...]” (NASCIMENTO, 1978, p.51 e 52). As duas vertentes do cristianismo, tanto o catolicismo quanto o protestantismo, foram intolerantes, desde seus primórdios, aceitaram, apoiaram e reiteraram o sistema escravocrata da época.

Como forma de resistência, ao que se refere à religiosidade, um dos meios utilizados pelos africanos foi a sincretismo, observe o seguinte trecho:

As religiões africanas efetivamente postas fora da lei pelo Brasil oficial, só puderam ser preservadas através do recurso da sincretização. O catolicismo, como a religião oficial do Estado, mantinha o monopólio da prática religiosa. Os escravos se viram assim forçados a cultivar, aparentemente, os deuses estranhos, mas sob o nome dos santos católicos guardaram, no coração aquecido pelo

fogo de Xangô, suas verdadeiras divindades: os Orixás (NASCIMENTO, 1978, p. 108).

Com isso, podemos observar que a submissão de uma raça vai além do físico, a inferiorização perpassa sua crença, sua subjetividade, segundo Abdias Nascimento (1978), seu espírito.

A imprensa no século XIX teve papel fundamental na construção de narrativas que colocaram as religiões afro-brasileiras como retrato da inferioridade do povo negro, publicando e descrevendo na seção policial as habituais repressões que os terreiros sofriam das instituições responsáveis pela criminalização destas práticas religiosas. Essas narrativas moldavam o candomblé, a umbanda e demais segmentos afro-brasileiros no lugar do exótico, do folclórico, do farsante, nomeando-os como “baixo espiritismo” (em oposição ao kardecismo, religião espírita cristã, de origem francesa, considerado “alto espiritismo”), “curandeirismo”, “feitiçaria”, “magia negra”, “charlatanismo”, entre outros termos racistas que buscavam demonizar e deslegitimar estes ritos enquanto constituintes e sobreviventes de uma cultura religiosa ancestral complexa, cheia de significados, preservados pela oralidade do povo afrodescendente.

Entre 1890 e 1941 era comum que os ritos de umbanda e candomblé fossem interrompidos pelas invasões da polícia: O Código Penal de 1890 criminalizava, em seus artigos 157 e 158, as práticas nomeadas de “[...] espiritismo, magia e sortilégios [...]” e o “[...] curandeirismo [...]”¹. No estado da Bahia, entretanto, já se praticava a perseguição contra as religiões afro-brasileira através do código de posturas da cidade de Salvador, conforme apontado por Pires (2004). Tal código revela que, em 1831, a Câmara Municipal de Salvador proibia os “[...] batuques [...]”, danças e ajuntamentos em qualquer hora e lugar, sob pena de oito dias

¹ Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de molestias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública. Art. 158. Ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o ofício do denominado curandeiro. (Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 - Código Penal).

de prisão. A expressão “batuque”, repleta de significados, podia representar diversas expressões culturais. No referido ano, as autoridades aumentaram a pena para quinze dias e oito mil réis de multa pela prática do “[...] batuque [...]” (PIRES, 2004, p. 38).

As invasões da polícia eram marcadas pela destruição dos terreiros, sequestro dos objetos sagrados e assentamentos (a escolha pelo termo “sequestro” se dá pelo fato de se tratarem de apreensões irregulares, mesmo sob a legislação vigente na época, tendo em vista que eram realizadas sem ocorrência de processo criminal), e pela prisão dos pais/mães de santo, levados à delegacia, ainda que em certas ocasiões estes estivessem incorporados em seus Orixás. Há também registros de líderes religiosos que durante as prisões eram obrigados a encenar seus ritos realizados em terreiros para os policiais e para a imprensa.

As imagens dos Orixás, vestimentas, atabaques, fios de conta, assentamentos e todos os objetos sagrados apreendidos durante as prisões inicialmente eram estudados como vestígios do crime de “magia de negra”, e compunham os objetos do trabalho de perícia da Escola de Polícia, criada em 1912. Depois, passaram a ser armazenados no Museu da Polícia Civil, no mesmo prédio que sediava a antiga sede do DOPS (Departamento de Ordem Política e Social), centro de tortura durante o Regime Militar. Em 1938, a Polícia Civil realizou o tombamento do acervo. Em 1942, o acervo foi nomeado de “Museu de Magia Negra”, e as peças integradas à “Seção de Tóxicos, Entorpecentes e Mistificações” do DOPS. Em 1972, a sede do Museu da Polícia foi transferida para a Rua Frei Caneca, onde uma exposição do acervo foi montada e, a partir de então, estudos e pesquisas sobre os objetos puderam ser feitos.

Apenas em 2017, a Campanha “Liberte o Nosso Sagrado” deu origem à um inquérito junto ao Ministério Público, exigindo que o acervo pertencente aos povos de matriz africana, armazenado pela polícia, fosse transferido para o Museu da República, com a participação ativa das lideranças religiosas nas decisões referentes à exposição das peças, determinando a forma, quando e como deveriam ser exibidas. A campanha foi encabeçada por líderes religiosos afro-brasileiros e

integrantes do movimento negro, como a Mãe Meninazinha D'Oxum, e é fruto de uma luta antiga dos religiosos que presenciaram as prisões e sequestros do seu sagrado e que passaram adiante aos seus mais novos a luta pela devolução de seus acervos. A campanha conseguiu, além da transferência, a alteração do nome do acervo, até então denominado de “magia negra” para “Coleção do Sagrado Afro-Brasileiro”.

Isto posto, verificamos a reafirmação de uma estrutura social racista, ocasionando mazelas sociais fortemente enraizadas. Elucidamos assim o porquê, majoritariamente, dos sujeitos que se encontram nas piores situações sociais serem negros, o porquê das religiões que mais sofrem perseguição religiosa e demonização serem as de matrizes africanas.

A política pública de liberdade religiosa em tempos de fundamentalismo

A consolidação da temática racial como política pública foi e ainda é de difícil realização, tendo em vista as desvantagens que esse tipo de política social encontra ao enfrentar as diversas facetas do racismo institucional, através da própria normatividade e dos procedimentos padrões estabelecidos no mecanismo estatal. Considerando também o racismo estrutural, já que a realidade de desigualdade racial no Brasil é complexa, multifatorial, e foi historicamente construída paralelamente à construção da nossa nação, e como base da estruturação do país, já que este enquanto colônia se mantinha através da escravidão.

Almeida (2017, p. 40) alerta quanto à importância do período escravocrata para a compreensão da totalidade da realidade social do Brasil e o desenvolvimento do capitalismo brasileiro:

Tais processos de violência foram utilizados no capitalismo contra a população negra e povos indígenas em várias partes do planeta: a escravidão acompanhada do desterro; a imposição do uso da língua do colonizador; a demonização e destruição material e simbólica dos complexos e diversificados sistemas de crença

seguido a cristianização; a separação familiar; o estupro e outras formas de violência sexual perpetrada contra as mulheres negras são algumas expressões do processo de objetificação do corpo negro. Todos esses atos atrozes eram precedidos da captura e venda desses seres humanos que foram totalmente animalizados no regime escravista e essas práticas persistiram no pós-abolição e nos dias atuais sentimos sua presença. Hoje o capitalismo, através do Estado e seus agentes, tem promovido o genocídio da população negra, nas execuções sumárias, nas superlotações do sistema prisional, no silêncio sobre o feminicídio das mulheres negras heterossexuais, lésbicas e transexuais, como expressões do racismo patriarcal estruturantes das relações sociais de raça, sexo e classe no sistema patriarcal.

Por essa perspectiva, quando discutimos a instrumentalização da temática racial no âmbito da política pública, avaliamos que os equipamentos de combate à desigualdade racial precisam permear por todos os desdobramentos da manifestação do racismo, em seus variados fenômenos, com os respectivos recortes de gênero e classe, e desenvolver eficiência política de alcance aos grupos atingidos, além de capacidade de elaboração de estratégias de enfrentamento às expressões da estrutura racista. Assim, julgamos ser importante a elaboração de uma breve compilação de leis e instrumentos de igualdade racial, não como elementos estáticos, mas a partir da compreensão que estes são consequência da construção política e sociocultural da população negra e de seus movimentos organizados.

Em 1948, a Organização das Nações Unidas adotou a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas, em Paris. A declaração é um dispositivo jurídico internacional pioneiro, um marco na história da defesa dos direitos humanos e no combate ao racismo e ao genocídio, estabelecendo um horizonte a ser alcançado pelas nações. É a partir desta Declaração que surgem pactos, protocolos e convenções sobre direitos civis e políticos, visando combater todas as formas de discriminação social, racial e de gênero.

Dentre estes dispositivos, vale destacar duas convenções que a DUDH inclui que abrangem as questões do povo negro, no que diz respeito ao combate ao genocídio e à proteção das suas culturas e religiosidades:

1) A *Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio*, adotada em 1948 por ocasião da III Sessão da Assembleia Geral das Nações Unidas, sendo promulgada no Brasil através do decreto Nº30.822, de 06 de maio de 1952. O documento entende o genocídio como crime político, considerando como tal, todos os atos:

[...] cometidos com a intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso, tais como: a) Assassinato de membros do grupo; b) Atentado grave à integridade física e mental de membros do grupo; c) Submissão deliberada do grupo a condições de existência que acarretarão a sua destruição física, total ou parcial; d) Medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupo; e) Transferência forçada das crianças do grupo para outro grupo (BRASIL, Decreto Nº30.822/1952. Diário Oficial da União de 09 de maio de 1952, p. 7785).

2) *Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial*, adotada em 21 de dezembro de 1965, promulgada no Brasil através do Decreto Nº 65.810, de 08 de dezembro de 1969. O mérito do destaque à criação desta convenção advém do contexto sociopolítico em que isto acontece: na década de 1960, dezessete novos países africanos ingressaram na ONU, e em 1961 é realizada a Primeira Conferência de Cúpula dos Países Não-Aliados em Belgrado, capital da Sérvia. Além destes fatores, podemos dizer que a rearticulação de movimentos nazifascistas na Europa, difundindo pelo continente ideários racistas, antisemitas e separatistas, foi um fator impulsionador para a elaboração da convenção.

Esta convenção compõe o sistema de proteção especial dos direitos humanos, que se opõe ao sistema de proteção geral - destinado a toda e qualquer pessoa, à pessoa "abstrata". O sistema especial se destina à grupos vulneráveis, e por isso concretiza as especificidades daqueles

que precisam de proteção, considerando as particularidades das opressões sofridas (por gênero, raça, idade, etc.) para assim prestar um tratamento jurídico orientado.

A definição de racismo enquanto crime foi apresentada pela criação da Lei Caó (7.716/89). O nome faz menção ao autor da lei, Carlos Alberto Caó Oliveira, militante do movimento negro e então deputado federal. O decreto alterou a Lei Afonso Arinos, de 1951, pioneira na inclusão das práticas de preconceito de raça/cor entre as contravenções penais, com punição de multas e prisão simples. Do mesmo modo, regulamentou o artigo 5º da Constituição Federal, que diz: “[...] a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei.”. BRASIL. [Constituição (1988)] A Lei Caó tipifica o racismo como um crime direcionado à coletividade, e, portanto, não depende de representação da vítima para ser denunciado, permitindo inclusive que seja a denúncia feita pelo próprio Ministério Público.

Contudo, no Código Penal, o crime de injúria é descrito no capítulo de crimes contra a honra, no artigo 140: “Injuriar alguém, ofendendo-lhe a dignidade ou o decoro.” (BRASIL,1940). Sendo qualificado por preconceito no parágrafo 3, quando afirma o seguinte: “Se a injúria consiste na utilização de elementos referentes à raça, cor, etnia, religião, origem ou a condição de pessoa idosa ou portadora de deficiência.” (BRASIL, 1940), aumentando as penas para reclusão de um a três anos e multa. O crime de racismo é compreendido como aquele em que o objeto da discriminação é coletivo, atingindo a um grupo de pessoas ou todo um povo. Já a injúria qualificada por preconceito racial é compreendida como atos de ofensa, de ataque à honra do indivíduo ou à sua subjetividade.

O crime de injúria racial funciona como atenuante das práticas discriminatórias diretas, que, apesar de serem direcionadas à pessoa ofendida no ato, são consequência de pensamento preconceituoso, fruto dos moldes racistas da nossa sociedade que coloca a origem racial negra como elemento de degeneração e inferioridade. Assim, entendemos que as

ações de discriminação direta devem ser lidas como crime de racismo, conforme a conceituação de racismo proposta por Almeida (2018, p. 25):

É uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios, a depender ao grupo racial ao qual pertençam.

A reflexão se faz pertinente visto que uma pesquisa realizada com dados do Tribunal de Justiça de São Paulo, nos anos de 2012 e 2014, com enfoque central em crimes cometidos contra pessoas pretas e pardas, na cidade de São Paulo, apontou que 73% dos inquiridos policiais eram tipificados como injúria e crimes correlatos (Art. 138, 140 e 147 do CP), e apenas 15% tipificados como crime de racismo (Lei 7.716/89).

As pautas sobre racismo foram, em parte, integradas à Constituição Cidadã através da luta dos movimentos sociais da causa racial das décadas de 1970 e 1980, como Teatro Experimental do Negro e o Movimento Negro Unificado, que buscavam o reconhecimento e a inclusão social igualitária do negro na sociedade, além da valorização de sua história e cultura. A trajetória dos movimentos negros demandava a ampliação do acesso às políticas públicas, que excluía a população pobre -de maioria negra e parda. Nesse sentido, a Constituinte de 1988 reestruturou o âmbito das políticas sociais, como podemos citar: a universalização dos Sistema Único de Saúde, a oferta do ensino fundamental gratuito e a ampliação dos benefícios da Assistência Social.

Na década de 1990, surge uma nova geração dentro do movimento negro brasileiro, guiando suas lutas em prol do desenvolvimento de políticas públicas de Estado mais específicas para o enfrentamento à questão racial, iniciando as discussões sobre racismo institucional e sobre a criação de programas de ações afirmativas. O racismo institucional surge como uma nova categoria analítica sobre a desigualdade racial, para além da crítica às condutas discriminatórias declaradas, identificando o sistema de desvantagens para pessoas negras,

permeado no funcionamento das instituições e em seus procedimentos, e, inclusive, na elaboração e implementação de políticas públicas. A década também foi marcada por episódios de racismo e discriminação religiosa de grande repercussão, fortalecendo o debate em torno destes crimes de ódio.

No que tange à reparação histórica do genocídio cultural sofrido pelo povo negro e dos danos causados pelos séculos de escravidão no Brasil, a Lei 10.639/03 é um marco valoroso. Este decreto altera a Lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, incluindo a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-brasileira no ensino fundamental e médio, público e particular, e adicionando o dia 20 de novembro - em homenagem ao aniversário de morte do líder quilombola Zumbi dos Palmares - como “Dia Nacional da Consciência Negra” ao calendário escolar.

A obrigatoriedade do ensino de história e cultura africana só foi possível porque o movimento negro, principalmente a partir da década de 1970, historicamente se colocou à frente do trabalho pela reparação histórica e cultural do seu povo, incluindo a educação como uma de suas principais demandas. Na década de 1980, diversos cientistas da área da educação alertaram sobre os índices de evasão escolar de alunos negros, apontando como as grandes causas deste déficit educacional a problemática das relações raciais entre brancos e negros e a inexistência de matérias, assuntos e temáticas que abordassem África e cultura afro-brasileira de forma histórica, com visões positivas.

A intervenção pública no âmbito educacional, para além do combate às práticas discriminatórias, age no sentido de enfrentar o preconceito racial, aquele que não necessariamente se concretiza em condutas discriminatórias ou práticas de injúria, mas se perpetua na subjetividade dos indivíduos, através de estereótipos e pensamentos engessados sobre o povo e a cultura negra. A Lei 10.639/03 possibilita a valorização e divulgação da herança africana e afro-brasileira e traz para as instituições de ensino a obrigatoriedade de ouvir e ensinar outras narrativas sobre a história do povo negro, sempre associada à história da

escravidão, como se sua existência anterior à época escravista não existisse ou não fosse relevante. Em 2008, ela é alterada através da Lei 11.645, que inclui a obrigatoriedade do ensino de história e cultura indígena.

Em 2003, como reflexo da persistência e do aprofundamento das lutas do movimento negro no que diz respeito à criação de políticas setoriais para a temática racial - e após participação do Brasil na *III Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata* -, foram criados a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e o Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPIR), através da Lei 10.678, de 23 de maio de 2003. A Secretaria foi criada com a incumbência de garantir o acesso da população, em especial das pessoas negras, às informações e conhecimentos capazes de modificar as práticas e reprodução de estereótipos e estigmas racistas da mentalidade coletiva brasileira, frutos da forma como historicamente se estabeleceu a relação hierárquica entre brancos e negros.

A SEPPIR, mesmo que de forma limitada, foi responsável por ações de combate às diversas formas de desigualdade racial e por ações de promoção e valorização da história e cultura africana e afro-brasileira, desencadeando a criação de outros dispositivos e ações de luta em âmbito regional, considerando que o Governo Federal, ao instituir a SEPPIR, definiu também os fundamentos estruturantes necessários para a composição de uma base capaz de formular e coordenar políticas públicas, e de vincular os diferentes elementos e instituições sociais - públicos e privados - em busca da redução e eliminação das desigualdades sociais e raciais do país.

Ainda em 2003, o decreto nº 4.885, de 20 de novembro, regulamenta a composição, estruturação e funcionamento do Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPIR), definindo-o como órgão de colegiado consultivo, participe da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Dentre as competências do CNPIR, cabe ressaltar as principais, sendo elas: elaborar e implementar

os objetivos prioritários para as ações de igualdade racial para a população e outras minorias étnicas; acompanhar, avaliar e fiscalizar as orientações das políticas de promoção da igualdade racial; apresentar estratégias para o fomento da dimensão racial nas ações das políticas públicas de âmbito nacional; julgar a proposta orçamentária da SEPPIR; proteger os direitos culturais da população negra.

No mesmo dia 20 de novembro de 2003, através do decreto nº 4.886, a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PNPIR) é instituída. As ações e articulação institucional da PNPIR são coordenadas pela SEPPIR, assim como os dispositivos necessários para a execução da política. A PNPIR é compromissada com a melhoria da qualidade de vida das populações negra e indígena, com práticas voltadas para demandas mais imediatistas, viabilizando a inclusão social e as ações afirmativas. Sua relevância também se dá pelo trabalho de fomento das informações sobre as desigualdades raciais por meio de campanhas midiáticas e campanhas nacionais de combate à discriminação racial.

Em 04 de junho de 2009 é aprovado o Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PLANAPIR) e instituído o seu Comitê de Articulação e Monitoramento. A aprovação e publicação das ações e programação de metas do plano, propostas pelo comitê, são de responsabilidade da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, assim como o provimento dos meios necessários para a realização do trabalho do comitê. O PLANAPIR estabelece os seus objetivos através da divisão em oito eixos, sendo eles: Trabalho e Desenvolvimento Econômico; Educação; Saúde; Diversidade Cultural; Direitos Humanos e Segurança Pública; Comunidades Remanescentes de Quilombos; Povos Indígenas; Comunidades Tradicionais de Terreiro; Política Internacional; Desenvolvimento Social e Segurança Alimentar; Infraestrutura; Juventude.

No ano de 2010, através da Lei nº Lei no 12.288, é instituído o Estatuto da Igualdade Racial, cujos objetivos são combater a discriminação racial, efetivar medidas e ações para a promoção da igualdade racial e a defesa dos direitos étnicos individuais, coletivos e

difusos da população negra. (Lei nº 12.288 de 20 de julho de 2010. Publicada no Diário Oficial da União de 21/7/2010).

O Estatuto da Igualdade Racial explicita o significado dos conceitos de discriminação racial ou étnico-racial, desigualdade racial, desigualdade de gênero e raça, população negra, políticas públicas e ações afirmativas, discorre sobre o dever do Estado e as normas constitucionais existentes para o enfrentamento da questão racial, e expõe de que forma, prioritariamente, a promoção da igualdade racial deve ser realizada, como por exemplo: através de políticas públicas de inclusão social e econômica; programas de ação afirmativa; modificação de estruturas institucionais; medidas de reparação histórica; incentivo às iniciativas da sociedade civil.

O estatuto é primordial para o aprofundamento das políticas específicas da temática racial, pois estabelece proposições setoriais, buscando enfrentamento em todas as áreas do direito, elaborando propostas sobre os direitos fundamentais; direito à saúde; direito à educação, cultura, esporte e lazer; direito à liberdade de crença e livre exercício dos cultos religiosos. O documento também inclui propostas que visam a ampliação do acesso à terra, à moradia, ao trabalho e aos meios de comunicação.

A criação do Estatuto da Igualdade Racial, fruto da luta do movimento negro por sua aprovação há mais de 9 anos em discussão, foi um marco imprescindível para o povo negro brasileiro, e um momento importante na aliança do Governo Lula com o movimento social negro. Responsável pela criação do Sistema Nacional da Igualdade Racial e da Ouvidoria Nacional de Igualdade Racial, canal para denúncias de racismo e para sintonizar o trabalho da SEPPIR com a sociedade. Contudo, o texto original composto pelo movimento social sofreu significativas alterações enquanto tramitava pela Câmara e pelo Congresso.

O Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial (SINAPIR) foi instituído pela Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010, sendo regulamentado apenas em 05 de novembro de 2013, através do decreto de nº 8.136. Trata-se de um sistema integrado de organização e

articulação do conjunto de políticas voltadas para a temática racial. O SINAPIR tem a função de observar, organizar e promover a efetivação das diretrizes das políticas de igualdade racial, nas diferentes esferas governamentais, fazendo o controle da política pública através de monitoramento e avaliações, e garantindo a participação da sociedade civil. Ademais, é também responsável pelo desenvolvimento de estratégias voltadas para o planejamento e orçamento dos programas de superação da desigualdade racial.

Em 2013, a Presidência da República convoca a III Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CONAPIR), com o tema central “Democracia e desenvolvimento sem racismo: por um Brasil afirmativo”. O objetivo principal era o de reafirmar o compromisso do governo e da sociedade brasileira no combate ao racismo, e expandir as ações de promoção da igualdade racial, entendendo a combinação das ações de prevenção da discriminação e de promoção da igualdade como essencial para o desenvolvimento de uma democracia plena e para a construção de justiça social no Brasil.

A III CONAPIR, que reuniu cerca de 1400 pessoas, fez um balanço sobre os 10 anos de implantação da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, avaliando os avanços conquistados e os desafios enfrentados. Foram discutidas propostas para aperfeiçoar os mecanismos de institucionalização da política pública para a implementação do Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial (SINAPIR), aprovado em 2010, e propostas de fortalecimento das ações de enfrentamento ao racismo no Poder Executivo (nos âmbitos federal, estadual e municipal).

As principais temáticas abordadas trataram sobre representação política e enfrentamento ao racismo; trabalho e desenvolvimento: capacitação técnica, emprego e população negra; desenvolvimento e mulher negra; e as áreas que ganharam destaque: sobre os territórios tradicionais negros, a luta dos quilombolas pelo acesso à terra, e oportunidades para a juventude negra, debatendo em torno da violência e genocídio contra os jovens negros no Brasil. Além disso, merecem

destaque as discussões sobre o desenvolvimento de políticas públicas de saúde voltadas para a população negra e sobre o acesso à serviços e políticas públicas de forma geral.

No âmbito das ações afirmativas, há uma conquista importante no que diz respeito ao acesso da população negra ao ensino médio técnico e ao ensino superior, quando a chamada “Lei de Cotas” é aprovada, sancionada pelo Decreto 12.711, de 12 de agosto de 2012. Esta lei determinou que as Instituições de Ensino Superior vinculadas ao Ministério da Educação e as Instituições Federais de Ensino técnico de nível médio passassem a reservar 50% das vagas (por curso e turno) para as cotas, sendo a distribuição feita da seguinte forma:

a) Para estudantes oriundos de escola pública: quando são candidatos às escolas de ensino médio devem ter cursado todo o ensino fundamental na rede pública. No caso de candidatos ao ensino superior, precisam ter cursado integralmente o ensino médio na rede pública.

b) Para estudantes de baixa renda: metade da reserva de vagas é destinada aos alunos cuja renda familiar per capita seja igual ou inferior a 1,5 salários-mínimos.

c) Para estudantes pretos, pardos e indígenas: a cota racial varia de um Estado para o outro, pois considera e é proporcional à composição étnico-racial da região conferida pelo IBGE. A proporção é dividida entre negros, pardos e indígenas e incide sobre o total da reserva de vagas (50%). (Lei 12.711/2012. Diário Oficial da União de 30 de agosto de 2012, p.1).

Os artigos 3º, 5º e 7º da Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012, sofreram alterações, a partir da Lei Nº 13.409, de 28 de dezembro de 2016, que dispõe sobre a reserva de vagas para pessoas com deficiência nos cursos técnico de nível médio e superior das instituições federais de ensino.

Em 2014, o Congresso Nacional aprovou a Lei nº 12.990, em 09 de junho, que determinou reserva às pessoas negras de 20% (vinte por cento) das vagas oferecidas nos concursos públicos para suprimimento de cargos efetivos e empregos públicos da administração pública federal;

sejam autarquias, fundações públicas, empresas públicas e também as sociedades de economia mista controladas pela União.

O Ministério do Planejamento, Desenvolvimento e Gestão lançou uma portaria em 06 de abril de 2018, que regulamenta a heteroidentificação para complementar a autodeclaração dos candidatos negros no sistema de reserva de vagas. O procedimento consiste em confirmação, por análise visual, da autodeclaração do candidato, através de uma banca avaliadora. Para embasar a decisão, o decreto usa como base resoluções da Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, artigos do Estatuto da Igualdade Racial e as diretrizes do III Plano Nacional de Direitos Humanos. E determina:

Esta portaria normativa é consequência das atividades do Grupo de Trabalho Interministerial, composto por estudiosos da questão racial, integrantes dos ministérios do Planejamento, Desenvolvimento e Gestão e Justiça e Cidadania (que posteriormente se fundaram no Ministério dos Direitos Humanos). Durante o ano de 2017, o Grupo realizou uma consulta eletrônica sobre o assunto e organizou um seminário cujo tema “A Política de Cotas no Serviço Público: avanços e desafios”, com o objetivo de aperfeiçoar o processo de verificação de veracidade das informações declaradas pelos candidatos e padronizá-lo para todos os concursos federais, tendo em vista as inúmeras denúncias de fraude do sistema de cotas e os processos judiciais contra as decisões das Comissões existentes em cada instituição (PORTARIA NORMATIVA nº4, DE 6 DE ABRIL DE 2018. SECRETARIA DE GESTÃO DE PESSOAS. Ministério do Planejamento, Desenvolvimento e Gestão).

É importante ressaltar que a composição da comissão de heteroidentificação é plural nos quesitos raça, gênero e naturalidade, e o método de avaliação tem por base o fenótipo do candidato, suas características observáveis, não sendo permitido a apresentação de documentos ou certidões referentes a outros procedimentos de heteroidentificação. Esse é o pressuposto de que o racismo no Brasil se apresenta de forma fenotípica: quanto mais escura a cor da pele e quanto

maior o número de características físicas remetentes à negritude, maior o grau de discriminação sofrida.

Dessa forma, o sentido da heteroidentificação em um país marcado pela mestiçagem e pela ideologia do embranquecimento é confirmar, individualmente, se a percepção que o sujeito tem de si mesmo é confirmada pelo grupo étnico ao qual ele diz ser partícipe, e assim impedir que pessoas brancas se beneficiem do sistema de reservas de vagas, ainda que estas se autodeclararem pretas ou pardas por possuírem ascendência negra em suas famílias. Como já dito, a identificação perpassa pelo critério do fenótipo e da pertença ao grupo que faz com que se assimilem valores raciais, não importando o genótipo.

No Estado do Rio de Janeiro, a tensão entre o aumento de denúncias de racismo religioso e a pressão dos movimentos sociais pela intervenção estatal, culminou, principalmente, na criação da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR), no surgimento do Grupo de Trabalho de Enfrentamento à Intolerância e Discriminação Religiosa para a Promoção dos Direitos Humanos (GTIREL) e, em seguida, na criação do Centro de Promoção da Liberdade Religiosa e Direitos Humanos (CEPLIR).

Um dos principais canais de recebimento de denúncias do CEPLIR, além das vias telefônica e presencial, era o Disque 100 da Secretaria de Direitos Humanos (SDH), direcionado para acolher denúncias de todo o território nacional. Através dele, foram registrados 697 casos de intolerância religiosa no período de 2011 a dezembro de 2015, com os maiores índices concentrados nos estados do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais. Já em âmbito estadual, no período de abril de 2012 a dezembro de 2015, o CEPLIR registrou 1080 denúncias de intolerância religiosa.

Em 2015, o Laboratório de História das Experiências Religiosas (LHER) elaborou o Relatório de Intolerância Religiosa no Brasil, dividindo os dados produzidos sobre as denúncias recebidas pelo CEPLIR em dois períodos: o período anterior e o período posterior à

entrega do Pré-relatório de Intolerância Religiosa no Brasil, divulgado pela Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR) em 18 de agosto de 2015, a fim de analisar o impacto desta iniciativa sobre o acesso dos grupos religiosos aos instrumentos da política pública de liberdade religiosa. Dessa forma, foi constatado que, antes da entrega do relatório preliminar, o órgão havia recebido, até agosto de 2015, 1014 denúncias, sendo 71% delas oriundas de religiões afro-brasileiras. Após a entrega, entre setembro e dezembro de 2015, o CEPLIR recebeu 66 denúncias, concentrando 30% das vítimas entre os candomblecistas.

Entre dezembro de 2015 e outubro de 2016, o CEPLIR não realizou novos atendimentos, pois encerrou-se o contrato de sua equipe, até então vinculada à Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Apenas em outubro de 2016, através de um projeto elaborado pelas coordenadoras do CEPLIR, Flávia Pinto e Lorrana Machado, apresentado e aprovado pela Fundação Palmares, uma nova equipe foi selecionada. Por esse motivo, há um lapso temporal entre a produção dos dados. Apesar das dificuldades enfrentadas pela descontinuidade do programa do CEPLIR, o GTIREL, através de seus membros - religiosos de diversos segmentos, membros do movimento negro e outras instituições, como o Ministério Público - continuou a se reunir semanalmente, discutindo as pautas referentes à promoção da liberdade religiosa, encaminhando as denúncias recebidas aos órgãos parceiros, e trabalhando em prol de uma articulação que possibilitasse o retorno do CEPLIR o quanto antes.

Como apontado anteriormente, observamos que a política pública de liberdade religiosa no Rio de Janeiro tem se mostrado ineficiente, sofrendo com grande instabilidade e descontinuidade, com escassos núcleos de atendimento às vítimas e com uma estrutura e orçamento precários. O CEPLIR, desde a sua criação, sofreu com a instabilidade da política pública de direitos humanos, dificultando a eficiência e continuidade de seu trabalho. Ao final de 2015, com o sucateamento da UERJ, sua equipe foi desligada e os atendimentos interrompidos. Após contrato com a Fundação Palmares e a Universidade Federal Fluminense (UFF), por intermédio da Pró-Reitoria de Extensão, foi possível a criação de no-

va equipe e os atendimentos foram retomados, sendo mantidos entre dezembro de 2016 a dezembro de 2017. Com o fim do contrato, a coordenação à frente do CEPLIR solicitou a incorporação do órgão pela então Secretaria de Direitos Humanos e Políticas para Mulheres e Idosos, apresentando relatórios dos atendimentos e das atividades de capacitação, pesquisa e extensão realizadas pela entidade. Essa incorporação não foi realizada, e somente alguns funcionários do extinto CEPLIR continuaram prestando atendimentos às vítimas, através da estrutura da Superintendência de Promoção da Igualdade Racial e Diversidade Religiosa, até o final de 2019. Entretanto, esse atendimento se reduzia ao acompanhamento jurídico, sem a participação de assistentes sociais e psicólogos.

O CEPLIR foi o primeiro órgão com atividades de atendimento especializado às vítimas, oferecendo apoio psicológico e acompanhamento dos desdobramentos de suas denúncias. Outras ações pioneiras que colocam o órgão como primordial e modelo a ser seguido nos demais estados e municípios são: oferta de atendimentos especializados (social, psicológico e jurídico) às vítimas de racismo religioso; acompanhamento jurídico das investigações; pressão exercida pelo órgão sobre as instituições acerca do cumprimento das leis de combate ao racismo e promoção da igualdade racial; a elaboração de cartilhas, campanhas, material informativo; articulação com os movimentos sociais e suporte às suas manifestações; inserção dentro do campo universitário com incentivo à produção de conhecimento sobre a temática racial e de diversidade religiosa, e a realização de seminários e capacitações destinadas às instituições públicas, buscando a conscientização e sensibilização dos agentes do poder público nelas inseridas, que resultava em um chamado à responsabilidade das instituições e a adesão de uma postura de parceria com o CEPLIR, que buscavam a ajuda especializada do órgão para o cumprimento correto da Lei Caó.

A extinção do órgão representa um grande atraso e a negligência à política pública de Direitos Humanos. O sucateamento dessas políticas públicas - diga-se de passagem ainda embrionárias e carentes de consolidação - vem sendo executado desde o governo estadual de Luiz Fernan-

do Pezão, e foi intensificada após a sua saída, explicitando a conduta política do governo do Estado, assumido por Wilson José Witzel, do Partido Social Cristão, em janeiro de 2019. Sua extinção deixa os povos de matrizes africanas do Rio de Janeiro sem referências de apoio e proteção estatal especializada, tendo em vista que o CEPLIR era um organismo que recebia denúncias de toda a extensão do estado do Rio de Janeiro.

Ainda assim, o movimento negro e os movimentos sociais ligados à diversidade e liberdade religiosa conseguiram conquistar alguns avanços durante o ano de 2018, ainda sob a gestão do governador Pezão. Com a vigente desestruturação do CEPLIR, o Conselho Estadual dos Direitos do Negro e Promoção da Igualdade Racial (CEDINE) e outras instâncias ligadas à temática racial pressionaram pela aprovação do Conselho Estadual de Promoção da Liberdade Religiosa (CONEPLIR), regulamentado em setembro de 2019, visando substituir o GTIREL, sendo composto por 32 membros titulares, a maioria advindo da sociedade civil: três representantes eleitos por entidades de defesa dos direitos humanos e liberdade religiosa, e 21 de diversos segmentos religiosos, incluindo ateus e agnósticos. Os principais objetivos do novo Conselho são: propor políticas públicas para a promoção da liberdade religiosa; acompanhamento de denúncias e fiscalização do cumprimento da legislação.

A atual estrutura da política pública de Direitos Humanos do Rio de Janeiro se encontra da seguinte forma: Secretaria de Desenvolvimento Social e Direitos Humanos (SEDSODH) - dividida em cinco subsecretarias, uma delas destinada aos direitos humanos, a Subsecretaria de Promoção dos Direitos Humanos - e os conselhos vinculados à pasta, dentre eles, cabe destacar àqueles ligados à temática racial e de liberdade religiosa como o Conselho Estadual de Defesa dos Direitos Humanos (CEDDH); o Conselho Estadual dos Direitos do Negro e Promoção da Igualdade Racial (CEDINE); o Conselho Estadual dos Direitos Indígenas (CEDIND); e o Conselho Estadual de Promoção da Liberdade Religiosa (CONEPLIR). Dentre os 92 municípios do Rio de Janeiro, apenas 24 possuem órgãos de promoção da igualdade racial.

Apesar da pouca expressividade da temática na política pública no Estado, a Superintendência de Promoção da Igualdade Racial e Diversidade Religiosa obteve uma conquista no ano de 2019 que pode iniciar uma mudança neste cenário: o estado do Rio de Janeiro aderiu ao Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial (SINAPIR), assumindo, então, a estruturação da política de igualdade racial nos municípios e garantindo a destinação de recursos federais para a execução de programas voltados à população negra, incluindo verbas para a capacitação de agentes públicos em todo o Estado. Ainda em 2018, foi aprovado o Plano Nacional de Superação da Intolerância Religiosa, luta antiga do GTIREL, que envolve as áreas da educação, saúde, direitos humanos, os setores fiscais, além de formação técnica de todos os quadros pertencentes ao Estado sobre a temática da liberdade religiosa, nos níveis municipal, estadual e federal. Também em 2018, a cidade do Rio de Janeiro passou a contar com a Delegacia de Crimes Raciais e Intolerância Religiosa (DECRADI) - sendo uma única unidade em todo o estado. Em 2021, foi aprovada a lei 9.271/21, que obriga o governo do Rio a criar mais unidades de Delegacias de Crimes Raciais, expandindo para outras regiões do estado, com foco na Baixada Fluminense e em Campos dos Goytacazes. A aprovação do projeto de expansão e interiorização das DECRADIs é fruto da pressão realizada pelo movimento negro e pelos povos de terreiro do estado, com destaque para as articulações realizadas pela Baixada Fluminense e pelo município Campos dos Goytacazes, que sofrem com uma intensificação de casos de intolerância religiosa.

Em fevereiro de 2020, a SEDSODH, com o apoio da Prefeitura de Nova Iguaçu, localizada na Baixada Fluminense, área que concentra cerca de 33% dos terreiros do estado (Presença do Axé: Mapeando Terreiros no Rio de Janeiro. PUC-Rio, 2013), criou o Núcleo de Atendimento a Vítimas de Intolerância Religiosa (NAVIR), para atender as vítimas de racismo e intolerância religiosa e atuar no combate e prevenção destes casos, fruto da demanda dos povos de terreiro, em virtude da quantidade crescente de casos de racismo religioso na região.

O NAVIR conta com uma estrutura parecida à do CEPLIR, sendo composto por advogados, psicólogos e assistentes sociais prestando atendimentos aos usuários, porém sua área de atuação é restrita aos municípios da Baixada Fluminense.

A articulação e pressão de lideranças e movimentos sociais da Baixada Fluminense, Campos dos Goytacazes e do Rio de Janeiro como um todo, culminou, em maio de 2021, na criação de uma Comissão Parlamentar de Inquérito Contra a Intolerância Religiosa da Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (Alerj), com o intuito de apurar as causas e consequências da intolerância religiosa, definir políticas públicas de enfrentamento, prioridades, estratégias, normas e recomendações aos órgãos públicos do estado, para promover a liberdade religiosa. Foram ouvidos dezenas de líderes religiosos, vítimas, autoridades e especialistas no assunto.

A CPI aprovou, em dezembro do mesmo ano, o relatório final com 35 recomendações a órgãos públicos, dentre as quais, destacamos: que a Polícia Civil e o Ministério Público incluam nas denúncias ou investigações dos crimes de intolerância religiosa, os nomes de líderes religiosos como mentores ou coautores do crime, quando há indícios de sua participação; que o Estado inclua as vítimas que perderam suas moradias no programa Aluguel Social; execução de projetos nas escolas estaduais que visem o combate ao racismo religioso; que o Instituto de Segurança Pública (ISP) divulgue, anualmente, informações relativas à intolerância religiosa e ao racismo religioso para subsidiar a criação de políticas públicas de segurança; que a Secretaria de Estado de Polícia Civil, fortaleça os aparatos de denúncia existentes, como a Delegacia de Crimes Raciais e Delitos de Intolerância - DECRADI e o Disque-Denúncia, e inclua um treinamento em relação ao atendimento das vítimas de racismo religioso na grade extracurricular do curso de formação dos agentes da Polícia Civil.

Considerações finais

A luta do povo negro foi a grande responsável pelo fim da escravidão, não sendo, como historicamente foi retratado, um ato de bondade concedido pelos escravagistas. O abolicionismo foi conduzido pelo desgaste do sistema escravagista, ocasionado pelas intensas e constantes rebeliões negras, fugas e insurreições. Sua cultura e religião foram os elementos que a escravidão não conseguiu destruir, ainda que nos séculos seguintes à abolição, a perseguição e a criminalização das heranças culturais negras tenham continuado.

O desenvolvimento de políticas públicas de enfrentamento ao racismo religioso e promoção da liberdade religiosa é fruto da mobilização da sociedade civil organizada, a partir da participação social, da articulação política e da persistência do movimento negro, dos povos de terreiros e de diversos segmentos religiosos parceiros na luta pela liberdade religiosa. O combate e a prevenção dos ataques aos adeptos de religiões de matrizes africanas e seus territórios não podem ser pensados sem fazer menção à história de escravização, desumanização, criminalização e perseguição do povo negro e sua religiosidade, bem como ao projeto eugenista implementado pelo Estado em âmbito político, que visava o extermínio da existência negra. Assim como não se pode retratar a luta pela conservação das religiões, e da cultura afro-brasileira como um todo, sem analisar a face repressiva do Estado, que segue até os dias atuais implementando o genocídio da população negra.

Observa-se que a reestruturação e ampliação das políticas públicas foi relevante na redução da desigualdade racial em relação ao acesso aos serviços e benefícios, ampliando as possibilidades da população negra, ainda que, ao longo dos anos, este fator não tenha modificado os índices de desigualdade entre brancos e negros. Assim sendo, notamos que para o alcance da equidade racial, não basta a universalização das políticas públicas, fazendo-se necessário o enfrentamento direto à questão racial brasileira.

O racismo, a discriminação e o preconceito enfrentados pela população negra também devem ser compreendidos enquanto fatores que restringem o acesso da população negra às políticas públicas e que

estabelecem relações de poder e privilégio que, no interior das instituições, são demonstrados pela ausência ou inferioridade do tratamento e dos cuidados prestados à essa população.

Entendendo a organização política como prática de resistência coletiva, na busca por uma sociabilidade justa racialmente, hoje, 132 anos após a Abolição, conquista que deriva também da luta quilombola, a prática de aquilombar-se vêm sendo discutida no interior do movimento negro, fazendo necessária a dinâmica de descolonizar o pensamento. Aquilombar-se é construir espaços de organização social, política e cultural da população negra, bem como realizar o resgate das memórias e da ancestralidade negra, e o fortalecimento do autoamor e autocuidado entre as pessoas negras.

O conceito de aquilombamento, segundo Bárbara Souza (2008), significa a unidade do povo negro em prol de práticas de resistência e autonomia e a execução de estratégias coletivas de manutenção de sua cultura, a preservação de sua história e memórias, bem como para a proteção da integridade física das pessoas negras. Esse movimento se adequa a diferentes formas de agir diante das contradições enfrentadas pelo povo negro, diante do contexto político e social de cada período através da história.

A persistência, habilidade de mobilização social e a capacidade de sobreviver em meio a um projeto de etnocídio, mantendo suas origens e preservando práticas de autocuidado, acolhendo inclusive outras camadas marginalizadas da sociedade, são as grandes potências revolucionárias dos terreiros, levando-nos a entender por que são considerados espaços de ameaça à ordem vigente.

Referências

ALMEIDA, M. da S. Diversidade humana e racismo: notas para um debate radical no serviço social. **Argumentum**, [S. I.], v. 9, n.1, p.32-45, 2017. DOI: 10.18315/argum.v9i1.15764. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/argumentum/article/view/15764>. Acesso em: 29 dez. 2022.

ALMEIDA, S. L. de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

BRASIL, Constituição (1988). Título II: Dos Direitos e Garantias Fundamentais. Capítulo I: Dos Direitos e Deveres Individuais e Coletivos. Artigo 5º. Disponível em: www.planalto.gov.br. Acesso em: 30 dez. 2022.

BRASIL. **Decreto-Lei 2.848/40**, de 07 de dezembro de 1940. Código Penal. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, 31 dez. 1940.

BRASIL, **Decreto 30.822, de 06 de maio de 1952**. Presidência da República. Diário Oficial da União, 09 de maio de 1952.

BRASIL, **Decreto 65.810, de 08 de dezembro de 1969**. Promulga a Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial. Presidência da República. Diário Oficial da União, 10 de dezembro de 1969. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1950-1969/D65810.html. Acesso em: 31 dez. 2022.

BRASIL. **Lei 7.716/89**, de 05 de janeiro de 1989. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, 31 dez. 1989.

BRASIL. **Lei 10.639/03** de 9 de janeiro de 2003. D.O.U. de 10 de janeiro de 2003.

BRASIL. **Lei 10.678/03** de 23 de maio de 2003. D.O.U. de 23 de maio de 2003.

BRASIL. **Lei nº 12.288/10** de 20 de julho de 2010. Estatuto da Igualdade Racial. Brasília, DF: Presidência da República, 2010. CÂMARA DOS DEPUTADOS.

BRASIL. **Lei 12.711/12** de 12 de agosto de 2012. D.O.U. de 12 de agosto de 2012.

BRASIL. **Lei 12.990/14** de 09 de junho de 2014. D.O.U. de 09 de junho de 2014

BRASIL. **Portaria Normativa nº 4** do Ministério de Planejamento, Desenvolvimento e Gestão da Secretaria de Gestão de Pessoas, de 06 de abril de 2018. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/centrais-de-conteudo/igualdade-racial/portaria-normativa-no-4-2018-regulamenta-o-procedimento-de-heteroidentificacao-complementar-a-autodeclaracao-dos-candidatos-negros-em-concursos-publicos/view>. Acesso em: 30 dez. 2022.

FERNANDES, F. **A integração do negro na sociedade de classes**. 5. ed. São Paulo: Global, 2008a.

FERNANDES, F. **Sociedade de classes e subdesenvolvimento**. 5. ed. São Paulo: Global, 2008b.

GONZALES, L. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, São Paulo, p.223-244, 1984.

IANNI, O. **Raças e classes sociais no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

MARX, K. **O capital**: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARTINS, E. **Nossos índios, nossos mortos**. 4. ed. Rio de Janeiro: Codecri, 1992.

NASCIMENTO, A. do. **O Genocídio do Negro Brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

ORTIZ, F. G. **O Serviço Social no Brasil**: os fundamentos de sua imagem e da autoimagem de seus agentes. Rio de Janeiro: E-papers, 2010. p. 21-87.

PIRES, A. L. C. S. **A capoeira na Bahia de Todos os Santos**: um estudo sobre cultura e classes trabalhadoras (1890 - 1937). Palmas: NEAB, 2004.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina.** In: LANDER, Edgardo(org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas, Buenos Aires, Colección Sur Sur. 2005.

SOUZA, B. O. **Aquilombar-se:** Panorama histórico, identitário e político do movimento quilombola brasileiro. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

IV

BASES ESTRUTURANTES DO DILEMA RACIAL BRASILEIRO- REFLEXÕES A PARTIR DO PENSAMENTO FLORESTANIANO*

Kátia Lima

Introdução

O presente capítulo integra um trabalho coletivo de análise da realidade brasileira da perspectiva dos trabalhadores e trabalhadoras, dos oprimidos e silenciados de toda ordem, “[...] os de baixo [...]”, conforme denominava o saudoso intelectual militante Florestan Fernandes (1995b, s/p). Este trabalho coletivo tem como fonte inspiradora os estudos e reflexões do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação e Serviço Social/GEPESS/Universidade Federal Fluminense e da Rede Capitalismo Dependente, Educação e Serviço Social - Rede CADESS que articula pesquisadores da Universidade Federal Fluminense e da Universidade de Brasília e, também, as lutas históricas do movimento docente, sob a direção do ANDES/Sindicato Nacional dos Docentes das Instituições de Ensino Superior pelo acesso e permanência da juventude pobre, negra e periférica na universidade pública brasileira.

O texto constitui-se, recuperando novamente o pensamento florestaniano, um “[...] escrito como peça de combate [...]”¹, (FERNANDES, 1975, p.33) que pensa a realidade brasileira do ponto de vista dos

*DOI – 10.29388/978-65-81417-79-6-0-f.111-136

¹ Florestan Fernandes (1975) apresenta um balanço da situação do ensino superior no Brasil no capítulo dois do livro *Universidade Brasileira: reforma ou revolução?* a partir das lutas pela educação pública realizadas na década de 1960. Tais reflexões são apresentadas pelo autor como “escritos como peças de combate”, expressão que evidencia a relação que o saudoso intelectual militante estabeleceu entre teoria revolucionária e ação revolucionária ao longo da sua obra.

oprimidos, para contribuir, ainda que nos limites de uma breve reflexão, com as ações políticas em defesa do enfrentamento coletivo do dilema racial brasileiro que estrutura a segregação de negros e negras sob o mito da democracia racial, tentando ocultar a intolerância racial ostensiva ou dissimulada vigente historicamente em nosso país.

A partir da interlocução estabelecida com o saudoso sociólogo, este capítulo tem como objetivo identificar as bases do dilema racial, especialmente pela relação que se estabelece entre imperialismo e capitalismo dependente e os limites da descolonização no Brasil, tarefa que será realizada no primeiro item do capítulo. Tais reflexões indicam como o desenvolvimento do capitalismo no Brasil foi conduzido a partir de uma condição colonial sistematicamente revitalizada para atender aos requisitos da superexploração da força de trabalho e do padrão de expropriação e de hegemonia burguesas constitutivos do capitalismo dependente.

A partir deste quadro analítico, recuperamos os estudos de Florestan Fernandes sobre as funções econômicas, políticas, sociais e ideo-culturais do mito da “democracia racial” para a permanência das condições análogas ao trabalho escravo de negros e negras, mesmo após a Abolição (1888). O exame da constituição do mito da “democracia racial” e da forma como incide no padrão brasileiro de relação racial será realizado na segunda parte do texto.

Por fim, analisamos como, em tempos de ofensiva ultraconservadora do capital, conduzida, em nosso país, por um governo marcado por traços fascizantes, como o governo Bolsonaro (2019/2022), o dilema racial ganha novos contornos, exigindo de todos os intelectuais militantes o fortalecimento das reflexões e das lutas coletivas contra o racismo ostensivo ou dissimulado, associado ao autoritarismo e ao conservadorismo tão caros à burguesia brasileira para a revitalização cotidiana da inserção capitalista dependente do Brasil na economia mundial.

Imperialismo, capitalismo dependente e os limites da descolonização no Brasil

A partir do diálogo estabelecido, especialmente, com K. Marx, V. Lenin e L. Trotsky, Florestan Fernandes (1968, 1981a, 2005) elabora o conceito de capitalismo dependente, inscrevendo-o em uma teorização mais ampla do capitalismo. Para Fernandes (1968), Marx é o autor clássico que apresenta maior interesse para os estudiosos das sociedades latino-americanas, pois o arcabouço conceitual da obra marxiana examina a caracterização estrutural das relações de produção sob o capitalismo, ou seja,

[...] de todos os sociólogos clássicos, Marx é o que apresenta maior interesse para os estudiosos das sociedades subdesenvolvidas. Isso não se deve, exclusivamente, à importância de sua contribuição como pioneiro das teorias sobre o desenvolvimento econômico. É que Marx elaborou todo um esquema conceptual e explicativo que permite relacionar os componentes mais profundos da ordem social com as ebulições mais dramáticas de identificação ou repulsão, que eles provocam na atuação social consciente dos homens (FERNANDES, 1968, p. 43).

Dialogando com Lenin, Florestan Fernandes (1968) evidencia a importância da retomada dos estudos sobre o imperialismo, como uma fase superior do capitalismo e o papel das colônias como fontes de matérias-primas, demonstrando como o capital financeiro acrescentou a luta pelas fontes dessas matérias-primas, pela exportação de capitais, pelas esferas de influência, isto é, as esferas de transações lucrativas, de concessões, de lucros monopolistas e, finalmente, pelo território econômico em geral. Desta forma,

[...] o controle externo dos ‘negócios de exportação e importação’, bem como da construção de uma rede moderna de comércio, bancos e outros serviços, redundava num processo crônico de capitalização para fora, ou seja, de exportação do excedente econômico

como consequência da integração dependente na economia capitalista mundial (FERNANDES, 1968, p. 46).

Do diálogo com Trotsky, Fernandes (1981a) recupera, especialmente, a lei do desenvolvimento desigual e combinado para examinar a relação que será estabelecida entre a modernização do arcaico e a arcaização do moderno no capitalismo dependente, fazendo com que a mentalidade burguesa surja encharcada da mentalidade do senhor rural.

O que está em questão não é apenas a ‘sobrevivência’ de entidades que não foram diluídas e absorvidas pelas classes sociais (como etnias, estamentos ou barreiras raciais, que continuam estanques). É a destruição de condições econômicas, sociais e políticas que impediram a América Latina de fazer autênticas revoluções nacionais através do capitalismo...em consequência, o tipo de capitalismo constituído na América Latina, que floresceu graças à modernização do arcaico, atinge a era da industrialização em grande escala e da exportação de produtos industrializados explorando com intensidade a arcaização do moderno (FERNANDES, 1981a, p. 41).

Como afirma Miriam Limoeiro Cardoso (1997, p.3): “Florestan não formula uma ‘teoria da dependência’. Sua formulação do capitalismo dependente constitui uma contribuição teórica à teoria do desenvolvimento capitalista.”. Trata-se, portanto, do exame do capitalismo em uma das fases específicas do seu desenvolvimento.

Neste sentido, Florestan Fernandes (1968, 1980, 1981a, 2005), em sua contribuição à teoria do desenvolvimento capitalista, trabalha dialeticamente duas dinâmicas na construção do conceito de capitalismo dependente: as leis gerais que regem o padrão de desenvolvimento capitalista inerente ao capitalismo monopolista e, ao mesmo tempo, as especificidades da formação econômico-social brasileira na divisão internacional do trabalho, na qual o Brasil estará inserido como exportador de matéria-prima e importador de bens de consumo, de capitais e de técnicas produzidos nos países hegemônicos. Assim, “[...] as duas faces dessa modalidade de articulação são o ‘imperialismo econômico’ e o ‘capitalismo

dependente’, os dois frutos mais importantes do capitalismo maduro em escala internacional.” (FERNANDES, 1981a, p. 59).

Articulando universalidade, particularidades e singularidades, Florestan Fernandes (1968) examina que, no capitalismo dependente, ao mesmo tempo em que a burguesia nascente conduz a revolução burguesa, ela foi incapaz, por opção política, de romper com a condição colonial permanente, definida por Fernandes (1968, p. 26) nos seguintes termos:

Está claro que essa condição se altera continuamente: primeiro, se prende ao antigo sistema colonial; depois se associa ao tipo de colonialismo criado pelo imperialismo das primeiras grandes potências mundiais; na atualidade, vincula-se aos efeitos do capitalismo monopolista na integração da economia internacional. Ela se redefine no curso da história, mas de tal modo que a posição heteronômica da economia do país, em sua estrutura e funcionamento, mantém-se constante. O que varia, porque depende da calibração dos fatores externos envolvidos, é a natureza do nexo da dependência, a polarização da hegemonia e o poder de determinação do núcleo dominante.

Para Fernandes (2005), a revolução burguesa caracteriza um conjunto de transformações econômicas, tecnológicas, sociais, psicoculturais e políticas que só se realizam quando o desenvolvimento do capitalismo atinge o clímax de sua evolução industrial. Em países marcados por sua inserção capitalista dependente na economia mundial, como o Brasil, tal conjunto de transformações ocorre associado às estruturas sociais e econômicas do mundo colonial que ficaram intactas, respondendo às necessidades das elites nativas e do mercado mundial, em face da função que a economia nacional preenchia no mercado mundial de natureza heteronômica, enfim, o que ocorre no Brasil é uma transformação capitalista que combina os interesses do imperialismo e do latifúndio.

Assim, não se pode explicar a revolução burguesa no Brasil como um processo de vitória do capitalismo sobre uma oligarquia decadente,

reacionária e anticapitalista, pois, aqui não tivemos uma burguesia revolucionária e em conflito de vida e morte com a aristocracia agrária. Cabe, inclusive, destacar que não podemos separar o latifúndio da burguesia, pois este constitui, historicamente, a fração mais reacionária da burguesia brasileira que buscou garantir seus privilégios econômicos, de prestígio e de poder, caracterizando o processo identificado por Fernandes (1981a, p. 52) como o “[...] aburguesamento do senhor rural [...]”.

A transição das economias coloniais para o capitalismo moderno se fez sob o impulso da inclusão do país na economia mundial, sem implicar em um colapso das estruturas coloniais, na medida em que a comercialização de matéria-prima no mercado mundial exigia a sua persistência. Simultaneamente,

O regime capitalista lança, aqui, suas raízes no passado colonial, na produção escravista e no apogeu que esta alcançou depois da Independência. A escravidão atingiu o seu ponto alto, como fator de acumulação interna de capital, não antes, mas depois que se constituiu um Estado nacional. Isso pode parecer um paradoxo. Mas não é. As estruturas coloniais de organização da economia, da sociedade e do poder só conheceram sua plenitude quando os senhores de escravo organizaram sua própria forma de hegemonia. O trabalho escravo passou a gerar um excedente econômico que não ia mais para fora na mesma proporção que anteriormente e sobre ele se alicerçou a primeira expansão do capital comercial dentro do país (FERNANDES, 2017, p. 37-38, grifo do autor).

Estas serão, portanto, as bases de organização do padrão de expropriação e de hegemonia burguesas conduzidas pela burguesia brasileira em sua relação com os senhores rurais e com o imperialismo. Imperialismo e capitalismo dependente constituem duas faces do projeto burguês de sociabilidade que denotam os limites da descolonização em nosso país. Florestan Fernandes (1979b), no livro *Circuito Fechado*, analisa como o processo de emancipação política ocorreu, no Brasil, sem que a descolonização fosse esgotada. Pelo contrário, foi preciso que

[...] a descolonização fosse contida e, ao mesmo tempo, se desenrolasse sinuosamente, como um processo ultraprolongado. Ainda lutamos não só com as sequelas de estruturas ‘herdadas’ da era colonial ou da escravidão. Vemos como o capitalismo competitivo ou, em seguida, o capitalismo monopolista, revitalizam muitas dessas estruturas, requisito essencial para a intensidade da acumulação do capital ou a continuidade de privilégios, que nunca desaparecem, e de uma exploração externa, que sempre muda para pior (FERNANDES, 1979b, p. 4-5).

Tais análises serão recuperadas no livro *Poder e Contrapoder na América Latina*, quando Fernandes (1981b, p. 82) examina que ocorreu um congelamento da descolonização nos seguintes termos:

Congelar a descolonização constituía um pré-requisito estrutural e dinâmico não só da ‘defesa da ordem’, do ‘combate à anarquia’, da ‘preservação da propriedade’ etc.; esse era o requisito número um da nova articulação entre os estamentos senhoriais e os estamentos intermediários em ascensão potencial com os centros de dominação externa, ou seja, literalmente, do padrão neocolonial de crescimento do capitalismo.

O congelamento da descolonização resultou em um conjunto de vantagens para a burguesia brasileira, na medida em que os homens e mulheres recém-libertos das correntes da escravidão constituíram-se em candidatos a um trabalho extremamente precarizado, marcado pelo resíduo colonial constitutivo do colonialismo, do neocolonialismo e do próprio capitalismo dependente. Assim, este congelamento resultou em dois elementos estruturantes da inserção capitalista dependente do Brasil na economia mundial:

[...] 1º.) o antigo regime, aqui, não lança raízes em um mundo feudal em modernização autossustentada e centrada na órbita histórica interna (ele é um mundo colonial, que se desintegra gradualmente, por forças estruturais e históricas que operam ‘a partir de fora’ e ‘a partir de dentro’, as quais, no processo de transformação, freiam ou diluem os ritmos da mudança); 2º.) o antigo regime por causa dos interesses conservadores predominantes ‘a partir de

dentro' e por causa dos interesses neocoloniais e, mais tarde, imperialistas, predominantes 'a partir de fora', mais se transfigura, metamorfoseia e se reconstitui do que se dissipa ou desaparece historicamente [...] (FERNANDES, 1981b, p. 47-48).

Fernandes (2005) analisa como a sociedade de classes foi estruturada sem que a burguesia, destituída de um perfil revolucionário, rompesse com a mentalidade do senhor rural. A burguesia nativa se forja na relação que articula o padrão compósito de hegemonia burguesa e o padrão dual de expropriação do excedente econômico, consubstanciando os vínculos entre os setores mais conservadores e reacionários com o imperialismo para a realização do rateio do excedente econômico.

Por isso tal padrão de hegemonia burguesa anima uma racionalidade extremamente conservadora, na qual prevalece o intento de proteger a ordem, a propriedade individual, a iniciativa privada, a livre empresa e a associação dependente, vistas como fins instrumentais para a perpetuação do superprivilegiamento econômico, sociocultural e político (FERNANDES, 1981b, p. 108).

No que se refere ao padrão de expropriação do excedente econômico, Fernandes (1981b) evidencia um componente típico do capitalismo dependente: a depleção permanente das riquezas dos países capitalistas dependentes ocorre para promover a acumulação de capital para as economias centrais e para a burguesia local, sob a aparência de uma monopolização do excedente econômico para as primeiras, como se a burguesia local ou nativa fosse sua vítima. “Na realidade, porém, a depleção das riquezas se processa às custas dos assalariados e destituídos da população, submetidos a mecanismos permanentes de sobreapropriação e sobreexpropriação capitalistas” (FERNANDES, 1981b, p. 45).

A sobreapropriação e a sobreexpropriação capitalistas garantem, assim, o excedente econômico repartido pelos dinamismos externos e internos organicamente vinculados. A burguesia internacional demanda a inserção capitalista dependente do país na economia mundial pelo exercício de funções econômicas e políticas do próprio cálculo capitalista

e a burguesia local conduz internamente a sobreapropriação e a sobreexpropriação, reciclando e redefinindo a dependência.

Isso não quer dizer que o capitalismo dependente ‘falhou’. Ele está preenchendo cada vez melhor as funções que lhe cabem, ao promover o crescimento econômico capitalista sob o mencionado padrão de acumulação de capital e a forma correspondente de sobreapropriação repartida do excedente econômico (FERNANDES, 1981a, p. 57).

O perfil ultraconservador da burguesia brasileira e suas ações antissociais e antinacionais de exploração crescente da força de trabalho; de exportação de parte do excedente econômico para os centros imperialistas; de privilegiamento da lucratividade do capital e de intensificação das desigualdades econômicas, políticas e sociais formatam, desta forma, uma modalidade duplamente rapinante do capitalismo (FERNANDES, 2005). Aí identificamos a relação entre o caráter débil e a força da burguesia brasileira. Sua debilidade manifesta-se na incapacidade de condução de uma revolução burguesa que garanta a aceleração do crescimento econômico; a eliminação de privilégios pré-capitalistas e a democratização da renda, do prestígio e do poder, ações constitutivas da própria racionalidade burguesa. Entretanto, a burguesia brasileira é bastante forte para conduzir internamente um padrão de expropriação e de hegemonia que resulte em uma acumulação de capital espoliativa, um “[...] capitalismo selvagem [...]”, como afirmava Fernandes (1995a, p. 140).

A acumulação capitalista em terras brasileiras não contou com uma acumulação originária suficientemente forte para sustentar um desenvolvimento econômico autônomo e, também, não destruiu as estruturas econômicas e sociais anteriores. A transição das economias coloniais para o capitalismo moderno se fez sob o impulso da inclusão do Brasil no mercado mundial pela transferência de capitais, técnicas, instituições econômicas e agentes humanos treinados e sem implicar um colapso das estruturas coloniais, na medida em que a comercialização de

matéria-prima no mercado mundial exigia a sua persistência (LIMA; SOARES, 2020).

Este processo resultou em particularidades na mercantilização da força de trabalho, caracterizando como foi constituído o mercado de trabalho interno e como se deu a transição entre a extinção do sistema colonial e a implantação do trabalho assalariado, vendido como mercadoria. Florestan Fernandes (1981a, 2005, 2008a, 2008b) evidencia que, no Brasil, este mercado não funciona segundo os requisitos de uma economia capitalista competitiva, não preenche, sequer, a função de incluir todos os vendedores reais ou potenciais da força de trabalho, pois a sua mercantilização ocorreu (a ainda ocorre) nos marcos da sobrevivência das economias de subsistência e das formas extra e pré-capitalistas que operam os mecanismos permanentes de sobreapropriação e sobreexpropriação capitalistas acima analisados e que incidirão particularmente nas condições de vida e de trabalho de negros e negras.

No livro *Significado do Protesto Negro*, Fernandes (2017, p. 22) ressalta que os “[...] negros são os testemunhos vivos da persistência de um colonialismo destrutivo, disfarçado com habilidade e soterrado por uma opressão inacreditável.” Neste sentido, a crise da produção escravista associada à proibição do tráfico impulsionou a Abolição. Entretanto, sem a organização de estratégias de preparação de homens e mulheres ex-escravizados para o trabalho assalariado, fazendo com que a opção para a reorganização do trabalho ocorresse pela importação de trabalhadores imigrantes e pela contratação do trabalhador branco.

Os proprietários de escravos que demandavam indenização pelo fim da escravidão e pelas perdas financeiras que resultaram da Abolição, segundo a concepção por eles defendida, conseguiram obter a imigração de trabalhadores europeus custeada pelo Estado. “Por essa razão, no fim do Império e no início da República, o principal traço da política governamental provinha do fomento à imigração por todos os meios viáveis.” (FERNANDES, 2018, p. 171).

Tal processo resultou, conforme Fernandes (2017, p. 79-80), na constituição de duas barreiras para os ex-escravizados: a barreira social e

a barreira racial e, assim, “[...] o negro se defrontou com condições de trabalho tão duras e impiedosas como antes. Os que não recorreram à imigração para as regiões de origem, repudiavam o trabalho ‘livre’ que lhes era oferecido, porque enxergavam nele a continuidade da escravidão sob outras formas.”.

A articulação de formas heterogêneas e anacrônicas de produção preenche, desta forma, determinada função na economia mundial, permitindo explorar intensamente o trabalho em bases anticapitalistas, semicapitalistas e capitalistas. Não se trata da sobrevivência de sistemas econômicos pré-capitalistas em economias capitalistas, mas da conjugação de formas desiguais de produção que coexistem. São estruturas econômicas em diferentes estágios de desenvolvimento que são combinadas no interior da sociedade nacional e integradas na economia mundial.

Neste contexto, o assalariamento é concebido como um privilégio econômico e social na medida em que não está estruturado da mesma forma que ocorre nos países hegemônicos. No capitalismo dependente, as transformações econômicas não foram acompanhadas de transformações substanciais na estrutura social de distribuição de renda, expressando, inclusive, a concentração racial da renda, do prestígio e do poder para os brancos. A Abolição gerou a abundância de mão-de-obra, ainda que não qualificada, em um contexto marcado pela imigração, especialmente vinda da Europa, devidamente qualificada, fazendo com que a ordem competitiva retivesse e agravasse a desigualdade racial pela manifestação ambígua e disfarçada de uma condição real de expropriação e dominação de homens e mulheres, negros e negras.

No capitalismo dependente, portanto, os mecanismos de sobreapropriação e sobreexpropriação capitalistas são permanentes, operando uma espoliação violenta de suas riquezas realizada de fora para dentro e de dentro para fora, caracterizando uma sobreexpropriação repartida do excedente econômico articulada à heteronomia racial e fazendo com que o racismo seja um elemento estrutural/constitutivo da inserção capitalista dependente do Brasil na economia mundial.

Desta forma, os padrões de sobreexpropriação do excedente econômico e de hegemonia burguesa garantem a superconcentração racial da riqueza, do prestígio e do poder, como afirma Fernandes no livro *O negro no mundo dos brancos*²:

Em consequência, o passado e o presente foram reconstruídos conjuntamente e interligados nos pontos de junção, em que a sociedade de classes lançava suas raízes no anterior sistema de castas e estamentos ou nos quais a modernização não possuía bastante força para expurgar-se de hábitos, padrões de comportamento e funções sociais institucionalizadas, mais ou menos arcaicos (FERNANDES, 2007, p. 26).

Não podemos, contudo, identificar a heteronomia racial apenas como herança colonial, sob o risco de "[...] perder-se de vista o essencial: como a emergência de novas realidades econômicas, sociais e políticas, vinculadas à expropriação capitalista, permitiram a revitalização de atitudes, valores e comportamentos estamentais." (FERNANDES, 1968, p. 39).

Esta condição de heteronomia permanente articula o padrão dependente de desenvolvimento e a mercantilização do trabalho formando as bases do padrão brasileiro de relação racial que tem sua origem nas relações escravistas, mas que é extremamente funcional à ordem burguesa.

O padrão brasileiro de relação social, ainda hoje dominante, articula-se ao padrão brasileiro de relação racial e foi construído por uma sociedade escravista, fazendo com que a distância política, econômica e social entre o negro e o branco não seja abolida, nem reconhecida de modo aberto. Não se trata de explicar o presente pelo passado, pois passado e presente são reconstruídos de forma interligada, configurando

² Em relação ao título do referido livro, Fernandes (2007, p. 32) ressalta que “[...] esse título choca-se com a ideia corrente de que a sociedade brasileira é o produto da atividade convergente de ‘três’ raças, suplementadas pelos ‘mestiços’... O Brasil que resultou da longa elaboração da sociedade colonial não é um produto nem da atividade isolada nem da vontade exclusiva do branco privilegiado e dominante. O fato, porém, é que a sociedade colonial foi montada para esse branco. A nossa história também é uma história do branco privilegiado para o branco privilegiado [...]”.

um movimento de continuidades e novidades, na medida em que a sociedade de classes lançou suas raízes no anterior sistema escravocrata fazendo com que a situação dos negros fosse recalibrada estrutural e dinamicamente. Aí se encontra o fulcro da questão: identificar como a heteronomia racial é mantida em nosso país. Para Fernandes (2008a, p. 29-35)

[...] a desagregação do regime escravocrata e senhorial se operou, no Brasil, sem que se cercasse a destituição dos antigos agentes de trabalho escravo de assistência e garantias que os protegessem na transição para o sistema de trabalho livre [...] em suma, a sociedade brasileira largou o negro ao seu próprio destino, deitando sobre os seus ombros a responsabilidade de se reeducar e de se transformar para corresponder aos novos padrões e ideais de ser humano, criados pelo advento do trabalho livre, do regime republicano e do capitalismo.

A análise do padrão de mercantilização do trabalho no Brasil revela como ocorre historicamente a concentração racial da renda, do prestígio social e do poder. Se os mecanismos de sobreapropriação e sobreexpropriação inerentes ao capitalismo dependente associados aos limites da mercantilização do trabalho criam condições estruturais e dinâmicas que dificultam a participação econômica, política e sociocultural dos trabalhadores na própria sociedade de classes, para os negros e negras estes limites são ainda mais intensificados, articulando as barreiras sociais com as barreiras raciais.

A heteronomia racial na sociedade de classes comprova que “[...] o regime extinto não desapareceu por completo após a Abolição. Persistiu na mentalidade, no comportamento e até na organização das relações sociais dos homens, mesmo daqueles que deveriam estar interessados numa subversão total do *antigo regime*” (FERNANDES, 2008a, p. 302, grifo do autor).

Aqui encontramos uma contribuição fundamental da obra florestaniana: a heteronomia racial, associada à heteronomia econômica, política, cultural e social, é constitutiva do capitalismo dependente e

funcional a esta ordem societária. É uma herança da ordem senhorial e escravocrata, mas o capitalismo dependente não tem interesse em romper com esta dupla face de dominação, daí porque permanece até os dias atuais conduzida por um mecanismo de constante revitalização. Florestan Fernandes (2008a, p. 303) esclarece com precisão a funcionalidade da heteronomia racial nos dias atuais nos seguintes termos:

Tomando-se a rede de relações raciais como ela se apresenta em nossos dias, poderia parecer que a desigualdade econômica, social e política entre o “negro” e o “branco” fosse fruto do preconceito de cor e da discriminação racial. A análise histórico-sociológica patenteia, porém, que esses mecanismos possuem outra função: a de manter a distância social e o padrão correspondente de isolamento sociocultural, conservados em bloco pela simples perpetuação indefinida de estruturas parciais arcaicas.

É neste contexto que o autor identifica como o mito da “democracia racial” teve origem na passagem da sociedade escravista para a sociedade de classes, encobrendo a persistência do passado nas dimensões econômicas, políticas, culturais e sociais da sociedade burguesa, configurando, desta forma, o padrão de relação racial que opera uma segregação, por vezes ostensiva e, por vezes, sutil e dissimulada, como examinaremos a seguir.

O mito da “democracia racial” no Brasil e o “negro de alma branca”

Examinando como se constituiu o mito da “democracia racial” no Brasil, Fernandes (2017, p. 29-30) parte das seguintes reflexões:

Os mitos existem para esconder a realidade [...] colocando-se a ideia de democracia racial dentro deste vasto pano de fundo, ela expressa algo muito claro: um meio de evasão dos estratos dominantes de uma classe social diante de obrigações e responsabilida-

des intransferíveis e inarredáveis. Daí a necessidade do mito. A falsa consciência oculta a realidade e simplifica as coisas. Todo um complexo de privilégios, padrões de comportamento e ‘valores’ de uma ordem social arcaica podia manter-se intacto, em proveito dos estratos dominantes da ‘raça branca’, embora em prejuízo fatal da Nação.

O mito da “democracia racial” não nasceu de um momento para outro. Ele se desenvolveu lentamente em um caldo cultural que, se nos momentos anteriores à Abolição (1888) evidenciavam uma manifestação aberta do preconceito e da discriminação racial, com a Abolição e a ruptura com os fundamentos jurídicos da escravidão, tal manifestação foi reelaborada visando difundir três concepções: (i) a situação dos negros e negras era resultante da sua incapacidade de integrar-se aos novos tempos de liberdade e igualdade; (ii) a elite branca estaria isenta da responsabilidade de ofertar condições de superação das condições objetivas de miséria dos negros e negras e (iii) igualdade e liberdade como fundamentos da sociedade de classes possibilitaria o acesso à riqueza, prestígio e poder a todos.

O processo de desenvolvimento do capitalismo no Brasil marcado pelos limites estruturantes e dinâmicos da universalização do trabalho assalariado; da mentalidade burguesa herdada da mentalidade do senhor rural e da arcaização do moderno e a modernização do arcaico, conforme analisados anteriormente, evidenciam como a desigualdade econômica articula-se com a desigualdade racial em nosso país.

Daí resulta que a desigualdade racial se manteve inalterável, nos termos da ordem racial inerente à organização social desaparecida legalmente, e que o padrão assimétrico de relação racial tradicionalista (que conferia ao “branco” supremacia quase total e compelia o “negro” à obediência e à submissão) encontrou condições materiais para se preservar em bloco (FERNANDES, 2018, p. 169).

Três eixos teóricos das reflexões florestanianas merecem destaque. Em primeiro lugar, o mito da “democracia racial”, para Fernandes (2007, 2008a, 2008b), expressa uma considerável ambiguidade axiológica, na medida em que os valores conservadores herdados da mentalidade escravagista do senhor rural são condenados no plano ideal, mas não são repelidos cotidianamente em suas várias expressões, nas atitudes e orientações raciais dos brancos materializadas no racismo religioso, no racismo institucional e na inserção subalternizada nos negros e negras no mercado de trabalho.

Em segundo lugar, o surgimento do mito está relacionado, conforme Fernandes (*idem*), com uma distorção criada no sistema colonial sob a imagem de uma espécie de mobilidade social realizada pela inclusão dos negros e negras no núcleo familiar das famílias dos senhores rurais. Tal inclusão resultaria na miscigenação como expressão da integração do negro nos estratos dominantes omitindo, contudo, que tal processo não garantiu a democratização da renda, do prestígio e do poder para negros e negras, fazendo com que, considerado sociologicamente, o preconceito e a discriminação racial constituam-se em elementos estruturais e dinâmicos do capitalismo dependente. São heranças do passado colonial, mas são revitalizados cotidianamente, sob a aparência de inclusão, ainda que subalternizada, do negro de alma branca (FERNANDES, 2018).

Em terceiro lugar, o mito da “democracia racial” omite que esta (limitada) mobilidade ou ascensão social que o capitalismo dependente realiza, ocorre pela economia de subsistência, prestação de serviços, pela comercialização de artesanatos e organização de pequenos comércios. O mito difundindo a noção de que todos, brancos e negros, brancas e negras possuem as mesmas possibilidades de inserção no mercado de trabalho e de garantia de condições dignas de vida, omite que, o capitalismo dependente é incapaz, pela relação estabelecida entre o padrão dual de expropriação do excedente econômico e o padrão compósito de hegemonia burguesa, como analisado anteriormente, de absorver a força de trabalho negra nas estruturas ocupacionais, sociais e culturais do próprio capitalismo dependente (LIMA, 2017).

O mito da “democracia racial” mascara a condição colonial permanente e o fato de que negros e negras, quando incluídos no sistema de classes, não realizam a ruptura com a heteronomia racial em curso no país. Desta forma, o padrão de relação social aceita a participação do negro bem-sucedido como uma importante estratégia político-ideológica de reafirmação do mito da “democracia racial” (FERNANDES, 2018).

As análises florestanianas demonstram que a desagregação do regime de castas e estamental associado à escravidão não resultou na eliminação dos mecanismos de dominação racial e de concentração racial da renda, do prestígio e do poder e evidenciam, também, a centralidade do mito da “democracia racial” na permanência destes mecanismos e desta concentração. Fernandes (2008a, p. 568) ressalta que

A ordem social competitiva emergiu e se expandiu, compactamente, como um autêntico e fechado mundo dos brancos. Na primeira fase da revolução burguesa - que vai, aproximadamente, da desagregação do regime escravista ao início da II Grande Guerra - ela responde aos interesses econômicos, sociais e políticos dos grandes fazendeiros e dos imigrantes. Na segunda fase dessa revolução, inaugurada sob os auspícios de um novo estilo de industrialização e de absorção de padrões financeiros, tecnológicos e organizatórios característicos de um sistema capitalismo integrado, ela se subordinou aos interesses econômicos, sociais e políticos da burguesia que se havia constituído na fase anterior - ou seja, em larga escala, aos interesses econômicos, sociais e políticos das classes altas e médias da ‘população branca’.

O mito da “democracia racial” objetiva, desta forma, omitir o preconceito e a discriminação raciais que, segundo Fernandes (2018) possuem duas facetas: uma que é estrutural e dinamicamente social, respondendo aos princípios da integração econômica e sociocultural de negros e negras na sociedade de classes. A outra face é de cunho racial, mais sutil e dissimulada e construída a partir da materialização da condição colonial permanente reciclada com o desenvolvimento do capitalismo.

Desta forma, Fernandes (idem) identifica um paralelismo fundamental entre ‘cor’ e ‘posição social’ em dois sentidos: (i) classe tem cor no Brasil, isto é, a massa dos expropriados, oprimidos, dos “de baixo” é constituída de negros e negras e (ii) negros e negras podem ascender socialmente, mas encontrarão barreiras raciais que preservam a heteronomia racial como elemento-chave do capitalismo dependente.

É desta forma, portanto, que o dilema racial brasileiro instaura um contraste entre os fundamentos de uma pretensa igualdade entre brancos e negros e a mentalidade burguesa que coloca os negros em uma posição de permanente subalternidade. Tal contraste resulta em três elementos políticos centrais: (i) a superexploração da força de trabalho de negros e negras; (ii) a permanência de modelos coloniais de expropriação econômica e (iii) a reprodução dos padrões de dominação externa articulados com os interesses econômicos, políticos e ideoculturais das diversas frações da burguesia brasileira.

Considerações finais

O breve estudo da obra florestaniana apresentado neste capítulo revela que o exame da configuração da luta de classes nos países capitalistas dependentes deve ser realizado de forma cuidadosa. Nesses países, a violência e o ódio de classe e raça inerentes à própria ordem burguesa ganham contornos particulares pela natureza da burguesia nativa constituída pela relação entre padrão dual de expropriação do excedente econômico e padrão compósito de hegemonia burguesa. Daí a relevância do conceito florestaniano de autocracia burguesa, caracterizando o poder ilimitado de uma classe estabelecida no capitalismo dependente, orientada por uma mentalidade especulativa predatória herdada do sistema colonial, estimulada pelo imperialismo e revitalizada cotidianamente.

O capitalismo dependente conjuga, desta forma, crescimento econômico dependente; concentração de renda, prestígio social e poder para os setores dominantes com miséria e exclusão para os “de baixo”, isto é, uma imensa massa de despossuídos e oprimidos, particularmente,

homens e mulheres negros e negras. A condição burguesa implica, neste sentido, uma movimentação verdadeiramente tirânica na arena política. Sequer a democracia burguesa nos limites da ordem do capital pode ser conduzida sob o risco de ameaçar a sobreexpropriação e o padrão compósito de hegemonia burguesa que sustentam a relação imperialismo e capitalismo dependente.

Em tempos de crise do capital e de avanço da ofensiva ultraconservadora como estratégia para garantia das margens de lucro, precisamos identificar como as classes se movimentam na disputa entre projetos antagônicos de sociabilidade, particularmente no capitalismo dependente, marcado pelo processo que Florestan Fernandes (1981b) analisou como a manifestação da fascistização das estruturas de poder nestes países.

Em *Poder e Contrapoder na América Latina*, Fernandes (1981b, p. 15) destaca que os regimes fascistas foram derrotados, “[...] o fascismo, porém, como ideologia e utopia, persistiu até hoje, tanto de modo difuso, quanto como uma força política organizada.”. O autor analisa como a manifestação do fascismo persiste através de traços e tendências mais ou menos abertas ou dissimuladas, especialmente em países capitalistas dependentes, onde o autoritarismo é conduzido e reproduzido desde a colonização.

A consequência disso é que uma forma de fascismo de menor refinamento ideológico, que envolve menor ‘orquestração de massa’ e um aparato de propaganda menos rudimentar, mas que se baseia fundamentalmente na monopolização de classe do poder estatal e em uma sociedade de totalitarismo de classe (FERNANDES, 1981b, p. 16).

Estes traços fascistóides apresentam certas continuidades culturais herdadas das estruturas autoritárias de poder do colonialismo, mas não se constituem em meros produtos dessas estruturas arcaicas que são permanentemente recicladas pelo processo identificado como condição colonial permanente, examinado anteriormente neste texto. O

fascismo, para Florestan Fernandes (1981b) é uma força moderna associada aos interesses imperialistas na periferia do capitalismo. Ainda que não se manifestem formas extremas do fascismo, é importante observar que,

[...] no entanto, nessa mesma condição se acha a raiz da extrema difusão de traços e tendências fascistóides e especificamente fascistas, em diferentes tipos de composição de poder (embora, com frequência, o elemento propriamente fascista apareça como uma conexão política seja de uma dominação autocrática de classe, seja do Estado burguês autocrático) (FERNANDES, 1981b, p. 18).

Assim, a análise do processo de fascistização das estruturas de poder no Brasil precisa estar inscrita no quadro de extrema concentração de riquezas, prestígio e poder estruturalmente vigente no país e articulada ao uso permanente e direto da violência ostensiva ou dissimulada como resposta do Estado burguês às contradições socioeconômicas no capitalismo dependente. Ainda que o arcabouço jurídico constitutivo da democracia restrita seja mantido, a fascistização não reafirma direitos para a classe trabalhadora, apenas para os “mais iguais” ou os privilegiados.

Desta forma, a função política da fascistização será manter e reproduzir a sobreexpropriação e o padrão compósito de hegemonia burguesa, incidindo na superexploração da força de trabalho, particularmente, a força de trabalho negra, bem como a exacerbação de ações autoritárias, de opressão social e de repressão política em relação aos negros e negras.

[...] o que mostra que essa fascistização sem fascismo é muito perigosa. E isso não porque ela dá margem à dissimulação e à ambiguidade. Mas porque esse fascismo oculto e mascarado fomenta a guerra civil a frio e é capaz de passar do Estado de exceção para a ‘normalidade constitucional’ (FERNANDES, 1981b, p. 31-32).

O autor considera como tarefa fundamental do intelectual militante nos países capitalistas dependentes a identificação das formas de fascistização silenciosas como reações de autodefesa das frações ultrarreacionárias da burguesia contra a democracia de participação ampliada, nos limites da própria ordem burguesa. Trata-se, desta forma, de um fascismo de menor refinamento ideológico, de uma fascistização dissimulada, mas profundamente autoritária e repressora que intensificará os traços constitutivos do capitalismo dependente, como o próprio dilema racial.

O processo de fascistização combina o regime autoritário (por uma política econômica afinada com os interesses imperialistas) com a difusão de valores conservadores que encontram suas raízes na mentalidade colonial (especialmente o racismo ostensivo ou dissimulado). Assim, a condição colonial permanente se renova e o ódio de classe e de raça é ressignificado cotidianamente desde o Brasil colônia.

Neste quadro analítico, o pensamento florestaniano identifica como o dilema racial brasileiro ganha novas expressões em um contexto de fascistização das estruturas de poder, aprofundando a discriminação e a segregação de negros e negras em nosso país. Para enfrentá-lo, Fernandes (2017, p. 86) considera que

O essencial não é o ‘melhorismo’, a ‘reforma capitalista do capitalismo’. Mas, a eliminação da classe, do regime de classes e da sociedade organizada em classes. Em sociedades de origem colonial há elementos de tensão que tornam algumas categorias de proletários mais radicais e revolucionários que outras. Quer para as transformações dentro da ordem, quer para a revolução contra a ordem, tais elementos de tensão são cruciais para a radicalização e a tenacidade dos movimentos sociais proletários.

As análises florestanianas evidenciam as bases de fundamentação sociológica do dilema racial brasileiro: imperialismo, capitalismo dependente, condição colonial permanente e o mito da “democracia racial” e como estão emantados pelos padrões de expropriação do excedente econômico e de hegemonia burguesa conduzindo a intolerância e a segrega-

ção racial em nosso país. Tais análises demonstram que o dilema racial brasileiro possui um caráter estrutural. Não se trata de uma herança do escravismo, mas da capacidade da sociedade de classes em reproduzir o racismo sob novas bases, mantendo o congelamento da descolonização como limite para a democratização da renda, do prestígio e do poder para a população negra.

Assim, o dilema racial brasileiro constitui-se como um fenômeno estrutural de natureza dinâmica, fazendo com que a interface entre heteronomia econômica, política, cultural, social e heteronomia racial manifeste-se (i) na manutenção de uma superpopulação excedente excluída ou incluída de forma subalternizada no mercado de trabalho; (ii) na aparência de uma igualdade jurídica/formal para todos, negros e brancos, que sustenta o mito de “democracia racial”, omitindo que a heteronomia racial é um traço constitutivo/estruturante do capitalismo dependente e (iii) na resposta do Estado para o enfrentamento da histórica conjugação entre heteronomia econômica, política e social e heteronomia racial: a criminalização do trabalhador negro; sua permanente subalternidade, inclusive no acesso à educação e ao mercado de trabalho, ou o seu extermínio.

O enfrentamento do dilema racial brasileiro impõe um conjunto de tarefas políticas, demandando a articulação da luta de classes e de raça como fundamento da criticidade e da radicalidade das ações no âmbito do parlamento burguês e nas manifestações nas mídias e nas ruas. Classe e raça, desta forma, se articulam reciprocamente, constituindo o busílis deste dilema e da pauta de ação política para enfrentá-lo.

De um lado, é imperativo que a classe defina a sua órbita, tendo em vista a composição multirracial das populações em que são recrutados os trabalhadores. Todos os trabalhadores possuem as mesmas exigências diante do capital. Todavia, há um acréscimo: existem trabalhadores que possuem exigências diferenciais, e é imperativo que encontrem espaço dentro das reivindicações de classe e das lutas de classe [...] a raça também é um fator revolucionário... aí está o busílis da questão no plano revolucionário. Se além da classe existem elementos diferenciais revolucionários, que são es-

senciais para a negação e a superação da ordem vigente, há distintas radicalidades que precisam ser compreendidas (e utilizadas na prática revolucionária) como uma unidade, uma síntese no diverso (FERNANDES, 2017, p.84-85, grifo nosso).

Neste contexto, o fortalecimento das reflexões e das lutas coletivas contra o racismo ostensivo ou dissimulado, articulando classe e raça, especialmente diante do processo de fascistização das estruturas de poder, como vivemos, hoje, no Brasil, constitui tarefa coletiva, urgente e necessária.

Referências

CARDOSO, M. L. Capitalismo dependente, autocracia burguesa e Revolução social em Florestan Fernandes. **Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo - USP, São Paulo, Jul/1997.** s/d. Disponível em: <http://www.iea.usp.br/publicacoes/textos/limoeirocardosoflorestan1.pdf>. Acesso em: 18 ago. 2020.

FERNANDES, F. **Sociedade de classes e subdesenvolvimento.** Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

FERNANDES, F. **Universidade Brasileira: reforma ou revolução.** São Paulo: Alfa-Ômega, 1975.

FERNANDES, F. **Apontamentos sobre a “teoria do autoritarismo”.** São Paulo: HUCITEC, 1979a.

FERNANDES, F. **Circuito Fechado: quatro ensaios sobre o “poder institucional”.** 2. ed. São Paulo: HUCITEC, 1979b.

FERNANDES, F. **Brasil em compasso de espera.** São Paulo: Hucitec, 1980.

FERNANDES, F. **Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina.** 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981a.

FERNANDES, F. **Poder e contrapoder na América Latina**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981b.

FERNANDES, F. **Em busca do Socialismo**. Últimos escritos e outros textos. Introdução Osvaldo Coggiola. Seleção fotográfica Vladimir Sachetta. São Paulo: Xamã, 1995a.

FERNANDES, F. O rateio da pobreza. **Jornal Folha de São Paulo**. 11 de agosto de 1995b. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/8/11/brasil/39.html>. Acesso em: 27 dez. 2022.

FERNANDES, F. **A Revolução Burguesa no Brasil**. Ensaio de interpretação sociológica. 5. ed. São Paulo: Globo, 2005.

FERNANDES, F. **O negro no mundo dos brancos**. 2. ed. rev. São Paulo: Global, 2007.

FERNANDES, F. **A Integração do Negro na Sociedade de Classes**. v. I. Ensaio de Interpretação Sociológica. 5. ed. São Paulo: Globo, 2008a.

FERNANDES, F. **A Integração do Negro na Sociedade de Classes**. v. II. Ensaio de Interpretação Sociológica. 5. ed. São Paulo: Globo, 2008b.

FERNANDES, F. **Significado do protesto negro**. São Paulo: Cortez, 2017.

FERNANDES, F. **O Brasil de Florestan**. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora; São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2018.

LIMA, K. R. de S. L. Desafios éticos e políticos da luta de classes e o mito da democracia racial em Florestan Fernandes. **R. Katálisis**, Florianópolis, v. 20, n. 3, p. 353-362, set./dez. 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/katalysis/article/view/1982-02592017v20n3p353>. Acesso em: 27 maio 2022.

LIMA, K. R. de S.; SOARES, M. Capitalismo dependente, contrarrevolução prolongada e fascismo à brasileira. *In*: LIMA, K. R. de S. (org). **Capitalismo dependente, racismo estrutural e educação brasileira**:

diálogos com Florestan Fernandes. Uberlândia: Navegando, 2020. Disponível em: https://www.editoranavegando.com/_files/ugd/35e7c6_d1ba6587ac68441ba72ca63d02424085.pdf. Acesso em: 27 maio 2022.

V

A “SANTÍSSIMA TRINDADE” DO CAPITAL NO BRASIL: O VALOR, A MERCADORIA E O DINHEIRO NA FORMAÇÃO SOCIAL BRASILEIRA*

Luiz Marcos de Lima Jorge

Para Marianna
Que a covid levou
O nosso amor...

Introdução

Há uma música muito conhecida por nós, do cantor Jorge Ben Jor, que diz: “Moro num país tropical abençoado por Deus e bonito por natureza (mas que beleza) em fevereiro (em fevereiro), tem carnaval (tem carnaval)”. Numa viagem ao Brasil, em 1997, o papa João Paulo II, no Aterro do Flamengo, disse: “Se Deus é brasileiro, o papa é carioca”. O povo ficou em êxtase: risos, aplausos, um cenário de muita emoção. Sem nenhuma pretensão de comparação com as tragédias gregas - que traziam uma reflexão sobre as grandes transformações vividas pela pólis - esses detalhes do nosso cotidiano mostram a certeza de que este paraíso é marcado pelo desenvolvimento da tríade fetichista mercadoria, valor e dinheiro, cujo figural mais desenvolvida é o capital.

Este demiurgo de vida própria parece atingir a apoteose de sua demência em 2018: a eleição do “Capitão”, da célebre expressão “Brasil acima de todos, Deus acima de tudo”, sinaliza esta fase do desenvolvimento do capitalismo, que é a destruição de toda humanidade, da natureza e dos “supérfluos”, entendidos aqui como os indivíduos não monetários.

*DOI – 10.29388/978-65-81417-79-6-0-f.137-162

Aliás, um dos elementos importantes no desenvolvimento do capitalismo entre nós é a presença do cristianismo, particularmente, da Igreja Católica. De certa forma, a presença desta instituição e do cristianismo colonial foi decisiva na formação social brasileira. O dogma da Santíssima Trindade - um dos elementos centrais do cristianismo, onde a figura de Deus aparece com ser trinitário - foi uma forma fetichista, entendido como um tipo de construção e não de divinização, para implementar uma crença que legitimava a hegemonia do homem branco, europeu e masculino. Este fetichismo, entendido aqui como uma construção humana, foi um dos meios para implantar a desigualdade estrutural entre nós; lembremos aqui que o dogma (civil ou religioso) é algo inquestionável, assim como a desigualdade, ou seja, é algo imutável, sem qualquer possibilidade de questionamentos.

É significativo, por exemplo, este dogma apresentar dois elementos que se completam: se por um lado, o capitalismo aparece como um fenômeno “essencialmente religioso”, no sentido do culto ao dinheiro, a mercadoria e ao valor, como afirma Walter Benjamin, por outro, o modo de produção capitalista mais avançado é inteiramente ateu, ou seja, ele rejeita a ideia da existência de Deus, forma particular, quando associamos esta existência à luta por justiça e igualdade. Como afirma Marx, na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (2005), a religião é descrita como o coração de um mundo sem coração, a alma de estados sem alma. A questão que inquietava Marx não era a religião e as práticas religiosas em si, mas a forma social que precisava da religião para se consolidar.¹

¹ Ao analisar o fetichismo da mercadoria, Marx afirma que numa sociedade produtores de mercadorias, onde os homens se relacionam entre si como mercadorias, como valores e de forma reificada, o cristianismo, que cultua o homem abstrato, é a forma religiosa mais adequada. A ontologia do sagrado, que se manifesta da religiosidade, ganha, no capitalismo, a companhia de categorias que vão se afirmando como universais e abstratas, como o valor e o trabalho. Para um maior aprofundamento ver: MARX, K. O capital. v. I. tomo I. Crítica da economia política. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

Se pensarmos na formação social do Brasil, o cristianismo serviu como instrumento da dominação de classe por parte da burguesia. Em nome de Deus, populações indígenas foram subjugadas e dizimadas; a introdução da mão de obra escrava foi cercada de um espetáculo de horrores, que contribuiu para a consolidação do país como produtor de mercadorias destinadas à metrópole. O cerceamento à liberdade dos trabalhadores apenas reforçava o caráter excludente da nossa formação social. Os negros e os mulatos não ameaçavam a ordem social instituída pela Abolição e pela República, pois não chegavam a pôr em causa os fundamentos materiais em que ela repousava. Os movimentos sociais (movimentos ligados à questão racial), que surgem nos anos de 1920, tinham um conteúdo, como afirmava o professor Florestan Fernandes, o sentido dessas reivindicações correspondia às “[...] expectativas assimilacionistas da sociedade inclusiva [...]” (FERNANDES, 2008, p. 11). Estas reivindicações exigiam a participação na “ordem social competitiva”, admitindo e aceitando o modo de produção de mercadorias e a ordem jurídica e política da sociedade de classes. A “princesa heroína que assinou a lei divina”, como dizia a letra do samba da Imperatriz Leopoldinense de 1989, apenas reafirmou a necessidade de incorporação dos escravos como trabalhadores livres para o capital.

A sociedade mercantil que surgiu da escravidão criou uma divisão entre dois tipos de indivíduos: os humanos e os não humanos, os rentáveis e os não rentáveis, a casa-grande e a senzala. Numa sociedade que incorporou a barbárie ao seu cotidiano, na verdade, uma barbárie de longa duração, a existência humana passou a ser concebida como a existência de sujeitos monetários. A sociabilidade fundada no valor passa a ser a condição necessária para determinar ou não a inserção na sociedade de classes.

A nossa intenção é analisar como esta tríade - mercadoria, valor e dinheiro - se fez (e se faz) na presente configuração da formação social brasileira. A sociedade colapsada em que vivemos não se dá com a eleição presidencial do “Capitão” em 2018. Este colapso se dá ao longo de um período de larga duração, onde a desigualdade estrutural aparece

como um dos elementos centrais de explicação do momento bestial em que estamos vivendo. Talvez, revisitar quinhentos anos de história esteja além dos limites destas reflexões. Mas, talvez, dar nomes a esta forma monstruosa que nos cerca seja um caminho fecundo para uma boa conversa.

Modernidade e formação social brasileira: alguns elementos do nosso atraso

O tema da modernidade está ligado profundamente com ideia do progresso. A passagem da Idade Média para a Idade Moderna demarcou mudanças estruturais significativas na vida do Ocidente. É um período histórico em que os indivíduos vão deixando lado as explicações sobrenaturais sobre o mundo e recorrem à razão como um dos elementos fundamentais deste momento. A invenção da bússola e a expansão ultramarina são exemplos que explicam - mas não os únicos - o surgimento da sociedade mercantil.

A sociedade mercantil moderna que emerge neste contexto passa a ser uma sociedade do trabalho. Foi ela que inventou o conceito de trabalho, que difere das sociedades anteriores, onde esta categoria passa a englobar as mais diversas atividades; dar aulas, varrer a rua, tomar conta de uma criança, são exemplos destas afirmações. Conforme a análise de Jappe:

[...] estas atividades são totalmente diferentes umas das outras e numa sociedade pré-moderna ninguém teria tido a ideia de as subsumir sob um único conceito. Mas na sociedade do trabalho as suas particularidades são negligenciadas, ou mesmo anuladas, tendo-se unicamente em conta o dispêndio de força de trabalho quantitativamente determinado (JAPPE, 2019, p. 23).

Outro conceito que aparece com sociedade moderna mercantil é a noção de sujeito. Geralmente, quando pensamos neste conceito, o sujeito aparece como portador humano de uma ação e uma consciência,

sendo esta definição algo muito genérico e que nada explica. Este sujeito constitui uma figura histórica particular e se desenvolve apagando particularidade individual. A sociedade produtora de mercadorias, que surge nesse momento, ao contrário das sociedades anteriores, aparece como uma esfera apartada da vida social, como se tivesse uma vida própria. Nesta sociedade, onde o trabalho é realizado para produzir mercadorias, o sujeito aparece como um suporte, um mero apêndice num movimento onde a lógica é fundada numa abstração. Podemos afirmar que a sociedade capitalista que surge na modernidade tem como fundamento a transformação dos sujeitos concretos em força de trabalho abstrata e indiferente, cuja finalidade é a produção do valor. Na sociedade dominada por esta forma fetichista de produção não pode haver um verdadeiro sujeito humano: quem aparece é o valor com as suas metamorfoses - a mercadoria e o dinheiro - e que constituem o verdadeiro sujeito.

No caso brasileiro, esta modernidade não esteve associada com a ideia do progresso, um tema que marcou as sociedades europeias. No Brasil, a modernidade se apresentou como um conceito oposto ao tradicional e ao arcaico, num discurso dualista que esteve presente nos anos de 1950 e 1960. Esta modernidade esteve ligada a manifestações anômalas de uma sociedade extinta pela inevitável difusão de um tempo histórico baseado, entre outras coisas, pelo desenvolvimento econômico e pela globalização.

Nesse sentido, a modernidade que se instaura entre nós é aquela que anuncia o possível, embora nunca o realize. Isto significa que ela sempre foi um processo inconcluso. A desigualdade estrutural, o desemprego e o subemprego, a violência contra os negros, índios, a violência que vivemos no cotidiano, os valores e mentalidades que fazem parte do desenvolvimento dependente são partes integrantes desta modernidade. O protagonismo do homem como autor da sua própria história e do seu processo de humanização só foi possível com o momento contraditório desta humanização (MARTINS, 2010a). A busca pelo progresso em oposição ao arcaico cobra do homem o tributo da sua

coisificação, do seu estranhamento em relação a si e aos outros, no ver-se na mediação abstrata e alienadora da mercadoria, aquilo que Marx chamava de “sujeito automático”, um processo que se dá nas nossas costas: mesmo que os homens não saibam, eles realizam todos os dias o culto a esta forma trinitária, cujo elemento central é o capital.

Nesta linha de argumentação, o processo da formação social brasileira foi a história de uma espera de um progresso. Como este progresso não veio, ou apareceu de uma forma inacabada, as estruturas do passado jamais foram rompidas. Um simples olhar na nossa história exemplifica estas questões: a independência do Brasil foi proclamada pelo herdeiro do trono português; se na Europa do século XIX, as ideias liberais a respeito dos direitos e da liberdade do homem tornaram-se hegemônicas, onde a superestrutura jurídica e ideológica era baseada na mão de obra livre, o “liberalismo dos trópicos” foi um “[...] apetrecho barroco para uma sociedade em que o trabalho servil ainda fazia parte da estrutura social [...]” (HOCHULI, 2021, p. 202); a Proclamação da República em 1889 foi um arranjo entre as elites agrárias e os militares para implementar uma ordem jurídico-burguesa, onde a afirmação de Aristides Lobo é significativa para pensar este momento no Brasil: “o povo assistiu bestializado a Proclamação da República”. Trata-se, portanto, de uma sociedade estruturalmente peculiar, cuja dinâmica não se explica por processos políticos e históricos dos modelos clássicos.²

A transição de uma colônia de exploração para uma formação social plenamente capitalista ocorreu sem grandes revoluções burguesas ou rupturas radicais com o passado, onde o novo se sobrepõe ao velho,

² Coutinho (1990) analisa este “caminho não-clássico” de transição dos países para o modo de produção capitalista. Segundo o autor, na literatura marxista existem dois conceitos que exemplificam esta transição: a via que Lenin chama de “americana” ou “clássica”, quando há uma mudança profunda na estrutura agrária e a velha classe rural dominante é erradicada, pois também é erradicado o modo de produção dominante; e a “via prussiana”, na qual a propriedade rural - geralmente o latifúndio - vai se tornando uma empresa agrária, mas mantendo relações de trabalho fundadas no trabalho escravo e na dependência e subordinação do trabalhador livre. Para Caio Prado, o Brasil se enquadra perfeitamente nesta via “não-clássica”, onde permanece a articulação do “progresso” e elementos da antiga ordem.

ao preço de incorporá-lo. Já em 1940, Caio Prado Júnior, ao analisar a forma colonial do Brasil, identifica o país como plenamente capitalista. Diferentemente ao modelo interpretativo dominante na III Internacional e no Partido Comunista Brasileiro (a partir dos anos de 1930), o Brasil jamais foi feudal ou semifeudal, o que afasta a ideia de que a modernidade chegaria até nós através de uma revolução agrária ou, nas palavras de Coutinho (1990), “anti-imperialista”. O Brasil moderno não foi resultado de relações feudais e tampouco rompeu a sua gênese de forma radical com o passado. Aqui, as oligarquias assumiram a estabilidade do poder. Segundo Caio Prado:

Se vamos à essência da nossa formação, veremos que na realidade nos constituímos para fornecer açúcar, tabaco, alguns gêneros; mais tarde ouro e diamante; depois, algodão, e em seguida café, para o comércio europeu. Nada mais que isso. É com tal objetivo, objetivo exterior, voltado para fora do país e sem atenção a considerações que não fossem o interesse daquele comércio, que se organizarão a sociedade e a economia brasileira [...] com tais elementos, articulados numa organização puramente produtora, industrial, se constituirá a colônia brasileira (PRADO JÚNIOR, 2011, p. 29).

Para o historiador, a colonização nos trópicos reduziu-se a uma “vasta empresa colonial”. Foi em função do objetivo mercantil que se organizou a colonização no Brasil, que imprime uma organização social bem distinta da sociedade europeia, que seguirá praticamente um único caminho: fornecer produtos primários para a metrópole. Esta subordinação apresenta um elemento significativo e que marcará, nos diversos períodos históricos, a formação social do Brasil: a existência de grandes unidades produtoras. A grande exploração apresentará três elementos centrais: a produção de bens com alto valor no mercado externo; a produção se dá em grandes unidades; e com a presença do trabalho escravo.

Isto significava que a base material da economia colonial era a propriedade da terra, trabalhada pelos escravos. No entanto, já no

Império, há um esgotamento desta forma de trabalho e, diante da inevitabilidade do trabalho livre, o Brasil decidiu em 1850, pela cessão do tráfico negreiro. Dessa forma, optou-se pela imigração estrangeira, de trabalhadores livres, geralmente o imigrante pobre, desprovido de meios e que, sem alternativas, vendia sua mão de obra para trabalhar no latifúndio dos proprietários.

Nesse mesmo contexto e antevendo o fim da escravatura, os proprietários de terras tomaram providências de ordem legal para encaminhar o processo de substituição do escravo sem prejuízo para a grande lavoura. A Lei de Terras - Lei nº 601/1850 - instituiu uma nova forma de aquisição da propriedade no Brasil, na qual um novo regime fundiário substituiu o regime de sesmarias suspenso em 1822. Esta lei proibia a abertura de novas posses e vetava as aquisições de terras devolutas por outro título que não fosse o de compra; a ideia era de que como o esforço e o trabalho livre, os camponeses e os escravos libertos poderiam comprar as suas terras. De acordo com os argumentos de Martins, “[...] o país inventou a forma simples de coerção laboral do homem livre: se a terra fosse livre, o trabalho tinha que ser escravo; se o trabalho fosse livre, a terra tinha que ser escrava.”. (MARTINS, 2010b, p. 10). O cativo da terra se tornou a base histórica e estrutural da sociedade que somos hoje

Ao analisar a *Teoria Moderna da Colonização*, Marx apresenta alguns elementos das colônias da Europa Ocidental. Aqui, o autor afirma que o modo de produção capitalista se choca com o produtor direto e, diante disso, procura eliminar pela força toda a forma de produção baseada no trabalho próprio. Mesmo que haja uma resistência dos trabalhadores nas colônias, eles se tornam trabalhadores para o capital. A análise que Marx faz da teoria da colonização, recorrendo em alguns momentos ao economista inglês Edward Gibbon Wakefield - figura importante para o estabelecimento das colônias na Austrália e Nova Zelândia - demonstra algo que não acontece no Brasil do século XIX: se nas colônias australianas havia a possibilidade dos trabalhadores se tornarem proprietários independentes, no Brasil não ocorre o aparecimento de

uma colônia livre, onde a maior parte do solo é propriedade dos trabalhadores. A terra vai se consolidando como representante do poder e da riqueza.

Onde a terra tivesse um preço acessível e todos os homens fossem livres, a possibilidade de se tornarem donos das terras era bastante significativa. Para Walkefield, isto levou a um quadro caótico nas colônias, nas quais deveria ocorrer uma relação de dependência dos trabalhadores assalariados. Levando em conta as particularidades da nossa formação, a Lei de Terras veio cumprir este imperativo máximo das relações capitalistas de produção, ou seja, jogar no mercado os trabalhadores livres, possuidores unicamente da sua força de trabalho.

Se compararmos estes aspectos da nossa formação em relação ao capitalismo mais desenvolvido dos Estados Unidos, vamos perceber aspectos bem peculiares na estrutura agrária brasileira. A lei americana de colonização permitia que ex-escravos pudessem ser proprietários de terra. No Brasil, a Lei de Terras inviabilizou esta forma de ocupação. Na América, as mudanças estruturais foram implementadas pelo capital; no caso brasileiro, as mudanças foram introduzidas pela economia de exportação e pelo latifúndio. Isso significa que a propriedade da terra se institucionalizou como propriedade territorial capitalista, que instaurou o capitalismo entre nós numa combinação entre terra e capital. Como já assinalamos anteriormente, no que se refere a nossa modernidade anômala, foi a maneira do Brasil entrar no mundo moderno diante da pilhagem colonial e acumular de modo acelerado para mais depressa se modernizar.

A análise desta forma trinitária nos mostra que no Brasil a transição para o capitalismo teve seu próprio percurso. Foi uma transição vagarosa, cercada de bloqueios onde a mudança de um modo de produção para outro conservou os traços do nosso atraso. O mais importante produto comercial do país, na transição do século XIX para o século XX, exemplifica a questão: o café. A economia cafeeira se estabelece neste momento de transição de uma sociedade fundada no trabalho escravo para um modelo de sociedade fundada no trabalho livre. Diferentemente

da expansão do capitalismo na Europa, na qual as transformações das relações sociais estiveram associadas a transformações econômicas - o produto da grande indústria era substancialmente diferente da manufatura e do artesanato - com o café, isto se deu de forma contrária.³ Com o café, não observamos esta mudança, ou seja, a função, o produto e o processo de trabalho não mudaram. O trabalhador livre continuou a fazer a mesma coisa que o escravo, mudando apenas a forma social da organização do trabalho, que passa a ser coletivo e com o objetivo de produzir valores para o mercado, ainda que de maneira incipiente. Isto significou uma mudança na forma de valorização do capital, se deu duas formas: pela eliminação do tráfico negreiro e eliminação da figura intermediária do traficante de escravos; e pela imigração subsidiada pelo Estado. Estas mudanças contribuíram para estimular o cálculo capitalista como elemento central da produção cafeeira, especialmente o cálculo sobre o custo da mão de obra livre, não mais regulado pela duração da vida do escravo, mas pela extração da mais-valia.

Neste processo de expropriação e exploração dos trabalhadores, a terra não representou um obstáculo à expansão do capitalismo no Brasil. A agricultura, sob o modo capitalista de produção permitiu que o capital realizasse todo o excedente produzido no conjunto da economia, como mais-valia que lhe pertencia. Assim, este desenvolvimento pode ser entendido como um processo contraditório de reprodução ampliada do capital. A expansão do modo de produção capitalista entre nós, além de redefinir antigas relações, subordinando-as à sua produção, gerou

³ Segundo a análise de Martins, a introdução das máquinas no processo foi decisiva para a criação de novos produtos e, a necessidade de criar mais valor, fez com que se observassem não mais a qualidade, mas a quantidade das mercadorias. “A grande indústria inventou produtos novos no seu novo modo de produzir, seus próprios produtos, e extrapolou o modesto elenco dos bens que podiam ser produzidos com os recursos anteriormente disponíveis. Mesmo na continuidade na produção de artigos já conhecidos, as simplificações e alterações foram tantas que, em todas as partes, surgiu uma cultura que impulsionou aos novos bens da indústria o estigma de artificial, dos alimentos aos vestuários, às ferramentas e às máquinas. O homem comum reconheceu muito depressa a perda da qualidade dos produtos em favor da quantidade, tomando como referência a valorização pré-moderna das formas artesanais de produzir.” (MARTINS, 2010a, p. 10-11).

relações não capitalistas iguais e contraditoriamente necessárias à sua reprodução. Neste sentido, Martins faz a seguinte observação:

A primeira etapa da expansão do capitalismo é a produção de mercadorias, e não necessariamente a produção de relações de produção capitalistas. O processo que institui e define a formação econômico-social capitalista é constituído de diferentes e contraditórios momentos articulados entre si: num deles temos a produção da mercadoria e a produção de mais-valia relativa; num outro temos a produção subordinada à circulação. Mas esses momentos estão articulados entre si num único processo, embora possam estar disseminados por espaços diferentes (MARTINS, 2010a, 2010, p. 37-38).

Esta breve recuperação de alguns elementos presentes na formação social brasileira evidencia que, nesta forma, irrompe um complexo de contradições no qual o sujeito não é o homem, o sujeito é o valor, a mercadoria e o dinheiro. Quando os elementos constitutivos desta forma social se desenvolvem no Brasil, a integração do homem livre à economia de mercado demonstrou não apenas o fim da escravidão; o resultado não foi apenas a transformação do trabalho, mas também a substituição do trabalhador, a troca de um trabalho por outro. O capital se emancipou, e não o homem.

A trindade fetichista e destruidora da vida humana e da natureza: o empobrecimento da vida vivida

Conforme observamos, a presença desta tríade fetichóide na formação social brasileira é algo que nos remete a um processo de longa duração. Ela parece atingir a apoteose do seu desenvolvimento em períodos mais recentes da nossa história em proporções colossais e com imediatividade da teleinformática, desconhecendo fronteiras nacionais e monetárias. Neste momento, nos deparamos com o enigma da sociedade burguesa, que nos direciona para a alienação do homem, o “ser genérico” segundo Marx, que se torna indivíduo, movido pelo egoísmo e

estranhado de si mesmo pelos produtos do seu próprio trabalho: a mercadoria e o dinheiro aparecem como forças alheias e autônomas ao próprio homem.

O desenvolvimento do capitalismo no Brasil, ainda que tardio e periférico, não apenas transformou as unidades de produção na qual estes trabalhadores foram integrados em sua própria divisão social do trabalho e interligados pelo desenvolvimento da indústria (particularmente, a partir dos anos de 1960), mas também estabeleceu uma estrutura de condições sociais institucionalizadas sem as quais seria impossível pensar numa grande produção voltada para o mercado. Do ponto de vista da lógica do capital, esta tríade introduziu transformações na estrutura das relações sociais, ou seja, o surgimento de um proletariado independente que, de certa forma, esteve presente e ameaçou o sistema de dominação de classes; seguindo um padrão de respostas das burguesias latino-americanas, a reação a burguesia brasileira foi a implantação da ditadura civil-militar.

O que vamos observar é que as condições criadas pelo golpe de 64 permitiram o êxito do modelo de desenvolvimento dependente-associado, sobretudo a partir de 1968, onde se dá o chamado “milagre econômico”. A crise do petróleo em 1973 trouxe não apenas o aumento do produto e derivados, mas o aumento dos juros no mercado financeiro internacional, dificultando e encarecendo o até então abundante fluxo da poupança externa. Segundo a análise de Almeida:

“Todavia, a política desenvolvimentista do governo prosseguiu, em ritmo menos acelerado, com taxas de crescimento em torno de 4% ao ano, contra a média de 10% ao ano no período anterior. Esta ‘marcha forçada’ da economia teria em 1979 o seu limite, com o início de uma política recessiva de ‘ajuste’, promovida pelo governo, conforme o receituário do Fundo Monetário Internacional (FMI) (ALMEIDA, 2016, p. 172-173).

É certo que, a partir dos anos de 1970, o capitalismo entra numa nova fase, acelerando o seu domínio sobre todas as esferas da vida hu-

mana. Um dado importante neste processo foi que o limite lógico do capital, imposto pela supressão do trabalho vivo, imprimiu ao capital a impossibilidade da geração de mais valor. Isto significa que a produção do valor, na medida em que a composição orgânica do capital se altera, como o aumento da parte do capital constante, através do desenvolvimento da ciência e da técnica e, em contrapartida, com a redução considerável do capital variável (trabalho vivo), se torna uma impossibilidade. Um modo de produção formado apenas, ou de forma preponderante, pelo trabalho morto não produz mais-valor sem o qual o capital não pode existir. É a ideia de que a reprodução ampliada de capital não pode se dar indefinidamente⁴.

No caso brasileiro, esta reprodução do capital tem alguns elementos centrais. O primeiro elemento é aquilo que Marx chamava de composição orgânica do capital. Segundo o autor, é o capital e a composição orgânica alta que regula a taxa média de lucro. Com o desenvolvimento da produção mecanizada e da maquinaria, o processo de trabalho é continuamente transformado, pois o objetivo do capital é a extração da mais valia. Assim, no capitalismo, o uso de novas técnicas e máquinas traz um aumento de produtividade e, conseqüentemente, uma “[...] redução do número de trabalhadores em relação aos meios de produção com quais trabalham.” (BOTTOMORE, 1988, p. 69). No entanto, nas economias dos países periféricos e dependentes, cuja tendência é a baixa composição orgânica do capital, a chamada acumulação primitiva do capital se torna um elemento constante; isto

⁴ No primeiro livro d’O Capital, Marx, ao analisar a grandeza do valor, aponta a contradição interna desta forma social: “Genericamente, quanto maior a força de trabalho produtiva do trabalho, tanto menor o tempo de trabalho exigido para produção de um artigo, tanto menor a massa de trabalho nele cristalizada, tanto menor o seu valor. Inversamente, quanto menor a força produtiva do trabalho, maior o tempo de trabalho necessário para a produção de um artigo, tanto maior o seu valor. A grandeza do valor de uma mercadoria muda na razão direta do quantum, e na razão inversa da força de trabalho que nela se realiza.” (MARX, 1983, p. 49). Se a única coisa que as mercadorias têm em comum é o trabalho humano, o dispêndio de energia humana, com o aumento do capital constante assistiu-se a eliminação do trabalho vivo; isto significa que a capital precisa do trabalho para aumentar a grandeza do valor e, ao mesmo tempo, destrói esta mesma força de trabalho.

significa que a superação da acumulação originária por outras formas de acumulação de capital se dá de forma muito lenta. Segundo Martins (2008, p. 155):

Na prática, esse modo anômalo de reprodução ampliada do capital é possível na própria lógica da reprodução capitalista do capital. Todo capital busca o lucro médio, não importando qual a sua composição orgânica. O lucro médio é a expressão fenomênica da reprodução capitalista, expressão do que na consciência social se traduz como cálculo racional, cálculo capitalista.

Ainda de acordo com Martins (2008), a reprodução ampliada do capital deveria ocorrer onde estão dadas as condições sociais desta reprodução. Isto significa que estas relações são reguladas pelo princípio da igualdade jurídica burguesa, ou seja, é uma relação regulada pela contratualidade, o que faz o autor afirmar que a “[...] sociedade capitalista é a sociedade do contrato.” (MARTINS, 2008, p. 155). Isto implica, nesta sociedade do contrato, uma mudança significativa na composição orgânica do capital, ou seja, o que é incrementado é o capital constante em detrimento do capital variável, com o aumento das máquinas, tecnologia e conhecimento técnico e científico. No limite deste processo, esta superexploração do trabalho, que se manifesta sob a forma de escravidão, aquilo que o autor chama de a “moderna escravidão contemporânea”, a recriação das formas servis do trabalho. É nesse momento que os mecanismos e meios de coação física e a repressão violenta são incorporados ao próprio processo de produção.

O que se nota é o crescente processo de eliminação do trabalho vivo pelo trabalho morto, onde os trabalhadores são substituídos por aparatos tecnológicos. Estas mudanças tecnológicas vão substituir, como enorme aceleração, o trabalho humano - lembremos, por exemplo, segundo a afirmação de Marx, o “sujeito automático” e, diante da necessidade de criar valor, ele não consegue superar as suas barreiras internas da acumulação.

Dessa forma, aparece um segundo elemento deste processo que é a flexibilização das relações de trabalho. Os contratos de trabalho são substituídos pela desregulamentação destas relações, onde seus defensores colocam que os direitos e legislações trabalhistas são excessivos; aqui, aparece a supressão do acesso a bens e serviços e, conseqüentemente, a superexploração dos trabalhadores pela combinação da extensão e intensificação do trabalho, algo combinado com uma remuneração baixíssima, ficando aquém do necessário para reprodução do trabalhador e da sua família. O trabalhador passa a ser o único responsável por sua reprodução e passa a ser mais denominado não mais como um trabalhador, mas um colaborador.⁵

Nos chama a atenção neste processo de precarização do trabalho que o estranhamento do trabalho se encontra na sua essência preservado, mesmo que dotado de novas roupagens e mecanismos de funcionamento. Diante desta crise estrutural do capital, os trabalhadores vivenciam estas formas de precariedade; são as incertezas de um momento histórico brutalizado, onde a dimensão humana também se torna supérflua e descartável.

⁵ É muito significativo, por exemplo, que no setor de serviço como shoppings e no comércio em geral, ouçamos pelos alto falantes: “colaborador X, compareça ao setor Y”. Aqui, não é uma mera questão conceitual, mas que expressa um momento histórico particular. A partir do momento em que é mudada a palavra trabalhador para colaborador é como se, por um passe de mágica, a visão que o trabalhador tem das relações de produção se alterasse. Não existe mais subordinação, já que todos estão no “mesmo plano”. Instaura-se a horizontalidade, a “igualdade” nas relações na qual todos têm objetivos comuns, por isso um colabora com o outro. É um contexto em que desaparece a luta de classes com o objetivo de neutralizar os movimentos de resistência dos trabalhadores. Conforme a análise de Silva e Durães “A nova classe trabalhadora, que colabora com as organizações é a mesma classe operária que esteve, está e estará à margem, frágil, desarticulada, dominada, precária, desigual e exposta a classe dominante”. Para um maior aprofundamento desta temática ver: SILVA, W. T. da; DURÃES, S. J. A. Operário, trabalhador, funcionário e colaborador: um estudo entre as questões conceituais que visam amenizar a exploração do trabalho moderno. Montes Claros: Universidade Estadual de Montes Claros, 2016. Disponível em: http://www.congressods.com.br/quinto/anais/gt_11/OPERARIO,%20TRABALHADOR,%20FUNCIONARIO%20OU%20COLABORADOR.pdf. Acesso em: 30 set. 2021.

Quando o governo Lula teve início em 2003, as primeiras ações foram uma continuação do governo anterior. A “Carta ao Povo Brasileiro” divulgada em 2002 foi um exemplo de como o governo atrairia parcela do empresariado, o respeito aos contratos já firmados e preservando os interesses do capital financeiro. Em relação à força de trabalho, já aviltada pela precarização e com a extensiva presença do trabalho digital - que é uma marca substantiva do trabalho no século XXI - o governo Lula toma medidas que negavam o compromisso com os trabalhadores e a proposta contra-hegemônica que marca o partido nos anos de 1980, considerando que estas reformas se davam dentro do modo capitalista de produção. Como ressalta Antunes (2020), algumas medidas impopulares foram tomadas como a cobrança previdenciária dos aposentados, a reforma sindical e, na negociação com os empregadores, a legislação trabalhista seria deixada de lado, prevalecendo aquilo que foi negociado.

Com o golpe de 2016, que culminou com o impeachment da presidenta Dilma Rousseff, tivemos a consolidação de um processo que se arrastava, pelo menos, há três décadas: a terceirização e a precarização como regras nas relações de trabalho. Este processo está presente em todos os campos e dimensões do trabalho no Brasil. Este cenário não é uma exceção, numa formação social onde as forças do capital sempre se apropriaram de quase toda a riqueza produzida, relegando à massa trabalhadora a perda de direitos.

A partir de 2016/2017, um conjunto de medidas foi efetivado com a finalidade de desmontar os direitos já conquistados. O PL 6.787/16 alterou as formas de negociação entre empregadores e empregados, onde o acordado se sobrepõe ao legislado. Segundo o projeto de lei, as convenções e acordos coletivos podem rebaixar a norma legal permitindo, por exemplo, o parcelamento de férias, flexibilização da jornada de trabalho, alteração no plano de cargos e salários, trabalho remoto, numa clara regressão de direitos. Além disso, um dos principais objetivos da terceirização é fragmentar as categorias e esvaziar as organizações políticas e sindicais das classes trabalhadoras. A

falácia do “aumento de empregos” com o processo de terceirização tem um significado muito particular: garantir a alta acumulação de capitais e destruir os parques diretos que ainda resta à classe trabalhadora. Como afirmamos no início das nossas reflexões, se o capital depende da força de trabalho para se valorizar e o trabalho passa se se algo supérfluo nesta relação, como resolver esta contradição? Destruindo o trabalho e a natureza, já que não há mais espaço nesta crise para o valor se expandir. Assim, o “sugestivo” nome do documento do governo ilegítimo e sem voto de Michel Temer - que aparece de forma cínica e irresponsável, cada vez mais, como fiador das sandices do ex-capitão - “uma ponte para futuro”, se revela como um caminho sem volta da desigualdade estrutural imposta pelo capital.

A eleição de Bolsonaro é decorrência desta processualidade e regressão permanente, onde a produção da riqueza deste tempo histórico pode se descolar do trabalho vivo e aparecer como capital fictício que produz uma visão ilusionista da transformação do dinheiro em mais dinheiro. O “Messias” não se configura como uma aberração deste tempo histórico, um ponto fora da curva, mas a conjugação de uma tempestade perfeita, onde homens brancos saem do armário, reafirmam seus “valores” héteros numa supremacia que teima eliminar as massas excluídas, para eles, restos mortais da civilização moderna. Como afirma Menegat:

Nos últimos anos, o número de mortes violentas no Brasil virou a cifra dos 60 mil, e o encarceramento chegou a 700 mil presos. Este horror é necessário para legitimar socialmente aquele em que se transformou o trabalho desde há muito, mas principalmente depois da Reforma Trabalhista de 2017. O princípio básico desta economia das emoções, se assim podemos chamar este estado de coisas, segue à risca o feito dos nazistas. Para que o terror funcione como um cimento social, ele deve ser geral, mas hierarquizado. Há sempre a possibilidade de alguém ou um grupo estar vivendo pior do que você (MENEGAT, 2018, p.7).

Neste cenário, duas formas de exploração e precarização da força de trabalho ganham força: a uberização do trabalho e o incremento do trabalho digital.

Com relação ao trabalho digital - que na pandemia da Covid-19 se intensificou e é chamado de trabalho remoto (aqui, a ordem da denominação não altera o caráter da superexploração) - este se mostra como a face mais recente dos mecanismos de acumulação criados pelo capitalismo financeiro do século XXI. As tecnologias da informação, indispensáveis ao acúmulo de conhecimento, tornaram-se imprescindíveis ao processo de acumulação de capital, principalmente nos setores mais ágeis e voláteis da economia. As redes informacionais se espalharam pelo mundo e consolidaram a digitalização extrema da economia, dos mercados, das instituições e dos Estados. Segundo Silveira:

Em 2016, as empresas com maior faturamento nos Estados Unidos já eram empresas digitais: Apple, Amazon, Google, Facebook. Poderíamos incluir também a Microsoft, IBM, Oracle e Cisco, entre outras (SILVEIRA, 2021, p. 34-35).

O que observamos neste cenário de superexploração do trabalho é que as tecnologias da informação e comunicação se tornam elementos centrais entre os distintos mecanismos de acumulação criados pelo capitalismo financeiro do nosso tempo. A expansão da chamada Indústria 4.0 é um elemento importante para a ampliação do trabalho precário, atingindo todos os setores da economia; o “infoproletariado” ou “cibernético” na terminologia de Antunes (2020) apenas confirma que hoje é praticamente impossível encontrar trabalho que não utilize a internet ou um celular.

Estes impactos desta mudança tecnológica para o mundo do trabalho é a ampliação do trabalho morto. Lembremos, por exemplo, que o capitalismo é empurrado a revolucionar permanentemente suas técnicas e assim estas tecnologias não foram capazes de melhorar as condições de trabalho.

No desenvolvimento periférico desta forma trinitária, são transferidos progressivamente para a classe trabalhadora os riscos, os custos e a responsabilidade para aquisição de meios que garantam a sua própria sobrevivência. Na pandemia da Covid 19, talvez isto tenha ficado mais claro: se institucionaliza e se instaura a “salve-se quem puder” onde quem pode mais, salva-se mais. Institui-se aquilo que Abílio (2021) denomina de uma linha divisória entre aqueles que têm o privilégio de estar em casa e os que têm de estar na rua, uma linha que nos mostra a profunda desigualdade na sociedade brasileira e as suas formas de gestão. As iniciativas estatais para as ações protetivas são transferidas para os indivíduos, que se tornam empreendedores e patrões de si mesmos. Isto significa que as redes de proteção socialmente constituída pelo Estado são substituídas pela gestão da sobrevivência. O anômico “cada um por si” representa a gestão despótica e algorítmica do trabalho onde o culto à trindade é apenas uma das faces bárbaras da gestão da desigualdade estrutural que teima em persistir.

Considerações finais

Na sua obra *A sociedade autofágica*, Anselm Jappe nos fala Mito de Erisícton, com objetivo de explicitar o caráter destruidor do capitalismo. O autor afirma que este mito é pouco conhecido entre nós e chegou ao ocidente pelo poeta helenístico Calímaco e pelo poeta romano Ovídio. Erisícton era filho de Tríopas, que pertencia a um grupo de sete reis da ilha de Rodas, filho de Helios e da ninfa Rodo. Erisícton se torna rei da Tessália e uma das suas primeiras ações é expulsar os habitantes daquela região. Estes habitantes tinham consagrado a Deméter, a deusa da agricultura e das colheitas, um bosque magnífico e, no centro deste bosque, erguia-se uma árvore belíssima, que a todos cobria com a sua sombra e de onde saíam ramos que dançavam e davam a floresta e aos habitantes locais muitas alegrias.

Certo dia, Erisícton foi a este lugar com seus servos com o objetivo de cortar esta árvore e, em seu lugar, construir o seu palácio.

Como os servos se recusaram a cortar a árvore, pois tinham medo da maldição dos deuses, o próprio Erisíciton, munido com um machado, começou a abatê-la. Assim, Deméter apareceu através de suas sacerdotisas para pedir que Erisíciton desistisse desta ideia. Mesmo assim, Erisíciton pegou o machado e derrubou a árvore, apesar do sangue que dela jorrava e da voz que saía dela anunciando uma punição: Deméter, através de seu sopro, enviou a Erisíciton o vírus da fome, e, a partir desse momento, nada o saciava. Quanto mais comia, mais fome tinha e acabou vendendo a própria filha para comprar comida. Quando nada mais lhe restava, Erisíciton comeu a si mesmo, mutilando seu corpo para se nutrir.

Mas, em que consiste esta fome? É uma fome abstrata quantitativamente, que nunca pode ser saciada. Para o autor, este mito antecipa a lógica da tríade fetichista, o valor, o dinheiro e a mercadoria. Como observamos nos elementos da formação social brasileira, a finalidade da colonização nunca foi estabelecer uma nação. O que sempre esteve presente foi a necessidade da produção de mercadorias e a extração predatória dos produtos da terra, exemplifica esta fome por dinheiro, que nada pode saciar. Como afirma Jappe “[...] a acumulação do valor e, portanto, do dinheiro não se esgota quando a fome é saciada, parte de novo e imediatamente para um novo ciclo alargado.” (JAPPE, 2019, p. 10).

Esta raiva abstrata e insaciável do mundo é um dos fundamentos desta forma social, em que há a separação radical dos recursos disponíveis e a possibilidade de deles usufruir. O homem, fruto deste tempo histórico, não consegue estabelecer relações, nem com os objetos naturais, nem com os outros seres humanos, pois o que vale é o *quantum* que produz. O mito reproduz em larga escala o caráter abstrato e fetichista da lógica mercantil e dos seus efeitos destruidores, onde a raiva abstrata e a devastação do mundo podem acalmar.

O que vamos observar é que a forma contemporânea do acúmulo, acréscimo e reposição é perversa, pois os valores produzidos pelo mercado apresentam-se na hegemonia do trabalho abstrato. Esta abstração não significa apenas que o trabalho vivo é subsumido pelo

trabalho morto, mas estes mecanismos esvaziam a vida humana, cuja existência é significada pela lógica mercantil.

O Brasil que surge nesta etapa da acumulação é um país baseado na ideologia da otimização do tempo, pois como o tempo não pode ser estocado, o mundo contemporâneo não nos permite sequer dormir: o tempo tem que ser reinventado na permanência. A inovação tecnológica é um destes exemplos na reinvenção do tempo, que visa à garantia de maior controle do trabalho pelo capital, levando à perda da autonomia dos que vivem do trabalho e, conseqüentemente, à degradação da vida.

Recorrendo mais uma vez a Jappe, o autor nos diz:

O valor não é uma substância que se desdobra, mas uma espécie de 'nada' que se alimenta do mundo concreto que o consome. [...] O valor não é a 'totalidade', uma realidade englobando tudo, da qual precisaria tomar posse; mas o valor é 'totalitário', no sentido de que possui uma tendência a reduzir a si mesmo, sem poder, todavia, conseguir fazer isso. A totalidade só existe como 'totalidade fragmentada' (JAPPE, 2013, p. 145-146).

Neste contexto, a Santíssima Trindade do cristianismo nos pede um sacrifício: nascemos do “pecado original”, somos condenados a ganhar o pão pelo suor do nosso trabalho e a culpa sempre nos persegue, sem descanso, trégua ou misericórdia. Somos absolvidos pela confissão e, ao mesmo tempo, entramos num círculo vicioso e culpabilizador, onde a necessidade do perdão sempre se repete.

O capital também pede um sacrifício: é necessário sacrificar a natureza, os seres humanos, entendendo este sacrifício como destruição. As práticas utilitárias do capitalismo - como descreve Lowy (2007) - movimento da bolsa, investimento de capital, compra e venda de mercadorias - equiparam-se a culto religioso. A trindade santa do capitalismo não pede a adesão a um credo particular, a uma doutrina religiosa, pois o que conta são suas práticas culturais e utilitárias. Aqui, não há trégua, pois ela (a religião do capitalismo) é intensamente culpabilizadora e segundo Lowy “[...] o capitalismo é provavelmente o

primeiro exemplo de um culto que não é expiatório [...], mas culpabilizador.”. (LOWY, 2007, p. 181); não por acaso a generalização do desespero é o estado religioso do capitalismo, o resultado de um processo bárbaro de culpabilização, no qual nada pode acalmar.

A lógica cega e fetichista desta tríade não mais comporta mais saídas dentre dela. A crise ecológica, por exemplo, não pode encontrar solução dentro do sistema capitalista, pois ele precisa crescer sem parar, consumir cada vez mais matéria para poder se opor à diminuição da massa de valor. As soluções que surgem nas conferências sobre a crise climática soam como cinismo: as propostas de um “desenvolvimento sustentável”, de um “capitalismo verde ou ecológico” pressupõem que o animal capitalista possa ser domesticado, ou seja, que este próprio sistema escolha parar o seu crescimento, diminuindo os danos que ele produz.

O capitalismo somente pode existir como fuga para frente e como crescimento material contínuo para compensar a diminuição do valor. Isto significa que uma saída emancipatória somente se dará como uma ruptura total da produção de mercadorias e do dinheiro.

Temos claro que o horizonte histórico que se construiu no Brasil não foi (e não é) satisfatório. Nestes tempos de crise, o Estado se transforma novamente naquilo que foi histórico nos seus primórdios: um bando armado, onde as milícias se tornam polícias reguladoras, num discurso onde aparece frequentemente a necessidade de armar a população. É significativo que, neste contexto, apareçam aqueles que bradam em defesa do “Estado Democrático de Direito”. Mas, cabe a pergunta: qual democracia? A democracia de um governo que é contra a vacina da Covid-19? Que diz, num quadro de mais de 660 mil mortos pela pandemia e quase 30 milhões de pessoas contaminadas, que “não é coveiro”, que é “Messias, mas não faz milagres”? Que leva à miséria mais de 20 milhões de pessoas e produz mais de 14 milhões de desempregados, segundo dados oficiais? Que produz salvadores da pátria e “paladinos de justiça”, que são movidos mais por ambições pessoais e funcionais e que condenam as pessoas pelo recurso do PowerPoint? Será

que o nosso destino - palavra bastante controversa - é assistir a demência em forma de governo se lambuzando de farofa e que se esparrama pelo chão? Ou assistir, como afirma Jappe, no texto “O reino da contemplação passiva” (2006), o assassinato de uma parlamentar no exercício do mandato e do seu motorista, que depois de quatro anos, ainda não se sabe o motivo e os mandantes deste crime?

Neste momento, lembramos com saudades das reflexões do querido professor Francisco de Oliveira: “luz no fim do túnel é o trem que vem”.

Referências

ABÍLIO, L. C. Uberização, autogerenciamento, e o governo da viração. **Revista Margem Esquerda**, São Paulo, Boitempo, n. 36. p. 55-69, 1. sem. 2021.

ALMEIDA, G. R. Ditadura, transição e hegemonia neoliberal no Brasil: antigas questões, novos desafios. *In: SILVA, et al. (org.) Ditadura, Transição e Democracia: estudos sobre a dominação burguesa no Brasil contemporâneo*. Porto Alegre: FCM Editora, 2016. Disponível em: <https://grupohistoriaepoder.com.br/wp-content/uploads/2019/12/dit-trandem.pdf>. Acesso em: 08 abr. 2022.

ANTUNES, Ricardo. **O privilégio da servidão**. O novo proletariado de serviços na era digital. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2020.

BOTTOMORE, T. **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

COUTINHO, C. N. **Cultura e sociedade no Brasil**. Ensaios sobre ideias e formas. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.

EAGLETON, T. **O debate sobre Deus**. Razão, fé e revolução. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

FERNANDES, F. **A integração do negro na sociedade de classes**. v. 2. No limiar de uma nova era. São Paulo: Editora Globo, 2008.

HOCHULI, A. A brasilianização do mundo. **Revista Serrote**, IMS, São Paulo, n. 39, p. 194-223, nov. 2021.

JAPPE, A. **Crédito à morte**. A decomposição do capitalismo e suas críticas. Tradução Robson J. F. de Oliveira. São Paulo: Hedra, 2013.

JAPPE, A. **O reino da contemplação passiva**. Disponível em: <https://artepensamento.ims.com.br/item/o-reino-da-contemplacao-passiva>. 2006. Acesso em: 03 abr. 2022.

JAPPE, A. **A sociedade autofágica**. Capitalismo, desmesura e autodes-truição. Lisboa: Antígona, 2019.

LEI DE TERRAS - Lei n 601/1850. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l0601-1850.htm. Acesso em: 10 maio 2021.

LOWY, M. O capitalismo como religião: Walter Benjamin e Max Weber. *In*: JINKINGS, I.; PESCHANSKI, A. **As utopias de Michael Lowy**. Reflexões sobre um marxista insubordinado. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 177-190.

MARTINS, J. de S. **A sociedade vista do abismo**. Novos estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

MARTINS, J. de S. **O cativo da terra**. São Paulo: Editora Contexto, 2010a.

MARTINS, J. de S. **A sociabilidade do homem simples**. Cotidiano e história na modernidade anômala. 2. ed. São Paulo: Editora Contexto, 2010b.

MARX, K. **O capital**. Crítica da economia política. v. I. tomo I. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005.

MENEGAT, M. **Volver**. Arlindenor. Ensaios e textos libertários. 2018. Disponível em: <https://arlindenor.com/2018/10/09/volver-marildo-menegat/>. Acesso em: 03 fev. 2022.

PRADO JUNIOR, C. **Formação do Brasil Contemporâneo**. Colônia. 6. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SILVA, W. T. da; DURÃES, S. J. A. **Operário, trabalhador, funcionário e colaborador: um estudo entre as questões conceituais que visam amenizar a exploração do trabalho moderno**. Montes Claros: Universidade Estadual de Montes Claros, 2016. Disponível em: http://www.congressods.com.br/quinto/anais/gt_11/OPERARIO,%20TRABALHADOR,%20FUNCIONARIO%20OU%20COLABORADOR.pdf. Acesso em: 10 abr. 2022.

SILVEIRA, Sérgio Amadeu da. O mercado de dados e o intelecto geral. **Revista Margem Esquerda**, São Paulo, Boitempo, n. 36. p. 32-39, 1. sem. 2021.

VI

QUEM TEM MEDO DA MACUMBA?*

Tauan Satyro

Introdução

Quando falamos em candomblé, ao realizarmos, por exemplo, uma pesquisa rápida em sites de busca, a primeira ideia a qual provavelmente seremos remetidos é a de que se trata de uma religião afro-brasileira originária da influência de tradições africanas a partir da chegada dos povos que tiveram seus corpos sequestrados de África para serem escravizados no Brasil.

Tal informação não está equivocada. O candomblé tem seu aspecto religioso. Na verdade, quando falamos em candomblé estamos nos referindo justamente ao ritual, a festividade de culto às divindades de matrizes africanas dentro de uma comunidade tradicional de terreiro. O culto à ancestralidade. Contudo, se olharmos para essas comunidades apenas pela perspectiva da religião, por mais significativa e representativa que seja, tiraremos delas grande parte de suas potencialidades e esconderemos o que verdadeiramente são, pois, essa perspectiva não dá conta de tudo o que essas comunidades guardam e representam.

Assim sendo, é necessário ressaltar que um terreiro de candomblé é antes de tudo uma comunidade tradicional, um espaço de preservação de sabenças encantadas, de uma existência ancestral. Tratando-se, portanto, de um espaço onde habita um modo de existir que vai além da questão religiosa.

É a partir dessa concepção de terreiro que buscarei pensar as diversas formas de violência cometidas contra membros dessas comunidades como um ato de medo do que elas têm a oferecer em contrapartida à

*DOI – 10.29388/978-65-81417-79-6-0-f.163-188

estrutura colonizada que marca a sociedade brasileira. Uma estrutura racista, escravocrata, que busca inviabilizar uma forma social negro-brasileira de existir e que se alimenta de um pensamento eurocentrista que por muito tempo negou o lugar da África e do negro na história da humanidade.

Diante disso surgem alguns questionamentos: afinal, quem tem medo da macumba? Por que ainda hoje uma comunidade de terreiro incomoda tanto e seus membros seguem sendo alvos de perseguições? O que querem silenciar com tais atos de violência? Que tipos de saberes querem apagar?

É sobre questões como essas que pretendo aqui refletir dentro dos limites impostos para a construção deste estudo, tendo ciência da impossibilidade de esgotamento do debate e fazendo o convite para diálogos posteriores.

A hipótese aqui levantada é a de que tem medo da macumba quem tem interesse em manter de pé um modelo de sociedade pautado na desigualdade estrutural e que, diante disso, entende como necessário o extermínio de qualquer modo de existência que se contraponha a tal projeto de poder e coloque em questionamentos determinados privilégios. É em torno disso que o presente artigo será desenvolvido.

Antes de tudo, é válido ressaltar que aqui é feito uso do termo macumba como um posicionamento político. Como uma maneira de contrapor a ideia negativa que ronda a expressão, constantemente utilizada de forma pejorativa pelos perseguidores das religiosidades de matrizes africanas com a finalidade de alimentar uma ideia negativa a respeito das comunidades tradicionais de terreiro. Assim, o termo macumba utilizado no título do presente estudo deve, portanto, ser lido como sinônimo dessas comunidades.

Ao questionarmos "quem tem medo da macumba?", estamos questionando quem tem medo do candomblé, da umbanda, da quimbanda e de todo o panteão das religiosidades de matrizes afro-ameríndias.

Buscando atingir os objetivos propostos, o texto a seguir será desenvolvido da seguinte forma:

Em um primeiro momento se buscará pensar o terreiro enquanto território político-mítico-religioso, tendo como base os estudos de Muniz Sodré (2019) sobre a importância dos terreiros enquanto espaço de reterritorialização da África no Brasil e de preservação e valorização dos saberes e vivências dos povos tradicionais africanos.

Para tanto, buscarei pensar o processo de constituição dos terreiros de candomblé no Brasil desde o sequestro dos povos africanos de seus territórios em África, fazendo uso do conceito de colonialidade do poder, desenvolvido por Anibal Quijano (2005), e trazendo para o debate a visão hegeliana sobre o não lugar da África e do negro na história mundial.

Posteriormente serão apontados aspectos presentes nas comunidades tradicionais de terreiro que as colocam na contramão do projeto colonial. Ou seja, aquilo que dentro da vivência nessas comunidades possibilita a construção de narrativas opostas à estrutura colonial eurocristã (branca, monoteísta e patriarcal). O que será feito a partir do conceito de contracolonialidade, desenvolvido por Antônio Bispo dos Santos (2015), popularmente conhecido como Nêgo Bispo, ativista político e uma das vozes de maior expressão do movimento Quilombola e da luta pela terra no Brasil.

Da África ao terreiro

Sabemos que o processo de constituição do Brasil enquanto nação tem como uma de suas marcas a escravização de povos africanos. Onde buscando atingir os objetivos de exploração do território invadido, os invasores europeus, brancos e cristãos, tomaram por estratégia o uso da mão de obra escrava de milhares de mulheres e homens, incluindo reis e rainhas, que tiveram seus corpos sequestrados de África e realocados do outro lado do Atlântico, onde tratados como mercadoria, sendo comercializados de feira em feira, submetidos às piores condições

de existência e despossuídos de meios de produção próprios para a sua sobrevivência, passaram a ter sua força de trabalho explorada até que esgotados seus limites.

Dessa maneira foram então trazidos violentamente para o Brasil povos de diversas regiões africanas, cada um com características próprias que incluíam desde a língua falada até sistemas de crenças que aqui vieram a dar origem ao que hoje chamamos de religiões de matrizes africanas como o candomblé, a umbanda, a macumba carioca, o omolokô, a quimbanda, o batuque e o tambor de mina, entre outras.

Para justificar tal medida era preciso criar uma narrativa e a estratégia utilizada foi a negação de tudo que era próprio desses povos, a começar por sua humanidade. Assim, buscou-se mostrar a escravidão não como um ato de violência do homem contra o homem, mas como um processo benéfico, que possibilitaria aos sujeitos desumanizados, descritos como selvagens, a oportunidade de contato com o progresso e com aquilo que era considerado humano.

De tal modo, seria por meio da escravização do colonizado pelo colonizador, que se tornaria possível introduzir no meio dos povos colonizados a civilização. Libertando-os da barbárie e da selvageria em que estavam inseridos. Havendo ainda hoje quem justifique a escravidão no Brasil com base nessa teoria.

A colonialidade do poder e o não lugar da África e do negro na história

Do ponto de vista sociológico, o conceito de poder está relacionado a capacidade de um determinado indivíduo ou grupo de impor suas vontades a outros. No que diz respeito à relação entre colonizador e colonizado que viemos tratando até então, um fator determinante para que esta pudesse ser estabelecida foi a criação da ideia de raça, constituída biologicamente para naturalizar o processo de subalternização dos povos colonizados em relação aos colonizadores,

produzindo assim uma forma de poder mundial eurocentrada que Quijano (2005) denominou como colonialidade do poder.

A respeito Nogueira alerta:

A colonialidade do poder hierarquiza, classifica, oculta, segrega, silencia e apaga tudo que for do outro ou tudo que oferecer perigo à manutenção de um status quo, garantindo a perpetuação da estrutura social de dominação, protegendo seus privilégios e os de sua descendência e cristalizando as estruturas do poder oligárquico (NOGUEIRA, 2020, p. 53, grifo do autor).

Assim, Quijano (2005, p. 118) afirma que os povos colonizados “[...] foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também os seus traços fenotípicos.”. Expandindo-se por todo o mundo, o advento da ideia de raça viabilizou o surgimento de identidades sociais não antes existentes como negros, índios e mestiços, tidos como inferiores, assim como o próprio branco, colocados como superiores, culminando na legitimação das relações de dominação europeia.

Foi sob essa falsa ótica de superioridade e inferioridade que a Europa se colocou como o centro do mundo e teve início a produção de teorias que não respeitavam a diversidade cultural existente em outras sociedades e que passaram a ser utilizadas para naturalizar as relações coloniais.

Para melhor compreensão da questão, podemos trazer para esse estudo a visão hegeliana sobre a relação do continente africano e do negro com a razão e com a história mundial.

Em *Filosofia da História*, Hegel (1995) no capítulo em que aborda o que considera o fundamento geográfico da história universal, ao analisar a África afirma que a mesma deveria ser dividida em três partes: a parte localizada ao norte do deserto do Saara, a qual chamou de África europeia. A região fluvial do Nilo - o Egito - que considerava destinada a se tornar um grande centro cultural independente isolado da África. E por fim, a parte ao sul do deserto, a qual definiu como sendo a África

propriamente dita, que além de considerar não ter lugar na História, era um território onde a razão não se fazia presente, um lugar habitado pela selvageria, pela irracionalidade, onde se quer se temia a Deus.

Em relação ao negro, Hegel foi enfático:

O negro representa o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda a moralidade e de tudo que chamamos de sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a ideia de caráter humano (HEGEL, 1995, p. 84).

Afirmando ser o maometismo a única coisa que aparentemente levaria algum tipo de cultura aos negros. Hegel fez uso da religião para medir seu grau cultural. Para o filósofo alemão aquilo que marcaria o começo de uma religião, que seria a consciência da existência de algo superior ao homem, não se fazia presente entre eles.

Alegando terem sido os negros chamados de feiticeiros por Heródoto¹, aponta:

Na bruxaria, não se encontra a ideia de um Deus, de uma fé moral; ela representa a ideia do homem como poder superior, que se comporta de forma imperativa com relação ao poder natural. Portanto, não se trata de uma adoração espiritual de Deus, nem de um reino do direito. Deus tropeja, mas não é percebido. Para o espírito humano, Deus precisa ser mais que um tropejador, mas entre os negros esse não é o caso. Mesmo que tenham que tomar consciência de sua dependência em relação à natureza, pois necessitam da tempestade, da chuva, e do término da estação chuvosa, isso não os conduz à consciência de algo superior. São eles que comandam os elementos e é a isso que eles chamam magia (HEGEL, 1995, p. 84).

Continuando, ressalta que o que indicaria algo de mais sublime entre os negros seria o culto aos mortos, por meio do qual seus ancestrais seriam considerados como uma forma de poder contra os

¹ Historiador grego da antiguidade. Considerado o “Pai da História”.

vivos. Mas que nem mesmo isso colocaria os sujeitos vivos em uma condição de poder inferior. Vejamos o que diz Hegel:

Os negros imaginam que os mortos podem se vingar e provocar alguma desgraça, na mesma forma que se acreditava em bruxas na Idade Média. Ainda assim, o poder dos mortos não é tão respeitado quanto o dos vivos, pois os negros comandam seus mortos e os enfeitiçam. Desse modo, o poder substancial permanece com os vivos (HEGEL, 1995, p. 84-85).

Em diversos momentos da sua análise Hegel cita o desprezo que o negro teria pelo homem, deixando transparecer que em sua visão há uma distinção entre ambos. O que nos remete ao discurso colonial do negro como não humano. Sendo de grande relevância também para os nossos estudos a ideia de que não havia entre os negros a crença em um poder superior, concebido de maneira natural, sobre o qual eles acreditassem não ter domínio sobre. Algo que seria na visão hegeliana o marco inicial de uma religião e conseqüentemente da crença em Deus.

É, portanto, cabível afirmar que a análise de Hegel reflete o imaginário europeu à época. Sendo importante para o debate que aqui vem sendo traçado, pois é nesta ideia que tem origem no processo de colonização e que anos depois recebe apoio teórico de figuras importantes do campo científico e filosófico como Hegel, entre outros, que se estrutura aquilo que até hoje tem dado margem para que adeptos e praticantes das religiosidades de matrizes africanas sejam perseguidos e terreiros sejam depredados.

É nesse sentido que o Professor Babalawo Ivanir dos Santos (2019), em seu livro *Marchar não é caminhar*, no qual traz interfaces políticas e sociais das religiões de matrizes africanas no Rio de Janeiro, a partir de uma comparação entre a Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa e a Marcha para Jesus, analisa uma sentença dada pelo juiz federal Eugênio Rosa de Araújo, no ano de 2014, que mencionando à umbanda e o candomblé, afirmou não se tratarem de religiões por não atenderem a requisitos para serem consideradas como tais. Como

possuírem um texto que lhes sirvam de base, uma estrutura hierárquica e um Deus a venerar, avalia:

[...] por trás de tal afirmação, está toda uma construção sobre a legitimidade das práticas religiosas de matrizes africanas, validadas por uma tradição escrita. Construções essas que estão intimamente ligadas às construções hegelianas sobre a preponderância da escrita, em um suporte físico, como validade das práticas políticas, sociais e culturais (SANTOS, 2019, p. 350).

Voltando a questão da colonização desses povos e territórios, cuja principal motivação foi o fator econômico², é fundamental ressaltar que havia também um interesse religioso. Onde a Igreja Católica, como uma das grandes financiadoras das invasões, buscava conquistar novos adeptos e, por isso, a imposição da fé cristã se fez presente. A ideia cristã de um Deus, único, homem, branco e onipresente, não dava espaço para outro tipo de crença. Por isso se colocou a colonização como uma maneira de inserir Deus entre os povos colonizados. Onde para atingir o mínimo de humanidade era necessário que se sujeitassem à conversão à fé cristã.

Um exemplo dessa imposição religiosa pode ser visto no fato de que, assim que desembarcavam aqui, logo após serem destituídos do direito do uso do nome africano, os escravizados recebiam um novo nome e eram submetidos a cerimônia do batismo conforme os fundamentos da igreja católica. Todavia, conforme veremos, isso não foi suficiente para que os laços e memórias ancestrais fossem perdidos.

A formação do espaço político-mítico-religioso

Apesar de toda a violência imposta, os povos colonizados não aceitaram o processo pacificamente, os escravizados resistiram, se

² A colonização portuguesa na América tinha como principal objetivo a exploração de riquezas, não tendo objetivo inicial de povoamento. Sendo, portanto, uma colônia de exploração, conforme aponta Prado Jr. (2011).

impuseram de inúmeras formas, fazendo uso de estratégias para seguirem vivenciando suas tradições e foi assim que aos poucos foram surgindo aquilo que hoje chamamos de religiões de matrizes africanas e as primeiras comunidades tradicionais de terreiro começaram a ganhar forma.

Por isso, é importante ressaltar que por mais que reconhecidos enquanto espaço de culto religioso, um terreiro vai muito além disso. Sendo um espaço que guarda elementos capazes de produzirem narrativas contracoloniais. Um espaço de preservação daquilo que a violência colonial por mais repressiva que tenha sido não foi capaz de apagar.

Trata-se, conforme aponta Sodré (2019), de um espaço de reterritorialização da África no Brasil, uma forma encontrada para reconfigurar espacialmente as terras de origem da diáspora escrava africana.

Para este autor:

O terreiro afigura-se como a forma social negro-brasileira por excelência, porque, além da diversidade existencial e cultural que engendra, é um lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais. Através do terreiro e de sua originalidade diante do espaço europeu, obtêm-se traços fortes da subjetividade histórica das classes subalternas no Brasil (SODRÉ, 2019, p. 21).

Foi por meio do terreiro que se tornou possível alocar dentro de um espaço estruturalmente demarcado, grande parte do patrimônio cultural africano. Como o culto a diversas divindades que em África eram regionais, ou seja, conhecidos e praticados por grupos distintos.

Sant'Anna (s/d, p. 3) ao analisar a escravidão no Brasil, pensando os terreiros de candomblé e a resistência cultural dos povos negros, descreve os cultos africanos como dinásticos, familiares, tribais ou circunscritos a determinadas localidades.

Segundo a mesma:

[...] não existiam, na África, organizações semelhantes aos terreiros de candomblé brasileiros, que reúnem num mesmo lugar cultos diversos e originalmente dispersos no território africano. Essa nova forma de organização foi fruto da escravidão e da reunião compulsória, numa terra estranha, de vários grupos que, em sua terra de origem, cultuavam diferentes divindades (SANT'ANNA, s/d, p. 3).

Seguindo a mesma linha de pensamento, Sodré (2019) ao analisar territorialmente a questão dos orixás aponta:

Na África Ocidental, originariamente, uma região ou uma cidade tinha como patrono às vezes um único orixá, pois se supunha uma relação de ancestralidade entre a dinastia local e o deus cultuado. Assim, um orixá como Oxalufã predominava em Ifan; Oxaguiã, em Ejibé; Xangô, em Oyó, e assim por diante. No Brasil entretanto, os orixás concentram-se numa mesma região ou cidade, propiciando a criação de um novo espaço mítico e histórico, no qual estava em primeiro plano a preservação de um patrimônio simbólico que seria responsável pela continuidade da cosmologia africana no exílio (SODRÉ, 2019, p. 58).

Entende-se, portanto, que houve uma troca de saberes. Um intercâmbio entre povos que diante da necessidade de se reorganizarem, de se ajustarem à realidade local, e desprovidos de um espaço próprio com o qual se identificassem após terem sido afastados violentamente de sua territorialidade em África, acabaram por constituir por meio dos terreiros uma espécie de pequenas Áfricas no Brasil. Onde apesar de ser possível identificar reproduções da violência colonial tanto em sua estrutura, quanto nas relações ali existentes, predominam formas de existências capazes de produzir vivências, saberes e narrativas contracoloniais.

Um terreiro de candomblé é a prova de que os africanos escravizados não se renderam aos padrões que lhes foram impostos pelo colonizador.

O terreiro enquanto espaço de construção de narrativas contracoloniais

Por contracolonial entende-se aquilo que as culturas e movimentos têm a oferecer em contrapartida aos padrões impostos pela hegemonia branco eurocêntrica.

Para melhor compreensão vamos a definição de Santos:

Vamos compreender por contracolônização todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contracolônizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios (SANTOS, 2015, p. 48).

Os povos contracolônizadores seriam na definição de Santos (2015) os povos que vieram de África e os povos originários das Américas. Quanto aos colonizadores, seriam estes os oriundos da Europa, independentemente de serem senhores ou colonos.

Como vimos, os terreiros de candomblé nascem da necessidade dos povos africanos escravizados em terras brasileiras de se reterritorializarem. De tal modo, a constituição de uma comunidade de terreiro por si só, pode ser apontada como um ato contracolonial na medida em que sua constituição se dá como uma forma de resistência ao projeto dominador, mantendo de pé memórias e identidades tradicionais africanas, fazendo com que mesmo distante de sua terra-mãe, tais povos pudessem seguir cultuando seus ancestrais.

Dessa maneira, de acordo com Vagner Gonçalves da Silva:

[...] o terreiro associou-se, assim, ao protesto do negro contra as condições da escravidão, colocando tanto sua organização a favor da luta pela libertação como, no plano religioso, promovendo a crença na magia compartilhada por pessoas que tinham em comum, além da condição de subordinação, a esperança na transformação dessas condições (SILVA, 2005, p. 50).

Os terreiros foram aos poucos sendo constituídos enquanto espaços de confraternização entre os subalternos. Ora cumprindo um papel social de proteção, ora dando o conforto no âmbito religioso. Na definição de Silva:

[...] os terreiros que, como vimos, estavam presentes nas cidades brasileiras desde o período colonial, tornaram-se também núcleos privilegiados de encontro, lazer e solidariedade para negros, mulatos e pobres em geral, que encontraram neles o espaço onde reconstituir suas heranças e experiências sociais, afirmando sua identidade cultural. E a religião, restituindo algum conforto espiritual e esperança para grupos tão perseguidos e estigmatizados, pôde desempenhar seu papel clássico que é o de tornar o sofrimento suportável e fazer da fé uma forma de prosseguir mesmo diante da dissolução do mundo ao redor (SILVA, 2005, p. 56).

Assim, essas comunidades foram se estruturando e construindo raízes em território brasileiro e, ao mesmo tempo em que o espaço do terreiro servia de acalanto e amenizava a dor da violência colonial, ao manterem vivas as tradições africanas, mesmo que adaptadas ao que a conjuntura do momento permitia, foram desde a sua forma de organização social até a sua estrutura litúrgica, resguardando alguns aspectos que possibilitam um contraponto em relação à estrutura colonizadora, como a relação homem-natureza-sagrado, o lugar da mulher na sociedade e a prática antirracista a partir da valorização dessa forma social negro-brasileira de existência.

Como veremos mais adiante, cada ponto citado anteriormente coloca as comunidades de terreiro na contramão do projeto colonial propagador de uma visão de mundo monoteísta, patriarcal, racista, voltado para um modo de vida destrutivo a partir da divisão humano-natureza-sagrado. Sendo possível afirmar que existe nos terreiros uma prática pedagógica, ou seja, um modo de produção de conhecimento e de vida próprios dos povos contracolonizadores, que ainda causam desconforto diante da ambição dos colonizadores.

A ecologia de terreiro: humano, natureza e sagrado

O modelo capitalista de desenvolvimento se tornou insustentável. É inviável seguirmos vivendo em uma sociedade pautada a um modelo de desenvolvimento que não leva em consideração os limites e necessidades do nosso planeta, que a todo momento tem dado respostas de que não suporta mais a exploração irresponsável e destrutiva de seus ambientes naturais, como é o caso da pandemia responsável por cerca de 6 milhões de mortos por Covid-19 em todo o mundo, mais de 600 mil apenas no Brasil, até o momento em que este artigo é escrito.

Diante disso, é preciso encontrar respostas, pensar a construção de um novo modelo de sociedade, tendo a certeza de que apenas a inversão de quem detém os meios de produção não é suficiente. É necessário questionar quais meios são estes.

É urgente compreender que não dá mais para sustentar uma sociedade voltada para o consumo e que não leva em consideração os limites do planeta. É imprescindível repensar a relação ser humano-natureza, o que requer que homens e mulheres compreendam que não somos seres à parte, mas sim parte dependente desse imenso organismo vivo que é o nosso planeta. É fundamental decidir entre sermos críticos de nossa contemporaneidade e trabalharmos na construção de um outro modo de vida, ou nos conformamos em viver em meio a barbárie de um mundo pandêmico, que provavelmente nos levará à extinção.

Sobre isso, a filosofia de terreiro tem muito a ensinar, já que dentro das tradições de matrizes africanas e indígenas, o ser humano e a natureza são inseparáveis. A liturgia de terreiro retira o ser humano do lugar de superioridade, o colocando como parte desse todo chamado natureza, do qual ele é levado descer de seu pedestal e a se perceber enquanto parte dependente e não mais como um mero agente responsável por transformar ambientes naturais em recursos a serem explorados até a sua escassez.

Para que a liturgia de terreiro possa ser colocada em prática a natureza é imprescindível. Sobre isso, em entrevista ao jornal O Globo,

Gayaku Regina de Avimaje, sacerdotisa do Húmkrpàmè Ayono Hùntólo-ji, terreiro de candomblé Jeje-Mahi, localizado na cidade de Cachoeira, na Bahia, foi enfática: “[...] sem terra, sem árvores, sem água, fica difícil conseguir fazer o Jeje. Se não houver árvore não pode haver Gboitá. A natureza é fundamental.” (AVIMAJE, 2014).

O Gboitá a qual se refere é uma celebração pública dedicada ao vodun Gbésèn, considerado o dono da nação Jeje, na qual os voduns³, acompanhados pelo público presente, partem em cortejo em torno dos atinsás, árvores consagradas aos voduns que ficam espalhadas por todo o terreiro (PARÉS, 2018).

Em yorubá, uma das línguas pertencentes aos povos escravizados no Brasil, há um provérbio que diz “*kò sí ewé, kò sí òrìsà*”, que em português foi traduzido como “sem folha, não há orixá”. Folhas essas pertencentes ao orixá Ossain, considerado um grande feiticeiro, conhecedor do segredo contido em todo tipo de vegetação, de onde consegue extrair a cura por meio natural para diversos males que atingem a humanidade.

Portanto, podemos observar tanto na fala da gayaku, quanto na celebração do gboitá, assim como no provérbio citado anteriormente, o valor que tem a natureza para a liturgia de terreiro. O que consequentemente termina por exigir dos membros dessas comunidades, compromissados com a preservação da tradição, um olhar que se oponha a ideia destrutiva que trata ambientes naturais como meros recursos a serem explorados.

Um membro de uma comunidade de terreiro que não se preocupa com a preservação desse imenso organismo vivo que é o planeta Terra, está deixando de defender não só a sua qualidade de vida, mas a preservação do que lhe é sagrado. Não é coerente, por exemplo, se definir como um adepto do culto à Oxum, sem que se haja uma preocupação com a preservação das águas dos rios, ou cultuar Oxóssi, sem compreender que é preciso se posicionar em defesa da preservação de nossas florestas.

³Nome dado as divindades na nação Jeje. O equivalente a nkisi na nação angola e a orixá na nação Ketu.

Logo, do ponto de vista ecológico, o terreiro é produtor de uma narrativa contracolonial que devolve a humanidade ao seu devido lugar, lhe distanciando daquilo que Ailton Krenak, em *Ideias para adiar o fim do mundo*, vai chamar de processo de abstração civilizatório responsável por impedir que as pessoas possam viver a verdadeira cidadania.

De acordo com essa liderança indígena:

[...] a ideia de nós, os humanos, nos deslocarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo (KRENAK, 2019, p. 22).

Agindo dessa maneira restritiva, negando a pluralidade das formas de vida existentes em nossa mãe Terra, é que se torna justificável determinadas violações. Sobre isso, Krenak (2019, p. 24) afirma que “[...] quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista.”.

Desse modo, na medida em que a liturgia de terreiro tem como ponto essencial para sua prática a presença de elementos da natureza para além da presença humana, acaba por se constituir a ideia do humano-natureza-sagrado como algo indissociável e conseqüentemente levando os membros dessas comunidades a se verem na obrigação de caminharem na direção contrária ao projeto colonizador.

A mulher no terreiro

O patriarcado enquanto sistema político-social estabeleceu padrões e determinou às mulheres o papel que lhes cabia, quais funções poderiam desempenhar e que tipo de comportamento deveriam ter, sempre as colocando em condição de submissão a nós, homens, colocados como superiores e dominadores dos fracos, entre os quais

foram inseridas as mulheres. Domínio esse sustentado por meio de inúmeras formas de terrorismo psicológico e violência (HOOKS, 2004), tendo a religião grande influência sobre isso.

A igreja católica, desde sua origem comandada por homens, teve um papel fundamental no processo de colonização. Uma das marcas desse processo foi a introdução violenta da crença em um Deus onipotente, onisciente, branco e homem, em detrimento das tradições dos povos colonizados. O Deus pai, todo-poderoso. Sendo a partir dessa concepção do divino que se constituem as sociedades coloniais.

No Brasil, o catolicismo foi a religião oficial do Estado até 1891, quando a Constituição Republicana modificou esse status, mas sem romper com os privilégios da Igreja Católica. Dentro desse contexto é importante pensar o papel que a religiosidade cristã estabeleceu para as mulheres ao cumprir um papel regulador dos bons costumes, assim como das suas vidas.

Por exemplo, Maria para ser santa precisava ser virgem, pois apenas uma mulher virgem, ou seja, considerada pura dentro dos padrões estabelecidos, poderia dar à luz ao filho de Deus. Quanto a outra Maria da história, a Madalena, que segundo os evangelhos apócrifos⁴ teria sido a discípula mais próxima de Jesus, teve seu protagonismo apagado, sendo ao longo dos anos confundida como a prostituta liberta do apedrejamento, como mulher adúltera, pecadora, tendo a igreja desfeito parcialmente o equívoco apenas recentemente (1969), durante o Concílio Vaticano II, onde foi publicada uma revisão da doutrina oficial da igreja, na qual Maria Madalena não seria mais mostrada como prostituta (BOBERG, 2018).

Madalena deixou de ser puta para a igreja, mas até hoje não tem o protagonismo devido, e popularmente está longe de se livrar da imagem de mulher da vida. No cristianismo segue prevalecendo uma estrutura patriarcal.

⁴ Grupo de livros que descrevem a vida de Jesus, entre os quais estaria o Evangelho de Maria Madalena, mas que a maioria das igrejas cristãs não consideram legítimos. Não estando estes, portanto, entre os livros da bíblia considerados autênticos e inspirados por Deus.

Do ponto de vista histórico, podemos pensar também em quantas mulheres foram perseguidas, violentadas e queimadas na fogueira ao longo da história, após terem sido acusadas de feitiçaria. Por sua vez, desde o período das grandes invasões, as tradições de origem africanas e indígenas, aparecem como um desafio a essa estrutura, já que diferente da visão judaico-cristã, nessas tradições a mulher tem seu lugar como protagonista.

No campo do sagrado, há espaço para a mulher enquanto divindade a ser cultuada. Algo que contraria a ideia já citada do Deus pai, único e todo-poderoso da tradição judaico-cristã. Yemanjá, Oxum, Obá, Oyá, Nanan, Aziri, entre outras, são exemplos dessas divindades femininas, cada qual com características próprias e marcantes dentro dessas tradições e sem qualquer subserviência ao masculino.

Uma outra figura feminina muito presente nos terreiros, principalmente nos de Umbanda e Quimbanda, sendo sem dúvida a mais difamada pelos perseguidores das religiosidades de matrizes africanas, é a figura das pombagiras. Cujas demonização se dá justamente por ela se contrapor aos padrões patriarcais e ao dogmatismo cristão, não sendo de sua vontade ocupar o papel de recatada e muito menos do lar, podendo ser mulher das ruas e das encruzilhadas, pois é nas ruas e nas encruzilhadas onde as múltiplas possibilidades se fazem presentes e onde as potencialidades podem ser despertadas. Sendo nas encruzilhadas onde se encontram as Marias Padilhas, Mulambos, Farrapos, e tantas outras Marias, mulheres de fibra e de luta, com as quais nos deparamos em nosso dia a dia.

Todavia, em uma sociedade estruturada a partir de relações de poder, não se pode tolerar que uma figura que transgrida as imposições sociais seja colocada como protetora, como força divina a quem se pode recorrer sempre que necessário.

Imaginemos se as mulheres vítimas de violência doméstica muitas vezes orientadas por seus líderes religiosos a não denunciarem seus agressores, mas sim a entregarem nas mãos de Deus, pois receberão como graça a reestruturação de sua família, decidirem recorrer a essa

figura que dá gargalhada enquanto cantam em sua homenagem, “malandro se na minha cara der, pode fazer testamento, se despedir da sua mulher”. Uma narrativa bem diferente, não?

Voltando para estrutura da comunidade. Nelas mulheres podem ocupar o posto de liderança, o papel de sacerdócio. Se pegarmos três casas tradicionais do Jeje-Mahi como exemplo, conforme podemos observar no quadro 1, tanto o Terreiro do Bogum (Zoogodô Bogum Malê Rundó), quanto a Roça do Ventura (Zòògodò Bogum Malê Seja Hùnde), quanto o Hùntóloji, têm uma linha sucessória composta por mulheres.

Quadro 1 - Linha sucessória dos terreiros de tradição jeje-mahi

Seja Hùnde (Roça do Ventura)	Bogum	Huntoloji
Maria Luiza Sacramento (Maria Ogorensi)	Valentina	Luiza Franquelina da Rocha (Gayaku Luiza)
Maria Epifânia dos Santos (Sinhá Abalhe)	Maria Emiliana da Piedade (Miliana)	
Adalgisa Combo Pereira (Pararasi)	Maria Romana Moreira (Romaninha)	
Eliza Gonzaga de Souza (Aguesi)	Valentina Maria dos Anjos (Runhó)	Regina Maria da Rocha (Gayaku Regina)
Augusta da Conceição Marques (Lokosi)	Evangelista dos Anjos Costa (Nicinha)	
	Zaildes Iracema de Mello (Nandoji Índia)	

Fonte: Produzidas pelo autor com base nos dados de Parés (2018)

O mesmo ocorre com outros terreiros tradicionais da nação Ketu, como o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho (Ilê Àṣẹ̀ Ìyá Nasò Ọka), considerado o mais antigo do Brasil, o Ilê Axé Opô Afonjá, e o Terreiro do Gantois (Ilê Iyá Omi Àse Iyamasé).

Vejamos no quadro 2 as linhas sucessórias dos três terreiros desde a fundação até os dias atuais:

Quadro 2 - Linha sucessória terreiros de tradição Ketu

Casa Branca do Engenho Velho	Terreiro do Gantois	Ilê Axé Opô Afonjá
Francisca da Silva (Iyá Nassô)	Maria Júlia da Conceição Nazaré	Eugenia Ana dos Santos (Mãe Aninha)
Iya Marcelina da Silva (Obá Tossi)	Pulchéria Maria da Conceição Nazareth	Maria da Purificação Lopes (Mãe Bada de Oxalá)
Maria Júlia Figueiredo	Maria da Glória Conceição Nazareth	Maria Bibiana do Espírito Santo (Mãe Senhora)
Ursulina Maria de Figueiredo (Tia Sussu)	Maria Escolástica da Conceição Nazareth (Mãe Menininha)	Ondina Valéria Pimental (Mãe Ondina de Oxalá)
Maximiana Maria da Conceição (Tia Massi)		
Maria Deolinda dos Santos (Papai\ Okê)	Mãe Cleusa Millet	Maria Stella de Azevedo Santos (Mãe Stella de Oxóssi)
Marieta Vitória Cardoso (Oxum Niké)		
Altamira Cecília dos Santos (Mãe Tatá)	Carmen de Oliveira da Silva (Mãe Carmen)	Ana Verônica Bispo dos Santos (Mãe Ana de Xangô)
Neuza Conceição Cru		

Fonte: Elaborado pelo autor com base nos dados de Serra (2008); Castilho (2017); e Santos (2019)

Há também dentro dos terreiros o posto de ekede, considerado de vital importância para o funcionamento do terreiro e que apenas pode ser ocupado por mulheres. São as ekedes as responsáveis, entre outras funções, por tomarem conta do vodun desde o momento em que ele se manifesta pela primeira vez.

A respeito do papel da mulher nas comunidades tradicionais de terreiro, Nogueira aponta:

Ao contrário do padrão de grande parte das crenças ocidentais que reduz a mulher a apenas dois papéis - mãe e esposa-, para que sirva sempre aos propósitos do marido, nas Comunidades Tradicionais de Terreiro, de acordo com os itàn, podem ser mulheres, mães, guerreiras, sedutoras, caçadoras, amantes, independentes, profissionais, sagradas e mães sem um marido. E o sentido da palavra "mulher" não se dá por exclusão ou por hierarquização de papéis menos e mais importantes (NOGUEIRA, 2020, p. 132).

Nesse sentido, podemos afirmar o terreiro enquanto espaço de construção de uma narrativa contracolonial na medida em que rompe com a lógica patriarcal e dá às mulheres outras possibilidades de existências.

O terreiro enquanto espaço de luta antirracista

País com maior população negra fora da África, o Brasil não conseguiu se livrar dos resquícios coloniais, sendo um país estruturalmente racista, no qual a população negra ainda é submetida às condições mais precárias de vida, como os piores empregos, os menores salários e a maior sujeição a diversas formas de violências sociais. Resultado de anos de submissão ao regime de escravidão e de uma abolição que na definição de Clóvis Moura (1977) tirou o negro da posição de bom escravo, para colocá-lo na posição de mal cidadão.

A falsa abolição da escravatura no Brasil em 1888 colocou nas ruas sujeitos estigmatizados, condenados como vadios, sem grandes

perspectivas de vida, tendo seus corpos marcados pela estrutura racista que constitui nossa sociedade. Homens e mulheres cujos corpos falam, seja através das cicatrizes da chibata do feitor ou simplesmente pela cor. Uma liberdade concedida não antes de se garantir por meio da lei de terras de 1850, o não acesso a estes indivíduos, recém-libertos, à propriedade dos meios de produção. Sendo sustentada assim a sua submissão aos herdeiros dos escravizadores.

Sem acesso a um pedaço de terra para plantar, tendo como moeda de troca após mais de três séculos de escravidão oficial apenas a força de trabalho para oferecer, mas sem interesse dos antigos senhores de escravo de lhes pagarem um salário digno, muitos acabaram perdidos diante do rumo a tomar.

Poucos tiveram condições de se instruir, a mão de obra foi sendo substituída cada vez mais pela mão de obra imigrante, que além de aceitar as condições impostas, ainda representava o fortalecimento da soberania branca. Forçando os negros e negras recém-libertos a assumirem as funções mais subalternas.

A abolição não veio acompanhada de medidas sociais que tivessem como objetivo a integração dos negros e negras, que aos poucos, sem alternativas, expostos a diversas formas de violência, com muitos caindo no alcoolismo e na prostituição no caso das mulheres, foram tendo que assumir estratégias de sobrevivência, entre elas a formação em centros urbanos dos cortiços onde passaram a viver com condições mínimas de higiene e saúde básica, o que levou muitos a morrerem em meio a epidemias de doenças como a varíola e a febre amarela, passando também a comporem as chamadas “classes perigosas”, que até hoje coloca pretos, pobres e favelados, como principal alvo da política de morte do Estado.

Dentro dessa estrutura, o que remete aos povos contracolonizadores ainda segue sendo malvisto.

É o caso das religiões de matrizes africanas, ainda hoje alvo de diversas formas de violência, que vão desde a agressão verbal e física contra seus adeptos/praticantes até a depredação do espaço e objetos

sagrados por seguirem sendo consideradas por muitos como espaços de atuação do demônio diante da guerra espiritual (MARIANO, 2014) travada entre Deus, o Diabo e seus representantes na Terra, conforme prega a doutrina neopentecostal, dentro de uma sociedade onde quase 90% da população se diz cristã.

É por isso que partindo do princípio de que tais espaços não se resumem a religiosidade e que guardam saberes contracoloniais, é que muitos pesquisadores e ativistas políticos em defesa dos direitos dos povos tradicionais de terreiro passaram a abordar a questão não mais apenas pelo viés da intolerância religiosa, mas como racismo religioso.

Dentro dessa perspectiva, conforme aponta Flor do Nascimento (2017, p. 59), o que causa incômodo seriam justamente os elementos africanos contidos nessas comunidades, ou seja, aquilo que aqui vem sendo apontado como os aspectos contracoloniais nelas presentes, se tratando, portanto, de um problema estrutural resultante de um longo processo.

Sobre isso Rocha revela:

O que se convencionou mais recentemente chamar de intolerância religiosa foi constitutiva do processo de colonização do Brasil, deixando suas marcas no âmbito cultural e político-estatal até os dias atuais, alternando-se ou multiplicando-se apenas os atores que a perpetraram, sejam colonizadores, agentes do Estado ou líderes e instituições religiosas (ROCHA, 2017, p. 18).

Diante disso, manter de pé uma comunidade de terreiro significa enfrentar essa estrutura racista, na medida em que se preserva culturas e saberes ancestrais oriundos dos povos contracolonizadores, incluindo a crença em Deusas e Deuses pretos, em uma sociedade constituída para adorar um único Deus branco e que tem reservado ao povo preto apenas o lugar de alvo principal da política de morte financiada pelo Estado. Aquilo que Mbembe (2018) vai chamar de necropolítica, que inclui desde a eliminação física dos corpos considerados matáveis, até a inviabilidade existencial nos territórios por eles habitados.

Nesse sentido afirma Nogueira:

O racismo religioso quer matar a existência, eliminar crenças, apagar memórias, silenciar origens. É a existência dessas epistemologias culturais pretas que reafirmam a existência de corpos e memórias pretas. É a existência dessas epistemologias pretas que evidenciam a escravidão como crime e o processo de desumanização de memórias existenciais pretas. Aceitar a crença do outro, a cultura e a episteme de quem a sociedade branca escravizou é assumir o erro e reconhecer a humanidade daquele que esta mesma sociedade desumanizou e matou (NOGUEIRA, 2020, p. 123).

Podemos então afirmar que cada terreiro mantido de pé é, portanto, uma forma de enfrentamento a essa política de morte, na medida em que seguem sustentando a reconstrução de identidades e servindo de espaços mantenedores de culturas, simbologias e memórias que a violência colonial por mais que tenha se empenhado não foi capaz de exterminar.

O terreiro se fez existir a partir da resistência dos povos colonizados que se mostraram capazes de sustentar suas tradições diante da imensa violência colonial.

Podemos afirmar então que a partir da estrutura social e litúrgica de uma comunidade de terreiro há a produção de saberes que se contrapõem a estrutura racista da sociedade brasileira e escancara a quão racista e criminoso foi o processo de colonização.

Se do ponto de vista ecológico a estrutura social e litúrgica do terreiro não dialoga com a separação entre ser humano, natureza e sagrado, assim como não dialoga com a estrutura patriarcal que coloca as mulheres em lugar de subserviência em relação aos homens, do ponto de vista da questão racial, a estrutura social e litúrgica do terreiro não abre espaço para a inferiorização do negro. Afinal, um terreiro como já vimos é a territorialização de uma forma social negro-brasileira por excelência.

Considerações finais

Respondendo a questão título deste trabalho e ciente de que cada ponto deste artigo carece de maior aprofundamento para que possamos de fato explorar toda a potencialidade que uma comunidade de terreiro tem a oferecer, é possível afirmar que tem medo da macumba quem necessita de uma sociedade estruturada a partir de ideias coloniais, construída de cima para baixo, uma sociedade excludente e opressora, pautada em um modelo eurocêntrico, branco, patriarcal, racista, no qual o ser humano se posiciona como superior às demais formas de existência e onde tudo está voltado para o acúmulo de riquezas nas mãos de poucos em detrimento da maioria.

Por isso, preservar uma comunidade de terreiro é preservar a possibilidade de construção de uma nova ordem social, estruturada a partir de ideias que nos possibilitam pensar para além da realidade pandêmica na qual estamos inseridos e que caminha para a eliminação de toda forma de vida existente, somando-se assim aos saberes das comunidades indígenas, ribeirinhas e quilombolas.

Concluindo este trabalho, deixo aberto o convite para diálogos futuros, que se somem àquilo que já foi e vem sendo produzido sobre as narrativas contracoloniais existentes nos terreiros de candomblé, umbanda, quimbanda, catimbó, jurema e tantos outros espaços que compõe o panteão de territórios político-mítico-religiosos de matrizes afro-ameríndias. Acreditando que apesar da importância de se falar das violências sofridas, avançamos muito quando demonstramos que tais espaços vão além de territórios oprimidos, sendo eles capazes de produzir suas próprias formas de existências em contraponto à violência colonial.

Referências

AVIMAJE, Gayaku Regina de. Tradições do candomblé Jeje são preservadas no 'Ninho da serpente'. [Entrevista concedida a] Paula Autran. **O**

globo, Rio de Janeiro, 26 jan. 2014. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/tradicoes-do-candomble-jeje-sao-preservadas-no-ninho-da-serpente-11405928>. Acesso em: 20 mar. 2022.

BOBERG, J. L. **O Evangelho de Maria Madalena**. Capivari: Editora EME, 2018.

CASTILLO, L. E. O terreiro do Gantois: redes sociais e etnografia histórica no século XIX. **Revista de História**, [S. l.], n. 176, p. 01-57, 2017. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/118842>. Acesso em: 08 abr. 2022.

MOURA, C. **O negro: de bom escravo a mau cidadão?** Rio de Janeiro: Conquista, 1977.

HEGEL, F. **Filosofia da História**. Tradução Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

FLOR DO NASCIMENTO, W. O fenômeno do Racismo Religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. **Revista Eixo**, Brasília - DF, v. 6, n. 2, p. 51-56, 2017.

HOOKS, B. **The Will To Change: Men, Masculinity, and Love**. New York: Atria Books, 2004.

MARIANO, R. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

MBEMBE, A. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. São Paulo: N- 1 edições, 2018.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

NOGUEIRA, S. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Sueli Carneiro, 2020.

PARÉS, L. N. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. 3. ed. rev. amp. Campinas: Editora da Unicamp, 2018.

- PRADO JR., C. **Formação do Brasil Contemporâneo**. Colônia. 6. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.
- ROCHA, C. “Deus Mata” O Processo Histórico de Violência e Demonização das Religiões Afro-brasileiras. **Revista Mistérios de Orunmilá**, Rio de Janeiro, n. 10, p. 18-19, nov. 2017.
- SANT’ANNA, M. **Escravidão no Brasil: os terreiros de candomblé e a resistência cultural dos povos negros**. IPHAN, s/d. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/temp/Escravidao_no_Brasil.pdf. Acesso em: 27 fev. 2022.
- SANTOS, A. B. dos. **Colonização, Quilombos, Modos e Significações**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.
- SANTOS, Cláudio de Jesus. **Não chuta que é macumba: a patrimonialização do Ilê Axé Opô Afonjá e a sua contribuição no fortalecimento de uma identidade afro-religiosa no Brasil**. 2019. 109 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, SE, 2019. Disponível em: <https://ri.ufs.br/handle/riufs/12260>. Acesso em: 08 abr. 2022.
- SANTOS, I. dos. **1955 - Marchar não é caminhar: interfaces políticas e sociais das religiões de matriz africana no Rio de Janeiro**. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.
- SERRA, O. J. T. **Ilê Axé Iyá Nassô Oká/Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho** - Laudo Antropológico de autoria do professor doutor Ordep José Trindade Serra da Universidade Federal da Bahia. 2008. Disponível em: <http://ordep Serra.files.wordpress.com/2008/09/laudo-casa-branca.pdf>. Acesso em: 08 abr. 2022.

SILVA, V. G. da. **Candomblé e umbanda**: caminhos da devoção brasileira. Ilustração Olavo Cavalcanti. 5. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SODRÉ, M. **O Terreiro e a Cidade**: a forma social negro brasileira. 3. ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

VII

PECADO (DO) CAPITAL, EXPRESSÃO E ARMA DA UNIDADE EXPLORAÇÃO-OPRESSÃO: DESVENDANDO O FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO EM TEMPOS DE BARBÁRIE*

Paulo Wesley Maia Pinheiro

Introdução

Ao contrário do que se repete no senso comum, religião, política e economia não são práxis dissociadas no modo de produção capitalista. Na sociabilidade centrada na exploração da força de trabalho livre, os pilares ideo-políticos liberais promoveram espaços circunstanciais de laicidade formal, ao mesmo tempo em que instituíram o complexo religioso hegemônico da Europa para a lógica moderna, construindo um lócus importante para os interesses da nova hegemonia colonial e imperialista.

Entre a emancipação política, a subjetividade jurídica e o Estado Laico, como uma formalidade liberal-burguesa, há um espaço preenchido pela materialização de relações concretas de afirmação do poderio judaico-cristão institucionalmente realizado como expressão ideológica que convive com a ideia da racionalidade formal-abstrata e com o ideário da cidadania burguesa.

Assim, os séculos de construção da sociedade do capital foram atravessados por distintas particularidades e, entre elas, àquelas que constituíram as características regionais do capitalismo colonial e dependente, onde o amadurecimento da burguesia e a mundialização do capital manifestou mediações reveladoras do papel contraditório da religião na consolidação e manutenção das estruturas de desigualdades de classe-raça/

*DOI – 10.29388/978-65-81417-79-6-0-f.191-224

etnia-gênero/sexo, do seu ethos normatizador e normalizador, da naturalização de projetos de manutenção de poder e administração das suas contradições inerentes.

Não por acaso (e nem por milagre), na atualidade, o protagonismo de setores religiosos na conjuntura política brasileira não é um fato periférico e nem resguarda uma atuação discreta. O processo de recrudescimento do conservadorismo conjuga uma associação explícita de grupos e lideranças evangélicas e das alas mais reacionárias do catolicismo que promovem debates e posições extremistas, preconceituosas e discriminatórias, potencializando opressões históricas e agudizando suas desigualdades.

Para desvendar a complexidade do nexos político do conservadorismo religioso é fundamental entender sua unidade estrutural diante da decadência ideológica da burguesia e suas particularidades regionais como expressão da agudização da destrutividade da sociabilidade do capital. Para isso é preciso retornar à ontologia do ser social, refletir sobre a materialidade da alienação religiosa e entender sua unidade com os processos de desumanização do trabalho e a manutenção da unidade exploração-opressão.

Este é um debate decisivo na atual quadra histórica, incidindo diretamente no nosso entendimento da batalha das ideias, na compreensão sobre aspectos subjetivos e cotidianos da classe trabalhadora, atingindo também e com especial condição o Serviço Social brasileiro. Os impactos para o Serviço Social se consubstanciam em questões determinantes: primeiro, pela ordem estrutural vigente e seu incontornável conservadorismo resultar em percepções reacionárias sobre a questão social; segundo, pelas raízes históricas da profissão, fundada no amadurecimento das contradições de classe do capitalismo monopolista, absorvendo e se apropriando do conteúdo da religião católica como princípio ideológico e formativo; terceiro, pelo avanço conservador no desmonte das políticas sociais, incidindo nos espaços sócio-ocupacionais e nas condições de contratação e condições de trabalho; quarto, pelo fortalecimento do caldo cultural conservador-reacionário reverberar na constituição subjetiva dos

sujeitos históricos, inclusive, entre profissionais assistentes sociais, estudantes e usuários das políticas sociais.

Ontologia do ser social e estranhamento religioso: o fundamento ontológico dos preconceitos fundamentalistas na ordem do capital e sua essência alienada

Para uma construção teórica mais precisa é fundamental entender a religião como práxis social. O conhecimento religioso e a prática espiritual constituem um momento de complexificação do ser social. Assim sendo é, ao mesmo tempo, uma realização da humanização do mundo, onde o ser humano o transforma e busca conhecer e dar sentido a ele e às suas práticas, ao passo que, nessa construção, tece processos de reprodução social a partir de suas condições materiais.

Por isso, não tratamos aqui de um fato social monolítico, sem disputas e contradições. Muito menos de complexos gerais constituídos de amarras para indivíduos supostamente inertes. A complexidade do ser social resguarda alternativas de criação, autonomia relativa e resistência diante das estruturas sociais, expressando em suas práxis limites e possibilidades. Dito isto, nos concentramos aqui nas dimensões ontológicas da práxis religiosa, em sua face capitalista e nas posições hegemônicas de suas instituições nos interesses de classes e na reprodução das opressões.

Em condições materiais alienadas, os processos espirituais também são essencialmente alienados, ou seja, realizados em práxis de desumanização e naturalização de questões eminentemente sociais. Por isso, para apreender esse fenômeno em sua face moderna, é fundamental mergulhar na essência dos complexos sociais e instituições religiosas que superam a lente precedente de um mero pensamento mágico ou de uma práxis espiritual de transcendência, aparecendo na reprodução social de modo muito mais estruturado, com posições, lógicas e interesses mais evidentes e conectados com os processos históricos da ordem do capital

e suas raízes e manutenções históricas do heterocispatriarcado e do racismo.

Essa nova condição da religião neste tempo histórico resguarda dimensões ontológicas de seus processos históricos anteriores, mas é dimensionada por características distintas, numa síntese onde a suprassunção tem elementos radicalmente novos:

O desenvolvimento da práxis humana muito cedo conduziu a observações críticas acerca dessa forma inicial de alienação religiosa. Contudo, apenas no Renascimento e em suas conseqüências ideológicas puderam se elevar a uma generalidade dominante. Com o “cogito ergo sum” de Descartes coloca-se a tendência a substituir essa forma originária de alienação no pensamento do mundo (com todas suas conseqüências para a visão do ser humano, de sua práxis, de sua generidade, etc.) por um modo mais avançado, atualizado que, contudo, permanece uma alienação. Não há nenhuma dúvida de que o surgimento do capitalismo, como vimos, a primeira formação em que os momentos sociais alcançam uma validade relativamente dominante, que afasta sempre mais os resquícios de “naturalidade”, coincide, não por acaso, com esse revolvimento intelectual (LUKÁCS, 2018a, p. 249).

Marx e Engels (2005) já asseveravam que o processo de constituição da sociedade burguesa, tudo que é sólido se desmanchar no ar, por isso, o desvendamento ontológico da religião precisa que tal poeira seja reagrupada no chão da história. É por essa direção que buscamos um panorama das dimensões constitutivas da ontologia do ser social, para pensarmos a substância da dimensão de unidade dialética como princípio metodológico que evidencia questões de suprassunção, contradição e continuidade na descontinuidade na práxis espiritual da humanidade e a particularidade de seu rebaixamento alienado no capitalismo.

A condição de alienação (ou estranhamento)¹ é realizada como

¹ As duas traduções da Ontologia do Social retomam diferenças de entendimento entre alienação e estranhamento. A publicação organizada por Nélio Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo Fortes (LUKÁCS, 2012/2013) utiliza Entäusserung como alienação e Entfremdung como estranhamento. Já na tradução organizada por Lessa (LUKÁCS, 2018b), o mesmo persevera sua crítica ao que chama de “hegelianização” de Marx, En-

relação social materialmente ancorada e historicamente determinada pelos seres humanos no não reconhecimento de sua própria humanidade, na não identidade com aquilo que é construído socialmente, subsumindo sua existência às condições de desigualdade, apropriação, dominação e mistificação da vida, do mundo social e do próprio ser.

É comum que o debate crítico sobre as religiões perpassa temáticas sobre as opressões, envolvendo reflexões sobre a subjetividade, a cultura, os valores e o cotidiano. Questionar se há uma essência natural, onde instintos determinam sensações e sentimentos ao ponto de direcionar os seres sociais para relações de poder, desigualdade, hierarquia, apropriação e dominação é, em suma, enfrentar os elementos primários do fatalismo burguês. Da mesma forma, indagar uma suposta essência metafísica, que crava no espírito um conjunto de valores imutáveis e impossíveis de serem explicados, é desvendar o caráter irracionalista do ethos hegemônico.

O materialismo histórico e dialético observa o que possibilita a sociabilidade humana, com o seu conjunto de realizações, apreendendo a supressão do ser biológico pelo ser social, da capacidade humana de criar o novo, de apreender sua condição e elevá-la em níveis distintos da natureza orgânica e, por isso, ser eminentemente histórico, com suas

gels e Lukács, retomando os argumentos que usou em sua autocrítica em outras publicações, optando por traduzir o binômio *Entäusserung/Entfremdung* por exteriorização/alienação. Questões de traduções e suas derivações nas formulações não são necessariamente meras abstrações academicistas, envolvendo processos para construir sínteses precisas nos desvendamentos do real, no entanto, entendemos que a melhor forma de superar tal problema é partindo da realidade, ou seja, buscando tratar diretamente das questões concretas e, por isso, consideramos contraproducentes os pormenores desse debate. Chamamos de exteriorização (*Entäusserung*) o momento do processo de objetivação, que ocorre em todo ato da criação humana de não-identidade com aquilo que foi criado, posto que é exterior a ele e algo radicalmente novo e não aquilo que está no seu por teológico, ainda que ele esteja no interior dessa unidade sintética. E chamamos de alienação e/ou estranhamento (*Entäusserung e/ou Entfremdung*) a construção social, historicamente determinada, materialmente ancorada na vida social que produz, reproduz e complexifica desumanização, apropriações e coisificação.

relações, culturas, limites e possibilidades gestadas na materialidade da vida.

Esmiuçar o processo da dimensão ontológica, da complexificação, do afastamento das barreiras naturais até a construção de barreiras estranhadas pela estrutura alienada e alienante que determina o modo de vida atual ilumina o entendimento tanto da realização das opressões quanto de como tem se processado a formação da consciência e da individualidade humana na ordem do capital.

Se conseguirmos demonstrar objetivamente que as mais diversas condições de desigualdades que hoje estão naturalizadas foram construídas a partir de determinadas condições sociais historicamente determinadas poderemos também aprofundar sobre as possibilidades emancipatórias.

O espírito sofre, desde o início, a maldição de estar —contaminado pela matéria, que, aqui, se manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a própria consciência - a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens [...]. Onde existe uma relação ela existe para mim: o animal não se —relaciona com nada, simplesmente não se relaciona. Para o animal, sua relação com outros não existe como relação [...]. A consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem os homens (MARX; ENGELS, 2007, p. 35).

As respostas humanas não partem do nada, não são inspirações metafísicas, nem elementos instintivos. Elas também não são um conjunto de meras respostas aos estímulos do meio, que se apresentam de forma mecânica em repetições a partir do reforço imediato. Há nessa capacidade reativa diante do mundo uma característica singular de possibilidade de projeção, aprendizado e acumulação de conhecimento

coletivo que é potencializado na experiência com o mundo e suas causalidades, se transformado, a partir do mesmo.

A capacidade teleológica do ser humano e sua práxis vivenciada dentro de suas condições materiais é o que determina o ineditismo das relações sociais frente às formas de interações de outros seres da natureza. A natureza social do ser humano executa a iminência da transformação dialética como constitutiva de sua história coletiva, ao mesmo tempo em que se realiza também nas expressões singulares.

Como afirma Barroco (2007, p. 168), dentro da perspectiva marxista-lukacsiana, pelo trabalho o ser humano “[...] amplia sua natureza social e consciente, estabelece a possibilidade de uma existência social aberta para o novo, para o diverso, para o amanhã, instaurando objetivações que permitem autoconstrução do ser social como um ser livre e universal.”. Isso ocorre porque o trabalho é a mediação necessária para que a sociedade se desenvolva e crie outros complexos.

Com essas constatações, avançamos no entendimento da relação entre trabalho e reprodução social, uma conexão pautada no real e composta por diferenças e aderências inerentes. O desenvolvimento do ser social se constrói a partir das interações coletivas no processo de busca para cessar os desafios imediatos, próprios das limitadas condições naturais e sociais, para a satisfação das necessidades humanas.

Nesse processo, desenvolvem-se os mecanismos de distanciamento e superação de muitos desses limites, criam-se novos complexos, novos conhecimentos e também novas necessidades, ou seja:

Tão-somente o carecimento material, enquanto motor do processo de reprodução individual ou social põe efetivamente em movimento o complexo do trabalho; e todas as mediações existem ontologicamente apenas em função da sua satisfação. O que não desmente o fato de que tal satisfação só possa ter lugar com a ajuda de uma cadeia de mediações, as quais transformam ininterruptamente tanto a natureza que circunda a sociedade, quanto os homens que nela atuam, as suas relações recíprocas etc.; e isso porque elas tornam praticamente eficientes forças, relações, qualidades etc., da natureza que, de outro modo, não poderiam exercer

essa ação, ao mesmo tempo em que o homem liberando e dominando essas forças - põe em ser um processo de desenvolvimento das próprias capacidades no sentido de níveis mais altos (LUKÁCS, 1978, p. 6).

Assim, fazer a devida mediação entre trabalho e demais práxis sociais é fundamental, pois a partir disso podemos perceber o lugar e a forma pela qual os chamados valores espirituais (morais, éticos, estéticos, religiosos, entre outros) se engendram e interferem na ação humana, nas suas escolhas e também nas possibilidades de ação, com potencial dependente das condições sócio-históricas, para a transformação individual e coletiva desses valores.

Dentro desses pressupostos, é garantida a construção histórica dos valores hegemônicos da sociedade. São esses valores que fundamentam sua lógica estrutural por meio dos mais diversos formatos e aspectos morais, posto que também são construídos com determinada utilidade.

Tal como o ato de trabalho estrito é norteado por valores, outras práxis sociais também o são; tal como o trabalho engendra valores de uso, a práxis social também gera valores em um plano distinto, onde estes se condensam no costume, na tradição e na moral com suas utilidades específicas.

Nesse sentido, a reprodução social é considerada uma dinâmica de vários complexos (economia, educação, linguagem, moral, ética, política etc.). É essa múltipla interação nesse “complexo de complexos” que movimenta o que chamamos de “sociedade”. É também nessa vertente onde se arregimenta a dimensão ética de criticidade, transformação e sentido coletivo. As alternativas surgem na esteira das contradições e nas particularidades da formação da personalidade dos indivíduos.

Por sua vez, o caráter concentrado na esfera da reprodução, elemento próprio do campo das opressões que, assim sendo, reflete um caráter subjetivo pujante, não exclui desta categoria as suas características objetivas. As expressões do campo das opressões existem na realidade e não são um mero conjunto de simbologias, percepções individuais e

relações singulares. Tais constatações são decisivas para o entendimento da complexidade da religião como práxis do ser social.

Não raramente há um reducionismo sobre a leitura marxista da religião. O fragmento da expressão “a religião é o ópio do povo” é retratado como a centralidade de um argumento que acaba por empobrecer a formulação marxiana e o entendimento das contradições desta práxis. Os processos contraditórios realizados pelo ser social na construção histórica de suas práxis detém avanços humanizados que complexificam as relações sociais ao mesmo tempo em que as condições materiais e suas causalidades, junto com as formas de produção e reprodução da vida vão objetivando o conjunto de valores, visões de mundo de subjetivações em cada momento histórico. O conhecimento religioso, os processos de espiritualidade e as instituições coletivas nesta seara são frutos desse processo.

Assim, a noção de religião aparece como um fenômeno social e histórico, percebido em seus mais diversos aspectos, produto da atividade social humana, como reprodução e mediação de determinados valores e, por último, como espaço de relativa possibilidade para a inquietação, ainda que mistificada, de diversas questões: “[...] a religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma. A religião é o ópio do povo.” (MARX, 2010, p. 145).

É preciso abranger essa dimensão com seu caráter multiforme e capilarizado sobre a esfera cotidiana da religiosidade, em relação ao construto ideológico que advém de determinadas condições materiais e de conhecimento da humanidade e que se transforma e se renova por meio do tempo e do entendimento político das instituições que organizam e fortalecem essa esfera.

Na tessitura entre múltiplos planos da vida social, o reforço da naturalização cotidiana torna-se ainda mais eficaz por meio de complexos e instituições que possam sublinhar o “sentido da vida cotidiana” e suas contradições. Daí a religião ser um complexo

emblemático por sua própria função e natureza social e, por isso, Lukács (2018b, p. 560) considera a:

[...] A constatação de Feuerbach, de que não é a religião que faz o homem, mas o homem que faz a religião, Marx complementa por isso em um modo no qual a alienação religiosa e seu desmascaramento teórico estende-se a um complexo de problemas sociopolítico geral da história da humanidade: «a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente. Mas o homem não é um ser abstrato, acorrido fora do mundo. o homem é o mundo do homem, o estado, a sociedade. Este estado e esta sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido. a religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular, seu point d'honneur espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua base geral de consolação e de justificação. Ela é a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não possui uma realidade verdadeira. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião.

O desvendamento da alienação religiosa para Lukács é fundamental para a crítica de todas as outras alienações que também estão no plano da ideologia. Contudo, isso ocorre não porque dela surgem as cisões, ou por ser ela ser um suposto alicerce das contradições, mas sim, ocorre por seu desenvolvimento a partir do processo de produção e reprodução da vida social em determinado tempo histórico, por sua capacidade de metamorfosear-se, por meio das superações sucessivas ao longo do desenvolvimento da sociabilidade humana e, principalmente, por seu cerne naturalizador de valores:

[...] a religião compartilha com os importantes modos de manifestação do espírito objetivo também aquelas formas de organização, as quais, sem superar a sua qualidade ideológica, conferem também os traços da superestrutura (aparato de poder para o dirimir da crises ideológicas). Sem poder tratar dessa questão na devida amplitude, basta um olhar na realidade histórica para ver que a re-

ligião é um fenômeno social universal; inicialmente - e em muitos casos mesmo muito mais tarde - um sistema de regulação da vida social como um todo; que ela, antes de tudo, satisfaz a necessidade social de regular a vida cotidiana dos seres humanos e, de fato, em uma forma que é capaz, de algum modo, de exercer uma influência direta no modo de vida de todos os seres humanos singulares que entram em consideração [...] Isso produz em toda religião uma certa tendência à universalidade dos meios de influência, da tradição até o Direito, a moral, a política etc. não há nenhuma esfera ideológica influente que a religião não tenha tentado dominar. Enquanto, todavia, - quanto mais desenvolvida a sociedade, tanto mais -, os modos de regulação ideológica necessariamente constituem tendências a generalizações abstrativas, para independentizações intelectuais (pense-se, por exemplo, no desenvolvimento do Direito), na religião não se permite jamais, se ela quer atender suas funções sociais, perder o contato, com frequência muito complicadamente organizado, com os destinos especiais dos seres humanos singulares enquanto seres humanos singulares da vida cotidiana (LUKÁCS, 2018b, p. 570-571).

Seja nas críticas a Hegel ou a Feuerbach, Marx constitui uma noção da religião como construção humana em sociedade, mas que não tem o status de centralidade da vida social, sobretudo no complexo desenvolvido dentro da sociabilidade burguesa. Esse processo vai descortinar tanto a superestimação teórica da religião, quanto descortinar os limites da laicidade pós-revolução burguesa.

Através de tais revoluções, a questão da emancipação religiosa torna-se, portanto, tão resolvida quanto não resolvida: a alteração mostra-se essencialmente no mesmo modo nas esferas todas da vida: »O homem não foi com isso libertado da religião, recebeu a liberdade de religião. Não foi libertado da propriedade. Ele ganhou a liberdade de propriedade. Não foi libertado do egoísmo do comércio. Ele ganhou a liberdade de comércio. Apenas a revolução social, que subverte fática e radicalmente as bases reais da vida social dos seres humanos, é capaz de trazer um real solução à alienação religiosa, bem como para todas as formas da vida secular dos seres humanos: Só quando o homem individual retoma em si o cidadão abstrato e, como homem individual, - na sua vida empírica,

no seu trabalho individual, nas suas relações individuais - se tornou ser genérico; só quando o homem reconheceu e organizou suas forças próprias como forças sociais e, portanto, não separa mais de si a força social na figura da força política - só então está consumada a emancipação humana. Com tudo isso surge, não apenas uma grande perspectiva histórico-mundial para a superação da alienação religiosa, mas ao mesmo tempo um significativo quadro geral de todas as alienações produzidas socialmente. A religião não cessa, com isso, de ser uma forma importante das alienações humanas, é apenas inserida nas conexões sociais como um todo de todas as alienações (LUKÁCS, 2018b, p. 561-562).

Dessa forma, seu interesse no debate da religião é perceber a natureza e os limites da ontologia desenvolvida neste âmbito, sua transformação e unificação aos paradigmas da modernidade, convivendo ao lado da ciência burguesa e, por último, mas não menos importante, a sua existência contraditória e complexa como coparticipante da reprodução ideológica dentro do cotidiano dos indivíduos.

Pensemos no panorama que fizemos anteriormente sobre a realidade política brasileira e os exemplos de posicionamentos conservadores espalhados em sujeitos, formas e instituições distintas e recordemos como a religião se faz protagonista politicamente tanto na sociedade civil como na sociedade política, numa clara disputa hegemônica dentro do Estado ampliado para reforçar valores e concepções, arrefecendo outras compreensões de grupos distintos na disputa política.

Atentemos que a discussão não se finda apenas no moralismo em relação à sexualidade de mulheres e homens, suas orientações, suas identidades de gêneros e práticas afetivo-sexuais. Elas perpassam as estruturas históricas da colonização europeia, momento fundamental da acumulação primitiva do capital, revitalizando o racismo forjado na escravidão dos povos africanos, potencializando as desigualdades históricas. Por fim, tal construção edifica a hegemonia política e não somente a parte de uma vontade meramente individual de um líder

religioso, mas por uma lógica intrínseca à natureza social das instituições em questão.

A capacidade das instituições religiosas de se reinventarem, desenvolverem mecanismos de propagar seu poder ideológico no cotidiano dos sujeitos, se alia ao poder político construído pelas lideranças dessas instituições. O conservadorismo se estabelece maleável aos rearranjos necessários e à sua capacidade de manter sua força e direção a partir da conjuntura, seja para o reacionarismo, seja para o reformismo. Política, religião e preconceitos cotidianos aparecerão de maneiras, formas, intensidades distintas e desordenadas, mas frutos de um mesmo processo.

Quando a conjuntura favorece ao capital, as particularidades diversas das questões envoltas no plano da cultura tomam contornos distintos. A funcionalidade das desigualdades finca seu alicerce na materialidade, nessa explícita desefetivação humana calcada no não reconhecimento do outro como congênere, na lógica da posse e da coisificação, mas também numa expressão funcional e explícita ao modelo de exploração e acumulação capitalista.

Quando Mézáros (2004), na introdução de *O Poder da Ideologia*, nos provoca trazendo os sinônimos das palavras “conservador”, “liberal” e “revolucionário” a partir de um dicionário, ele nos mostra o quanto é simbólico e como deve ser cuidadoso o entendimento dos valores culturais perpetuados em todas as esferas da vida social.

De fato, é algo deveras revelador quando, numa publicação supostamente objetiva, que mostra “[...] o real significado das palavras [...]”, o termo “conservador” apareça com sinônimos como de “[...] comedido, discreto, de bom gosto, despretensioso, moderado, quieto, sóbrio, prudente, regrado, equilibrado, reservado.” (MÉSZÁROS, 2004, p. 54), ao passo que “liberal” vem, em seguida, significando “[...] aberto, avançado, despreconceituoso, indulgente, progressista, radical, tolerante, generoso, mão-aberta, pródigo, abundante, exuberante.” (MÉSZÁROS, 2004, p. 54) e, por último, “revolucionário” é apresentado como “[...] enfurecido, extremista, extremo, fanático, radical, ultra [...]” (MÉSZÁROS, 2004).

O que o autor problematiza e traz à tona é o quanto tudo está “impregnado de ideologia” (nas próprias palavras dele). Assim, pensar em preconceitos e em conservadorismo é refletir sobre um processo complexo e amplo para a manutenção de algo.

A ideologia não trata de uma esfera que se limite a um falseamento do real; embora esse possa ser uma expressão daquilo, pois é algo muito mais profundo, com função social clara e que guarda em si força, intensidade, contradições e possibilidades de disputas concernentes ao tempo histórico dela.

As afirmações positivas e não tão distantes do que é ser “conservador” e “liberal” sugerem também a reveladora proximidade de tais posicionamentos nos limites da sociedade burguesa, posto que a negatividade do que é ser revolucionário igualmente demonstra que a dinâmica da sociabilidade atual constrói exatamente um bojo no campo das ideias que busca reforçar os limites de transformações profundas na sociedade.

Nesse sentido, o campo de manutenção e progresso no âmbito dos direitos fica circunscrito aos limites da sociedade capitalista, do Estado moderno e da democracia liberal como esfera máxima e possível. As dissidências, a partir desse prisma, vão suprimir aquilo que parece admissível e que pode ser assimilado pela ordem do capital, isto é, que precisa aquecer a acumulação e o mercado.

Flutuar entre o reacionarismo e o reformismo é a forma ideal para administrar manutenções, regressos e mudanças no plano da reprodução social para a ampliação da hegemonia burguesa, o que perpassa pela dilatação ou supressão de direitos de segmentos para além das classes, como mulheres, negros, imigrantes, homossexuais etc.

Um período contrarrevolucionário tão extenso quanto este que vivemos opera um efeito simétrico. Mascara as contradições e insere, tanto nos atos individuais quanto nos processos sociais, necessidades, possibilidades e alternativas centradas no indivíduo cindido do processo histórico mais global. Os processos valorativos são, nessa circunstância, permeados pelo individualismo, a ciência exerce sua função social em meio a nuvens de preconceitos e

crendices, a reflexão estética se dissolve pela falta de conteúdo; em uma palavra, a reprodução da sociedade e dos indivíduos se fixa na particularidade estreita e mesquinha da propriedade privada. É a efetivação plena da alienada cisão entre o singular e o social, entre o indivíduo e o gênero humano que Marx, em *A questão judaica*, caracterizou tão precisamente como a cisão *citoyen/bourgeois* (LESSA, 2012b, p. 77).

Se exploração e opressões unem, ora diretamente, ora e, cada vez mais, mediadas pelos complexos de complexos da sociedade contemporânea, a formação e disseminação dos valores que sublinham tais fenômenos se consolidam em esferas e instituições diversas e garantem sua eficácia desde as densas correntes teóricas do pensamento social, passando pela faceta política de modelo de Estado e sua administração, até chegar ao cotidiano dos indivíduos através de muitas instituições ao longo de sua socialização com a família, a escola, a mídia, a religião, onde:

A ideologia dominante do sistema social estabelecido se afirma fortemente em todos os níveis, dos mais baixos aos mais refinados. De fato, há muitos modos pelos quais os diversos níveis do discurso ideológico se intercomunicam. [...] Compreensivelmente, a ideologia dominante tem uma grande vantagem na determinação do que pode ser considerado um critério legítimo de avaliação do conflito, já que controla efetivamente as instituições culturais e políticas da sociedade. Pode usar e abusar abertamente da linguagem, pois o risco de ser publicamente desmascarada é pequeno, tanto por causa da relação de forças existente quanto ao sistema de dois pesos e duas medidas aplicados às questões defendidas pelos defensores da ordem estabelecida (MESZÁROS, 2004, p. 59).

O conservadorismo aparece de várias formas, assimila e é assimilado pelas condições dos novos tempos com a facilidade daquilo que deve ser naturalizado para que não se mude o essencial. Esse fenômeno germina, seja no campo da ciência ou da política, mas se revela também e mais fortemente na esfera do cotidiano, por meio dos valores que constroem os preconceitos mais arraigados em nossa sociedade. É neste complexo como as religiões judaico-cristãs ganham

contornos privilegiados de manutenção do *status quo*, dificultando os setores que buscam disputar internamente e se posicionando socialmente contra a diversidade de práticas espirituais que sejam distantes de sua cosmovisão.

Portanto, se as disparidades não se limitam ao plano material, também as conexões que ligam preconceitos, conservadorismo, ideologia e desigualdades não se encerram nesses planos. A propagação religiosa de preconceitos e desvalores acontecem de maneira complexa, tal qual é a necessidade de propagação de um ethos que abarque tantas mediações como na sociabilidade contemporânea. A esfera do cotidiano como um espaço com dimensão insuprível da sociabilidade é também e principalmente o espaço da imediatividade e da superficialidade, onde a naturalização das questões aparece.

Se as proposições lukacsianas nos permitem compreender a essência das questões religiosas ao evidenciar, em suma, um atributo que chega à mitificação da ontologia do ser social e, a partir disso, reproduz a naturalização de tudo aquilo que foi construído socialmente sob determinações específicas, o entendimento do plano das disputas ideológicas e políticas nos coloca a possibilidade de desenvolver uma reflexão sobre essa linha tortuosa e fluida que se reproduz entre instituições, doutrinas e os dimensionamentos cotidianos de suas crenças. A leitura da atual conjuntura brasileira requer a lente ontológica, a recuperação da formação sócio-histórica do Brasil e a síntese que desvende a conexão nada circunstancial entre as lideranças fundamentalistas e o projeto de poder do capital.

A cruz e a espada da barbárie brasileira: crise do capital, conjuntura e os tentáculos do conservadorismo religioso

No ano de 2013 tratamos do tema do “neoconservadorismo” religioso num estudo sobre a formação profissional de Serviço Social².

²A pesquisa “Serviço social e neoconservadorismo religioso: a percepção dos/as estudantes e os desafios para o projeto ético-político” foi realizada no programa de pós-gra-

Naquele estudo desvendamos as mediações do fenômeno como um processo materializado no cotidiano dos sujeitos, oriundo do complexo da reprodução social e que, em última instância, se desenvolveu sobre a base material e histórica, se complexificando no conjunto de ideias, valores, instituições que reproduzem a desefetivação humana.

Nessa trajetória de pesquisa encontramos as primeiras mediações do estranhamento religioso e, para além dele, das opressões estruturantes que se transmutam em unidade com a exploração da força de trabalho. Ali realizamos os princípios do debate que agora aprofundamos, tratando a categoria alienação como dimensão ontológica dos processos de exploração-opressão, pela naturalização dos elementos historicamente alicerçados no advento da propriedade privada e complexificados na sociedade do capital.

Aquele foi o ano das mobilizações de massa contra os impactos sociais da Copa do Mundo da Fifa, processo disparado pelos atos populares contra os aumentos das passagens do transporte coletivo na capital do estado de São Paulo que desencadeou, primeiramente, num elo de aglutinação de movimentos sociais que vinham se organizando contra as desapropriações promovidas no curso dos megaeventos internacionais no país e, posteriormente, constituindo uma miscelânea de pautas e direções ideológicas por uma multidão difusa. A indignação coletiva diante da repressão policial hipertrofiou as manifestações que, paulatinamente, virou um palco midiático para a capitulação conservadora e moralista, disputando os rumos de sua massificação.

Naquele momento, as esquinas, as televisões e a vida cotidiana já estavam abarrotadas de conteúdos políticos e demandas espalhadas, disputadas e organizadas por setores do fundamentalismo religioso judaico-cristão. O aquecimento conjuntural dos anos posteriores foi temperado pela despolitização, fincado nas raízes da formação sócio-histórica do Brasil com seus galhos pivotantes e tubulares entremeados do racismo, do heterocispatriarcado e da ideologia ultraliberal em sua faceta neopentecostal.

duação de Serviço Social, Trabalho e Questão Social da UECE -Ce, concluída em 2013.

O esgotamento do projeto democrático-popular nos governos do Partido dos Trabalhadores (2003-2016) vai se processando numa escalada de respostas insuficientes para as demandas do capital em crise, desvelando uma jornada golpista que se constitui desde o questionamento do resultado das eleições presidenciais de 2014, passando pelo processo de impeachment da candidata reeleita, Dilma Rousseff, em 2016, o aprisionamento do ex-presidente Lula da Silva e o impedimento de sua candidatura em 2018, culminando num cenário eleitoral favorável aos setores conservadores, reacionários e ultraliberais que balizavam o projeto presidencial de Jair Messias Bolsonaro.

O quadro de polarização dos debates cotidianos aprofunda a despolitização, recheando conteúdos rasos com violência, falseamento ideológico e promoção de preconceitos enquanto se aprofunda a desigualdade social. A crise econômica mergulha a classe trabalhadora em condições de desemprego, fome, miséria, enquanto mantém os lucros do capital e sustenta materialmente os sujeitos promotores do projeto econômico ultraliberal de cariz moralista, com tendência autoritária e destrutiva.

A miséria de pessoas convive com a opulência de grandes corporações numa conjuntura onde, ao mesmo tempo, há recordes em colheita e em número de famintos. O Mapa da Desigualdade de 2022 (CHANCELL *et al.*, 2021) demonstra que os 10% mais ricos do planeta capturaram 78% da riqueza produzida. Em contrapartida, o estudo aponta que mais da metade da população mundial fica com apenas 2%. Os pesquisadores demonstraram ainda que o continente africano é o mais desigual, em oposição à Europa, onde o índice de desigualdade é o menor. Na América Latina os 10% mais ricos ficam com 55% da riqueza.

As contradições evidentes nas estatísticas são inumeráveis no cotidiano dos explorados e oprimidos. Fruto de um processo histórico das contradições do capital, a atual conjuntura revela o apogeu da barbárie em suas nuances materiais e ideológicas.

A necessidade de manutenção da lei geral de acumulação e seu irremediável pilar de ampliação do lucro aponta para alternativas de aprofundamento da exploração pela composição orgânica do capital, sofisticando o processo produtivo em tempos de alta tecnologia, pelo fortalecimento do caráter destrutivo do meio ambiente globalizado e pela necessidade de os Estados assumirem suas tarefas mais evidentes de coerção e consenso para a manutenção da hegemonia burguesa.

O fortalecimento de uma cultura política autoritária³, explicitamente intolerante e comprometida com os interesses do capital é marca mundializada que se agudizou nos últimos anos. A coalizão de setores ultraliberais, moralistas e extremistas de direita realizam o processo de minimização do Estado para os direitos da classe trabalhadora, maximizando uma lente apontada para o interesse do capital financeiro, para a repressão das lutas sociais e para a instrumentalização do aparato do estado para discursos e práticas irracionais, preconceituosas e discriminatórias.

O rebaixamento de horizonte das lutas coletivas permite ainda que os setores críticos e de oposição se concentrem, majoritariamente, na ampliação de discursos centrados na inclusão via mercado, nas análises possibilistas e nos processos minimalistas diante da situação naturalizada pelas manifestações de violência e ampliação das desigualdades. O reformismo rasteiro se articula com leituras culturalistas das expressões

³ Sobre essa escalada conservadora, reacionária e protofascista Lowi (2019, p. 1-2) sintetiza: "Trump (USA), Modi (Índia), Urban (Hungria), Erdogan (Turquia), ISIS (o Estado Islâmico), Duterte (Filipinas), e agora Bolsonaro (Brasil). Mas em vários outros países temos governos próximos desta tendência, mesmo que sem uma definição tão explícita: Rússia (Putin), Israel (Netanyahu), Japão, (Shinzo Abe), Áustria, Polônia, Birmânia, Colômbia, etc. [...] cada país esta extrema direita tem características próprias: em muitos países (Europa, Estados Unidos, Índia, Birmânia) o "inimigo" - isto é, o bode expiatório - são os muçulmanos e os imigrantes; em certos países muçulmanos são minorias religiosas (cristãos, judeus, yezhidis). Em alguns casos predomina o nacionalismo xenofóbico e o racismo, em outros o fundamentalismo religioso, ou então o ódio à esquerda, ao feminismo, aos homossexuais. Apesar dessa diversidade há alguns traços comuns à maioria, senão a todos: o autoritarismo, o nacionalismo integral - "Deutschandüberalles" e suas variantes locais: "AmericaFirst", "O Brasil acima de tudo", etc. - a intolerância religiosa ou étnica (racista) contra o "Outro", a violência policial/militar como única resposta aos problemas sociais e à criminalidade."

da barbárie contemporânea, numa adesão política por discursos novos e práticas reativas dentro da ordem, atuação própria de lógica individualista, particularista e pós-moderna que

[...] opera apagando as pistas que seriam necessárias para compreender o mundo contemporâneo, ao mesmo tempo em que o suposto fim do trabalho e das classes sociais apaga a necessária reflexão sobre a constituição de um sujeito histórico capaz de mudar esta sociedade e apontar para uma alternativa histórica. Da mesma forma, o mito da economia de mercado e do Estado liberal democrático obscurece os caminhos necessários de uma ruptura política que materialize essa mudança societária urgente e necessária (IASI, 2017, p. 38).

Na particularidade brasileira, as eleições de 2018 consolidaram a sintonia do descompasso antiemancipatório, acelerando elementos que vinham se constituindo na articulação entre medidas econômicas regressivas para a classe trabalhadora, valores conservadores e enfraquecimento das instituições democráticas. A potencialização das opressões vem instrumentalizada por setores que buscam a manutenção da concentração de riqueza, articulando os interesses imperialistas e se baseando nas raízes materiais e históricas coloniais, racistas, heterocispatriarcais e dependentes.

A eleição de Jair Bolsonaro para a presidência da república, sua plataforma de governo comprometida com o ataque aos direitos humanos e a materialização de seu projeto antipovo, além do fortalecimento desses setores políticos em espaços dos poderes legislativo e judiciário e nos âmbitos estaduais e municipais, demonstram que a articulação entre a gestão do Estado, os valores interpostos no cotidiano dos sujeitos e a hegemonia do capital são uma unidade inerente.

A miséria da razão (COUTINHO, 2010) eleva a dimensão mais desumanizada dos construtos ideológicos para reproduzir sob todas as dimensões do irracionalismo burguês a promoção de qualquer medida

que mantenha a estrutura social da exploração em pé mesmo em tempos de crise.

A “destruição da razão” não é superação do racionalismo burguês, mas seu esgotamento em sua faceta supostamente civilizatória, sendo aprofundada em suas mais agudas formas de alienação. Sendo o irracionalismo uma forma particular de ideologia reacionária não é uma surpresa que o negacionismo, a intolerância, os processos de violência que saltam ao cotidiano conjuntural constituam expressões significativas do complexo da barbárie do capital em crise. Lukács (2010, p. 68) sintetiza teoricamente que

[...] o irracionalismo como concepção do mundo fixa este esvaziamento da alma humana de qualquer conteúdo social, contrapondo-o rígida e exclusivamente ao esvaziamento igualmente mistificado, do mundo do intelecto. Assim, o irracionalismo não se limita a ser a expressão filosófica da barbárie que cada vez mais intensamente domina a vida sentimental do homem, mas s promove diretamente. Paralelamente à decadência do capitalismo e o aguçamento das lutas de classes em decorrência de sua crise, o irracionalismo apela - sempre mais intensamente - aos piores instintos humanos; as reservas de animalidade e de bestialidade que necessariamente se acumulam no homem capitalista. Se as mentirosas fórmulas demagógicas do fascismo, invocadoras do “sangue do solo”, puderem encontrar uma tão rápida difusão nas massas pequenas-burguesas seduzidas pelo fascismo, é grande a responsabilidade que recai objetivamente sobre a filosofia e a literatura da decadência, que evocam estes instintos embora na maioria dos casos, não pensassem que deles faria o fascismo, e até mesmo, muito frequentemente, as condenassem com indignação”.

Para entendermos como tais ideias ganharam força na sociedade civil brasileira, sobretudo em parcelas dos setores populares, do papel de setores de lideranças religiosas judaico-cristãs e de como isso tem fortalecido opressões históricas é preciso refletir sobre a estrutura da hegemonia e sua retroalimentação ideológica para além da política formal, ou seja, os diversos complexos ideológicos, instituições e

ambientes importantes para a propagação e reprodução da cultura e valores do *status quo*.

Isso significa, também, compreender as diversas particularidades e recortes existentes no interior das classes sociais e como tem se processado a reprodução de opressões, as estratégias de enfrentamento, a compreensão de sua existência pelos setores organizados politicamente e como o capital tem absorvido essas contradições.

Pesquisas apontam que movimentos organizados de propagação de discursos intolerantes, crimes de ódio e outras práticas violentas e preconceituosas cresceram substancialmente ao longo das últimas décadas. A antropóloga Adriana Dias (2005, 2008) realizou um estudo contínuo desde os anos 2000 demonstrando a elevação da força quantitativa de grupos que promovem preconceito e a defesa da lógica neofascista/neonazista, realizando uma miscelânea de práticas e discursos sobre as opressões, conteúdo discriminatório, ao mesmo tempo que articulam ideias econômicas neoliberais. Em matéria jornalista de 17 de janeiro de 2022, dados atualizados revelam esse apogeu:

Um mapa elaborado pela antropóloga Adriana Dias, que se dedica a pesquisar o neonazismo no Brasil desde 2002, mostra que existem pelo menos 530 núcleos extremistas, um universo que pode chegar a 10 mil pessoas. Isso representa um crescimento de 270,6% de janeiro de 2019 a maio de 2021. Entre os grupos extremistas, os neonazistas são a maioria. Adriana explica que eles têm semelhanças entre si: “Eles começam sempre com o masculinismo, ou seja, eles têm um ódio ao feminino e por isso uma masculinidade tóxica. Eles têm antissemitismo, eles têm ódio a negro, eles têm ódio a LGBTQIAP+, ódio a nordestinos, ódio a imigrantes, negação do holocausto”, enumera (O SUL, 2022).

A promoção de cunho protofascista também se articula com bandeiras defendidas por organizações liberais que se estabeleceram na década de 2010 no Brasil, assumindo protagonismo nas ações de mobilização nas ruas, na internet e na política formal nos últimos anos. Esse processo fica mais evidente na guinada à direita em meio às

manifestações conhecidas como Jornadas de Junho de 2013 e nas mobilizações pelo processo de impeachment da, então, presidente Dilma Rousseff, desembocando nas manobras golpistas de cunho midiático, jurídico e legislativo de 2016.

Tais organizações (como Movimento Brasil Livre, Vem pra Rua, Instituto Millenium e outros) usam os preceitos de autores do (neo)liberalismo do século XX, articulando sua agitação política com valores moralistas, sensacionalistas, sintonizados com a intolerância e potencialização das opressões. Segundo Santos (2018, p. 15-16)

O fortalecimento das ideias de von Mises está inscrito no avanço do conservadorismo no Brasil. O momento de recessão econômica e de crise política abre margem para o ideário desse liberalismo “puro”, militante, como contraponto à política petista da primeira década do século XXI. Ou seja, do fortalecimento do pensamento conservador, como forma de preparar ideologicamente a população para um processo mais intenso e explícito de retirada de direitos e arrocho salarial. [...] Além do já mencionado processo de impeachment, outras pautas desse conservadorismo são: pedidos de intervenção militar na política institucional; declarações de ódio a comunistas, que aqui são sinônimos de repúdio a qualquer organização minimamente identificada com o pensamento de esquerda e de repúdio ao reconhecimento de direitos dos movimentos sociais, tais como da população LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais), do movimento feminista, de negros e de negras, de índios, dentre outros.

Esse recrudescimento do pensamento e das práticas conservadoras⁴ (e reacionárias) no Brasil e no Mundo, em diversos âmbitos da vida social, tem colocado em xeque conquistas históricas da classe trabalhadora e dos setores historicamente oprimidos. O processo se evidencia em perdas legais, materiais e simbólicas, além de ameaçar

⁴Escorsim Netto (2011) fala do surgimento do pensamento conservador como resposta dos valores remanescentes do feudalismo diante da ascensão capitalista. No entanto, com a burguesia madura e consolidada no poder, o conservadorismo passa a ser o conjunto de ideias que defendem, reforçam ou mistificam a sociedade da exploração do trabalho livre e todo o seu processo de produção e reprodução social.

acúmulos teóricos e políticos na ampliação de reflexões coletivas acerca do combate às opressões e fortalecimento dos direitos humanos.

Souza (2019) analisa o papel político de lideranças evangélicas na propagação de um ideário moral exclusivo que busca sufocar a diversidade de pensamento na educação brasileira. A autora destaca a campanha pelo projeto de lei “Escola Sem Partido” como um momento aglutinador do moralismo religioso e dos setores liberais, num arranjo tático que buscou dilapidar o pensamento crítico nos espaços de formação da infância e da juventude. Tal experiência maturou táticas de agitação política que passaram a ser um padrão de propaganda para o uso eleitoral posterior, como a ideia de “ideologia de gênero”, a multiplicação de notícias falsas nas redes sociais na internet e o anticomunismo histórico como sinônimo de oposição às liberdades democráticas e à diversidade.

Arruda et al. (2020) sublinham o protagonismo do fundamentalismo religioso na disputa eleitoral brasileira. O crescimento das bancadas evangélicas no âmbito legislativo nacional e nas assembleias estaduais é um fenômeno de fôlego histórico. Tal sucesso potencializou o acúmulo de conhecimento da lógica partidária, fortaleceu lideranças em diversas siglas, construiu um capital político importante que se alia ao poder econômico e amadurece a capacidade aglutinadora e desenvolvendo possibilidades de aliança com os setores da renovação carismática da religião católica e dos arranjos pragmáticos com grupo fora da religião, mas que buscam a agitação moralista como espaço de propaganda.

Py (2020) destaca o aprofundamento das pautas evangélicas no governo federal, impulsionando políticas que atacam a vida da população sob a égide do discurso religioso. O autor analisa a atuação governamental na pandemia de covid-19, destacando a centralidade das posições negacionistas para a validação do projeto político violento, com o teor que ele adjetiva de “cristofascista”. Dentro desse processo a construção conservadora e reacionária vai edificando um lócus importante para administração política da crise do capital. O liberalismo econômico em sua faceta

de ideologia decadente assume a pujança do discurso conservador para suplementar sua agenda.

O caldo cultural que tempera a intolerância religiosa no Brasil ataca não somente a diversidade das religiões, a laicidade e às práticas espirituais historicamente marginalizadas, mas se assevera como um instrumento de organização do conservadorismo brasileiro que busca um projeto intenso de ataques às conquistas populares e à organização dos movimentos sociais e, também por isso, se conjugam com as pautas mais radicais do neoliberalismo.

Compreendendo esse fenômeno numa perspectiva mais ampla Iasi (2017, p. 380) salienta que

[...] o conservadorismo não pode ser entendido em si mesmo, ele é expressão de algo mais profundo que o determina. Estamos convencidos que ele é uma expressão da luta de classes, isto é, que manifesta em sua aparência a dinâmica de luta entre interesses antagonísticos que formam a sociabilidade burguesa.

Assim, o conservadorismo revela um abissal constructo ideológico que promulga a permanência daquilo que é basilar para a manutenção da hegemonia dos privilégios cotidianos de determinados setores da sociedade, isto é “[...] o conservadorismo é, e sempre será, alimento imprescindível da reprodução do capital, e por isso nunca sai de cena. Ou seja, é um alimento central para conservar a sociedade capitalista e sempre estará a seu dispor.” (BOSCHETTI, 2015, p. 639).

Para isso, as táticas e estratégias utilizadas são as mais variadas e vão desde o discurso nostálgico de um suposto passado de mais coesão social, pautado na repressão e na defesa dos “bons costumes”, até a reprodução de um viés conformista que assevera os limites contemporâneos, colocando que tudo o que é possível já foi ou está sendo feito, numa perspectiva de combate às opressões por um cunho liberal e pragmático.

A lógica de ataque aos direitos, a ampliação de uma perspectiva repressiva por via do Estado e a afirmação fatalista diante das condições

de vida da classe trabalhadora são elementos funcionais às tarefas impostas para a manutenção da hegemonia burguesa. Por isso, no plano político e ideológico, a luta contra as opressões se depara com o fortalecimento dos setores mais conservadores nos âmbitos econômicos, morais, e da política formal que visam a minar quaisquer das intenções de superação, sejam das consequências coevas, sejam das opressões mais arcaicas.

O conservadorismo não é um desvio cognitivo ou moral, não é fruto de uma educação malfeita ou de preconceitos vazios de significado. O conservadorismo é uma das expressões da consciência reificada, nos termos de Lukács, ou do chamado senso comum, nas palavras de Gramsci, isto é, é uma expressão da consciência imediata que prevalece em uma certa sociedade e que manifesta, ainda que de forma desordenada e bizarra, os valores determinantes que tem por fundamento as relações sociais determinantes (IASI, 2017, p. 382).

Dessa forma, o apelo do capital e dos setores médios para a administração estatal por vias políticas conservadoras e reacionárias, expressas no Brasil e no mundo, atacando direitos sociais e as liberdades democráticas, atinge o cotidiano de trabalhadores/as que tem cor, etnia, identidade de gênero, orientação sexual, origem geográfica e culturas particulares. Articulando uma reflexão sobre a conjuntura brasileira e europeia Löwy (2015, p. 662-663) coloca que:

[...] o que é comparável na extrema-direita francesa e brasileira são dois temas de agitação sociocultural do conservadorismo mais reacionário: I) A ideologia repressiva, o culto da violência policial, o chamado a reestabelecer a pena de morte: é o caso na Europa da extrema direita e no Brasil da ‘bancada da bala’, fortemente representada no Congresso. II) A intolerância com as minorias sexuais, em particular os homossexuais. É um tema agitado, com certo sucesso, por setores religiosos, com referência católica (Opus Dei, Civitas etc.) na França e evangélica neopentecostal no Brasil”.

Não por acaso a ideologia burguesa lança mão de análises moralistas para a manutenção das taxas do lucro e amortecimento organizativo do processo de resistência popular. A decadência ideológica e o esgotamento das manobras possíveis dentro da emancipação política contornam os limites das lutas sociais circunscritas às táticas imediatas e com estratégias embarreiradas pela ordem social do capital.

Dos púlpitos das cátedras ou das catedrais, dos bancos ou das bancadas, das piadas infames ao relativismo das desigualdades impera a explosão de violações mascaradas de neutralidade, boa vontade ou explicitamente agressivas. Entre a patologização da questão social, a normalização da exploração e das opressões, a medicalização da vida, a moralização da barbárie, a criminalização da divergência e a política de extermínio de setores oprimidos caminham as alternativas hegemônicas do bloco histórico estabelecido.

O fortalecimento de uma lógica militarizada no cotidiano, o espraçamento do fundamentalismo religioso marcadamente neopentecostal e o descrédito na política formal são fenômenos acompanhados pela esterilidade de diversos sindicatos, centrais sindicais, movimentos sociais e partidos políticos no enraizamento das massas e na construção de uma outra cultura no seio das classes subalternas.

O fascismo clássico, radicalização do poder do estado burguês como alternativa violenta, explícita e evidente às crises do capital da época - primeiras décadas do século XX - foi articulado por uma necessidade histórica que perdeu hegemonia frente ao keynesianismo-fordismo. Essa possibilidade adormecida nunca morreu enquanto possibilidade, muito menos sufocou seus elementos ideológicos e, por fim, não impediu que o autoritarismo e a agressividade com os oprimidos permanecessem nos países democráticos no pós-guerra e reavivasse novas manifestações de seus princípios após o apogeu neoliberal.

O profascismo contemporâneo revela nuances importantes que manifestam a agudização do papel do Estado para o capitalismo destrutivo, que consolida a minimização para os direitos e políticas

sociais e a maximização para a repressão à resistência coletiva e estruturação do lucro do capital, seja pelo financiamento direto com o fundo público, seja como base estruturada para ampliação da mais valia absoluta e relativa.

O binômio força-consenso (GRAMSCI, 2000) se faz presente no cotidiano. Ele se espalha na violência autorizada contra a diferença e a divergência. A trágica forma limitada da democracia representativa e as distorções potencializadas pela mídia, pelo fundamentalismo religioso e pelo mercado carregam de bandeja uma consciência reificada que legitima as opressões, cassam direitos, dilapidam políticas sociais.

Quando a conjuntura promove riscos à hegemonia burguesa cabe ao Estado aprofundar medidas rumo à manutenção da ordem. Assim, o complexo estatal pode sobressair dos limites democráticos, trajetória autoritária já anunciada em meados do século XIX, no 18 de Brumário de Luís Bonaparte (MARX, 2011), mas amortecida pela luta de classe no apogeu do Estado Social Europeu nos pós-guerra do Século XX. Na atual conjuntura brasileira, a defesa e propagação de sua característica autocrática não passa pelas estruturas clássicas, mas por mecanismos de hegemonia contemporâneos como a mídia, a internet e em outros elementos do cotidiano.

O complexo estatal, nada obsoleto e muito mais estratégico, constitui seu alicerce na valorização ideológica de minimalização das políticas sociais, de militarização da vida, de profusão (neo)conservadora e reacionária como expressões de um projeto de sobrevivência do capital. Assim, o silenciamento diante de tantas questões que fazem parte da produção e reprodução da cultura e dos valores do nosso povo tem sido uma forma de obscurecer contradições, romantizar desigualdades e vilipendiar possibilidades de diálogo.

O fundamentalismo religioso em sua faceta ultraliberal assume a linguagem do individualismo burguês via a teoria da prosperidade, os instrumentos da cultura de massa e as táticas de propaganda e agitação política para disputar a consciência da classe trabalhadora num processo de naturalização das desigualdades historicamente determinadas no

Brasil. Uma cultura racista, machista e lgbtfóbica constitui uma agenda moral do projeto político de administração das tarefas regressivas do Estado Burguês em sua máscara ultraliberal, condicionando a organização religiosa como lócus estratégico de desmobilização da resistência, sufocamento da diversidade e da crítica emancipatória.

À guisa de conclusão: superar o estranhamento religioso é religar-se com a luta emancipatória

Analisando a formação sócio-histórica do capitalismo, sua dimensão heterocispatriarcal e racista, revelamos que o aspecto moralista não é somente uma “cortina de fumaça” para o apogeu de construções econômicas ultraliberais, nem somente um recurso de desvio de atenção diante da escalada autoritária e da necessidade de acobertamento de fisiologismos político-partidários. A unidade entre a agenda conservadora-reacionária e o ultraliberalismo é a materialização ideológica da unidade exploração-opressão, revelada nestas condições pela crise estrutural do capital, por sua destrutividade e por sua agudização da alienação.

Desvendar as contradições entre a necessidade das práxis espirituais historicamente determinadas pelo ser social diante das questões de classes que atravessam as instituições religiosas é uma tarefa fundamental para entender a conjuntura do capitalismo brasileiro e do estágio da consciência da classe trabalhadora. É preciso conceber o desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo, sua constituição num processo de reprodução social ampla, concreta, contínua e dependente que tem a unidade exploração-opressão sedimentada na materialidade da vida social, onde expressa e retroalimenta valores socialmente construídos e coletivamente cultivados nas mais distintas práxis. Nessa direção, a manifestação religiosa, sua organização institucional e as expressões políticas cotidianas precisam ser analisadas nesta complexidade.

O projeto político de administração dos estados em tempos de crise flerta com o golpismo na superestrutura, mantendo em sua órbita

os lumpen-políticos que se alimentaram do vazio conjuntural, parte substantiva dos setores armados da segurança pública dos Estados e o fundamentalismo religioso. O coquetel trágico entre décadas de ausência de formação de base, distanciamento dos movimentos sociais, partidos e instrumentos de luta do cotidiano, mais o aparato repressivo do Estado, o apogeu midiático conservador, a interferência imperialista e a tradição da formação sócio-autoritária, golpista, racista, machista e elitista é algo até hoje pouco compreendido e mal explicado.

Esse processo é também um exercício pedagógico que demonstra o grau de conservadorismo da sociedade, o quanto os processos de espraiamento dos aparelhos ideológicos do reacionarismo conseguiram enraizar desvalores em nossa população e como as bolhas virtuais, políticas e acadêmicas precisam enfrentar seus limites e buscar as pessoas reais, com seus limites de consciência e suas reproduções das opressões.

Por isso, a resistência à barbárie do projeto de poder hegemônico só poderá vir da capacidade coletiva, historicamente determinada, promovida pelos coletivos organizados capazes de enxergar na realidade, na diversidade e na criatividade de nossos pares o processo de ampliação da consciência de classe.

Religar a luta coletiva é profanar o capital, dessacralizar seus processos de exploração, opressão e violência, buscando uma conexão coletiva por uma vida com sentido. Diante desse quadro, os desafios da disputa de hegemonia em terra arrasada se realizam na tarefa de não repetir os erros interpostos no rebaixamento de horizonte emancipatório e nem constituir uma análise meramente abstrata da conjuntura. Há que se buscar o chão da realidade, as frestas do cotidiano e impedir a degeneração do contra-hegemônico, buscando as mediações para seu enraizamento a partir de pautas concretas e da realidade cotidiana da classe trabalhadora, partindo do dia-dia dos sujeitos, mergulhando em nossos afetos, em nossos lugares, desmistificando as impossibilidades deles, descortinando a zona de conforto dos privilégios e a zona de desconforto das violências.

Referências

AHMED, Nabil et al. **A Desigualdade Mata**. Reino Unido, Grã-Bretanha: Oxfam Internacional, 2022. Disponível em: <https://materiais.oxfam.org.br/relatorio-a-desigualdademata>. Acesso em: 14 jun. 2022.

ARRUDA, J. D. A. Influência dos discursos religiosos evangélicos na campanha presidencial de 2018 no Brasil. **Último Andar**, [S. l.], v. 23, n. 35 jan-jun / 2020, p. 3 - 22. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/48447>. Acesso em: 28 abr. 2022.

BOSCHETTI, Ivanete. Expressões do conservadorismo na formação profissional. **Serviço Social & Sociedade**, São Paulo, n. 124, p. 637-651. out./dez. 2015

BOSCHETTI, I. **Assistência social e trabalho no Capitalismo**. São Paulo: Cortez, 2016.

CHANCEL, L.; PIKETTY, T.; SAEZ, E.; ZUCMAN, G. **World Inequality Report 2022**. Paris1; World Inequality Lab, 2022. Disponível em: https://wir2022.wid.world/www-site/uploads/2022/01/WIR_2022_FullReport.pdf. Acesso em: 31 jan. 2022.

DIAS, A. A. M. **Links de ódio: Uma etnografia do racismo na Internet**. 2005. TCC (Graduação em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, 2005.

DIAS, A. A. M. **Os anacronautas do teutonismo virtual: Uma etnografia do neonazismo na Internet**. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, 2008.

DIETRICH, Ana Maria. Organização política e propaganda nazista no Brasil (1930-1945): o nazismo tropicalizado. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 23., 2005, Londrina, PR. **Anais**. São Paulo: Associação Nacional de História, 2005. p. 1-8. Disponível em:

<https://bibliotecadigital.tse.jus.br/xmlui/handle/bdtse/7120>. Acesso em: 16 jun. 2022.

BARROCO, M. L. S. **Ética e Serviço Social: fundamentos ontológicos**. São Paulo: Cortez, 2007.

COUTINHO, C. N. **O Estruturalismo e a Miséria da Razão**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

GRAMSCI, A. **Cadernos do cárcere**. v. 3. Maquiavel. Notas sobre o Estado e a política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

IASI, M. **Política, Estado e ideologia na trama conjuntural**. São Paulo: ICP, 2017

LESSA, S. **Mundos dos Homens: trabalho e ser social**. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

LESSA, S. **Abaixo a família monogâmica!** São Paulo: Instituto Lukács, 2012b.

LOWI, M. **Neofascismo: um fenômeno planetário - o caso Bolsonaro**. São Paulo: A Terra é Redonda, 2019. Disponível em: <http://www.bresserpereira.org.br/terceiros/2019/outubro/19.10-Neofascismo-e-Bolsonaro.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2022.

LÖWY, Michael. Conservadorismo e extrema direita na Europa e no Brasil. **Serviço Social & Sociedade**, São Paulo, n. 124, p. 652-664, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ssoc/a/MFzdwXKBBcNqHyKkckfW6Qn/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 15 jun. 2022.

LUKÁCS, G. **As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem**. São Paulo: Ciências Humanas, 1978.

LUKÁCS, G. **Marxismo e teoria da literatura**. 2.ed. Tradução Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2012.

- LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- LUKÁCS, G. **Prolegômenos para a ontologia do ser social: obras de Georg Lukács**. v. 13. Tradução Sérgio Lessa. Revisão Mariana Andrade. Maceió: Coletivo Veredas, 2018a.
- LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social volume 14**. Tradução Sergio Lessa. Revisão Mariana Andrade. Maceió: Coletivo Veredas, 2018b.
- MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. 2.ed. São Paulo, Boitempo, 2010.
- MARX, K. **O Capital**. Crítica da Economia Política. Livro II. v. 3. 13. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- MARX, K. **Grundrisse: Manuscritos econômicos de 1857-1858**. Esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, K.; ENGELS, F. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MARX, K; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MÉSZÁROS, I. **O poder da ideologia**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- NETTO, L. S. **O conservadorismo clássico: elementos de caracterização e crítica**. São Paulo: Cortez, 2011.
- O SUL. Grupos neonazistas crescem 270% no Brasil em 3 anos. **O Sul**, Porto Alegre, 17 jan. 2022. Disponível em: <https://www.osul.com.br/grupos-neonazistas-crescem-270-no-brasil-em-3-anos/>. Acesso em: 18 jan. 2022.
- PINHEIRO, P. W. M. **Serviço social e neoconservadorismo religioso: a percepção dos/as estudantes e os desafios para o projeto**

ético-político. 2013. Dissertação (Mestrado em Serviço Social, Trabalho e Questão Social) - UECE, Fortaleza, 2013.

PY, F. **Pandemia cristofascista**. São Paulo: Recriar, 2020.

SANTOS, L. M. dos. **Ludwig von Mises como arma política da extrema-direita brasileira**. 2018. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2018.

SOUZA, A. S. Religião e Educação: as marcas doo fundamentalismo religioso no Programa Escola sem partido. **Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB**, [S. l.], v. 16, n. 1, p. 09-33, ago. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/42473>. Acesso em: 28 abr. 2022.

PARTE II

DIREITOS HUMANOS, POPULAÇÕES INDÍGENA,
NEGRA E LGBTQIA+ E RELIGIOSIDADES

VIII

ORIENTAÇÃO SEXUAL E IDENTIDADE DE GÊNERO NOS TERREIROS*

Sheila Cristina Corrêa da Silva

Introdução

O presente capítulo tem por objetivo precípuo refletir as relações entre Orientação Sexual e Identidade de Gênero nos Terreiros. Cabe ressaltar que meu interesse pelo tema teve início, após ingressar como pesquisadora do Grupo de Debate Crítico sobre Racismo Religioso (GE-DECRIRR) e atualmente, em nossos ciclos de estudos: Racismo, Intolerância Religiosa, Gênero e Serviço Social, através dos nossos encontros quinzenais no Núcleo Interdisciplinar de Estudos, Pesquisas e Extensão Serviço Social, Questão Racial, Direitos Humanos e Religiosidade (NUSSRADIR).

Importante dizer que não sou uma especialista no assunto. No entanto, as inquietações serviram como norte para o aprofundamento da temática e possibilitou trazer a luz do debate um assunto invisível e indizível nos terreiros de Candomblé e da Umbanda. Nesse sentido, é sabido que a população LGBT (lésbicas, bissexuais, travestis, transsexuais), possuem, ainda hoje, muitos entraves na garantia de direitos de acesso a variados espaços sociais, públicos e privados.

Ademais, pretende-se apresentar - ainda que de maneira concisa e de forma preliminar -, informações sobre as orientações sexuais, as identidades de gênero, o processo transsexualizador e suas relações nos terreiros. Assim como, as consequências do “não respeito” a essas identidades nas práticas religiosas para este segmento da população.

*DOI – 10.29388/978-65-81417-79-6-0-f.227-244

Nesse sentido, o capítulo foi estruturado em duas seções de análise. Na primeira seção, discute-se identidade de gênero e orientação sexual: suas igualdades, diferenças e suas especificidades.

A segunda seção, por sua vez, aborda a presença das pessoas travestis e transsexuais nos terreiros e os possíveis impactos relacionados aos seus corpos, suas transformações corporais e a não discussão sobre gênero e suas identidades no que se refere ao uso de suas vestes, nos rituais religiosos.

Importante salientar que os vínculos afetivos e familiares dessa população, em sua maioria, já foram rompidos no decorrer da sua trajetória de vida e construir/reconstruir novas formas de afetos na sociedade e nos terreiros é fundamental para o empoderamento desta população.

Segundo Heilborn (2002), o conceito de gênero refere-se à construção social do sexo e foi produzido com a ideia de discriminar o nível anátomo-fisiológico da esfera social/cultural. Em outras palavras, essa categoria analítica visa, sobretudo, distinguir a dimensão biológica da social. É a organização social da diferença sexual. O raciocínio que apoia essa distinção se baseia na ideia de que há machos e fêmeas na espécie humana, mas a qualidade de ser homem e ser mulher é realizada pela cultura.

Orientação sexual, identidades de gênero e homossexualidade: igualdades, diferenças e suas especificidades

Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. Todos os direitos humanos são universais, interdependentes, indivisíveis e inter-relacionados. A orientação sexual e a identidade de gênero são essenciais para a dignidade humana de cada pessoa e não devem ser motivo de discriminação ou abuso. (Robinson *et al*, 2007, p. 06).

Embora todas as pessoas nasçam livres e iguais; e os princípios de Yogyakarta assinalem veementemente que todos os direitos humanos são universais, não é esta a realidade vivenciada pela população LGBT, no que diz respeito à igualdade de condições sociais, dentro da realidade brasileira.

Contudo, de forma sucinta e de maneira incompleta, tentarei neste artigo de alguma forma contextualizar as identidades de gênero, as orientações sexuais e a homossexualidade. Portanto, é necessário falar sobre a diversidade.

Diversidade é “cada um no seu quadrado”, uma perspectiva que compreende o Outro como incomensuravelmente distinto de nós e com o qual podemos conviver, mas sem nos misturarmos a ele. Na perspectiva da diferença, estamos todos implicados/as na criação desse Outro, e quanto mais nos relacionamos com ele, o reconhecemos como parte de nós mesmos, não apenas toleramos, mas dialogamos com ele sabendo que essa relação nos transformará (COLLING, p 410 *apud* MISKOLCI, 2012, p. 15-16).

Colling contribuirá com alguns apontamentos, algumas análises e algumas reflexões acerca de que os movimentos sociais, no Brasil e no exterior, fazem uso de paradigmas da igualdade e da afirmação das identidades de gênero. Ou seja, há uma defesa dos ativistas que todas as pessoas são iguais e devem ter os mesmos direitos. Entretanto, a problemática se inicia quando o discurso destoia das práticas políticas em torno dos paradigmas da igualdade.

Melhor dizendo, somos todos seres humanos, no entanto, temos as nossas especificidades, e isso nos diferencia. Algumas pessoas, precisam de políticas diferenciadas, pois suas identidades e suas realidades não coadunam com as necessidades umas das outras. Dessa forma, a ideia de igualdade acaba por ser uma política excludente.

Se, por um lado, no Brasil essa estratégia já rendeu conquistas para determinados grupos subalternizados (negros e mulheres, por exemplo, conquistaram a lei que criminaliza o racismo, o sistema

de cotas e a Lei Maria da Penha), por outro lado também criou exclusões. De quem? Das pessoas que são discriminadas, mas que não se identificam exatamente com todas as características atribuídas a quem pode afirmar e desfrutar de determinada identidade coletiva (COLLING, 2013, p.408).

Desse modo, o autor nos convida a refletir e compreender que as discriminações sofridas pela população lgbt, perpassam as políticas afirmativas já existentes para pessoas negras e mulheres.

De acordo com Miskolci (2012, p. 27), conforme citado por Colling (2013, p.409)

[...] as políticas geradas em torno do paradigma da igualdade e da afirmação das identidades, quando ligadas ao campo das sexualidades e dos gêneros, via de regra apresentam as seguintes características no Brasil: 1) apostam quase que exclusivamente na conquista de marcos legais; 2) praticamente não possuem ações que combatam os preconceitos através do campo da cultura; 3) explicam a sexualidade e as identidades de gênero dentro de uma perspectiva que, a rigor, flerta ou adere com a ideia de que há apenas dois gêneros (masculino e feminino), duas orientações sexuais (homossexual e heterossexual) e de que tanto os gêneros quanto as orientações sexuais são “naturais” ou até gerados por componentes biológicos/genéticos; 4) através da afirmação das identidades, forçam todas as pessoas não-heterossexuais a se enquadrar em uma das identidades LGBT; 5) a sua luta política é centrada na defesa da homossexualidade, dentro de uma perspectiva de respeito ou tolerância à diversidade, em vez de numa problematização da ordem cultural e política que é apenas chamada a “tolerar” aqueles que ameaçam sua hegemonia.

Diante disso, podemos compreender que alguns grupos sociais vivem realidades completamente diversificadas, onde uma série de elementos diferentes coexistem cotidianamente. Por isso, é importante que haja um olhar dos movimentos sociais para corroborar com a criação de políticas públicas específicas para cada segmento dentro da

temática LGBT e dessa forma, poder trabalhar as igualdades, respeitando as diferenças e as especificidades de cada ser humano.

[...] Sugiro que as políticas das diferenças não anulam ou negam as nossas igualdades, nem nos tornam mais divididos. Pelo contrário, elas podem nos dar pistas de como podemos nos enxergar nas demais diferenças, em como podemos nos unir em prol do respeito às nossas diferenças, que não cessam de ser criadas, modificadas (COLLING, 2013, p.410).

Sendo assim, a afirmação do autor só corrobora com nossas reflexões de que “gênero” e “mulher” não tem o mesmo sentido.

Em um diálogo com as considerações de Judith Butler (2002, 2003, 2008) ele contextualiza por que no campo das sexualidades e dos gêneros, em específico, o binarismo não dá conta de explicar e contemplar o quanto somos diferentes? Como resposta, o autor, afirma que existem mais do que dois gêneros e que algumas pessoas concordam com esse argumento e alegam que existem as pessoas transexuais e travestis, que explicitamente, em alguns casos, preferem ficar no trânsito entre os gêneros.

Contudo, o autor afirma que se trata de uma justificativa válida, mas se ficarmos apenas nela quem não faz parte do segmento trans continuará pensando que o seu gênero é puro. Na prática, ele afirma que todas as pessoas sofrem influências por características das outras pessoas, o que de certa forma, serve para que todas as pessoas “sofram” uma variável troca de todas as identidades, e que tal influência, pode se dar no campo da sexualidade e dos gêneros, propriamente ditos.

Ou seja, por mais que o homem seja másculo, ele consegue trazer para sua vivência, algum traço do gênero feminino, assim, como as mulheres, também pode trazer em suas vivências e em suas práticas sexuais, alguma influência masculina. Por isso, as variações dos gêneros, está diretamente ligada à nossa criatividade.

Ou seja, Colling, sugere que

[...] se o heterossexual compreender e aceitar a constatação de que ele também é um pouco trans a tendência é que diminua a resistência às políticas específicas para o segmento trans. Para produzir isso, portanto, precisamos problematizar as heterossexualidades também e não apenas tratar e afirmar as identidades dos homossexuais, das lésbicas, das pessoas bissexuais, das trans/travestis e intersexualidades.

Vale ressaltar, que sexo, biologia, natureza e órgão sexual, não tem nenhuma relação com o que imaginamos ser o gênero de alguém. A exemplo, podemos citar as pessoas travestis e transexuais, que nascem com um sexo biológico, com características corporais, no entanto, não conseguem se identificar com o gênero que a sociedade impõe para o seu corpo. Não necessariamente, meninas têm que usar rosa e meninos azul. Tudo isso, é uma construção social, dentro de um viés binário.

Quanto a Orientação Sexual, as pessoas podem ter suas identidades de gênero como masculina, feminina, transsexual, travesti ou ser designada como homem, mulher e homem e mulher cis¹, mulher ou homem trans, travesti, pessoa não binária (que não se identifica quanto feminino ou masculino) a gênero e ou entre qualquer outra forma que ela possa se identificar.

Já, a Identidade de Gênero é uma experiência interna e individual do gênero de cada pessoa, que pode ou não corresponder ao sexo atribuído no nascimento, incluindo o senso pessoal do corpo (que pode

¹ Cisgênero (Cis) é o termo utilizado para se referir ao indivíduo que se identifica, em todos os aspectos, com o seu “gênero de nascença”. Em outras palavras, na pessoa cisgênero a identidade de gênero (a forma como a pessoa se vê) corresponde ao gênero que lhe foi conferido ao nascer. Ver em: <https://www.significados.com.br/cisgênero>. Acesso em: 22 abr. 2022.

² Faloplastia é um termo médico amplo que poderia indicar muitos procedimentos cirúrgicos diferentes: poderia ser uma cirurgia plástica ou reconstrutiva no caso de defeitos ou traumas no pênis de pacientes do sexo masculino cisgênero, ou poderia ser um procedimento estético quando o objetivo da cirurgia é melhorar algumas características do pênis em homens cisgêneros, ou poderia ser um procedimento reconstrutivo no caso de homens transgêneros, caso em que também é conhecido como cirurgia de redesignação sexual ou reconstrução peniana. Ver em: <https://www.ricktroy.com/pt/faloplastia-cirurgia-de-redesignacao-de-genero-em-homens-transgeneros>. Acesso em: 22 abr. 2022.

envolver, por livre escolha, modificação da aparência ou função corporal por meios médicos, cirúrgicos e outros) e outras expressões de gênero, inclusive vestimenta, modo de falar e maneirismos (Robinson *et al*, 2007).

Dentro das identidades de gênero, podemos compreender as três possibilidades da transexualidade:

Primeiramente, vale a pena, compreender o termo Transexual. São pessoas, que possui uma identidade de gênero diferente do sexo designado no nascimento. Homens e mulheres transexuais podem manifestar o desejo de se submeterem a intervenções médico-cirúrgicas para realizarem a adequação dos seus atributos físicos de nascença (inclusive genitais) e a sua identidade de gênero constituída. Com base no Manual de Comunicação LGBTI+, podemos compreender as possibilidades das identidades de expressões de gênero.

1) Mulher transexual

A mulher transexual ou simplesmente mulher trans é a pessoa que se identifica como sendo do gênero feminino embora tenha sido biologicamente designada como pertencente ao sexo/gênero masculino ao nascer. Ou seja, modifica seu corpo físico através de hormonização ou não, faz uso do nome social feminino e em alguns casos faz cirurgia de readequação de sua genitália e retificação de nome e sexo em seus documentos.

2) Homem transexual

O homem transexual ou simplesmente homem trans é a pessoa que se identifica como sendo do gênero masculino embora tenha sido biologicamente designada como pertencente ao sexo/gênero feminino ao nascer. Isso é, modifica seu corpo físico, faz uso do nome social masculino e em alguns casos faz cirurgia de readequação retirando os seios, o útero e realizando cirurgia de redesignação sexual/faloplastia². Também, em alguns casos fazem harmonização masculina e retificação de nome e sexo em seus documentos.

² CONSULTA PÚBLICA: Manual de Comunicação LGBTI+ 4. Identidade e expressão de gênero. Disponível em: <https://grupodignidade.org.br/consultapublica/4-identidade-e-expressao-de-genero>. Acesso em: 23 abr. 2022.

3) Travesti

São pessoas que nascem do sexo masculino ou feminino, mas que tem sua identidade de gênero oposta ao seu sexo biológico, assumindo papéis de gênero diferentes daquele imposto pela sociedade. No caso de pessoas travestis com identidade de gênero feminina, muitas modificam seus corpos por meio de hormonioterapias, aplicações de silicone e/ou cirurgias plásticas, porém, vale ressaltar que isso não é regra para todas e que em sua maioria, seu pênis não as incomoda.

Travestis e transexuais nos terreiros: possíveis impactos relacionados aos seus corpos.

[...] o debate sobre sexualidade, identidade de gênero e orientação sexual está longe de ser harmônico. E, apesar dos avanços políticos, sociais e legais pode-se, ainda, afirmar que a população LGBT (lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, transgêneros e intersexo) experimenta uma violência diária e cruel, sendo para uma sociedade cisheteronormativa, uma ameaça cultural, histórica, social e política, baseada no binarismo de gênero e no sexismo. Esses tipos de violências fazem do Brasil o país que mais mata LGBT, em especial, a população de transexuais e travestis no mundo (SOARES *et. al.*, 2021 p. 1009 apud ARAGON 2006; MENDES; SILVA, 2020).

VIANNA 2021 P. 1009 apud MALIA 2019 “[...] destaca, ainda, que sendo as comunidades/terreiros espaços onde circulam identidades de gênero e orientações sexuais diversas, bem como também existe “um contingente de pessoas de sexualidades dissidentes.”; se faz importante ressaltar a necessidade do debate dentro desses espaços, uma vez que não se trata apenas de um direito em “professar a fé” de cada indivíduo, o que é assegurado pela Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948) e pela Constituição (BRASIL, 1988). A partir destas questões, é exposta a tendência desse processo de negação sofrida pela população LGBT nos espaços religiosos do culto de Candomblé, a qual se encontra intrinsecamente relacionada a uma questão cultural e social

binária, cisheteronormativa do que possivelmente com a questão da ancestralidade do culto”.

Vale ressaltar que “as tarefas nos terreiros, têm sempre a sua organização atribuída de acordo as expectativas a cerda das performances de gênero, conforme o sexo biológico determinado ao seu nascimento. Portanto, na maioria das casas de terreiro, mulheres e homens travestis e transsexuais não são permitidas a desempenhar nenhuma função dispares que não tenha o reconhecimento “adequado” da sua identidade de gênero. Contudo, essas interdições funcionam como seus corpos, suas performances e suas identidades de gênero fossem descoladas uns dos outros e como se houvesse algo de prévio, de dado, de não produzido sobre eles.” (FERREIRA *et.al.* 2021 p. 1010 apud SANTOS; DALLAPICULA, 2020).

Para os autores Soares, Vianna e Pacheco (2021), mulheres e homens, sejam cisgêneros ou transsexuais, têm cargos e funções muito bem definidas, pontuadas, não sendo permitido que determinados postos estabelecidos para mulheres sejam exercidos por homens e/ou vice-versa; contudo, diante das discussões sobre as expressões sexuais e de gênero, como fica a pessoa trans iniciada nas casas de axé? Contudo, buscamos compreender a identidade de gênero e orientação sexual para além da determinação dos (das) dirigentes espirituais dos Terreiros e buscamos esclarecimentos à luz da espiritualidade.

A conversa com Exu ocorre primordialmente em função de uma aproximação compreensiva ao tema que vê nos símbolos míticos e nos arquétipos humanos um locus privilegiado para interlocução com nossas investidas teórico-epistemológicas e práticas. Em suma: a religião e o mito, como a arte e outras formas de produção cultural de significados, possuem um estatuto epistêmico (KÜNSCH; CHIACHIRI, 2019 p. 78).

Para o guia espiritual Exu Caveira (durante a incorporação³ da médium e dirigente espiritual Leila Freire, na Tenda Umbandista Vovó Maria Conga do Cruzeiro das Estrelas, em 19 jul. 2021)

A visão da espiritualidade acerca da identidade de gênero e do sexo biológico é uma questão muito acima da sua evolução como um Caveira - Porém, eu irei falar da experiência e do pouquinho da evolução no patamar em que eu estou...a espiritualidade, os seres maiores e de mais luz que nos comandam, não vê você como homem ou como mulher e sim como um ser, um ser vivente. Então, todas as experiências que você tem que passar, você vai passar. Seja em um corpo feminino ou masculino. Não há na espiritualidade essa separação! Existe, sim, as experiências que você tem que passar. Isso é uma questão cultural/social/terrena. E, não é, uma questão espiritual (Exu Caveira, consulta⁴ concedida in locu, em 19/07/2021).

As religiões, em geral, têm negado às pessoas transsexuais e travestis o direito de existir nas comunidades religiosas (SANTOS, 2008; SANTOS, 2011). Contudo, os espaços religiosos e a discriminação nos espaços de culto do indivíduo, com a sua fé, vem limitando e afastando a população de lésbicas, gays, bissexuais e principalmente as pessoas travestis e transsexuais de onde deveria ser um espaço de acolhimento para o bem-estar físico, mental e espiritual. Por fim, acaba por criar mais um processo de exclusão junto às suas comunidades religiosas.

³ Incorporação espiritual, pode ser também conhecida como psicofonia, que é um termo utilizado pela Doutrina Espírita para descrever o ato pelo qual um médium permite, consciente ou inconscientemente, que um espírito se manifeste através do seu corpo.

⁴ Silvia; Comin (2020) um dos elementos rituais mais expressivos da umbanda é a consulta mediúnica, espaço no qual um médium, a partir da incorporação de uma entidade espiritual, atende a um fiel em busca de ajuda. Nessas consultas busca-se solucionar toda sorte de problemáticas, como questões amorosas, financeiras, familiares e, principalmente, demandas relativas à saúde (Negrão, 1993; Scorsolini-Comin, 2014). A consulta também representa um momento ritual importante no qual o consulente entra em contato direto com uma divindade por meio de um médium em transe mediúnico, permitindo um diálogo entre o mundo material e o mundo espiritual, entre uma pessoa em busca de ajuda e orientação e o divino.

Segundo Soares *et. al.* 2021, p. 1009 *apud* ARAGON, 2006; MENDES; SILVA, 2020 “[...] o debate sobre sexualidade, identidade de gênero e orientação sexual está longe de ser harmônico. E, apesar dos avanços políticos, sociais e legais, pode-se, ainda, afirmar que a população LGBTI (lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transsexuais, transgêneros e intersexo) experimenta uma violência diária e cruel, sendo para uma sociedade cisheteronormativa, uma ameaça cultural, histórica, social e política, baseada no binarismo de gênero e no sexismo. Esses tipos de violências fazem do Brasil o país que mais mata LGBT⁵, em especial, a população de transsexuais e travestis no mundo.”.

Para Dias e Colling (2018)

Nos terreiros de Candomblé, muito embora as «suas portas» estejam sempre abertas para todas as pessoas, algumas restrições são mantidas em favor da manutenção da tradição religiosa. As pessoas que dirigem as casas de Candomblé, em geral, conduzem seus terreiros à luz dos ensinamentos das pessoas mais velhas e, justo por isso, temas como a transexualidade ainda não se tornaram caros para essas comunidades. O que há, nos parece, são acordos de aceitação nos moldes de outras expressões religiosas: aceitar desde que as pessoas se adequem às normas de gênero e sexualidade vigentes nas comunidades-terreiro, que são aquelas pautadas pela perspectiva heteronormativa e cisgênero (DIAS; COLLING, 2018, p.98).

E ao longo da história homens e mulheres trans resistem nessas comunidades religiosas, como demonstram em suas entrevistas de pesquisa:

⁵ LGBT é a contração dos termos Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transgêneros. Vem sendo utilizada desde 1990 e é uma adaptação da sigla LGB. Lésbicas-Mulheres cis ou trans que possui relação homoafetiva e ou sexual por outra mulher; Gay- Homens Cis e ou trans que possui relação homoafetiva ou sexual por outro homem; Bissexual- pessoas que sentem atração (afetiva ou sexual) por ambos os sexos e Transgênero são pessoas que não se identificam com o sexo biológico atribuído ao seu nascimento. Também, podem incluir pessoas não binárias quanto ao gênero.

Imagem 1 - Luana e o amor pelo sagrado



Fonte: Foto - Andrea Magnoni

As interlocutoras deste trabalho se autodeclararam pessoas transexuais, negras e oriundas de comunidades periféricas de Salvador. Luana é esteticista, 37 anos, nascida em Cuiabá, Mato Grosso, filha de *Oxum*, foi iniciada no *Ile Ase Ya Omin Lonan*, uma casa filiada à Casa Branca, um tradicional terreiro de Candomblé da Bahia. A sua aproximação com a religiosidade se deu desde cedo, quando ela frequentava centros de Umbanda, nos quais desenvolveu a sua mediunidade, o que a levou ao rito iniciático no Candomblé (DIAS; COLLING, 2018, p. 98).

Imagem 2 - Mauro é filho de *Ossain*, divindade das folhas



Fonte: Foto - Andrea Magnoni

Mauro é artesão, 34 anos, filho de *Ossain*, foi iniciado no *Ile Ase Fílandereir*. Seu primeiro contato com a religião foi traumático porque ele era considerado como mulher no terreiro e já se percebia como um homem trans. Contudo, a convivência diária com as pessoas do terreiro fez com que ele passasse a se sentir parte daquela comunidade. Ele acredita que ocorreu um direcionamento dado pelo Orixá para sua aproximação com o seu terreiro (DIAS; COLLING, 2018, p.99).

Imagem 3 - Alana é ativista LGBT e filha de *Dandalunda*



Fonte: Foto Zazo Guerra.

Alana é ativista LGBT, luta contra a epidemia de HIV/AIDS e é educadora social. Tem 35 anos, é filha de Dandalunda, e foi iniciada no Terreiro Azê de Obaluae. Atualmente, ela é Nengua Nkisi (mãe de santo) em seu próprio terreiro, o Unzo de Ungunzo Kissimbe Amazi, localizado na região do Calabar, um bairro popular localizado na região central de Salvador. Também chegou ao Candomblé ainda criança, já que sua mãe foi iniciada na religião, embora não mais participe das liturgias do Candomblé. Alana tinha muitos problemas de saúde e disse que esse foi um dos fatores que a levou a procurar o terreiro de Pai Everaldo (DIAS; COLLING, 2018, p. 99).

Importante refletirmos sobre as vivências dessas três pessoas trans pesquisadas pelos autores e suas tensões nos espaços de terreiro. Suas lutas e a garantia dos seus direitos, estão para além da sua fé e do

amor por seus Orixás. Os terreiros são espaços sociais e, contudo, refletem os preconceitos da sociedade e a transfobia.

O facto de termos líderes religiosas/os LGBT e sensíveis às causas trans e travestis não impede que condutas cis-heteronormativas sejam percebidas nas relações das comunidades-terreiro. São processos violentos de negação de identidades que foram conquistadas com muita luta por reconhecimento e respeito. Luana e Alana têm uma história com a religiosidade afro-brasileira desde sua tenra idade e o sentimento de pertencimento já se desenhava quando suas famílias possibilitavam o acesso ao mundo dos Orixás/Nkisis. Mauro, por sua vez, conheceu o Candomblé em sua fase adulta, o que lhe permitiu determinadas escolhas, ter a oportunidade de reivindicar uma identidade de gênero distinta e assumir uma personagem (por ter trajado vestes lidas como femininas em seu rito de iniciação) (DIAS; COLLING, 2018, p. 101).

Importante ressaltar, que qualquer relação nos terreiros deveria ser pautada no respeito mútuo entre as pessoas. No entanto, podemos identificar que as pessoas entrevistadas pelos autores, afirmam que foram acolhidas em seus terreiros. Porém, o cotidiano é um espaço de violações de direitos e de total negação das suas identidades de gênero.

Outro ponto fundamental e de grande tensão nos terreiros de Candomblé e Umbanda, está relacionado às vestes durante as práticas religiosas, sobretudo para as mulheres, os homens trans e as travestis. Para alguns dirigentes, a negativa ao uso das roupas ritualísticas está diretamente ligada a não aceitação das identidades de gênero. Porque compreendem que a população trans e travesti, são homens e mulheres biologicamente, uma vez que possuem pênis e vaginas. Portanto, as relações de poder reproduzidas por alguns dirigentes espirituais que impedem o uso das vestes conforme suas adequações sociais e suas identidades de gênero de seus filhos e filhas de santo, só demonstram que as hierarquizações e as relações de poder nos terreiros, torna-se abusivas por negar e controlar as existências dos corpos desta população.

Por causa dessas experiências, entendemos que as identidades transexuais e travestis constituem um novo lugar de resistência na religião afro-brasileira da atualidade. Dizemos isso pensando na resistência registrada no início do culto em terras brasileiras, quando as pessoas negras encontraram no sincretismo religioso o modo de continuar a reverenciar os/as deuses/as africanos/as ou, ainda, quando a polícia impedia ou controlava os cultos e rituais dos terreiros, dentre outros tantos exemplos. Para Luana, o despreparo de algumas autoridades religiosas ao lidar com a transexualidade é um facto e, como ela afirmou, existe uma política de exclusão nas comunidades-terreiro que está camuflada na teia das «boas relações» (DIAS; COLLING, 2018, p. 103).

Para SOARES, 2021, p. 1011 et. ta. apud Santos 2008, p. 151)

A condição humana, por exemplo, não é expressa pelo binário homem-mulher. No panteão do candomblé existem orixás eminentemente femininos, eminentemente masculinos, e orixás ambivalentes ou andróginos, isto é, feminino e masculino ao mesmo tempo. Essa trindade, esse terceiro, é a possibilidade de várias expressões do humano sem reduzi-lo à binaridade calcificante.

Contudo, infelizmente não há essa adequação e esse respeito para os seguidores das religiões do Candomblé e da Umbanda em suas práticas religiosas.

“Quando aceitarmos que o verdadeiro amor é fundamentado em reconhecimento e aceitação, que o amor combina com cuidado, responsabilidade, comprometimento e conhecimento, entenderemos que não pode haver amor sem justiça. Com essa consciência, vem a compreensão de que o amor tem o poder de nos transformar e nos dar força para que possamos nos opor à dominação” (HOOKS, 2015, p. 150). Então... que não nos falte forças para lutar!

Considerações finais

É certo que, ao longo da história, parte da população LGBTI, vive em vulnerabilidade social e sem a garantia de direitos como pessoa cidadã, independentemente de sua orientação sexual e identidade de gênero. Portanto, para a população (T), essas violações são mais expressivas.

Contudo, durante os estudos sobre orientação sexual e identidade de gênero nos terreiros, identificamos que os espaços religiosos que deveriam ser espaços acolhedores, acabam por se tornar, mais um espaço de exclusão e de violações de direitos.

Não compreender as subjetividades e as especificidades desta população e não permitir que pessoas transsexuais e travestis realizem suas práticas religiosas conforme suas identidades, torna-se inviável suas permanências nos terreiros e as violações de direitos impedem a prática da fé e seus rituais. Por tanto, essa população, mais uma vez é excluída do convívio social e religioso.

Importante, que alguns dirigentes espirituais reflitam sobre as doutrinas de suas casas espirituais, ouçam seus mentores espirituais e discutam com os demais membros do terreiro sobre os “tabus” dos corpos transsexuais e de travestis nas práticas religiosas e que, na maioria das vezes, são os seus preconceitos e seu olhar binário e machista, que impedem a não vivência desta população em seus cultos religiosos.

Comprendemos, que por mais que podemos vislumbrar os avanços sociais e políticos voltados para o segmento populacional LGBTI, as casas de Candomblé e Umbanda ainda carregam valores preconceituosos e se mantêm dentro de um conservadorismo arcaico.

Portanto, se faz necessários outros estudos que possibilitem avançar na discussão e na desconstrução de que sexo biológico e identidade de gênero, são as mesmas coisas.

Referências

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Dispõe sobre a Constituição da República Federativa do Brasil. Supremo Tribunal Federal. 1988.

COLLING, L. **Identidade e expressão de gênero**. Consulta Pública, 2013. Disponível em: grupodignidade.org.br. Acesso em: 15 abr. 2022.

DIAS, Claudenilson; COLLING, Leandro. Resistências e rejeições nas vivências de pessoas trans no candomblé da Bahia. **Revista Ex Aequo**, n. 38, p. 95-110, 2018.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Minidicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Positivo, p. 275, 2007.

HEILBORN, Maria Luiza. Fronteiras simbólicas: gênero, corpo e sexualidade. **Cadernos Cepia**, v. 5, p. 73-92, 2002.

HOOKS, B. **O feminismo é para todo mundo**: Políticas arrebatadoras (AL Libânio, Trad.). Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2015.

SILVA, L.M.F; COMIN, F. S. A noção de eficácia nas consultas mediúnicas da umbanda. **REVER**. São Paulo, v. 20, n. 3, set/dez 2020. DOI: <https://doi.org/10.23925/1677-1222.2020vol20i3a15>.

SOARES, Kátia dos Reis Amorim et al. A TRANSEXUALIDADE E A TRADIÇÃO DO CANDOMBLÉ: GÊNERO E CULTURA EM DEBATE. **Interfaces Científicas-Humanas e Sociais**, v. 9, n. 2, p. 134-153, 2021.

KÜNSCH, Dimas A.; CHIACHIRI, Roberto. Laroíê, Exu! Um ensaio sobre cultura, diálogo e compreensão. **LÍBERO**, n. 44, p. 75-92, 2019.

Documentos

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração Universal dos Direitos Humanos. **Assembleia Geral das Nações Unidas em Paris**. 10 dez. 1948. Disponível em: <http://www.dudh.org.br/wpcontent/uploads/2014/12/dudh.pdf>. Acesso em 23 abr.2022.

PRINCÍPIOS DE YOGYAKARTA. **Princípios sobre a aplicação da legislação internacional de direitos humanos em relação à orientação sexual e identidade de gênero**. 2. ed. 2007. Tradução. Disponível em: <https://www.ricktroy.com/pt/faloplastia-cirurgia-de-redesignacao-de-genero-em-homens-transgeneros>. Acesso em: 22 abr. 2022.

CONSULTA PÚBLICA: Manual de Comunicação LGBTI+ 4. Identidade e expressão de gênero. Disponível em: <https://grupodignidade.org.br/consultapublica/4-identidade-e-expressao-de-genero>. Acesso em: 23 abr. 2022.

IX

PEDAGOGIAS E CONTRAPEDAGOGIAS: POR UMA METODOLOGIA ANTICOLONIAL*

*Luana Luna
Matheus Chagas
Vinícius da Silva*

Situando a conversa

Este ensaio surge a partir das discussões realizadas por nós, os autores, no âmbito do nosso pequeno grupo de pesquisa onde, desde 2020, nos dedicamos a leituras e debates a partir da pedagogia crítica e do pensamento de bell hooks. Em março de 2022, uma versão desse texto foi apresentada em forma de conferência no *Interdisciplinary Centre for Research in Curriculum as a Social Practice*, da University of Western Ontario (Canadá), por Vinícius da Silva, sob o título “Learning and Unlearning at the End of the World: Toward a Trans Black Radical Imagination Against Pedagogical Colonialism”.

Ao longo dos últimos anos, temos realizado várias ações visando a expansão dos debates fomentado no campo da pedagogia crítica e da educação popular, como aulas abertas, oficinas em museus e a escrita de textos, como este, que sintetizam nossas pesquisas.

Nesse sentido, gostaríamos de iniciar nossa conversa com as seguintes perguntas: e se imaginássemos o sistema educacional e sua lógica fora dos fundamentos ontoepistemológicos da modernidade colonial? E se concebêssemos a lógica do conhecimento para além da tirania da Razão e do Iluminismo? Quais seriam as condições para tal articulação de pensamento? O que seria necessário para repensar as metodologias de ensino e aprendizado nos dias de hoje?

*DOI – 10.29388/978-65-81417-79-6-0-f.245-264

Para esta discussão, dividiremos este capítulo da seguinte forma. Em um primeiro momento, consideraremos a estrutura e os problemas do sistema educacional brasileiro, a fim de elaborar alternativas e identificar suas fraturas. A partir disso, será elaborada uma crítica da diferença cultural e suas abordagens na pedagogia, principalmente a partir do multiculturalismo, para tecer os caminhos necessários para uma educação anticolonial.

Posteriormente, trabalharemos com a construção de possibilidades de rupturas com o que chamamos de pedagogia colonial. Para tanto, recorreremos a autores não somente da educação, mas também de outros campos do saber, pois compreendemos que a educação como prática da liberdade se constrói a partir do intercâmbio entre diferentes formas de conhecer o mundo, sem hierarquias e lógicas de dominação colocadas.

Por fim, discutiremos a potência da imaginação radical e das contrapedagogias para a construção de uma práxis anticolonial, deixando ao leitor, também, elementos para continuar esta conversa, que não começa hoje, mas que tampouco se encerra aqui.

Pedagogias coloniais e o sistema educacional no Brasil

A questão do sistema educacional brasileiro tem sido discutida há muito tempo pela pedagogia crítica, especialmente por autores clássicos como Moacir Gadotti (2012), Paulo Freire (2005, 2019), Miguel Arroyo (2017), Nilma Lino Gomes (2017), Dermeval Savianni (2019, 2003) entre outros. Nessas obras, o que sempre esteve em discussão foi qual seria o papel da educação dentro de uma sociedade de classes, como avançar para a construção de uma educação que de fato seria a prática da liberdade e não da dominação, opressão e violência.

Mesmo com as possíveis transformações que o Brasil teria experimentado sob governos progressistas nas últimas décadas, pouco tem sido feito em termos do sistema educacional, apesar dos avanços na

política educacional (como as ações afirmativas, por exemplo) - que está sendo desmantelada pelo governo Bolsonaro.

Nesse sentido, Moacir Gadotti (2012, p. 69) aponta que

A história da educação brasileira é a história do colonizador. A pedagogia do colonizador forma gente submissa, obediente ao autoritarismo do colonizador. Nessa pedagogia, o educador tem por função policiar a educação para que não se desvie da ideologia do dominador.

Sua crítica de alguma forma nos faz perceber que o sistema educacional brasileiro é importado e reproduz a base colonial do conhecimento. Na mesma linha de pensamento, podemos destacar as reflexões de Florestan Fernandes (2009) no que se refere a condição heteronômica cultural que marca não só a gênese como a manutenção do estatuto colonial que configura a sociedade brasileira - eixo estruturante do capitalismo periférico dependente brasileiro

O que chamamos de “bases coloniais do conhecimento” é uma apropriação direta do termo “pilares ontoepistemológicos”, utilizado por Denise Ferreira da Silva (2019). Segundo Ferreira da Silva, os pilares ontoepistemológicos da modernidade fornecem os descritores ontológicos (do ser pensante) e epistemológicos (do que pode ser conhecido e quem pode saber) necessários para sustentar o Mundo Ordenado, ou seja, o mundo tal como nos foi dado a conhecer.

Se a história da educação brasileira é a história do colonizador, isso implica em reconhecer que é o colonialismo - em suas ações políticas, ideológicas, epistemológicas e pedagógicas - que define a forma como as coisas são feitas, como os sujeitos dentro do processo educacional são vistos e como a própria educação é concebida.

Se considerarmos as movimentações político-intelectuais dos quilombos, das revoltas de pessoas escravizadas, uma coisa sempre esteve evidente: a educação como se conhece não estava, necessariamente, do lado dos oprimidos, dos outros, dos que foram colocados como não-humanos pela ordem do mundo moderno-colonial.

Em *Currículo: Território em Disputa*, Miguel Arroyo (2013) discute o papel central do currículo escolar dentro das instituições de ensino e como o currículo é visado pelas organizações internacionais e pelas políticas educacionais nacionais. O currículo então, deixa de ser um documento pelo qual se definem as cargas horárias, as disciplinas, o que se deve aprender, e passa a ser entendido como um lugar político-epistemológico onde se travam as disputas pelo que a educação é ou pode ser. Em outras palavras, o currículo, portanto, torna-se um campo onde o poder é exercido.

Gadotti (2012) afirma que o problema da educação brasileira não é necessariamente a relação professor-aluno, mas a relação entre educação-sociedade, a questão do poder e as relações sociais. Pensando, então, nas políticas educacionais atuais, na reforma do ensino médio, na implementação autoritária da Base Nacional Comum Curricular - BNCC, como documento diretivo dos currículos nacionais, é perceptível o apoderamento das classes empresariais sobre os caminhos da educação brasileira.

Questões relacionadas ao currículo, ao relacionamento professor-aluno e ao tipo de escola que imaginamos e construímos são relevantes. Ainda assim, é necessário não aderir a este objetivismo neoliberal que compreende que só a escola pode resolver os problemas sociais com políticas de reforma curricular. A lógica meritocrática que pauta a educação baseada apenas em pressupostos objetivistas e disciplinares, no Estado e na distância entre o “Eu” e o “Outro” é uma lógica colonial. Ela reproduz o princípio cartesiano de separabilidade e a determinabilidade kantiana (SILVA, 2019) e sustenta uma concepção puramente institucional e formal da educação.

Por outro lado, estas políticas reconstroem perversamente os modos coloniais de exploração dos sujeitos, tanto ideologicamente - com a constante inserção da propaganda empresarial como forma de ascensão social (como é possível observar na forma como o currículo da Escola Secundária está estruturado agora) - quanto concretamente - com a

padronização do que ensinar e como ensinar com a BNCC para o trabalho dos professores e educadores.

A este ponto, gostaríamos de introduzir o que chamamos de pedagogia colonial. Inspirados por Denise Ferreira da Silva (2007) e bell hooks (1994, 2003, 2010), usamos este termo para nos referirmos à forma como a teoria pedagógica (que está na base dos fundamentos epistemológicos do sistema educacional) é atravessada pela colonialidade do conhecimento e do poder.

Este esforço é também um esforço para construir novas visões sobre educação, fundamentadas, sobretudo, na imaginação radical e no anarquismo negro e *queer*, e não apenas, como mencionado anteriormente, na concepção institucional da educação.

O colonialismo, em todas as suas formas estruturantes, instaurou uma guerra contra as pessoas negras, indígenas, asiáticas e todas as outras inscritas no signo do Outro colonial. Enquanto um sistema jurídico, econômico e filosófico, o colonialismo continua a organizar os nossos modos de vida e as nossas relações com o mundo. A partir disso, instaura-se uma modalidade de pensamento que se sustenta em categorias distintivas para que o mundo seja classificado e, então, conhecido. Trata-se, portanto, de uma metodologia colonial.

A metodologia colonial é classificatória/taxonômica, pois ela se apoia nos pilares ontoepistemológicos da modernidade para garantir a ordem do mundo moderno-colonial. Exemplos claros disso podem ser observados durante as “descobertas” históricas, a partir dos relatos de Denis Diderot e Voltaire, que descreviam e analisavam, durante o século XVIII, as escalas de humanidades (DOS SANTOS, 2006).

Para romper as matrizes coloniais de dominação dentro do sistema educacional brasileiro, é preciso entender e localizar o Brasil e a América Latina dentro do grande jogo político do capital e do colonialismo e como o neoliberalismo vem cooptando os movimentos sociais e a função social e política das escolas. Além disso, para renovar a forma como lidamos com as lógicas de ensino e aprendizagem na escola,

precisamos pensar em como desmembrar e destruir o que torna possível para o colonialismo continuar mantendo a educação escolar brasileira.

Crítica da diferença cultural

A partir do que foi posto no início deste capítulo, vale pensar nos avanços que foram feitos dentro do campo educacional em relação a formas de desmembramento do colonialismo presente na educação brasileira. Se considerarmos a legislação para o campo curricular, nos Parâmetros Curriculares Nacionais e o tensionamento que foi causado pela inserção da pluralidade cultural como tema transversal em sua estrutura, se pensarmos no campo das ações afirmativas, a lei de cotas possibilitou um maior número de ingressantes negros, indígenas e pobres nas universidades brasileiras questionando o *status quo* e a própria estrutura das instituições de ensino superior.

É cabível salientar que essas mudanças não flutuam no espaço destituídas de sujeitos sociais que as constroem e as possibilitam. Os movimentos sociais ocupam um grande lugar de protagonismo no tensionamento e na produção dessas políticas públicas com os seus saberes constituídos pela experiência social e o incômodo que causam ao Estado (GOMES, 2017; ARROYO, 2011).

Todos esses acontecimentos também influenciaram mudanças no campo da produção do conhecimento, os movimentos sociais questionam e tensionam o saber pedagógico, a pedagogia e a escola, construindo e reconstruindo as certezas presentes no campo do currículo e do conhecimento (ARROYO, 2011, 2017, 2019; GOMES, 2017) a questão da diferença, do lugar dos “Outros” passa a ser percebidas por propostas como os Multiculturalismos, as Pedagogias Decoloniais, o que pretendemos com esse texto não é invalidar o que já foi construído até aqui, mas compreender a que lugar podemos levar a questão da diferença dentro dos currículos escolares e o que a pedagogia e a educação tem a ver com isso.

Reconhecer a diferença, coexistir com a diferença, é um movimento importante para o desmembramento do colonialismo e vem possibilitando outras formas de lidarmos um com os outros dentro das escolas, dentro das salas de aula, o reconhecimento da diferença, a luta pelo direito à memória e a história foram passos importantes para evitar o apagamento e as investidas conservadoras contra a pluralidade cultural nas escolas, e sobretudo as tentativas oficiais de construção de um país miscigenado e livre do racismo.

Entretanto, apenas reconhecer a diferença e construir pedagogias que possibilitem que os sujeitos compreendam, mesmo que de forma crítica, quem são e como são os outros e a si mesmos, ainda não nos possibilita chegar ao cerne da questão. É preciso compreender a produção da diferença e trabalhar para abolir a sua lógica.

É preciso entender que a própria categoria da diferença, a própria necessidade de reconhecimento da diferença como parte dos currículos, é um mecanismo de reforço da diferença colonial, se nas perspectivas multiculturalistas a diferença passa a ser reconhecida e incentivada a ser incluída dentro dos programas educacionais, o movimento é o do reconhecimento, de certa forma, o lugar do Outro continua em um espaço exótico e que existe para ser inserido no ambiente escolar, as culturas são então entendidas como fluídas, multiculturais, uma categoria que é construída mutuamente por diversos indivíduos de lugares diferentes, com etnias diferentes, identidades sexuais e de gênero diversas.

Ainda assim o que persiste é a ideia de que há a necessidade de inclusão, de compreender o outro primeiro como diferente e depois colocá-lo dentro de um conjunto de sujeitos e práticas que permanece universal, o grupo que irá acolher o exótico, que irá propor um espaço de coexistência.

Nesse sentido a perspectiva intercultural (CANDAUI, 2010) traz à tona um avanço considerável, à medida que considera a relação diferença/desigualdade, as culturas são compreendidas como em processos de se fazer, recusando a ideia essencialista da existência de

culturas puras, na perspectiva intercultural, as relações de poder são consideradas na equação.

Desse modo, diferente das perspectivas multiculturais, o regime que marca e hierarquiza as diferenças passa a ser tensionado, e cobrado, o movimento é o de interconexão, construção de um mundo plural em que é possível pensar em uma negociação entre grupos culturais diferentes, na compreensão dos conflitos causados pelas assimetrias de poder como uma potência transformadora.

O que propomos nesse texto é pensar, e se a diferença fosse abolida? e se o regime que constitui a diferença fosse radicalmente transformado, desmantelado? Pensar em pedagogias anticoloniais, ou contrapedagogias, implica em abolir a categoria da diferença, abolir a ideia de inclusão, porque subentende um grupo que inclui e um que é incluído. Abolir a diferença dentro de uma possível pedagogia anticolonial implicaria em conceber não só a diferença como ponto de partida, mas como a diferença existe em todos os sujeitos de forma não hierarquizada e violenta.

Possibilidades de rupturas

Os pesquisadores anarquistas Acácio Augusto e Edson Passeti, com seu ensaio “Educação e anarquia: abolir a escola” (2008), criticam o sistema educacional com base no que Paulo Freire chama de “lógica/educação bancária”. Augusto e Passeti analisam as várias propostas anarquistas para uma educação plural localizada fora das lógicas da educação bancária, colonial e disciplinar.

A escola forma, formata e propicia a formatura. A escola é o espaço para a introjeção da disciplina, dos exercícios da obediência, da preparação para a vida mobilizada onde se aprende a aguardar a convocação para a participação, a omissão, a delação, o consentimento. A escola ensina responder a comandos; nela, estão entre os melhores alunos, os que desde muito cedo se dispuseram a permanecer imóveis, para desta maneira extraírem benefícios, empre-

gos, cargos: as esperadas recompensas aos adutores. Sobre os corpos destes alunos não recairão os castigos físicos, mas os efeitos das técnicas de absorção do medo; em lugar do desacato e da rebeldia, a comprovação dos efeitos positivos da prevenção geral à sociedade: é seguindo regras e leis que se faz um bom cidadão. Mas bom cidadão para quem? Para ele mesmo? (AUGUSTO; PASSETTI, 2008, p. 6).

Essa crítica, por sua vez, nos leva ao *Dear Science and Other Stories*, Katherine McKittrick (2021, p. 35), onde ela aponta:

Disciplina é o ato de categorização incessante. Em muitos mundos acadêmicos, as categorias são ferramentas organizacionais; as categorias são frequentemente conceituadas como discretas umas das outras. Categorias são coisas, lugares, pessoas, espécies, gêneros, temas e muito mais, que são agrupadas porque são ostensivamente semelhantes. As categorias são classificadas e hierarquizadas e às vezes divididas em subcategorias (gênero). As disciplinas acadêmicas transformam o conhecimento em categorias e subcategorias; a metodologia e o método transformam a disciplina e o conhecimento sobre categorias. Os cânones e a canonização são exemplos muito claros e óbvios disso.

De certa forma, estamos lidando, também, com as críticas de Michel Foucault (2014) à sociedade disciplinar e à ortopedia social. Trata-se, portanto, de uma lógica que forma sujeitos obedientes e disciplinados que não questionam nem a estrutura social nem a forma como aprenderam a estar no mundo, através dos processos de ensino e aprendizagem.

A educação anarquista volta-se para a liberdade, experimentações e maneiras de lidar com a criança e o jovem que os fortificam como pessoas autônomas, com capacidade de entendimento e decisão; valoriza a rebeldia, o oposto da escola socialista ou capitalista, autoritária ou democrática. Assim, a educação e a escola anarquistas voltam-se para a crítica com rompimento, transformação e irrupção de inventividades (AUGUSTO; PASSETTI, 2008, p. 6).

Nestes termos, recuperando também o legado de bell hooks, estamos falando da educação como uma prática de liberdade e transformação social. Ao longo de sua vida, e também ao longo de nossa formação acadêmica, aprendemos que a sala de aula é um espaço marcado pela hierarquia, pelo objetivismo e pela ausência de críticas. Havia poucos educadores que tentavam romper com a lógica colonial da sala de aula.

Atualmente, observamos os projetos do governo Bolsonaro tentando recuperar o caráter disciplinador da educação. Observamos ataques, projetos de leis e várias formas de coerção e intervenção direta autoritária que caracterizam a maneira de fazer política de Bolsonaro.

Em muitos momentos na luta por uma educação democrática e de qualidade, pode haver muitas vezes em que sentimos que nossas mãos estão atadas, como se não pudéssemos fazer nada contra o modelo de escola sob a lógica capitalista neoliberal. E isto nos levou, professores e educadores, a várias perguntas: como continuar defendendo a educação se nossas lutas são cooptadas pelo neoliberalismo? Como transformar o ambiente da sala de aula para torná-la um espaço de educação amorosa e de educação para a liberdade?

Neste ponto, não vemos outra saída senão a abolição da lógica neocolonial que organiza a escola e da diferença cultural. Trata-se, portanto, de abolir a lógica que organiza o sistema educacional e o próprio Estado, e não a educação em si. Há décadas falamos e imaginamos um mundo sem racismo (hooks, 1995), sem discriminação de classes, onde a diferença não articula sistemas de opressão. Entretanto, para que nossos planos ganhem (mais) materialidade, é necessário abolir: a escola, o Estado, e todas as formas que aprisionam nossas formas esquizofrênicas de ser/viver¹

¹ Aqui, ao usar o termo “esquizofrênicas”, não pretendemos reforçar uma categoria psicopatológica, criada pelos paradigmas coloniais da loucura (BRUCE, 2021), mas sim salientar uma forma de viver e ser no mundo que se configura a partir de um desvio da norma, sem o apoio da psiquiatria clássica, que é o sentido dado pela esquizoanálise ao termo “esquizo”.

Mas qual é a escola que queremos? Uma escola onde a hierarquia não seja a ordem do dia, onde a disciplina(rização) não seja o ponto principal do nosso currículo, onde possamos ensinar e aprender a prática da liberdade. Esta escola não tem nome, mas está sendo construída, com muitas mãos, por aqueles que acreditam na transformação radical da sociedade.

Parte do processo de compreensão da relação entre educação e imaginação radical é estudar e analisar o conhecimento produzido pelos movimentos sociais e coletivos de luta porque estamos tratando de uma concepção de educação que não se restringe a espaços formais e disciplinares.

Contrapedagogias e a práxis anticolonial da imaginação radical

A partir desta discussão, propomos três movimentos para uma práxis da imaginação radical: 1) desaprender o colonialismo; 2) descolonizar a imaginação; 3) construir contrapedagogias anticoloniais.

Em “Desaprendendo lições da Colonialidade”,² a socióloga nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí aponta que a descolonização do conhecimento implica em provincializar o conhecimento, isto é, em situar as lógicas a partir das quais o conhecimento é produzido e validado. A partir disso, o filósofo Wanderson Flor Do Nascimento (2021, p. 386) salienta:

Essa provincialização das lógicas de conhecimento ocidentais busca fazer notar que os modos pelos quais o ocidente produz conhecimento são localizados em suas próprias experiências históricas, marcados pelas tramas políticas, econômicas, espirituais e coloniais nas quais estão envolvidos.

² Conferência “Desaprendendo lições da Colonialidade: Escavando saberes subjugados e epistemologias Marginalizadas”. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=zeFI9vTl8ZU&ab_channel=DecolonialidadeePerspectivaNegra. Acesso em: 15 dez. 2022.

Em outras palavras, o deslocamento das lógicas do conhecimento possibilita a descolonização do conhecimento, a partir da compreensão de que o conhecimento é codificado a partir de uma lente específica. O que ocorre é que o Ocidente, enquanto um projeto político, codifica todas as experiências a partir de suas próprias categorias distintivas, como se o mundo pudesse ser lido somente através desses pontos de vista, pela ótica de uma história única.

Com isso, podemos compreender que o conhecimento não é, de fato, universal, e desaprender um dos pressupostos fundacionais do colonialismo e da modernidade: a de que há somente uma forma de viver e estar no mundo (e ser o mundo). Quando o contrário ocorre, essas experiências são inscritas na dimensão da exotificação ou daquilo que merece estudo (enquanto objeto); práticas outras. Trata-se, portanto, de um efeito do mundo ordenado (SILVA, 2019), baseado na lógica da diferença cultural.

Desaprender o colonialismo não é uma tarefa simples. Desaprender implica reescrever, reorganizar e recuperar modos alternativos de viver que foram inseridos na lógica da diferença, a fim de pensar o mundo de outra forma. A fim de desfazer/desaprender o colonialismo, poderíamos repensar a estrutura acadêmica, reformular nossos currículos, conceber outros espaços como espaços de aprendizagem também e não apenas a sala de aula, entre tantas outras práticas que poderiam ser importantes para nossa práxis descolonial.

Aqui, a imaginação é entendida como o ato de criar o possível, reinventar a realidade e inaugurar novos mundos. A imaginação fala para que o ausente se torne existente e, por isso, desloca o que está dado. Ou melhor, o que nos foi dado como estável. O mundo como nos foi dado a conhecer. Nós vivemos em um mundo para o qual não parece haver alternativa.

A imaginação radical é, também, um ato de recusa. Uma revolta. A imaginação não se curva ao que se diz ser “irrealista”, a imaginação refaz o mundo e tem o potencial revolucionário de, ao reimaginar o presente, inventar o futuro (DA SILVA, 2022b). Quando parece não

haver saída, a imaginação descolonizada nos convoca a criar rotas de fuga, a mapear a catástrofe e a trazer para o mundo o que antes parecia impossível. Mas o que é o impossível, senão algo que já está inscrito no possível?

Para a discussão sobre educação anticolonial, considero essencial pensar com contrapedagogias. Entendendo as pedagogias como processos de aprendizagem (não apenas educacionais), Monica Hoff (2019, p. 51) afirma que

Diferente das pedagogias, as contrapedagogias não se estruturam como respostas palatáveis ou mesmo reconhecíveis às estruturas de poder, tampouco se preocupam em ensinar novas formas de aprender; se tratam, pois, de processos vivos, individuais e coletivos, de desaprendizagem do mundo e do conjunto de saberes, normas e maneiras que este mundo considerou que deveria ser aprendido até então. Elas não nos estão falando, portanto, somente do direito de existir como cidadão, mas do direito à existência fora das normativas determinadas pelo estado e pela ordem social que determinam o que é um cidadão.

As reflexões contrapedagógicas de Hoff nos convocam a pensar o mundo de outra forma, uma contrapedagogia anticolonial demanda uma imaginação para além das correntes da colonialidade e da modernidade. Ao pensarmos a sala de aula, as propostas de bell hooks, por exemplo, constituem contrapedagogias e recuperam o papel da mutualidade nesse espaço, por vezes, inóspito e antipedagógico. Os saberes negros, indígenas e enterreirados são contrapedagogias e imaginam o mundo de outra forma, a partir de diferentes metodologias (ou para além das metodologias) e reinventam nosso ser demonstrando que é possível existir de maneiras diferentes (*otherwise*).

Para citar Ashon Crawley (2020, p. 28), se quisermos imaginar o mundo de outra maneira, será preciso “[...] abolir o próprio quadro conceitual que produz a distinção categórica e a torna desejável; temos que abolir a modalidade de pensamento que acredita que distinções categóricas são sustentáveis.” Estamos falando, portanto, da construção

de um mundo emaranhado, onde “[...] a diferença não é uma manifestação de um estranhamento irresolúvel, mas a expressão de um emaranhamento elementar.” (SILVA, 2016, p. 65).

Elementos para continuar a conversa

Queremos pôr em prática um pensamento utópico, entendido como energia e força de insurreição, como presença e como convite para sonhos, como gesto de ruptura: ousar pensar para além do que se apresenta como “natural”, “pragmático”, “razoável”. Não queremos construir uma comunidade utópica, mas restaurar toda a sua força criativa em sonhos de insubmissão e resistência, justiça e liberdade, felicidade e bondade, amizade e encantamento (MANIFESTE DE L’ATELIER IV, 2017 apud DA SILVA, 2022a, p. 107).³

Pensando na proposta das utopias, percebemos que estamos diante de um desafio: como imaginar o mundo além das fronteiras? Se outros mundos já existem, como os conhecimentos negros, indígenas e trans podem nos ajudar a recuperar epistemologias inclusivas (no sentido de não sermos excludentes)? Como podemos transpor as pedagogias anticoloniais e os desafios do desaprendizado para as salas de aula, com um sistema educacional baseado em lógicas positivistas e coloniais?

De alguma forma, as reflexões aqui colocadas nos levam à questão do encantamento e do desencantamento, uma vez que o modelo autoritário da educação baseado na lógica neoliberal de produção de valor e mão de obra qualificada produz, por sua vez, sujeitos *apartados* e focados na produção de Capital.

Do mesmo modo, a individualização, sob a qual o sistema capitalista de supremacia branca precisa operar para sua manutenção, é observada por Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino (2020) como estratégia de desencanto. A narrativa de uma estudante que atuou na ocupação estudantil do IFRJ em 2016 (TEIXEIRA, 2021) demonstra como na

³ O texto do manifesto pode ser acessado na íntegra: <https://www.fmsl.fr/fr/projets-soutenus/manifeste-de-latelier-iv-dirige-par-francoise-verges>. Acesso em: 15 dez. 2022.

própria luta, por meio do alcance de uma consciência radical, o reconhecimento de sua condição de mulher negra floresce atrelada a um processo de identificação das estruturas opressoras. Esse movimento devolveu à jovem encantamento com a vida. Ela diz:

Minha cabeça, meu mundo mudaram de uma forma muito grande. Acho que esse é um saldo positivo, mas um saldo positivo, talvez, tão grande quanto foi eu passar a ocupar de verdade a minha formação, a minha universidade. Isso porque a minha universidade era um lugar que eu ia só para ter um conteúdo técnico prático e ir embora. E depois da ocupação eu formei vínculos, passei a zelar por aquele lugar e passei a ter significado modificado da minha formação, das políticas públicas e de conceitos como empatia e conceitos políticos de direita e esquerda. Eu entrei para a militância a partir da ocupação e, hoje em dia, ela faz parte da minha vida. É como eu me posiciono, como me reconheço como mulher negra, como eu não aceito qualquer coisa por ser uma mulher negra, como eu reconheço as relações de poder que estão aí dadas para quem quiser ver e como eu reconheço as estruturas patriarcais. Enfim, acho que até a minha desenvoltura para falar mudou. A minha formação como pessoa e como profissional resulta muito da ocupação (TEIXEIRA, 2021, p. 138-139)

Acompanhando Simas e Rufino (2020), entendemos que o desencantamento reifica as raízes mais profundas do colonialismo, aprofundando a dominação e descredibilizando os seres e seus saberes, lançando-os à perda de vitalidade. Contrariamente ao desencanto, o encantamento é pensado como um ato de desobediência, de transgressão e de liberdade. Na acepção desses autores, a ideia de encantamento⁴ vem sen-

⁴ Segundo Simas e Rufino (2020, p. 7), “[...] a noção de encantamento vem sendo ao longo do tempo trabalhada como uma gira política e poética que fala sobre outros modos de existir e de praticar o saber. O encantando é aquele que obteve a experiência de atravessar o tempo e se transmutar em diferentes expressões da natureza. A encantaria no Brasil, plasmada na virada dos tambores, das matas e no transe de sua gente, cruza inúmeros referenciais para desenhar nas margens do Novo Mundo uma política de vida firmada em princípios cósmicos e cosmopolitas.” O encantado é aquele que não morreu, pois que a morte nas sabedorias ancestrais de matriz africana e indígena é tratada com uma espiritualidade e não está em negação à vida. A morte é o encerramento de um ciclo com vistas a sua continuidade ancestral, ao fortalecimento da memória de uma

do proposta com base nas sabedorias presentes na encantaria brasileira, e como tal se opõe à colonialidade, ao dualismo e à hierarquização de conhecimentos, considerando outros modos de existir, de ser, de estar no mundo e de praticar o saber. O encantamento “[...] prima por uma política e educação de base comunitária entre todos os seres e saberes.” (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 7).

Nesse sentido, compreendemos o encantamento na esteira do processo de autorrecuperação pensado por hooks, um estado em que podemos regressar às nossas raízes, nossas ancestralidades; transgredindo a objetificação e nos posicionando em favor da vida, da integridade do ser e da sua liberdade. Afinal, estamos falando de encantamento.

Assim, destacamos o trabalho da professora Adilbênia Machado (2019), no livro *Filosofia africana: ancestralidade e encantamento como inspirações formativas para o ensino das africanidades*. O nosso encontro com as escritas potentes dessa autora, inspiradas na filosofia africana, nos fez entender com profundidade que o movimento da ancestralidade é cíclico e implica uma relação de continuidade do passado no presente; uma relação que se realiza pela vivência, na existência, agindo em torno da comunidade. Assim, nos dizeres de Machado (2019, p. 330), enquanto a ancestralidade é a forma, o encantamento é o conteúdo que

[...] permite alguma coisa ser sentido de mudança política e ser perspectiva de outras construções epistemológicas, é o sustentáculo, não é objeto de estudo, é sua permissão, ação, é quem desperta e impulsiona o agir, é o que dá sentido, é inspiração formativa, inspiração que cria e recria continuamente. É esse encantamento que nos qualifica no mundo, trazendo beleza no pensar/fazer implicado, no produzir conhecimento com os sentidos, todos eles.

Os saberes que emergem das experiências também são valorizados no pensamento da historiadora, que postula: “[...] compreender um

coletividade e inspiração civilizatória. A agenda colonial, como um empreendimento de escassez e de horror, atua em oposição ao encantamento, negando a vida e se colocando como não vida, descredibilizando os seres, suas sabedorias e seus modos de existir.

conceito desde uma experiência facilita a relação que fazemos com nossas próprias experiências.” (MACHADO, 2019, p. 292).

Mais do que questionamentos, essas indagações nos ajudam no nosso caminho, mas nem sempre será necessária uma única resposta. Este anseio (por uma resposta), que também é configurado como uma forma de saber (hooks, 1994), já permite a centelha da mudança e da insatisfação. Por enquanto, uma das únicas coisas que podemos dizer é: a educação que queremos já está sendo construída por nós, mesmo que isso nos custe nossas vidas. Viveremos e venceremos o colonialismo, mesmo que, para isso, precisemos aprender a respirar debaixo d'água.

Referências

- AUGUSTO, A.; PASSETTI, E. **Educação e Anarquia: Abolir a Escola**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2008. Disponível em: https://www.academia.edu/20285933/Educa%C3%A7%C3%A3o_e_anarquia_abolir_a_escola_1. Acesso em: 15 dez. 2022.
- ARROYO, M. **Currículo: Território em Disputa**. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.
- ARROYO, M. **Outro Sujeitos Outras Pedagogias**. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.
- BRUCE, L. M. J. **How to go Mad Without Losing Your Mind: Madness and Black Radical Creativity**. North Carolina: Duke University Press, 2021.
- CANDAU, V. **Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas**. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.
- CRAWLEY, A. Stayed | Freedom | Hallelujah. In: KING, T. L.; NAVARRO, J.; SMITH, A. (Eds.). **Otherwise Worlds: Against Settler Colonialism and Anti-Blackness**. London & Durham: Duke University Press, 2020, p. 27-37.

- DA SILVA, V. **Fragmentos do Porvir**. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2022a.
- DA SILVA, V. Nas encruzilhadas da imaginação radical preta e travesti. **Aguarrás**, São Paulo, v. 9, n. 39, jan./jun. 2022b. Disponível em: <http://aguarras.com.br/encruzilhadas-preta-travesti/>. Acesso em: 15 dez. 2022.
- DOS SANTOS, G. A. **A invenção do “ser negro”**: um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros. São Paulo: Pallas, 2006.
- FERNANDES, F. **Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina**. 4. ed. rev. São Paulo: Global, 2009.
- FREIRE, P. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro/São Paulo. Paz e Terra, 2019.
- FREIRE, P. **Educação Como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.
- FLOR DO NASCIMENTO, W. Em torno de um pensamento oxunista: Ìyá descolonizando lógicas de conhecimento. **Rev. Filos., Aurora**, Curitiba, v. 33, n. 59, p. 382-397, mai./ago. 2021.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Tradução Raquel Ramallete. 42. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- GADOTTI, M. **Educação e Poder**: introdução à pedagogia do conflito. São Paulo: Cortez, 2012.
- GOMES, N. **O Movimento Negro Educador**: Saberes construídos nas lutas por emancipação. São Paulo: Vozes, 2017.
- HOFF, M. Reflexões contrapedagógicas: desaprender e incendiar não são coisas que se pode separar. **Revista Poiésis**, Niterói, v. 20, n. 33, p. 41-54, jan./jun. 2019.
- hooks, b. **Teaching to Transgress**: Education as a Practice of Freedom. New York: Routledge, 1994.

hooks, b. **Killing Rage: Ending Racism**. New York: Henry Holt and Co., 1995.

hooks, b. **Teaching Community: A pedagogy of Hope**. New York: Routledge, 2003.

hooks, b. **Teaching Critical Thinking: Practical Wisdom**. New York: Routledge, 2010.

MACHADO, A. **Filosofia africana: ancestralidade e encantamento como inspirações formativas para o ensaio das africanidades**. Fortaleza: Impreco, 2019.

MCKITTRICK, K. **Dear Science and Other Stories**. North Carolina: Duke University Press, 2021.

SAVIANI, D. **A nova lei da educação: trajetória, limites e perspectivas**. 8. ed. Campinas: Autores Associados, 2003.

SAVIANI, D. **História das Ideias Pedagógicas no Brasil**. São Paulo: Autores Associados, 2019.

SILVA, D. **Towards a Global Idea of Race**. Minnesota: University of Minnesota Press, 2007.

SILVA, D. **On Difference Without Separability**. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2016.

SILVA, D. **A Dívida Impagável**. São Paulo: Oficina de Imaginação Política & Living Commons, 2019.

SIMAS, L. A; RUFINO, L. **Encantamento: sobre política de vida**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020. Disponível em: <https://morula.com.br/wp-content/uploads/2020/05/Encantamento.pdf>. Acesso em: 12 fev. 2021.

TEIXEIRA, L. **“Nós somos o resultado do nosso encontro”**. Pedagogia da Ocupação: educação como prática da liberdade e do encantamento. 2021. Tese (Doutorado em Políticas Públicas e Formação Humana-

na) - Programa de Pós-graduação em Políticas Públicas e Formação Humana, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2021. Não publicada.

X

O USO MEDICINAL E RITUALÍSTICO-RELIGIOSO DA *CANNABIS SATIVA* PELOS POVOS ORIGINÁRIOS*

Sálvia Karen dos Santos Elias

Introdução

A *cannabis sativa*, popularmente conhecida como maconha no Brasil, é uma planta que pertence à família *Cannabaceae* que engloba várias espécies, entre elas as mais famosas são a *cannabis sativa*, *cannabis ruderalis* e *cannabis indica*.

O uso medicinal da *cannabis sativa* remonta à Antiguidade, sendo utilizada no tratamento de uma gama de doenças, entre elas dor de cabeça, dor de dente, reumatismo, doenças respiratórias e cólicas menstruais. Além do uso medicinal, o uso ritualístico-religioso da planta sempre esteve ligado a diversas culturas, religiões e crenças como o rastafarianismo, o hinduísmo e no Brasil, através dos (as) negros (as) africanos (as) escravizados (as) esse uso foi introduzido nos rituais das religiões afrobrasileiras, umbanda e candomblé até o momento de sua proibição.

Na atualidade, o seu uso medicinal apresenta significativa melhora na sintomatologia de diversas doenças como Fibromialgia, Mal de Parkinson, Epilepsia Refratária, Dores Crônicas, Ansiedade, Depressão e Transtorno do Espectro Autista, entre outras. Tanto o uso ritualístico-religioso quanto o medicinal ainda são proibidos no Brasil, proibição que desde os primórdios teve um caráter racista como mostraremos a seguir.

Dessa forma, esse capítulo está dividido em duas partes. A primeira tem o objetivo de mostrar como a uso medicinal e ritualístico

*DOI – 10.29388/978-65-81417-79-6-0-f.265-288

religioso da maconha se entrecruza com a relação que os povos originários têm com o processo saúde-doença. A segunda parte aborda sobre a criminalização da maconha no Brasil tendo como fio condutor o racismo estrutural. Nas considerações finais falamos um pouco sobre o impacto dessa proibição nos dias atuais.

Saúde-doença dos povos originários e a história da maconha: uma encruzilhada

Abordar sobre a história da maconha é retomar alguns aspectos relevantes da construção do que é o processo saúde-doença para os povos originários, pois o uso das plantas medicinais em processos de cura física e espiritual vão de encontro ao modelo biomédico hegemônico, ou seja, representam uma forma de resistência e rememoram o passado para construir um novo futuro.

Dito isso, na Idade Média, para os povos originários o processo doença-saúde possuía uma concepção mágico-religiosa na qual acreditava-se que a causa da doença estava no pecado ou na maldição.

A doença era sinal de desobediência ao mandamento divino. A enfermidade proclamava o pecado, quase sempre em forma visível, como no caso da lepra Trata-se de doença contagiosa, que sugere, portanto, contato entre corpos humanos, contato que pode ter evidentes conotações pecaminosas. O Levítico detém-se longamente na maneira de diagnosticar a lepra; mas não faz uma abordagem similar para o tratamento. Em primeiro lugar, porque tal tratamento não estava disponível; em segundo, porque a lepra podia ser doença, mas era também, e sobretudo, um pecado. O doente era isolado até a cura, um procedimento que o cristianismo manterá e ampliará: o leproso era considerado morto e rezada a missa de corpo presente, após o que ele era proibido de ter contato com outras pessoas ou enviado para um leprosário. Esse tipo de estabelecimento era muito comum na Idade Média, em parte porque o rótulo de lepra era frequente, sem dúvida abrangendo numerosas outras doenças (SCLIAR, 2007, p. 30-31).

Como o desenvolvimento das forças produtivas e o avanço do capitalismo, essas concepções foram sofrendo transformações, no entanto, para os povos originários, ainda hoje, as tradições de cura através das ervas medicinais e rituais religiosos se mantêm viva, e como dito anteriormente se constituindo como uma das formas de resistência do seu povo. Dessa forma, analisaremos as concepções de saúde e doença das tribos Guarani Kaiowá e Kariri-Xocó, bem como a relação dos (as) negros (as) escravizados (as) com as ervas medicinais e os vegetais.

Os Guarani Kaiowá, provenientes do estado do Mato Grosso do Sul, têm uma visão de mundo centrada no *teko porâ* que significa correto modo de ser e de viver.

Entre os Kaiowá, as práticas de cura não podem ser entendidas como um processo voltado exclusivamente a recuperação das condições de saúde dos indivíduos. Elas estão, na verdade, intimamente ligadas a equilíbrios sociais e cósmicos, que devem ser garantidos ou restabelecidos em contextos históricos, territoriais e ambientais específicos, nos quais esses indígenas desenvolvem sua existência individual e coletiva, implementando uma particular tradição do conhecimento, baseada no xamanismo (MURA; SILVA, 2012, p. 129).

Para os Kaiowá, o estado de doença é interpretado como denotativo de anomias sociais e cósmicas, transcendendo a dimensão individual, isto é, a doença é uma questão social e espiritual. Para eles “o corpo é são quando a mente é sã”, sendo que as deformidades corporais são uma condição precária da alma que transparece no corpo. Dessa forma, eles estabelecem uma hierarquia entre a cura espiritual e a do corpo.

As doenças que manifestam sintomas como dor de barriga (inclusive diarreias), dores musculares e das articulações são geralmente tratadas pelos índios com o uso de plantas medicinais, bem como de diversos tipos de gorduras de animais de caça. Para isto, os

Kaiowá possuem uma ampla e detalhada farmacopeia (MURA; SILVA, 2012, p. 144).

Com relação às doenças relacionadas à área da cabeça (região que representa o *ayvu*/alma), o uso da cura espiritual é mais eficaz quando a doença ainda não alcançou o estágio crônico, nesses casos de cura eles recorrem aos curandeiros indígenas ou não indígenas residentes nos territórios de ocupação Kaiowá.

Entre as condições que levam ao enfraquecimento da *ayvu*, tornando-a vulnerável, tem-se, por um lado o comportamento da própria vítima, com a transgressão de normas sociais - especialmente as relacionadas às práticas e tabus referentes a momentos críticos (considerados como “estados quentes”, isto é, *teko aku*), como por exemplo, a primeira menstruação, a gravidez e o parto, a mudança de voz nos meninos, etc) (MURA; SILVA, 2012, p. 144). (grifos dos autores)

O enfraquecimento da alma tem relação ao cumprimento das obrigações e preceitos designados para os tratamentos de cura, a falta de responsabilidade dos indígenas com essas obrigações pode torná-lo suscetível às doenças relacionadas com a área da cabeça. O tratamento terapêutico privilegia a cura espiritual feita por curandeiros ou xamãs, mas nem todos os casos necessitam da presença do xamã, quando os sintomas ainda são leves geralmente o ritual de cura é feito pelos próprios familiares, existe uma hierarquia familiar e esse procedimento geralmente é realizado pelo mais velho da família, eles acreditam que as doenças da alma podem ser causadas também pela incorporação de espíritos malignos.

[...] como técnica verbal, utilizam-se *nembo'e* (rezas) específicas, cujo objetivo é localizar, esfriar e enfraquecer o poder de quem e/ou do que causa a doença. O *nembo'e* é coadjuvado pelo *peju* (*sopro*), que contribui para o esfriamento do ponto doentio, e subtrair os objetos e/ou espíritos causadores da doença do corpo da vítima. Por sua vez essa técnica é acompanhada de gestuais

com as mãos, denominadas *jovasa*, em que, nesse caso se captura e posteriormente, se afasta a causa do mal (MURA; SILVA, 2012, p. 145. Grifos dos autores).

Para os Kaiowá, a saúde é um momento de crise em que deve haver uma profunda reflexão sobre os acontecimentos e comportamentos sociais e não individuais que podem ter causado essa desordem no indivíduo. Esse momento de crise envolve questões ambientais, sociais e espirituais. Ao contrário da medicina tradicional a qual o médico é quem direciona os tratamentos, os rituais de cura dos Kaiowá não estão nas mãos dos curandeiros ou xamãs, e sim são norteados pelos próprios usuários, baseados em uma tradição de conhecimentos construídos diariamente através de experiências que os levem ao “bom viver”, ou *teko porã*. (ALMEIDA, 2004)

Na concepção dos Kariri-Xocó, área indígena localizada no município alagoano de Porto Real do Colégio, o universo da doença envolve não só questões biológicas, mas principalmente cósmicas e espirituais onde o indivíduo pode ser causador da doença, produto de sua conduta. Para eles, as doenças se classificam em “de cima para baixo” e “de baixo para cima” e podem coexistir em uma mesma doença.

Existem entre os Kariri-Xocó, pelo menos duas categorias de doenças que eles distinguem quanto aos critérios etiológicos: “de cima para baixo” e “de baixo para cima”. As doenças “de cima para baixo” atingem a “matéria”, enquanto as doenças “de baixo para cima” atingem o “espírito”. Segundo eles, as “de baixo para cima” não podem ser tratadas pela biomedicina, pois os médicos “não compreendem esse tipo de problema” e agem somente sobre a “matéria”, daí a ineficácia de certos tratamentos. As doenças “de cima para baixo” podem ser tratadas simultaneamente pela biomedicina e por especialistas índios (ALMEIDA, 2004, p. 36).

As doenças “de baixo para cima” geralmente ocorrem quando o indivíduo está com o “corpo aberto”, ou seja, está em situação de vulnerabilidade. Essas doenças podem ter vários agentes, tanto visíveis (feiticeiros e pessoas comuns) como invisíveis (espíritos).

Entre os Kariri-Xocó, as doenças “de cima para baixo” têm sua etiologia envolvendo forças superiores, são consentidas por Deus, podendo ou não estar relacionadas com a maldade dos homens. Elas atingem as pessoas porque “Deus quer assim” e/ou “porque somos pecadores e temos que sofrer” e não “por falta de cuidado”. As doenças “de cima para baixo” têm causas diversas e são tratadas concomitantemente pela biomedicina e pelos especialistas nativos (ALMEIDA, 2004, p. 40).

O conhecimento e uso das plantas medicinais são essenciais nos tratamentos de cura dos Kariri-Xocó, essa sabedoria ancestral é passada através da oralidade, de geração para geração. Eles não excluem a biomedicina, acreditam que a fitoterapia e a biomedicina em alguns casos devem caminhar juntas. Para eles, os remédios de “farmácia” têm eficácia, mas causam efeitos colaterais, quando a doença atinge não só o “espírito”, mas também a “matéria”, eles orientam o indivíduo a procurar a biomedicina, porém reclamam que o contrário não acontece, pois os “médicos” não acreditam na ‘medicina indígena’.

Uma das ervas mais utilizadas pelos Kariri-Xocó é a Jurema, considerada por eles como a erva sagrada, muito conhecida no Nordeste brasileiro, utilizada tanto em beberagens como em outros rituais. O chá feito da planta Jurema torna-se uma bebida alucinógena, utilizada por algumas tribos indígenas para se “encontrar” com os espíritos ancestrais com o objetivo de adquirir mais sabedoria.

Com relação à saúde dos (as) negros (as) africanos (as) escravizados (as), muitas das moléstias que os (as) acometiam não se referiam às questões genéticas, e sim às péssimas condições de vida em que viviam, como a má alimentação e os maus-tratos, cuidando de si próprios, o tratamento em sua maioria era feito através de rituais que fundiam a espiritualidade e as ervas medicinais.

“Os negros servem-se, em geral, de remédios baseados nas crenças que trouxeram da pátria, atravessando o mar, e que conservam zelosamente”, escreve o médico Johann Emmanuel Pohl, em 1818. As relações dos escravizados com a saúde estão associadas a

outra lógica de explicação da doença. Um estudo mais amplo do legado do negro à prática médica ainda está por fazer (PÓRTO, 2006, p. 6).

A autora aponta que a falta de estudos sobre a saúde dos (as) escravizados (as) na historiografia brasileira talvez seja decorrência da desatenção que a questão da assistência médica destinada à força de trabalho escravizada teve ao longo do período da escravidão.

As primeiras ações de saúde da população negra no período escravista foram desenvolvidas com base no arsenal cultural da população cativa, preservando nos vários territórios permitidos pelos escravistas ou em territórios construídos ou inventados pelos (as) africanos (as) em novo lugar, como os quilombos, as Irmandades Católicas e comunidades de terreiro das religiões de matriz africana, bem como em outras formas de associação forjadas naquele regime econômico (ALMEIDA, 2014, p. 284).

Os (as) negros (as) também têm uma forte relação com as ervas medicinais, usadas nos processos de cura física e espiritual, era muito comum encontrar nos navios que traziam os (as) negros (as) africanos (as) escravizados (as), frutos ou suas sementes, pois, poderiam continuar a consumir os alimentos que já estavam acostumados e promover a cura de suas doenças.

No processo histórico brasileiro, os negros realizaram um duplo trabalho; transplantaram um sistema de classificação botânica da África e introjetaram as plantas nativas do Brasil em sua cultura, através de seu efeito médico simbólico (ALMEIDA, 2011, p. 31).

Essa transplantação botânica trazida da África foi muito significativa para o Brasil, pois foi assim que inúmeros vegetais e ervas medicinais chegaram a terras brasileiras, inclusive foi o que ocorreu com a maconha, que é cientificamente conhecida como *cannabis sativa*, mas que por sua estreita ligação com os (as) negros (as) africanos (as) escravizados (as) recebeu vários nomes, entre eles fumo D'Angola, fumo de negro, diamba, liamba, pito de pango, entre outros.

Como ressaltado anteriormente, a *cannabis sativa* não é uma planta original do Brasil, sua origem está ligada à região da Ásia Central e sua chegada ao Brasil se deu através dos (as) negros (as) africanos (as) escravizados (as) que dela faziam uso medicinal e ritualístico-religioso, uso que se expandiu também para algumas tribos indígenas.

De uma certa maneira, a história do Brasil está intimamente ligada à planta *Cannabis sativa* L., desde a chegada à nova terra das primeiras caravelas portuguesas em 1.500. Não só as velas, mas também o cordame daquelas frágeis embarcações, eram feitas de fibra de cânhamo, como também é chamada a planta. Aliás, a palavra maconha em português seria um anagrama da palavra cânhamo [...] (CARLINI, 2006, p. 1). (grifos do autor)

O Nordeste brasileiro foi a região que mais recebeu negros (as) escravizados (as) do continente africano e entre esses povos a etnia Jêje-Nagôs, provenientes da África Ocidental. Essa etnia foi introduzida maciçamente no Nordeste no final do século XVIII, muitas pessoas de cultura iorubá¹ trazidas da África para a Bahia receberam o nome de nagôs e os que eram provenientes do Reino de Daomé foram nomeados Jêjes, por isso o nome Jêje-Nagô. Esses povos foram responsáveis por dar origem a várias comunidades-terreiro, conhecidas como candomblés, na cidade de Salvador, Bahia (BARROS, 2011). A utilização de ervas nos terreiros está ligada a processos de cura, mas não se limitam a ele.

Dentro da cosmovisão dos grupos de origem jêje-nagô o conhecimento dos vegetais é fator preponderante nas relações destes com o mundo que os cerca. É através desse relacionamento que o homem chega a uma forma de conhecer, organizar, classificar e experimentar, integrando o mundo natural ao social dentro de uma lógica particular (BARROS; NAPOLEÃO, 2015, p. 12).

¹ Os iorubás, iorubas, iorubanos ou nagôs constituem um dos maiores grupos étnico-linguísticos da África Ocidental, com mais de 30 milhões de pessoas em toda a região. Trata-se do segundo maior grupo étnico na Nigéria, correspondendo a aproximadamente 21% da sua população total.

Desses povos veio também a sabedoria Yorubá, que acredita na ancestralidade e nos espíritos e deuses envolvidos em processos de cura, dessa forma,

[...] pode-se definir a medicina de origem Yorubá como uma síntese de todos os conhecimentos, explicáveis ou não, a luz da medicina ocidental hipocrática (convencional), usados em diagnóstico, prevenção e eliminação de distúrbios físicos, mentais ou sociais repassados a gerações verbalmente ou de qualquer outra forma (ALMEIDA, 2011, p. 40).

De acordo com Barros, Napoleão (2015, p. 25), “[...] com um clima semelhante ao do continente de origem, os Jêje-Nagôs encontraram no nordeste brasileiro, mais especificamente no Estado da Bahia, vastas extensões de florestas nativas, o que lhes facilitou uma boa adaptação ao meio, em virtude da afinidade que possuíam com a natureza [...]].

Nesta época, também, outras comunidades religiosas de origem africana e até ameríndias estavam em processo de expansão no Estado da Bahia. Várias casas de “nações” jêje, angola, congo, caboclo e até muçurumim (hoje extinta) ficaram famosas no cenário baiano (BARROS; NAPOLEÃO, 2015, p. 16).

A participação dos terreiros de umbanda e candomblé foi essencial na disseminação de muitos vegetais oriundos da cultura africana, pois nessas religiões os babalorixás² e yalorixás³ receitam folhas, sementes e cascas com fins medicinais e espirituais em banhos e ebôs⁴.

² Pai de santo, pai de terreiro, babalorixá, babaloxá ou babá é o sacerdote das religiões afro-brasileiras. Seu equivalente feminino é a ialorixá ou mãe de santo.

³ Uma ialorixá ou mãe de santo é a sacerdotisa de um terreiro, seja ele de Candomblé, Umbanda ou Quimbanda. Outras grafias possíveis incluem iyalorixá, iyá e ialaorixá. Recebem ainda o nome de mãe de terreiro.

⁴ Ebô é um prato de origem africana preparado com milho branco cozido sem tempero. É uma comida sagrada sendo comum sua oferta e uso nos rituais das religiões de origem africana como o Candomblé. Na umbanda é chamada de oferenda, ofertada aos orixás.

Em resumo, pode-se considerar que essa fitoterapia, ainda parte integrante da vida cotidiana dos terreiros, foi um dos aspectos relevantes da resistência cultural do negro no período escravocrata (ervas que produziam envenenamentos, abortos, feitiços...) e é hoje uma estratégia de parcela significativa da população que se reconhece, direta ou indiretamente, portadora de um legado cultural negro-brasileiro (BARROS; NAPOLEÃO, 2015, p. 21).

Dessa forma, podemos interpretar que, desde a Antiguidade, o uso das plantas esteve ligado tanto à medicina quanto à religiosidade, conectados aos processos de cura física e espiritual. A conexão com a terra é uma das formas de resistência de negros (as) e indígenas, para eles (as), a terra não se reduz apenas a um meio de produção, mas principalmente como um meio de ligação com a ancestralidade, com as origens.

Em todas as culturas, antigas ou modernas, o vegetal é, inquestionavelmente, de suma importância na manutenção da vida humana. Sem dúvida, o homem, desde tempos primitivos, sempre dependeu da natureza para sobreviver, e utilizava, principalmente, a flora como parte de sua alimentação, para combater doenças, ou em seus rituais para prover o bem-estar social (BARROS; NAPOLEÃO, 2015, p. 11-12).

Sendo assim, o uso das plantas nos processos de cura dentro dos terreiros, além de representar uma forma de resistência da cultura negra, é também uma forma de manter viva a sua memória.

A comunidade-terreiro passa a ser, então, o lugar para onde está voltada a memória, onde aqueles que vivenciaram a condição limite de escravo podiam pensar-se como seres humanos, exercer esta humanidade encontrar os elementos que lhes conferiam e garantiriam uma identidade religiosa diferenciada, com características próprias. Ao longo do tempo, essa religiosidade constitui-se como um “patrimônio simbólico do negro brasileiro, afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso” (BARROS, 2011, p. 13).

Os Jêje-Nagôs classificam os vegetais de acordo com compartimentos base relacionados aos quatro elementos, ou seja, folhas de ar, folhas de fogo, folhas de água e folhas da terra ou da floresta. Esses elementos são utilizados de acordo com o que representa cada orixá⁵, por exemplo, Exu e Xangô participam do compartimento fogo; Ogum, Oxóssi, Ossaim e Obaluaiê ligados ao elemento Terra; Iemanjá, Oxum, Obá, Nanã e Yewá associadas às águas, e Oxalá e Oiá ao Ar.

Assim como os vegetais e ervas, a maconha ou *cannabis sativa* também foi amplamente utilizada nos rituais do candomblé e da umbanda. No candomblé ela é considerada uma erva do orixá Exu, ligada ao elemento fogo, na linguagem iorubá ela é conhecida como *Ewé Igbó*. Assim:

Nos candomblés de Angola, a maconha é conhecida pelos nomes liamba ou diamba. Folha que no passado foi muito utilizada; atualmente, devido às proibições legais, seu uso é restrito aos trabalhos com Exu, especialmente na sacralização dos seus objetos rituais (BARROS; NAPOLEÃO, 2015, p. 171).

Com relação ao uso medicinal da *cannabis*, pode-se afirmar que tem origem na Antiguidade e teve início na China. O seu uso medicinal foi utilizado também pelos indianos no combate a variadas doenças, dentre as quais dor de cabeça, dor de dentes, reumatismo, doenças respiratórias e cólicas menstruais.

Os registros escritos começam a aparecer no século I a.C., nos quais a planta é recomendada para combater inúmeros males: dores reumáticas, constipação intestinal, desarranjos no sistema reprodutivo feminino, malária e tantos outros. Um pouco mais tarde, no primeiro século da era cristã, HuaTuo, conhecido como o pioneiro da cirurgia chinesa, utilizou um composto da planta, misturado ao vinho, para anestesiá-los durante suas experiências cirúrgicas (FRANÇA, 2015, p. 12).

⁵ Designação das divindades cultuadas pelos iorubás do Sudoeste da atual Nigéria, e de Benin e do Norte do Togo, trazidas para o Brasil pelos negros escravizados dessas áreas e aqui incorporadas por outras seitas religiosas.

Da Índia, as receitas à base de *cannabis* migraram para a Europa, África e Oriente Médio, os cirurgiões e boticários europeus utilizaram essas receitas do século XIII ao XVIII. Com o passar do tempo e o surgimento de muitas dessas receitas, a medicina começou a se interessar em estudar as possibilidades curativas dessa planta, principalmente a partir da quarta década do século XIX. Esses acontecimentos deram origem a dois importantes estudos, um do professor irlandês Willian O'Shaughnessy, que foi o responsável por introduzir a erva e suas possibilidades terapêuticas no meio científico europeu em 1839.

O professor irlandês, sempre amparado em relatos de casos, sugeria que a planta poderia ser utilizada com sucesso no tratamento do reumatismo, da hidrofobia, da cólera, do tétano e da convulsão (a infantil, inclusive) (FRANÇA, 2015, p. 15).

Logo depois, em 1845, surgiu o estudo do Dr. J.J Moreau: Do haxixe e da alienação mental: estudos psicológicos, abria-se então uma nova porta de estudos terapêuticos da planta, sobre as doenças mentais.

Ao término do século XIX, a Cannabis constava na lista de componentes de um sem-número de medicamentos, muitos produzidos por prósperas indústrias e disponíveis, sem prescrição médica, diretamente nos balcões de farmácias de diferentes cidades do mundo, como os populares digestivos Chlorodyne e CornCollodium, manufaturados pela Squibb Company (FRANÇA, 2015, p. 16).

Após esses estudos, as notícias sobre os efeitos inebriantes da erva chegaram ao Brasil, de acordo com Carlini (2006, p. 2), na segunda metade do século XIX,

[...] ao Brasil chegaram as notícias dos efeitos hedonísticos da maconha, principalmente após a divulgação dos trabalhos do Prof. Jean Jacques Moreau, da Faculdade de Medicina da Tour, na França, e de vários escritores e poetas do mesmo país. Mas foi o uso medicinal da planta que teve maior penetração em nosso meio, aceito que foi pela classe médica.

A produção da maconha no Brasil intimamente ligada a colonização, principalmente por causa das fibras de cânhamo, se disseminou, planta oriunda de negros (as) africanos (as) escravizados (as), se espargiu para os indígenas, para o homem branco, alcançando desde as classes sociais subalternas até as mais abastadas.

Com finalidades ritualísticas e recreativas, a utilização da planta se expandiu para além da senzala, sendo incorporada por tribos indígenas em contato com escravos fugidos dos engenhos nordestinos no lugar do nativo tabaco, em certos rituais que eram encontrados em quilombos espalhados pelo interior de difícil acesso. Entre as tribos que tiveram identificadas o cultivo da maconha aparecem grupos identificados no Baixo e Médio São Francisco: guajajaras/tenetehara, no Maranhão; mura, no baixo Madeira; fulniô de Águas Belas, em Pernambuco; saterê mawê, no Amazonas; krahô, no Tocantins, entre outras (FRAGA, 2015, p. 149).

Segundo Santos (2016), tribos indígenas como os Cuna do Panamá, e os Cora, Tepehuas e Tepecanos do México, ainda utilizam a maconha em seus rituais religiosos.

Até início do século XIX, a maconha foi utilizada estritamente para fins medicinais e religiosos, não sendo discutido nessa época sobre o uso psicoativo da planta, talvez por desconhecimento. No Brasil, em fins do século XIX circulavam livremente pelas boticas os Cigarros Índios, vendidos pela Grimault e Cia, que eram receitados no combate da asma.

De acordo com Fraga (2015), o seu uso foi naturalmente difundido, porém o medo da “africanização” e as iniciativas de embranquecimento da população já mostravam que o seu uso seria banido, mesmo com comprovações científicas sobre sua eficácia médica.

Por causa dos interesses sociais, econômicos e ideopolíticos que envolvem a planta, destacaremos a seguir que a proibição da maconha não é de agora e que o racismo foi o fio condutor da criminalização.

Nossos passos vêm de longe, a criminalização também...

Atualmente a maconha, assim como outros psicoativos são proibidos no Brasil, de acordo com a Lei 11.343/2006, criada pelo então Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, que promulga em seu artigo 2º:

Ficam proibidas, em todo o território nacional, as drogas, bem como o plantio, a cultura, a colheita e a exploração de vegetais e substratos dos quais possam ser extraídas ou produzidas drogas, ressalvada a hipótese de autorização legal ou regulamentar, bem como o que estabelece a Convenção de Viena, das Nações Unidas, sobre Substâncias Psicotrópicas, de 1971, a respeito de plantas de uso ritualístico-religioso (BRASIL, 2006, p.1).

E o pioneirismo é brasileiro, pois, antes mesmo de uma legislação mais rigorosa para criminalizar a maconha, o Brasil já era pioneiro na proibição, criando na Câmara Municipal do Rio de Janeiro a primeira lei que restringia o seu uso. Foi inserido no Código de Posturas Municipais, no dia 4 de outubro de 1830, na Seção Primeira Saúde Pública, Título 2º, Sobre a Venda de Gêneros e Remédios, e sobre Boticário, a seguinte interdição: “É proibida a venda e uso do pito de pango, bem como a conservação dele em casas públicas: os contraventores serão multados, a saber: o vendedor em 20 mil réis, e os escravos e mais pessoas que dele usarem, em oito dias de cadeia”.

Dessa forma, o Brasil escancarou a inquestionável origem racista da perseguição à planta. A proibição criada em um momento de instabilidade política com a chegada da corte portuguesa estava, como veremos adiante, atrelada a um contexto de controle social perante o trabalho e os momentos de lazer da classe trabalhadora.

Uma legislação proibitiva mais abrangente - de caráter nacional - sobre a maconha só apareceria mais de cem anos depois, através da inclusão da planta na lista de substâncias proscritas em 1932. Porém, mesmo antes de sua proibição, a maconha “era diretamen-

te associada às classes baixas, aos negros e mulatos e à bandidagem” (SAAD, 2015, p. 4).

Para analisar a criminalização dos hábitos e costumes da população negra é necessário entender que na formação social brasileira a interseccionalidade entre raça e classe estão imbricadas entre si, e que o Estado utiliza o seu aparato ideológico para acentuar as desigualdades raciais e sociais.

Para contextualizar, o período da Primeira República no Brasil que compreende os anos de 1889 a 1930 foi marcado pelo uso da coerção do Estado, as expressões da questão social⁶ eram vistas como “caso de polícia” para garantir a hegemonia da classe que detinha o poder econômico e político. Para Carvalho (2000), o período pós-abolição foi marcado por lançar a mão de obra escravizada no mercado de trabalho livre que estava em formação, o que fez aumentar o número de desempregados (as) e subempregados (as). Esses trabalhadores expropriados de suas terras, a maioria expulsos (as) das fazendas de café, foram morar nos grandes centros, habitando cortiços, moradias insalubres e precárias.

Como forma de resistência e reivindicando melhores condições de vida, nesse mesmo período tiveram início as primeiras formas de organização da classe operária no final do século XIX, tendo ocorrido dois importantes Congressos, o primeiro, Congresso Socialista Brasileiro em 1892 e em 1906, o primeiro Congresso Operário Brasileiro.

O Brasil passava por uma transformação rumo à industrialização e modernização, dessa forma, a nova ideologia do trabalho vinha acompanhada de vigilância e repressão por parte do Estado, exercidos por autoridades policiais e judiciárias, com o intuito de moldar a força de trabalho às exigências do capital.

⁶ [...] não é senão as expressões do processo de formação e desenvolvimento da classe operária e de seu ingresso no cenário político da sociedade exigindo seu reconhecimento como classe por parte do empresariado e do Estado. É a manifestação, no cotidiano da vida social, da contradição entre o proletariado e a burguesia, a qual passa a exigir outros tipos de intervenção mais além da caridade e repressão (IAMAMOTO; CARVALHO, 1995, p. 77).

Era necessário que o conceito de trabalho ganhasse uma valoração positiva, articulando-se então com conceitos vizinhos como os de “ordem” e “progresso” para impulsionar o país no sentido do “novo”, da “civilização”, isto é, no sentido da constituição de uma ordem social burguesa. O conceito de trabalho se erige, então, no princípio regulador da sociedade, conceito este que aos poucos se reveste de roupagem dignificadora e civilizadora (CHALHOUB, 2001, p. 48).

E conforme indica Mattos (2008), esse processo atingiu também os espaços de sociabilidade e moradia da classe operária, incidindo sobre os padrões de conduta familiar e social.

Chalhoub (2001) afirma que aqueles que não possuíam trabalho e apresentavam algum comportamento interpretado como rebeldia foram estigmatizados como sendo a “classe perigosa”, “vadios”, “promíscuos”, indivíduos que precisavam ser corrigidos através do encarceramento para se transformarem em trabalhadores. Qualquer ameaça de oposição da classe trabalhadora aos interesses hegemônicos da classe burguesa, era enfrentada com repressão, a frase “questão social como caso de polícia”, dita pelo então Presidente da República Washington Luís, sintetiza o pensar e agir do Estado.

No Brasil, a formação social brasileira que tem como fio condutor o racismo estrutural não deixa dúvidas de que a classe considerada “perigosa” sempre foi composta de negros e negras, que desde os tempos da escravidão não foram inseridos no novo modo de produção, não tiveram reparação histórica, nem mesmo meios de sobrevivência.

Então, como forma de punir os hábitos e costumes da população negra, foi criada em 1937 a “Seção de Entorpecentes Tóxicos e Mistificação, para combater as práticas dos cultos de matriz africana, umbanda e candomblé e o uso da maconha, criminalizando o que eles denominaram de “baixo espiritismo”, incluindo o samba e a capoeira, como forma de apagar e reprimir a cultura africana e indígena.

A criação da Inspetoria de Entorpecentes e Mistificações, em 1937, denunciava: o setor responsável por perseguir as religiões era o mesmo para reprimir o comércio e consumo de tóxicos. A Inspetoria representava a repressão conjunta de tudo que pudesse levar à “loucura”, à “alienação”, à “doença mental” e ao “crime”. A associação entre magia e loucura era absolutamente comum, pois reinava a ideia de que o meio era promíscuo: o local, as pessoas, a música, a dança, tudo era favorável à degeneração mental (SAAD, 2015, p. 121).

A repressão tinha caráter racial, pois, além da perseguição circunscrita no racismo religioso no que tange às religiões de matriz africana, houve também a destruição de cortiços, jogos de bicho, a proibição de práticas como a capoeira e a obrigatoriedade das vacinas, mecanismos que faziam parte do controle dos pobres, negros e negras.

Com relação à economia, após os anos 1930 há uma tripla pressão, externa quando da expansão do capitalismo monopolista internacional; interna, através da pressão do proletariado e das massas populares e a terceira, intervenção direta do Estado na esfera econômica que culminou no Golpe Militar de 1964.

A tomada de poder por Getúlio Vargas (1930 - 1945) aconteceu após a Revolução de 1930, que destituiu o Presidente Washington Luís e impediu a posse de Júlio Prestes, apoiado pela oligarquia e pelos tenentistas. Governo marcado pelo populismo⁷ aprofundou a intervenção do Estado na economia a partir da legislação social e do trabalho, atendendo a interesses de várias camadas da sociedade, entre elas a burguesia oligárquica.

Do ponto de vista político, a centralização do poder é a grande marca de Getúlio, que implementa um “governo forte” e inaugura um discurso nacionalista, tendo em vista transferir para si as bases de poder arraigadas nos regionalismos, de que São Paulo é o exemplo mais típico. A centralização já dá mostras, a partir do go-

⁷ Populismo é um conjunto de práticas políticas que se justificam num apelo ao “povo”, geralmente contrapondo este grupo a uma “elite”. Não existe uma única definição do termo, que surgiu no século XIX e tem obtido diferentes significados desde então.

verno provisório (1930-1934) e se acentua ainda mais com seu segundo golpe - em 1937, conhecido como “Estado Novo” - a pretexto da manutenção da “segurança nacional” que estaria ameaçada pelo levante comunista de 1935 (SANTOS, 2012, p. 73).

A “ameaça” do comunismo colocava em risco a “ordem e o progresso”, dessa forma, em nome da manutenção da “segurança nacional”, o uso da militarização do Estado se torna frequente, eram os militares que davam “o tom da conversa” tendo papel fundamental na sua ascensão e queda.

[...] 1930 marca também a mudança de orientação quanto às respostas estatais para a “questão social”. Muito embora situe as primeiras medidas de legislação sobre o trabalho na República Velha, o período que vai até 1945 é considerado como um marco em relação ao volume e perfil diferenciado que esta legislação vai assumir como resposta à “questão social”. Na Constituição de 1934, o Estado tanto preservaria os direitos sociais quanto regularia os contratos de trabalho (com a carteira de trabalho), as profissões e os sindicatos, através do Ministério do Trabalho e essas características ficariam conhecidas, juntamente com o “controle ideológico” do governo sobre os sindicatos, como corporativismo sindical (SANTOS, 2012, p. 75).

As lutas populares e a constante reivindicação dos direitos da classe trabalhadora mudavam a forma como o Estado tratava as “expressões da questão social”. O objetivo do Estado era negar e reprimir a questão social como forma de escamotear a luta de classes e os conflitos existentes, mas com a pressão vinda da classe trabalhadora oficializou-se o reconhecimento dos sindicatos dos trabalhadores.

O Brasil passava, então, para o período que ficou conhecido como republicano democrático (1945-1964), que tem início pela posse de Dutra e é regido pela Constituição aprovada em 1946, havia interesse na privatização do Estado e é quando o Brasil passa para a industrialização pesada.

O processo de redemocratização que sucede a queda do Estado Novo traz novamente o traço de uma transformação “pelo alto”, de acordo com Vianna (1978). Para Fausto (1997, p. 389), “essas e outras circunstâncias fizeram com que a transição para o regime democrático representasse não uma ruptura com o passado, mas uma mudança de rumos, mantendo-se muitas continuidades” (SANTOS, 2012, p. 76).

Para Fernandes (2006, p. 14),

Nesse momento, constituem-se concomitantemente as bases materiais sobre as quais repousa o poder da burguesia, assim como as estruturas políticas - o Estado- através das quais a dominação e o poder burguês se expressarão e se exercitarão como um poder unificado, como interesses especificamente de classe [que], podem ser universalizados, impostos por mediação do Estado a toda comunidade nacional e tratados como se fossem os interesses da Nação como um todo.

Todo esse processo se consolida com o golpe civil-militar de 1964, que tinha suporte na “[...] doutrina da Segurança Nacional [...]” e sob argumentação de “[...] purificar a democracia [...]” de seus elementos subversivos (SANTOS, 2012, p. 85).

Como é possível perceber, o autoritarismo, o racismo e a militarização do Estado não são novidades e sim a continuidade de um processo que se expressa também na política atual de drogas, que “justifica” a intervenção do Estado de forma violenta principalmente nas periferias dos grandes centros urbanos com o discurso da “Guerra às Drogas”, com o encarceramento em massa e com o extermínio da juventude negra, formas de dominação que continuam a manter os privilégios da classe dominante.

Diante de tanta repressão, as obras que apontam sobre o uso da maconha nos rituais de cultos de matriz africana são incipientes, MacRae e Simões (2000), em sua obra *Roda de Fumo*, fizeram entrevistas com praticantes das religiões afro-brasileiras e apontaram que há uma

tentativa de camuflar o uso da maconha como forma de preservar a cultura negra.

É também objeto de polêmica a utilização da cannabis nos cultos afro-brasileiros, e os escritos antropológicos sobre o assunto são marcados pela ambiguidade, notando-se certo movimento de dissimulação/ocultação a seu respeito, muitas vezes atribuindo-o aos catimbós de origem indígena. Essa postura, inspirada provavelmente pelo desejo de mostrar a respeitabilidade da cultura negra, provocou simpatizantes das causas indígenas a enfatizar, por sua vez, a origem africana desse costume religioso estigmatizado. Dois dos entrevistados baianos falaram sobre o uso de folhas de cannabis como oferenda ao orixá Exu em certos rituais do candomblé e há também referências à sua consagração a Oxalá. Mas, em geral, o “povo de santo”, sempre cioso dos segredos de sua religião e da necessidade de cultivar uma imagem “respeitável”, costuma negar qualquer informação sobre o tema (MACRAE; SIMÕES, 2000, p. 91).

O caráter racista e moral da proibição da maconha no Brasil, vinculados ao racismo religioso são uma das causas de haver uma lacuna com relação às pesquisas sobre a sua utilização nos rituais sagrados. Assim, conforme ressaltam Macrae e Simões (2015), quando foi possível notar a presença da maconha nos ritos sagrados de populações específicas, não havia no Brasil nenhuma reflexão sobre o tema. E quando a antropologia se dedicou ao estudo desse tema, a maconha tornou-se proibida, e assim as pesquisas foram impedidas de tratar satisfatoriamente o assunto.

O preconceito, a discriminação, a intolerância e, no caso das tradições culturais e religiosas de origem africana, o racismo se caracterizam pelas formas perversas de julgamentos que estigmatizam um grupo e exaltam outro, valorizam e conferem prestígio e hegemonia a um determinado “eu” em detrimento de “outrem”, sustentados pela ignorância, pelo moralismo, pelo conservadorismo e, atualmente, pelo poder político - os quais culminam em ações prejudiciais e até certo ponto criminosas contra um grupo de pessoas

com uma crença considerada não hegemônica (NOGUEIRA, 2020, p. 35).

Podemos inferir então que a proibição da maconha no Brasil não faz parte apenas de uma política abolicionista, mas que traz interesses sociais, políticos, econômicos e ideoculturais por trás da criminalização.

Considerações finais

O uso medicinal e ritualístico-religioso da *cannabis sativa* representa um forte elemento para os povos originários, negros (as) e indígenas, pois ela significa não só uma possibilidade de cura física e espiritual, mas constitui um ato de resistência contra o modelo biomédico hegemônico, pois para esses povos a relação saúde-doença vai muito além da ausência de doença e perpassa por questões sociais, econômicas, ambientais e culturais, ou seja, pelos determinantes sociais em saúde. Se de um lado os (as) jovens negros (as) periféricos (as) são as maiores vítimas da famigerada “Guerra às Drogas”, do outro lado, a classe dominante enriquece ainda mais, já que a maconha desde 2019 se transformou em uma nova commodity. Concluimos que a legalização tem classe e raça, para a classe dominante, branca a maconha nunca foi proibida. Pois, “[...] todo camburão tem um pouco de navio negreiro [...]” (O Rappa, 1994).

Referências

ALMEIDA, L. S. **Índios do Nordeste: temas e problemas 5: “Vai te para onde não canta gallo, nem boi urra...”** diagnóstico, tratamento e cura entre os Kariri-Xocó. Maceió: EDUFAL. 2004.

ALMEIDA, M. Saúde da população negra e equidade no sistema único de saúde. *In*: DUARTE, M. J de O.; ALMEIDA, C. C. L. de; MONNERAT, G. L; SOUZA, R.G. de. (orgs.). **Política de saúde hoje: interfaces & desafios no trabalho de assistentes sociais**. Campinas: Papel Social, 2014. p. 271-294.

ALMEIDA, Mara Zélia de. **Plantas medicinais abordagem histórico-contemporânea**. In: Plantas medicinais. Salvador: EDUFBA, 2011. p. 34-66.

BARROS, José Flávio Pessoa de. **Floresta Sagrada de Ossaim: O Segredo das Folhas**. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2011.

BARROS, J. F. P. de.; NAPOLEÃO, E. Ewé Orisá. **Uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé Jejê-Nagô**. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2015.

BRASIL. Ministério das Relações Exteriores Comissão Nacional de Fiscalização de Entorpecentes. **Canabis brasileira (pequenas anotações)**. Publicação n. 1. Rio de Janeiro: Eds. Batista de Souza & Cia., 1959.

BRASIL. **Lei n. 11.343 de 23 de agosto de 2006**. Institui o Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas-Sisnad. Secretaria Geral. Subchefia para Assuntos Jurídicos.2006. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2006/Lei/L11343.htm. Acesso em: 20 ago. 2020.

CARLINI, E. A. **História da maconha no Brasil**. São Paulo: Jornal Brasileiro de Psiquiatria. 2006. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0047-20852006000400008. 2006. Acesso em: 10 fev. 2022.

CHALHOUB, S. **Trabalho, Lar e Botequim: cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque**. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2001.

CARVALHO, J. M. de. **Cidadania no Brasil: um longo caminho**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

FERNANDES, F. **Revolução Burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica**. São Paulo: Globo, 2006.

FRAGA, P. C. P. **Plantios Ilícitos na América Latina**. Rio de Janeiro: Letra Capital Editora, 2015.

FRANÇA, J. M. C. **História da Maconha no Brasil**. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

IAMAMOTO, Marilda V. e Carvalho, Raul. **Relações Sociais e Serviço Social no Brasil**. Esboço de uma interpretação histórico/metodológica. São Paulo, Cortez/CELATS, 10ª edição, 1995.

MACRAE, E.; SIMÕES, J. A. **Roda de fumo**: o uso da maconha entre camadas médias urbanas. Salvador: CETAD/UFBA, 2000. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/4702/1/Rodas%20de%20fumo.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2022.

MATTOS, M. B. **Escravidados e Livres**: experiências comuns na formação da classe trabalhadora carioca. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2008.

MURA, F.; SILVA, A. B. da. Tradição de conhecimento, processos experienciais e práticas de cura entre os Kaiowá. *In*: GARMELO, L.; PONTES, A. L. (orgs.). **Saúde indígena**: uma introdução ao tema. Brasília: Ministério da Educação/Secretaria de Educação Continuada/ Alfabetização/ Diversidade e Inclusão/Unesco, 2012.

PEREIRA, V. C. A agrobiodiversidade ameaçada: os direitos dos agricultores e os riscos da contaminação transgênica. *In*: SOGLIO, F. D.; KUBO, R. R. (orgs.). **Desenvolvimento, agricultura e sustentabilidade**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2016. Disponível em: <https://books.google.com.br/books>. Acesso em: 12 fev. 2022.

PÓRTO, Â. **O sistema de saúde do escravo no Brasil do século XIX**: doenças, instituições e práticas terapêuticas. 2006. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702006000400013. Acesso em: 15 jan. 2022.

SAAD, L. G. **“Fumo de Negro”**: A criminalização da maconha no Brasil. (1890-1932). Disponível em: <file:///C:/Users/salvi/OneDrive/Área%20de%20Trabalho/Dissertação/DISSERTAÇÃO%20LUISA%20SAAD.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2022.

SANTOS, Rafael Guimarães dos. **Um panorama sobre a maconha.** 2016. Disponível em: http://www.neip.info/upd_blob/0000/790.pdf. Acesso em: 20 fev. 2022.

SANTOS, J. S. **“Questão Social”**: particularidades no Brasil. São Paulo: Cortez, 2012.

SCLAR, M. **História do conceito de saúde.** 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/physis/v17n1/v17n1a03.pdf>. Acesso em: 09 jan. 2022.

XI

MULHER NEGRA NO BRASIL: TRANÇADO DE DESIGUALDADES E INSURGÊNCIAS*

*Letícia Batista da Silva
Daniel de Souza Campos*

INTRODUÇÃO

Lélia Gonzalez em texto publicado inicialmente em 1979¹ e republicado recentemente em uma coletânea disse assim:

No período que imediatamente se sucedeu à abolição, nos primeiros tempos de “cidadãos iguais perante a lei”, coube à mulher negra arcar com a posição de viga mestra de sua comunidade. Foi o sustento moral e a subsistência dos demais membros da família. Isso significou que seu trabalho físico foi decuplicado, uma vez que era obrigada a se dividir entre o trabalho duro na casa da patroa e as suas obrigações familiares. Antes de ir para o trabalho, havia que buscar água na bica comum da favela, preparar o mínimo de alimento para os familiares, lavar, passar e distribuir as tarefas das filhas mais velhas no cuidado dos mais novos. Acordar às três ou quatro horas da madrugada para “adiantar os serviços caseiros” e estar às sete ou oito horas na casa da patroa até a noite, após ter servido o jantar e deixado tudo limpo (GONZALEZ, 2020, p. 40).

Em 2022, quanto do cenário apontado por Gonzalez é atual? Quanto de passado há nesse presente sobre o Brasil e a mulher negra? Longe de esgotar a complexidade do debate, neste ensaio buscaremos apontar alguns elementos visando problematizar a questão da mulher

*DOI – 10.29388/978-65-81417-79-6-0-f.289-310

¹ GONZALEZ, L. Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher. In: ANNUAL MEETING OF THE LATIN AMERICAN STUDIES ASSOCIATION, 1979. Anais [...]. Pittsburgh: , 1979. p. 1 -17.

negra no Brasil a partir da articulação entre a formação sócio-histórica brasileira e a relação entre o racismo e o sexismo como expressões da desigualdade social e da opressão.

Kerner (2012) aponta haver uma relação direta entre os termos racismo e sexismo, sendo o último criado na segunda metade da década de 1960 em analogia ao primeiro. A autora destaca que os primeiros registros de uso do termo são encontrados no texto de um grupo² estadunidense de ativismo político feminista em 1969.

Os paralelos entre sexismo e racismo são nítidos e claros. Cada um deles incorpora falsas suposições sob a forma de mito. E, assim como o racista é aquele que proclama, justifica ou pressupõe a supremacia de uma raça sobre outra, da mesma forma, o sexista é aquele que proclama, justifica ou pressupõe a supremacia de um sexo (adivinha qual) sobre o outro (VANAUKEN, 1969. p. 03 *apud* KERNER, 2012, p. 46).

Com pontos de partida distintos, há compartilhamento de tempo histórico comum entre o desenvolvimento da luta por direitos civis dos negros e negras e o debate feminista, especialmente tomando como referência os movimentos sociais estadunidenses e da Europa Ocidental. Essa proximidade temporal e, ao mesmo tempo, diferenciação das pautas de luta nos ajudam a entender a questão da mulher negra.

Mirando o caso estadunidense, tomemos como ponto de partida a obra de Angela Davis publicada pela primeira vez em 1981, o livro “Mulheres, Raça e Classe”. Neste estudo Davis (2016) debate o desenvolvimento capitalista tomando como eixo de análise a questão do racismo e do sexismo. Davis situa a mulher negra a partir da dinâmica da exploração, mas também das lutas de resistência e de construção de direitos, apontando, assim, historicamente os nexos do feminismo negro e sua relação crítica com o legado da escravidão. Sem abandonar a centrali-

² Grupo de ativismo político de Nashville, Tennessee. Texto publicado em 1969 e intitulado “Freedom for Movement Girls — Now” (KERNER, 2012, p. 45-46). O referido texto na íntegra pode ser acessado no repositório da Universidade Duke. Disponível em: <https://repository.duke.edu/dc/wlmpc/wlms01027>. Acesso em: 18 maio 2022.

dade do debate de classe, Davis acrescenta camadas sobre a questão racial e a dinâmica sexista na compreensão da construção histórica e social das opressões. Na lógica de que homens, mulheres e crianças negras não vivenciam apenas a sua condição de classe, mas também de raça e gênero.

Sobre a mulher negra, Davis esclarece:

Proporcionalmente, as mulheres negras sempre trabalharam mais fora de casa do que suas irmãs brancas. O enorme espaço que o trabalho ocupa hoje na vida das mulheres negras reproduz um padrão estabelecido durante os primeiros anos da escravidão. Como escravas, essas mulheres tinham todos os outros aspectos de sua existência ofuscados pelo trabalho compulsório. Aparentemente, portanto, o ponto de partida de qualquer exploração da vida das mulheres negras na escravidão seria uma avaliação de seu papel como trabalhadoras. O sistema escravista definia o povo negro como propriedade. Já que as mulheres eram vistas, não menos do que os homens, como unidades de trabalho lucrativas, para os proprietários de escravos elas poderiam ser desprovidas de gênero (DAVIS, 2016, p. 24).

Percebam que a fala de Angela Davis é convergente ao cenário descrito por Lélia Gonzalez e apresentado por nós no início do texto. Com orientações teóricas distintas e em países diferentes (ainda que ambos colonizados), escrevendo no mesmo período, essas duas intelectuais negras representantes do pensamento feminista negro capturam da realidade histórica elementos importantes para pensarmos a questão da mulher negra. E essas análises não são apenas constatações do vivido, mas sim ferramentas de análise do tempo presente, dos processos de continuidade. Gonzalez (2020) e Davis (2016) destacaram a questão da exploração da força de trabalho³, mas também a dinâmica da violência contra a mulher negra vítima de toda forma de abuso, inclusive sexual. Uma

³ Embora Lélia Gonzalez não tenha tratado nesses termos, sua obra apresenta elementos factuais convergente com a identificação da constante e intensa exploração da força de trabalho da mulher negra.

combinação de todas as formas de maus-tratos. Na síntese de Davis sobre a escravidão:

A postura dos senhores em relação às escravas era regida pela conveniência: quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas (DAVIS, 2016, p. 25).

Gonzalez observando o Brasil pós-abolição asseverou:

O processo de exclusão da mulher negra é patenteado, em termos de sociedade brasileira, pelos dois papéis sociais que lhe são atribuídos: “domésticas” ou “mulatas”. O termo “doméstica” abrange uma série de atividades que marcam seu “lugar natural”: empregada doméstica, merendeira na rede escolar, servente nos supermercados, na rede hospitalar etc. Já o termo “mulata” implica a forma mais sofisticada de reificação: ela é nomeada “produto de exportação”, ou seja, objeto a ser consumido pelos turistas e pelos burgueses nacionais. Temos aqui a enganosa oferta de um pseudomercado de trabalho que funciona como um funil e que, em última instância, determina um alto grau de alienação. Esse tipo de exploração sexual da mulher negra se articula a todo um processo de distorção, folclorização e comercialização da cultura negra brasileira.

A partir do exposto até aqui buscaremos ao longo do texto apresentar alguns pontos de análise que demonstram nexos entre a condição das mulheres negras descritas por Davis e por Gonzalez.

Plexos brasileiros: entre colonialismo, estado moderno, dependência e racismo

Os regimes constitucionais dos chamados Estados Modernos deram as bases para a formulação dos sistemas políticos de representação e o desenvolvimento dos chamados “direitos de todos”. A vitória do

liberalismo sobre o absolutismo limitou os poderes da monarquia e instituiu a supremacia do Parlamento, este acontecimento constitui um fato histórico importante na compreensão das concepções liberais e de sua relevância na posterior organização dos sistemas de representação a da lógica burguesa do direito.

O desenvolvimento das sociedades mercantis, a crescente acumulação de capitais e a existência do trabalho contratual foram processos de características heterogêneas e que inspiraram as concepções liberais e os regimes constitucionais (NETTO; BRAZ, 2007). Na lógica burguesa, o Estado Moderno institui uma suposta liberdade para todos.

Retomamos que a “[...] assim chamada acumulação primitiva [...]” e a “[...] expropriação do povo do campo de sua base fundiária [...]”, elementos tratados por Marx (1985, p. 342) no capítulo XXIV de O Capital, elucidam o papel da acumulação primitiva⁴ no desenvolvimento da economia política.

O estudo marxiano, desvelando a acumulação primitiva na Europa esclarece sobre o mecanismo que produz o duplo movimento: o surgimento da propriedade privada capitalista e a separação dos trabalhadores dos meios de produção. Nessa esteira, a posse privada e violenta da terra é a base dos meios de produção ao mesmo tempo que o trabalho é reduzido a sua forma histórica de venda da força de trabalho. Para pensarmos a particularidade brasileira e a questão da mulher negra é necessário que acrescentemos a essa leitura a relação de implicação entre classe, raça e gênero. E, nesse sentido, que destaquemos o papel do colonialismo no desenvolvimento capitalista e na própria concepção de Estado Moderno e da lógica do direito.

⁴ “Essa acumulação primitiva desempenha na Economia Política um papel análogo ao pecado original na Teologia. Adão mordeu a maçã e, com isso, o pecado sobreveio à humanidade. [...] Assim se explica que os primeiros acumularam riquezas e os últimos, finalmente, nada tinham para vender senão a própria pele. E desse pecado original data a pobreza de grande massa até agora, apesar de todo seu trabalho, nada possui para vender senão a si mesma, e a riqueza dos poucos, que cresce continuamente, embora há muito tenham parado de trabalhar.” (MARX, 1985, p. 261).

Com isso destacamos que o desenvolvimento capitalista não se deu apenas localizado no território europeu, houve uma combinação entre o de expropriação com a espoliação, especialmente via companhias marítimas⁵ como a portuguesa em direção ao Brasil (FERNANDES, 2010). A colonização do Brasil e o trabalho realizado por homens, mulheres e crianças negras escravizadas, compareceram com ativos incrementais na acumulação capitalista.

A escravização dos africanos e africanas, seu sequestro para o Brasil, a exploração do trabalho não pago e não remunerado pela ordem social escravocrata instaurada por quase 400 anos nas colônias, foi fundamental ao processo de acumulação do capital e, por sua vez, concomitantemente, o patriarcado foi instituição imprescindível ao funcionamento dessa ordem (hooks, 2015) que excluiu a população negra na participação da riqueza socialmente produzida.

Observando a particularidade brasileira, o desenvolvimento do capitalismo no país se realizou sob a forma de dependência econômica, cultural e política do capitalismo central, assim como imerso em violências carregadas estruturalmente da colônia até aqui (FERNANDES, 1968, 1975, 1976; MOURA, 2020).

Na esteira do pensamento de Moura (2020), no Brasil, as relações raciais estruturam a dinâmica das relações capitalistas, desse modo, o racismo não é um resquício de uma sociedade arcaica, mas uma espécie de medula - estrutural e sistêmica - do desenvolvimento capitalista dependente⁶.

Para o Moura (2020) o escravismo brasileiro está dividido em dois momentos distintos, uma fase de Escravismo Pleno, correspondendo ao período que vai aproximadamente desde 1550 até 1850, e outra de

⁵ As companhias marítimas tinham como destino as Índias Orientais e o chamado Novo Mundo.

⁶ Como exposto por Marini, a dependência se estabelece como “[...] uma relação de subordinação entre nações formalmente independentes, em cujo âmbito as relações de produção das nações subordinadas são modificadas ou recriadas para assegurar a reprodução ampliada da dependência.” (MARINI, 2000, p. 109).

Escravidismo Tardio, tendo esta última como marco de mudança o ano de 1850, com a promulgação da Lei Eusébio de Queirós⁷.

Os estudos de Moura (2020, p. 82) sobre o Brasil apontam um processo de “modernização sem mudanças”, com destaque para a passagem do que o autor chamou de escravidismo tardio para o capitalismo dependente. Moura (2020) nos apresenta as diferenças de estratificação entre os trabalhadores no contexto pré-abolição:

a) os escravos que continuavam sem nenhum direito e possibilidades de mobilidade quase igual a zero; b) uma população camponesa composta de mestiços e negros livres sem-terra; c) a população composta de imigrantes que já possuíam terra, constituindo-se em uma camada de pequenos proprietários (MOURA, 2020, p. 113).

O pós-abolição segue a mesma dinâmica, sendo, na prática, o direito do acesso à terra negado aos ex-escravizados e a população camponesa composta de mestiços e negros sem-terra. Situação diferente da vivenciada pelos imigrantes europeus que, como apontado por Moura, passam a constituir-se como pequenos proprietários partindo assim de um lugar social distinto e privilegiado.

Moura (2020) toma as condições econômicas, políticas, culturais e sociais do imigrante e do escravizado (e do ex-escravizado) como bases de análise na passagem do chamado Escravidismo Tardio ao capitalismo dependente. Dentre outras questões, Moura (2020) aponta que enquanto o imigrante preservava seu grupo familiar, o escravo vivenciava não só a destruição do seu grupo familiar e da sua linhagem.

Enquanto o imigrante conservava sua língua originária, o escravo tinha sua língua apagada e era obrigado a utilizar a língua do senhor de escravos. Entretanto, havia convergência entre a religiosidade do imigrante e a praticada pelas elites brasileiras, já a religiosidade do escravo era tratada como bárbara e inferior. Enquanto o imigrante tinha

⁷ Fruto de pressão econômica da Inglaterra, a Lei n. 581, de 4 de setembro de 1850, conhecida como Lei Eusébio de Queirós, estabeleceu medidas para a repressão do tráfico de africanos.

direito a se organizar em associações culturais e de auxílio mútuo, o escravo não tinha nenhuma possibilidade de organiza-se de maneira independente, a não ser de forma ilegal. No final do século XIX, início do XX, a imprensa oficial brasileira tratava o imigrante como um trabalhador superior, um sujeito com virtudes, e o negro como um trabalhador inferior tanto do ponto de vista biológico quanto cultural (MOURA, 2020).

Munanga (2003) esclarece que o racismo enquanto conceito e realidade histórica social se realiza a partir de 1920 como uma ideologia:

[...] essencialista que postula a divisão da humanidade em grandes grupos chamados raças contrastadas que têm características físicas hereditárias comuns, sendo estas últimas suportes das características psicológicas, morais, intelectuais e estéticas e se situam numa escala de valores desiguais. Visto deste ponto de vista, o racismo é uma crença na existência das raças naturalmente hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e o moral, o físico e o intelectual, o físico e o cultural (MUNANGA, 2003, p. 7-8).

O racismo se constrói histórica e socialmente negando a ciência e tratando como se um determinado grupo tivesse características físicas, biológicas, culturais, religiosas, morais, psicológicas etc. naturalmente superiores a outros. Promulgando assim a ideia de uma “natural” hierarquização social e econômica. Nas palavras de Almeida,

[...] o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo ‘normal’ com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção (ALMEIDA, 2020, p.50).

Não por acaso é impossível discutir racismo sem considerar o desenvolvimento capitalista e especialmente o legado histórico da colonização em relação a dependência e a subordinação.

Como assinalado por Moura (2020) e Fernandes (1976) a subordinada, violenta e racista elite brasileira funda-se reafirmando seus vínculos externos de dependência e seus vínculos internos de dominação. Seguindo o legado da escravidão, a elite brasileira se autoprivilegia e, ao mesmo tempo, impossibilita o desenvolvimento econômico com base no que poderia ser identificado como o interesse de um projeto nacional, assim como sabota, sistematicamente, a construção de alicerces materiais para uma lógica que se aproximasse de um Estado de direito. Num bailar histórico de explorações, repressões e opressões, tendo no Estado seu braço forte, as elites brasileiras seguem em exercício de dominação social e de poder político sobre trabalhadoras e trabalhadores que, no caso brasileiro, significa uma maioria⁸ quantitativa negra, ainda que seja minoria do ponto de vista representativo das relações de poder.

Queremos exemplificar com alguns fatos. Conforme dados do Ministério de Justiça (BRASIL, 2020) sobre o sistema prisional e tomando por base o ano de 2019, o Brasil possui uma população prisional de 773.151 pessoas privadas de liberdade em todos os regimes. O percentual de pessoas presas em regime provisório (sem uma condenação) é de 33%.

A população carcerária é predominantemente masculina, são 734.378 homens e 37.768 são mulheres. A maioria das pessoas presas tem entre 18 e 24 anos, o que representa quase 160 mil presos (RODRIGUES, 2020). Quando observamos a cor/raça da população carcerária o que encontramos é uma das fotografias do racismo estrutural no Brasil, dados referentes a 2017⁹ apontam que cerca de 63,7% da população carcerária é negra (ANDRADE, 2020). Não paramos por aí. Em levantamento feito pelo Condege, mostra que 83% dos presos

⁸ De acordo com dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua 2019 (IBGE, 2020), 42,7% dos brasileiros se declararam como brancos, 46,8% como pardos, 9,4% como pretos e 1,1% como amarelos ou indígenas. Ou seja, atualmente cerca de 56,2% da população brasileira é negra.

⁹ Dados mais atuais sobre cor/raça no sistema prisional.

injustamente por reconhecimento fotográfico no Brasil são negros (CONDEGE, 2021).

De acordo com o relatório “Síntese de Indicadores Sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira 2021” (IBGE, 2021), o total de pessoas brancas ocupadas em 2020 era 45,6%, e de negros 53,5%. Contudo, a comparação por atividades econômicas revela uma característica importante na segmentação das ocupações e a persistência, ainda hoje, da segregação racial no mercado de trabalho. A presença de pretos ou pardos é mais acentuada nas atividades de Agropecuária (60,7%), na Construção (64,1%) e nos Serviços domésticos (65,3%), justamente as atividades que possuíam rendimentos inferiores à média em todos os anos da série histórica (2012 a 20220). Paralelamente, a população ocupada branca ganhava, em média, 73,3% mais do que pretos ou pardos e os homens, 28,1% mais que as mulheres.

Para examinar mais profundamente a desigualdade racial no mercado de trabalho o estudo também apresenta os recortes por número de horas trabalhadas e nível de instrução. Em 2020, a população ocupada branca recebia rendimento-hora superior à população preta ou parda qualquer que fosse o nível de instrução, sendo a maior diferença observada nas profissões de nível superior completo, R\$ 33,80 contra R\$ 23,40 em favor da população branca (IBGE, 2021).

Considerando o quesito ocupações informais, o relatório indica, ainda, que a população preta ou parda estava mais inserida em ocupações informais em todas as Regiões do Brasil. Norte 60,2%; Nordeste 54,9%; Sudeste 36,3%; Sul 28,8% e, Centro-Oeste 39,4%.

Em relação à população fora da força de trabalho (formada pelas pessoas que não estavam ocupadas e nem desocupadas na semana de referência da pesquisa) foi estimada 64,5 milhões de pessoas no 4º trimestre de 2021. Neste período, os negros representavam 56,1% da população fora da força, seguidos pelos brancos 42,7% (IBGE, 2021).

Sobre as mortes e crimes que sela o corpo e existência da população negra na diáspora, o Atlas da Violência de 2021, nos permite constar que em 2019, os negros representaram 77% das vítimas de

homicídios, com uma taxa de homicídios por 100 mil habitantes de 29,2. Comparativamente, entre os não negros (soma dos amarelos, brancos e indígenas) a taxa foi de 11,2 para cada 100 mil, o que significa que a chance de um negro ser assassinado é 2,6 vezes superior àquela de uma pessoa não negra. Em outras palavras, no último ano, a taxa de violência letal contra pessoas negras foi 162% maior que entre não negras (IPEA, 2021).

Ao analisar os dados da última década, é possível destacar que a redução dos homicídios ocorrida no Brasil esteve concentrada entre a população branca. Entre 2009 e 2019, as taxas de homicídio apresentaram uma diminuição de 20,3%, sendo que entre negros houve uma redução de 15,5% e entre os brancos de 30,5%, ou seja, a diminuição das taxas homicídio de brancos é 50% superior à correspondente à população negra. Se considerarmos ainda os números absolutos do mesmo período, houve um aumento de 1,6% dos homicídios entre negros entre 2009 e 2019, passando de 33.929 vítimas para 34.446 no último ano, e entre brancos, por outro lado, houve redução de 33% no número absoluto de vítimas, passando de 15.249 mortos em 2009 para 10.217 em 2019 (IPEA, 2021).

Ao resgatarmos alguns dados acerca das iniquidades que atravessam o aparecimento da população negra na diáspora, objetivamos problematizar o sofrimento produzido pela negação da existência desses corpos, fruto do racismo e das desigualdades existentes em nossa sociedade. Podemos sinalizar que existe um projeto que não autoriza o acesso a negros e negras às condições objetivas e subjetivas mínimas para a reprodução da vida, de acesso ao emprego, às condições dignas de moradia, acesso à educação, saúde etc.

À luz do pensamento de Frantz Fanon (2008) podemos apontar que os indivíduos negros são insistentemente fixados na “zona do não ser”. O autor nos mostra que existe uma concepção universal de ser humano que é destinada apenas aos brancos. Vai ser o racismo o alicerce desse sistema hierárquico que reparte a humanidade entre inferiores e superiores através de algumas marcas e, no caso brasileiro, essa marca

está enclausurada na “geografia da cor”. Portanto, reconhecemos que a sociedade brasileira é racista, patriarcal, sexista, colonialista e elitista, nem todos os corpos podem usufruir dos chamados “direitos de todos”, é isso vem sendo sustentado pelo racismo estrutural, acoplado à pauta econômico-social brutalmente regressiva, através de contrarreformas do Estado, do ajuste fiscal e de medidas que requerem o encarceramento, o silenciamento e o genocídio da população negra.

Notas sobre a questão da mulher negra no Brasil

Foi necessário situarmos alguns elementos sobre a particularidade brasileira para que pudéssemos retomar a questão da mulher negra no Brasil. Como já dito anteriormente, não é possível pensar a questão da mulher negra sem a discussão da exploração da sua força de trabalho, da dinâmica da violência que interrelaciona raça/gênero/classe e, obviamente, não é possível essa discussão sem o destaque a capacidade de luta das mulheres negras.

Discutindo as matérias direito e contratualidade em relação a justiça moderna, Pateman (1993), interpela a neutralidade dos contratos e a ideia de liberdade dizendo que o pacto não é somente social, mas também sexual e sexista¹⁰. A autora diz assim:

A liberdade civil não é universal, é um atributo masculino e depende do direito patriarcal. Os filhos subvertem o regime paterno não apenas para conquistar sua liberdade, mas para assegurar as mulheres para si próprios. Seu sucesso nesse empreendimento é narrado na história do contrato sexual. O contrato está longe de se contrapor ao patriarcado ele é o meio pelo qual se constitui o patriarcado moderno (PATEMAN, 1993, p. 17).

¹⁰ Conforme Pateman (1993, p. 17), o pacto/contrato “[...] é sexual no sentido de patriarcal, isto é, o contrato cria o direito político dos homens sobre as mulheres -, e também sexual no sentido do estabelecimento de um acesso sistemático dos homens aos corpos das mulheres.”

Para a autora o pacto original é na mesma medida um contrato social e sexual. É sexual porque dele deriva o direito político dos homens sobre as mulheres, inclusive o direito de acessar livremente os corpos femininos.

Nesse contexto, Saffioti (2004) compreende que o patriarcado é um caso específico das relações de gênero, onde estas são desiguais e hierárquicas. A ordem patriarcal de gênero admitiria então a dominação e exploração das mulheres pelos homens, configurando a opressão feminina. A autora explica que, no interior do eixo dominação-exploração da mulher, os dois polos da relação possuem poder, mas de maneira completamente desigual. A pequena parcela de poder que cabe ao sexo feminino, dentro de uma relação de subordinação, permite que as mulheres questionem a supremacia masculina, sobretudo branca e cisheteronormativa e encontrem meios diferenciados de resistência.

Contrariando o que está posto, as elaborações de Davis (2016) permitem-nos enxergar a colisão das estruturas entre raça, classe e gênero e perceber como o patriarcado e o sexismo revela-se tão forte quanto o racismo na vida das mulheres negras. Os padrões de feminilidade corporificados no século XIX, enfatizavam que o papel da mulher era justificado pelo seu exercício “natural” para satisfação da família e para a criação dos filhos. Entretanto, as mulheres negras não estavam expostas aos mesmos padrões de feminilidade forjados pela branquitude. Não recepcionavam os mesmos estereótipos das mulheres brancas, pois aos olhos da sociedade eram como anomalias. Representavam a figura do não humano.

Davis (2016) assinala que o trabalho ocupa um espaço central na vida das mulheres negras é uma reprodução dos padrões estabelecidos durante os primeiros anos de escravização. Como escravizadas, as mulheres negras tinham os demais aspectos de sua vida apagados pela extensa e desgastante jornada de trabalho. Após o trabalho pesado na casa grande, cabia-lhes também o cuidado dos próprios filhos, além da assistência aos companheiros chegados das plantações quase mortos de fome e exaustão (GONZALEZ, 2018).

A reflexão sobre os processos históricos vivenciados pelas mulheres negras, desde o período da acumulação primitiva até o atual estágio de acumulação capitalista, ilustra nossa percepção de que os altos índices de violência contra a mulher negras e a violência na sua corporificação mais extrema - o feminicídio - são fenômenos tácitos e sustentados pelo patriarcado e pelo capitalismo.

Isso posto, pensemos na questão da mulher negra, patriarcado, violência e desigualdade.

De acordo com Passos (2021, p. 306) quando localizamos que as instituições reproduzem práticas violentas podemos destacar que elas possuem um “[...] importante e estratégico papel para conter a existência da mulher negra e perpetuar o lugar social que nos foi atribuído”. Sendo assim, para a autora, as instituições através de suas práticas, ações e saberes reificam o racismo estrutural “[...] ao negarem a nossa condição de ser mulher, coisificando a existência negra e criminalizando pelas necessidades de sobrevivência.” (GOUVEIA, 2021, p. 306).

Desde o sequestro de África e os meses na travessia transatlântica, no interior dos navios negreiros, as mulheres negras são alvo da violência colonial por terem sido, sumariamente, exploradas como trabalhadoras do campo, em atividades domésticas, como reprodutoras, como escravas de ganho e como objeto para assédio sexual perpetrado pelo homem branco. Desnecessário dizer o quanto eram objeto de ódio e ciúmes da senhora.

A partir do exposto, optamos por trazer alguns dados que aviltam as condições de viver, morrer e (re)sistir das mulheres negras na sociedade brasileira.

Dados da Secretaria de Inspeção do Trabalho do Ministério da Economia revela que entre 2003 e 2018, 1.889 mulheres negras foram resgatadas do trabalho escravizado contemporâneo. Os dados da Secretaria ainda, apontam que 54% dos trabalhadores resgatados são negros (SECRETARIA DE INSPEÇÃO DO TRABALHO, 2020).

À guisa de exemplo citamos o caso da mulher negra de 84 anos que foi resgatada no dia 13 de maio de 2022, em uma residência localiza-

da no município do Rio de Janeiro. Sem salário e escravizada há 72 anos, a idosa foi mantida como trabalhadora doméstica por três gerações da mesma família. De acordo com informações do Ministério do Trabalho, o caso é o mais longo de escravização contemporânea já registrado no Brasil (G1, 2022).

Segundo a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (Pnad) Contínua, do IBGE, no quarto trimestre de 2021, as mulheres representam 92% das pessoas ocupadas no trabalho doméstico no Brasil, das quais 65% são negras. Além disso, a maioria estava acima dos 40 anos e tinham uma renda média inferior a um salário-mínimo. Ainda segundo os dados do IBGE, o rendimento médio mensal das trabalhadoras domésticas caiu de R\$ 1.016, em 2019, para R\$ 930 em 2020. Segundo o estudo, as trabalhadoras sem carteira assinada ganharam 40% a menos do que as com carteira. Já as mulheres negras no trabalho doméstico receberam 20% a menos do que as brancas.

E esse não é um fato isolado, pois a engenharia perpetrada pelo racismo pode tomar formas variadas de manifestação. Levantamento do Atlas da Violência em 2021, revela que 66% das mulheres assassinadas no Brasil eram negras. Em termos relativos, enquanto a taxa de homicídios de mulheres brancas foi de 2,5, a mesma taxa para as mulheres negras foi de 4,1. Isso quer dizer que o risco relativo de uma mulher negra ser vítima de homicídio é 1,7 vezes maior do que o de uma mulher branca, ou seja, para cada mulher branca morta, morrem 1,7 mulheres negras. Ainda segundo os dados do Atlas, essa tendência vem sendo verificada ao longo dos anos, mas o que a análise dos últimos onze anos indica é que a redução da violência letal não se traduziu na redução da desigualdade racial.

A evolução da taxa de homicídios femininos por raça/cor aponta que, em 2009, a taxa de mortalidade entre mulheres negras era de 4,9 por 100 mil, ao passo que entre as brancas a taxa era de 3,3 por 100 mil. Pouco mais de uma década depois, em 2019, a taxa de mortalidade de mulheres negras caiu para 4,1 por 100 mil, redução de 15,7%, e entre as brancas para 2,5 por 100 mil, redução de 24,5%. Se considerarmos a

diferença entre as duas taxas verificamos que, em 2009, a taxa de mortalidade de mulheres negras era 48,5% superior à de mulheres brancas, e onze anos depois a taxa de mortalidade de mulheres negras é 65,8% superior à de brancas (IPEA, 2021).

À guisa de considerações finais reafirmamos que a concepção de direitos sociais e humanos parece não estar legitimada para o corpo da mulher negra no Brasil. Neste contexto, a resistência das mulheres negras sempre esteve presente para a garantia à vida. A articulação feminina negra não é recente. Pode-se considerar que desde a travessia do Continente Africano para as Américas existiram muitas formas de resistência para enfrentar a trilogia dominação-expropriação-morte. Werneck (2009) afirma que se não fosse a resistência e o imperativo de sobrevivência ao cenário violento possibilitado pela espoliação do povo negro africano talvez não existissem as mulheres negras.

O movimento de mulheres negras demonstra que o direito ao existir é uma das suas prioridades de lutas. Gonzalez (2018) ao analisar o longo processo histórico que marca a presença do negro nas Américas, destaca que as mulheres no passado e no presente, têm um papel de fundamental importância. De acordo com a autora, no caso brasileiro, vamos encontrá-las como elementos necessários de todos os movimentos de resistência e libertação.

Nessa esteira, de acordo com Gonzalez (2018, p. 366), “[...] ao reivindicar nossa diferença enquanto mulheres negras, sabemos bem o quanto trazemos em nós as marcas da exploração econômica e da subordinação racial e sexual.”. Para a autora, “[...] o nosso lema deve ser: organização já!

Para isso o trançado da cultura, da religião, da luta, da arte e da música são repertórios simbólicos negros imprescindíveis. Além do mais, pode-se constatar na história do Brasil um conjunto de movimentos sociais em que as mulheres negras lideraram, como na Imprensa Negra, no Teatro Experimental do Negro, o Conselho Nacional de Mulheres negras dentre outros. Movimentando estruturas e sendo aquilo que o

mundo branco insiste em (in)visibilizar: mulheres negras donas de si, vivas e na (Re)sistência.

Assim, em tempos pouco otimistas requerem, portanto, que forcemos que as mulheres negras não estão sozinhas nessa caminhada:

[...] A mãe acorda
desesperada,
torcendo para que seu filho
não tivesse sido alvo da caça,
mas ele foi.
Choremos, Mães de Maio.
Dentro desse sistema arbitrário
É tiroteio para todo lado [...]
Marielle e Anderson,
presente!
Sempre presente.
E dentre tantos outros já ausentes,
Resistimos!
Ecoando as suas vozes,
para aqui não jaz,
nos deixem viver em paz
Sim!
Nós somos capazes,
e ainda digo mais:
Nessa corrida pela sobrevivência,
não vamos mais ficar para trás!
Com nóiz cês surta!
Para de aplaudir
Brilhante Ustra!
Cola com nóiz na luta
pra gente somar
e se ajudar
porque quando
a nossa faísca
começar a te queimar
geral com
a mão no peito vai cantar:
Dos filhos deste solo és mãe
Nada gentil

Para de matar a gente Brasil.
(CASTRO, 2019, p.50).

Referências

ALMEIDA, S. L. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

ANDRADE, P. O Encarceramento tem cor, diz especialista. Conselho Nacional de Justiça. **Agência CNJ de Notícias**, Brasília, DF, 09 jun. 2020, s/n. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/o-encarceramento-tem-cor-diz-especialista/>. Acesso em: 9 maio 2022.

BRASIL. Ministério da Justiça. **Dados sobre população carcerária do Brasil são atualizados**, Serviços e Informações do Brasil, Brasília, DF, 17 fev. 2020. Disponível em: <https://www.gov.br/pt-br/noticias/justica-e-seguranca/2020/02/dados-sobre-populacao-carceraria-do-brasil-sao-atualizados>. Acesso em: 9 maio 2022.

CONDEGE. Conselho Nacional de Defensoras e Defensores Públicos-Gerauis. Defensoria Atua no Combate ao Racismo. CONDEGE, Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro, 12 maio 2021, s/n. Disponível em: <http://condege.org.br/2021/05/12/defensoria-publica-de-minas-gerais-atua-no-combate-ao-racismo-questao-e-tema-da-campanha-anual-da-anadep/>. Acesso em: 22 maio 2022.

DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. Tradução Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

CASTRO, E. **Cara Gente Branca**. São Paulo: Autonomia literária, 2019.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Ed. UFBA, 2008.

FERNANDES, F. **Sociedade de classes e subdesenvolvimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

FERNANDES, F. **Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina**. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

FERNANDES, F. **A revolução burguesa no Brasil**: ensaio de interpretação sociológica. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

FERNANDES, F. A sociedade escravista no Brasil. *In*: FERNANDES, F. **Circuito fechado**. São Paulo: Globo, 2010. p. 37-95.

GONZALEZ, L. **Primavera para rosas negras**: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018.

GONZALEZ, L. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio Janeiro: Zahar, 2020.

G1. Portal de Notícias. Idosa é resgatada no Rio após 72 anos em situação análoga à escravidão. **G1**. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2022/05/13/idosa-e-resgatada-no-rio-apos-72-anos-em-situacao-analoga-a-escravidao.ghtml>. Acesso em: 22 maio 2022.

hooks, b. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. **Revista Brasileira de Ciência Política**, São Paulo, n. 16, dez. 2015, p.193-210.

IBGE. Diretoria de Pesquisas, Coordenação de Trabalho e Rendimento. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua 2012-2019**. Brasília, DF: IBGE, 2020.

IBGE. **Síntese dos Indicadores**: Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua: Quarto Trimestre de 2021. Brasília, DF: IBGE, 2021. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/2421/pnact_2021_4tri.pdf. Acesso em: 22 maio 2022.

IPEA. **Atlas da Violência 2021**. Rio de Janeiro: IPEA, 2021. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/24/atlas-da-violencia-2021>. Acesso em: 22 maio 2022.

KERNER, I. Tudo é interseccional?: Sobre a relação entre racismo e sexismo. **Novos estudos- CEBRAP**. 2012, n. 93, p. 45-58, jul.

MARINI, R. M. Dialética da dependência. *In*: SADER, E. (Org.). **Dialética da dependência**: uma antologia da obra de Ruy Mauro Marini. Petrópolis: Vozes/CLACSO/Laboratório de Políticas Públicas, 2000.

MARX, K. **O Capital**: crítica da economia política. v. I. tomo 2. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

MOURA, C. **Dialética radical do Brasil negro**. São Paulo: Anita Garibaldi, 2020.

MUNANGA, K. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. *In*: 3º SEMINÁRIO NACIONAL DE RELAÇÕES RACIAIS E EDUCAÇÃO, 2003, Rio de Janeiro. **Anais [...]**. Rio de Janeiro: PENESB, 05 nov. 2003. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoes-de-raca-racismo-identidade-e-etnia.pdf>. Acesso em: 10 maio 2022.

NETTO, J. P.; BRAZ, M. **Economia Política**: uma introdução crítica. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2007.

PASSOS, R. G. "O lixo vai falar, e numa boa!" Referência à expressão elaborada por Lélia Gonzalez (1984). **Revista Katálysis**, São Paulo, v. 24, n. 2, 2021, p. 301-309, maio. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1982-0259.2021.e77194>. Acesso em: 22 maio 2022.

PATEMAN, C. **O contrato sexual**. Tradução Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

RODRIGUES, B. Brasil alcança a marca de 759 mil presos. **CNN**, 15 out. 2020. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/2020/10/15/brasil-alcanca-a-marca-de-759-mil-presos>. Acesso em: 10 maio 2022.

SAFFIOTTI, H. **Gênero, patriarcado e violência**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

SECRETARIA DE INSPEÇÃO DO TRABALHO DO MINISTÉRIO DA ECONOMIA. Dados sobre trabalho análogo à escravidão no Brasil. Brasília, DF, p.01-46. Disponível em: <https://www.gov.br/trabalho-e-previdencia/pt-br/noticias-e-conteudo/trabalho/2022/maio/acoes-da-inspecao-do-trabalho-concluidas-em-2022-resgataram-500-trabalhadores-condicoes-analogas-as-de-escravo>. Acesso em: 22 maio 2022.

WERNECK, J. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. *In*: VERSCHUUR, C. (Org.). **Vents d'Est, vents d'Ouest**: mouvements de femmes et féminismes anti-coloniaux. Genève: Graduate Institute Publications, 2009. Disponível em: <https://books.openedition.org/iheid/6316>. Acesso em: 22 maio 2022.

XII

INTOLERÂNCIA RELIGIOSA E RESISTÊNCIA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM CAMPOS DOS GOYTACAZES/RJ*

Anderson Luiz Barreto da Silva

Manuelli Batista Ramos

Introdução

Ora em caráter mais violento, ora de forma mais sutil, desde a colonização diversas agressões correlacionadas à espiritualidade foram perpetradas em detrimento da população negra em diáspora, tais como a catequização e batismo obrigatórios no embarque ou desembarque nos portos africanos e/ou brasileiros, anos mais tarde na definição do catolicismo como religião oficial do Império; na depreciação através da utilização de termos pejorativos como “curandeiros”, “charlatões”, “feiticeiros”, para se referir aos religiosos de matrizes africanas; e na perseguição destes, através da imperiosa definição de criminalidade imputada por antigas versões do Código Penal. Ainda, pode ser apontada a apreensão de artigos religiosos dos terreiros no período da ditadura militar pela Polícia Civil do estado do Rio de Janeiro, e no atual cenário, a atuação das milícias e de traficantes que se autodenominam evangélicos, sobretudo em territórios periféricos, que depredam templos, agridem e expulsam os religiosos de suas comunidades tradicionais de terreiro.

Portanto, observamos que o fenômeno da discriminação às religiões afro-brasileiras e seus adeptos ganham novos contornos ao longo dos anos e, embora a laicidade do Estado esteja prevista desde a

*DOI – 10.29388/978-65-81417-79-6-0-f.311-338

Proclamação da República e, reforçada através da Constituição Federal de 1988, tal direito não é vivenciado por todas as religiões no Brasil e, sua violação, apesar de encontrar respaldo na Lei nº 7.716/89 - Lei Caó -, não criminaliza, na maioria das vezes, o agente violador.

O presente capítulo tem por objetivo realizar alguns apontamentos sobre tal fenômeno no município de Campos dos Goytacazes/RJ e analisar o processo de resistência dos adeptos às religiões afro-brasileiras na administração dos conflitos a partir da criação do Fórum Municipal de Religiões Afro-Brasileiras (FRAB), em 2014.

Intolerância religiosa ou racismo religioso? - um conceito em disputa

Para falarmos do processo de discriminações sofridas pelas religiões afro-brasileiras, precisamos antes falar sobre o racismo como elemento fundante da sociedade brasileira. De acordo com Almeida (2019), o racismo para com a população negra é algo historicamente normalizado em nossa sociedade, haja vista que as estruturas fundamentais da sociedade brasileira se edificaram e solidificaram sobre os pilares do racismo e, portanto, este não pode ser visto como uma patologia social, nem um desarranjo institucional, tampouco uma ação individual. O racismo não é exceção, mas sim regra e, como processo histórico e político, cria as condições sociais para que, direta ou indiretamente, haja concessão de privilégios a um grupo racial hegemônico em detrimento da subalternização e ataque sistemático às instituições políticas, sociais, culturais, linguísticas e religiosas de outrem. (NASCIMENTO, 2016)

Endossado pelo Estado, Igreja Católica e instituições de ensino através das teorias pseudocientíficas que compunham o que passou a ser nomeado como racismo científico no século XIX, diversos intelectuais europeus se propunham a naturalizar a superioridade intelectual e moral das sociedades brancas europeias sobre as demais etnias e sociedades conhecidas até então, baseadas em princípios biológicos, fisiológicos,

antropológicos, teológicos, dentre outros. Foi apenas ao final da Segunda Guerra Mundial que a Unesco passou a financiar e publicar diversos estudos de cientistas de todo o mundo, desqualificando as doutrinas racistas e comprovando a unicidade da espécie humana, derrubando o conceito de “raça” como subdivisão de espécie (ALMEIDA, 2019; SILVEIRA, 1999).

O racismo é a raiz da intolerância religiosa e da perseguição às religiões afro-brasileiras, devido às origens étnicas de suas crenças, de seus fundadores e de seus primeiros adeptos. Oro e Bem (2008, p. 301) corroboram com esse entendimento, quando propõe que “[...] a intolerância contra as religiões afro-brasileiras se inscreve em um contexto mais amplo de discriminação do negro na sociedade nacional.”

Nogueira (2020, p. 45) define intolerância religiosa como um termo que:

Descreve a atitude mental caracterizada pela falta de habilidade ou vontade em reconhecer ou respeitar diferenças ou crenças religiosas de outros. Em muitos casos, a intolerância pode resultar em perseguições religiosas que têm sido comuns na nossa história. Perseguições, nesse contexto, podem referir-se a julgamentos parciais, prisões ilegais, espancamentos, torturas, execuções sumárias, negação dos direitos e da liberdade civil.

Há alguns anos, alguns estudiosos passaram a evidenciar que o ataque às religiões afro-brasileiras teriam origem não apenas em um simples preconceito religioso, mas fundamentavam-se em uma perspectiva racializada e racista sobre tudo que é advindo das sociedades colonizadas, onde a cosmovisão africana - visão de mundo, forma de experienciar as relações humanas, os papéis dos indivíduos e o seu próprio na sociedade, noções de vida, morte e experiência humana - é perseguida e aviltada em um processo de demonização. Tal compreensão gera uma disputa conceitual e, alguns autores como Nogueira (2020) passaram a reclamar o uso do termo “racismo religioso” para definir os

crimes perpetrados por diversos agentes contra as manifestações religiosas afro-brasileiras.

A disputa conceitual, buscando a melhor forma de retratar este fenômeno, demonstra algumas contradições e insuficiência dos termos, pois, de um lado, o termo intolerância religiosa apresenta pressupostos mais generalistas, podendo ser utilizado para qualquer denominação religiosa e expressa a superioridade hierárquica de determinada religiosidade na relação de poder com o tolerado, mas sem salientar de forma explícita a perspectiva racial. Por outro lado, o termo racismo religioso ao buscar dar destaque a negação do reconhecimento de uma prática advinda da população negra em diáspora, explícita que sendo praticada por pessoas negras ou brancas, é o fazer religioso constituído de elementos que remontam o “modo de ser” do negro africano o motivo original destas religiosidades não serem consideradas como legítimas.

Não pretendemos neste trabalho fazer uma defesa entre um ou outro, mas cientes das dinâmicas que cada qual estabelecem no campo da luta por direitos, consideraremos ambos neste trabalho, cientes de que as leis nomeiam o cerceamento ao direito de liberdade religiosa como crime de intolerância religiosa e, que os movimentos negros e movimento de afroreligiosos, que ganham maior força a partir dos anos 2000, reclamam pelo uso do segundo termo. Seja qual for a definição conceitual, temos acordo com Flor do Nascimento (2017, p. 53) que aduz que “[...] combater uma religião, não raro implica em combater um eixo da constituição da identidade de alguém, um grupo, um povo.”.

No âmbito jurídico, Silva (2019, p.38) propõe que a intolerância religiosa infringe a “[...] legislação antirracismo, no que diz respeito à liberdade de culto e crença [...]”, e essa infringência para o autor pode se apresentar de três maneiras: (a) de forma genérica, com a infringência do Art. 20 da Lei Caó, que versa sobre praticar ou incitar a discriminação religiosa com agravante do § 2º, quando o crime é cometido ou publicado pelos meios de comunicação. Aqui podemos citar como exemplo, publicações voltadas a deslegitimação das religiões afro-

brasileiras, como o livro *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios*, escrito pelo líder da Igreja Universal do Reino de Deus, o pastor Edir Macedo (MACEDO, 2001), bem como programas televisivos como o “Mistérios” da TV Record¹, que apresentava um quadro chamado “Sessão de descarrego”, que promovia e estimulava a intolerância contra religiões afro-brasileiras; (b) de forma individualizada, infringindo o “§ 3º Art. 140 do Código Penal, (injúria qualificada pelo preconceito de religião)”. O autor cita como exemplo o caso de um filho de santo xingado de “macumbeiro safado”, por vizinhos na cidade de Paty dos Alferes; (c) de forma individualizada ou coletiva, nos casos onde ocorrem desrespeito ao culto ou tentativa de impedimento dos atos relativos a determinada religiosidade, em consonância o Art. 208 do Código Penal, que criminaliza “Escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso.” (BRASIL, 1940). Citamos como exemplo aqui os diversos casos de terreiros invadidos e depredados em vários municípios do Estado do Rio de Janeiro nos últimos anos.

Entendemos que, mesmo havendo garantias jurídicas à prática de quaisquer manifestações religiosas, a intolerância religiosa contra religiões afro-brasileiras ainda é um grave problema atual da sociedade brasileira, e a liberdade de culto, mesmo legalmente assegurada, segue sob ameaças constantes.

Manifestações da intolerância religiosa/racismo religioso

Alguns autores como Oro e Bem (2008), Nogueira (2020), Santos (2019), concordam que a intolerância religiosa contra religiões afro-brasileiras não é um fenômeno recente em nossa sociedade. Os referidos autores também concordam que as práticas da intolerância religiosa

¹ A Tv Record foi acionada na justiça pela veiculação deste conteúdo, e em 2019 foi sentenciada como culpada, sendo obrigada a transmitir quatro programas educativos sobre religiões afro-brasileiras em sua grade (O GLOBO, 2019).

foram se transformando ao longo do tempo, se adequando às transformações sociais do país, mudando seus agentes promotores, mas sem nunca deixar de existir.

De acordo com Berkenbrock (2012), a Igreja Católica por séculos impôs uma catequização forçada às pessoas escravizadas, sendo o batismo obrigatório para todas elas; de acordo com Vital da Cunha (2015), o Estado, principalmente entre 1890 e 1945, criminalizou e coibiu as manifestações culturais desses povos, instaurando inquéritos, detendo pessoas e realizando apreensões em terreiros, que resultaram na construção do acervo “Coleção de Magia Negra do Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro”.

De acordo com Santos (2019, p. 68), entre as décadas de 1930 e 1980, e principalmente após o fim do Estado Novo, a imprensa através dos veículos de comunicação de massa, como periódicos, jornais e revistas de circulação nacional e regional agiram como os principais veiculadores do preconceito sobre o negro e as práticas e manifestações das religiões afro-brasileiras contribuindo assim para a construção de um histórico de representações depreciativas dessas religiões.

A partir da década de 1980, segundo Santos (2019) e Oro e Bem (2008) algumas igrejas evangélicas pentecostais², principalmente as

² O IBGE (2010) classifica o segmento evangélico em: evangélicos de missão; evangélicos pentecostais; e evangélicos não determinados. Freston (1993) e Mariano (2004), propõe que, no Brasil, o segmento das igrejas evangélicas pentecostais se dividem em três fases (ou ondas). Os evangélicos neopentecostais, de acordo com Mariano (2004), Oro (2008) e Silva (2007) são os que compõe a “terceira onda” do pentecostalismo brasileiro, iniciada na década de 1970.

De acordo com Vital da Cunha (2015), a vertente neopentecostal foi um “divisor de águas” dentro do pentecostalismo, incorporando novas crenças e ritos, e flexibilizando costumes e comportamentos. Segundo a autora, as igrejas neopentecostais se opõem às religiões afro-brasileiras, “estimulam a expressividade emocional nos cultos, utilizam meios de comunicação de massa, enfatizam rituais de cura e exorcismo e buscam participar ativamente da vida política”. Possuem uma “cosmologia acentuadamente dualista”, que crê numa “batalha espiritual contra o mal - que assume variadas formas sociais e religiosas”. Nessa cosmologia, as religiões afro-brasileiras são apresentadas como “obra do demônio”, parte desse pretense “mal” a ser combatido, numa “empedernida guerra cósmica entre Deus e Diabo pelo domínio da humanidade”. Porém, a autora aponta que “parte da sociologia da religião observa hoje um movimento de “neopente-

derivadas de um movimento chamado de “terceira onda”, ou “neopentecostalismo”, surgido no Brasil na década de 1970, também passam a promover de forma mais incisiva diversas perseguições às Comunidades Tradicionais de Terreiro em diferentes lugares do país.

Vital da Cunha (2015) afirma que, nas duas primeiras décadas do século XXI, houve uma aproximação de algumas dessas igrejas com o crime organizado em algumas favelas e bairros pobres do Rio de Janeiro, o que levou ao surgimento do fenômeno dos “traficantes evangélicos”³. Esses últimos agentes da intolerância passariam a promover atos violentos, como fechamento de terreiros e expulsão de líderes afro religiosos e proibição da manifestação de religiosidades afro-brasileiras em territórios controlados pelo tráfico de drogas em vários municípios do Estado do Rio de Janeiro, incluindo Campos dos Goytacazes, que ganharia notoriedade na mídia nacional no ano de 2019⁴.

Breve cronologia da intolerância religiosa em campos dos Goytacazes

O município de Campos dos Goytacazes passou a ser efetivamente ocupado por colonizadores a partir do século XVII, tendo sua história marcada pelas grandes lavouras de cana-de-açúcar e a chegada de dezenas de milhares de africanos e africanas escravizados

costalização” de doutrinas, teologias e rituais no Brasil”, onde igrejas “identificadas do ponto de vista histórico-doutrinário” como pertencentes à fases anteriores ao neopentecostalismo, e até algumas denominações históricas, estariam sofrendo forte influência das igrejas neopentecostais, absorvendo práticas e características da vertente neopentecostal “[...] como forma de atrair mais fiéis, enfim, de competir no diversificado campo religioso nacional”, fato esse que torna mais complexa a análise e classificação desses grupos religiosos.” (VITAL DA CUNHA, 2015. p. 252-253).

³ O termo “traficante evangélico” comporta um “[...] conjunto de atores sociais, os traficantes, que estabelecem com a religião evangélica e com as redes que a compõe no território, múltiplas formas de aproximação/relação.”. Eles se apresentam numa “diversidade muito ampla”, ocupando “[...] distintos lugares na hierarquia do tráfico e que têm distintas formas de lidar com o universo evangélico, com suas lideranças e fiéis (a ‘comunidade de irmãos’).” (VITAL DA CUNHA, 2015, p. 364).

⁴ (G1 NORTE FLUMINENSE, 2019).

para serem explorados como mão de obra. Com essas pessoas, também vieram seus traços culturais, suas tradições e suas religiosidades, que eram tratadas como “feitiçaria”, “magia negra” e outras tantas formas pejorativas, como pudemos observar em algumas publicações da imprensa local consultadas em nossas pesquisas.

Feitiçaria - Demos, há poucos dias, notícia da prisão de um escravo fugido, que se achava acoutado em casa de uma tal Maria Suçurana, para servi-la como feiteceiro e por meio de sua indústria, estreitar os laços de amor entre os queridos e suas queridas (O MONITOR CAMPISTA⁵, 1877, p. 03).

No Brasil do início do século XX, políticas estatais estimulavam um processo imigratório europeu visando o “branqueamento” da população, numa política de eugenia⁶, onde o negro e o mestiço, bem como suas manifestações culturais, dentre elas suas religiosidades, não teriam legitimação suficiente para figurarem nessa proposta de modernização do país. Logo, mesmo com a Igreja Católica não sendo mais a religião oficial do Estado brasileiro recém-republicano, as práticas persecutórias às religiosidades afro-brasileiras prosseguiriam. Em Campos dos Goytacazes, encontramos o seguinte relato do ano de 1900:

O Sr. Theotônio de Faria, comissário de polícia no 7º districto prendeu ante-hontem um curandeiro, conhecido pelo nome de Dr. Francisco, apreendendo diversos embrulhos de ervas, vidros com mel de abelha, pomadas, verde-pariz, pólvora, óleo de rícino, um patuá, etc. [...] Ao que parece, os curandeiros têm especial predilecção por Guarulhos⁷; já é o segundo que alli apparece nestes

⁵ O Monitor Campista, 19 de maio de 1877, edição 109.

⁶ Termo criado por Francis Galton no fim do século XIX, propunha uma seleção induzida pela ciência em busca de uma “[...] raça humana de melhor qualidade [...]” (PLUHAR; BARRETO, 2011, p. 26).

⁷ Guarulhos: área do município de Campos dos Goytacazes que hoje compõe a parte do distrito sede denominada Guarus, situada à margem esquerda do rio Paraíba do Sul, que corta o município. “Verifica-se [...] as mais altas concentrações de famílias pobres nas regiões periféricas da cidade e um bolsão de pobreza no território de Guarus. Dos 25 bairros analisados em Guarus, 14 bairros (56%) possuíam mais de 40% das famílias em situação de pobreza ou pobreza extrema. (Campos dos Goytacazes, 2018).

últimos tempos [sic.] (O MONITOR CAMPISTA⁸, 1900. p. 03).

Alguns autores como Oro e Bem (2008) e Santos (2019) consideram o período compreendido entre 1930 e 1945, período que compreende o Estado Novo⁹, como o mais repressivo contra as religiões afro-brasileiras da história do país, tanto que, para os referidos autores, “[...] se estabeleceu um antes e um depois na história da repressão.” (ORO, BEM 2008. p.310; SANTOS, 2019. p.64). Nesse mesmo período, o que pode soar contraditório, o país ficou marcado também por iniciativas populistas do presidente Getúlio Vargas, no intuito da construção de uma pretensa “identidade nacional” (PLUHAR; BARRETO, 2011). A seguir, apresentamos dois relatos da imprensa campista. O primeiro é referente ao período do Estado Novo, e o segundo, é de apenas poucos anos depois:

Folha do Commercio, 25 de fevereiro de 1934, p. 1:

TRÊS GRANDES ‘MACUMBAS’ INOPINADAMENTE SUPREENDIDAS - A polícia de Campos, bem orientada na sua ação organizou uma canôa contra três macumbas na rua Espírito Santo. Nêsses antros de exploração e ignorância, onde as consultas são cobradas em altos preços, foram presas cento e tantas pessoas, entre as quais se encontravam, segundo nos informaram, várias pessoas de boa sociedade. [...] Sôbre os macumbeiros, com o fim de apurar a responsabilidade de cada um dêles, foi aberto o necessário inquérito (FOLHA DO COMMERCIO, 1934, p. 1 apud PLUHAR; BARRETO, 2011, p. 31).

Folha do Commercio, 28 de fevereiro de 1948, p. 1:

Foi dada queixa da macumbeira, na polícia. Moacir Gomes da Silva apresentou queixa à Delegacia de Polícia de que sua senhoria, conhecida pelo nome de Nenê, residente na rua Cardoso de Melo nº 98, vive explorando os incautos com as chamadas ‘macumbas’, fazendo profissão desses consenticulos. Convidou ele a polícia pa-

⁸ O Monitor Campista, 05 de agosto de 1900, edição 179.

⁹ ORO (2008); PLUHAR, BARRETO (2011); SANTOS (2019);

ra vêr um ‘ponto’ que a ‘macumbeira’ colocou no quintal do queixoso, que se compõe de um oratório com velas, charutos, ramos de mato e uma cruz (FOLHA DO COMMERCIO, 1948, p. 1 apud PLUHAR; BARRETO, 2011. p. 36).

De acordo com entrevistas realizadas por Silva (2020) com ministros afrorreligiosos de Campos dos Goytacazes, durante a ditadura militar, entre o final da década de 1960 e a década de 1970, também houve um período de destacada violência com relação à repressão policial. Alguns entrevistados relataram ações truculentas de um delegado lotado no município e identificado como “Belô”, que foi apontado como um grande perseguidor das religiões afro-brasileiras no município.

Em Santos (2019), encontramos a seguinte referência:

[...] [o delegado Moacir Bellot] Ressaltou, contudo que os católicos e protestantes, de um modo geral, vêm respeitando a Lei, mas que os adeptos do espiritismo, principalmente os umbandistas, ‘não dão a mínima bola para Legislação’. O delegado Moacir Bellot, quando esteve lotado em Campos, teve sérios atritos com umbandistas, os quais ele acusava de não cumprirem o regulamento, principalmente a obtenção de licenças e o respeito à Lei do Silêncio (O FLUMINENSE, 1977. p. 7¹⁰ apud SANTOS, 2019, p. 75).

De acordo com Mariano (2004, p. 123;124), a partir dessa mesma década de 1970, um outro segmento cristão passa a se proliferar e ganhar forças muito rapidamente pelo Brasil, especialmente pelas periferias, subúrbios e favelas dos centros urbanos. Esse segmento cristão assumiria nos anos seguintes, o posto de maior combatente das religiões afro-brasileiras: as igrejas evangélicas neopentecostais. Em Campos dos Goytacazes, registros de ataques à religiões afro-brasileiras promovidos por grupos neopentecostais também foram encontrados em algumas referências bibliográficas consultadas:

¹⁰ Jornal ‘O Fluminense’, Niterói, 19 de março de 1977.

Os conflitos relatados nas entrevistas envolvem, em sua maioria, vizinhos das casas de santo, que se declaram incomodados com o barulho dos rituais, produzido pelos fogos de artifício soltos durante as cerimônias, atabaques e cantos, e com membros de igrejas neopentecostais, particularmente da Igreja Universal do Reino de Deus - IURD, cujo proselitismo militante justifica atos discriminatórios de diferentes naturezas. [...]. Examinando os relatos dos entrevistados, é possível identificar agressões verbais, físicas e patrimoniais, justificadas pela demonização dessas religiões e seus deuses, e pela identificação de seus adeptos como agentes do demônio (LIMA et al., 2015, p. 12).

A partir de 2016 começam a surgir os primeiros casos de terreiros atacados por grupos ligados ao tráfico de drogas no município. Esses casos não demoraram a ganhar repercussão na mídia local e nacional, sendo 2019 o ano de maior notoriedade desses ataques, como veremos a seguir:

Extra, 10 de setembro de 2019:

Os terreiros da cidade de Campos dos Goytacazes, Norte-Fluminense, vivem em clima de medo. Dos cerca de 200 centros de religiões de matriz africana ameaçados em todo o estado, segundo o Babalawô Ivanir dos Santos, 40 estão localizados no município¹¹. Traficantes da região têm expulsado os seguidores, ocupado os terreiros e saqueado os espaços (AMORIM, 2019).

Tab UOL, 03 de julho de 2020

Certas correntes do neopentecostalismo costumam associar as religiões de matriz africana ao diabo. Como Cruzados pós-contemporâneos, traficantes coagiram, exilaram e agrediram sacerdotes e praticantes de umbanda, candomblé e outras religiões. [...] Depois

¹¹ As pesquisas de Silva (2020), que abordam do final de 2016 até junho de 2019, relatam 34 casos de ataques a terreiros, além de dois homicídios de lideranças religiosas. A matéria do Extra, de setembro de 2019, fala em 40 casos, além dos dois homicídios. Porém, o Parecer Técnico do FRAB, datado de maio/2019, aponta um total de 56 casos de violência contra religiosidades afro-brasileiras (além dos dois homicídios já mencionados), em sua ampla maioria, acometendo comunidades tradicionais de terreiro em bairros periféricos..

de 2013 e nos anos seguintes, a perseguição religiosa se repetiu em comunidades ocupadas pelo TCP em Campos dos Goytacazes e na Baixada Fluminense. Jovens traficantes de baixa patente eram enviados aos centros, ordenando a proibição de guias, roupas brancas, toque de atabaques e exposição de imagens do lado de fora dos terreiros. Quem ousou contestar foi expulso da comunidade e teve o local depredado (MAXX, 2020).

Um fato a ser observado é que, o desenvolvimento dessa nova vertente de violência e intolerância religiosa/racismo religioso, não necessariamente representou o fim das formas de intolerância que a precederam, e sim uma concomitância entre elas. Através das matérias jornalísticas veiculadas na imprensa, dos dados colhidos junto ao Fórum Municipal de Religiões Afro-Brasileiras (FRAB) e das pesquisas apresentadas por Silva (2020), pudemos apurar que, no período compreendido entre os anos 2016 e 2019, em Campos dos Goytacazes, houve ao menos:

a) Treze casos de Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTT) invadidas e fechadas por ação de grupos ligados ao tráfico de drogas; b) dezesseis casos relacionados a algum tipo de restrição às suas atividades e/ou horários de funcionamento, impostas por grupos ligados ao tráfico de drogas; c) vinte e cinco casos de ameaças diversas, perpetradas por diferentes agentes, mas sem fechamento nem restrição de funcionamento; d) dois casos de ministros religiosos assassinados, sendo que um deles, de acordo com as entrevistas e a matéria jornalística citada anteriormente, teria sido executado durante a realização de uma cerimônia religiosa dentro de seu próprio terreiro, possivelmente por agentes ligados ao tráfico de drogas.

No ano de 2020, de acordo com o FRAB, mais três CTT's foram fechadas por grupos ligados ao narcotráfico. Em julho do mesmo ano, houve ainda o relato de depredação de um outro terreiro, realizada por um vizinho aparentemente não ligado ao narcotráfico. Apesar do número expressivo de casos de violência, apenas neste último caso relatado, uma pessoa foi presa sob aplicabilidade da Lei Caó¹².

¹² Jornal Folha 1, de 15 de julho de 2020.

Resistência e políticas públicas - o caso do fórum municipal de religiões afro-brasileiras de campos dos Goytacazes (FRAB)

O ano de 2000 foi marcado pela constituição de políticas públicas de promoção da igualdade racial, através da Secretaria de Políticas de Promoção para a Igualdade Racial (SEPPIR), nos primeiros anos do governo Lula, constituída com a função de realizar um marco na descentralização desta recém-criada pasta governamental, bem como a intersectorialidade da questão racial com as demais políticas públicas universais (RAMOS, 2020). Ao mesmo tempo, percebemos a articulação de afrorreligiosos no sentido de apontar a ineficiência do Estado em cumprir sua função protetiva e garantir o pluralismo religioso dentro do seu território. Neste cenário, encontramos na cidade de Campos dos Goytacazes a organização de afrorreligiosos que, com amparo de um gestor de órgão municipal de promoção da igualdade racial e pertencente às religiões afro-brasileiras e, articulação com núcleo acadêmico da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, passou a fomentar a luta pelos direitos das comunidades tradicionais de terreiro no município. Os diálogos institucionais entre estes três atores - religiosos, acadêmicos e poder público - com vistas a romper o silenciamento e dar visibilidade à discussão dos direitos das religiões afro-brasileiras como algo presente na vida pública, trouxe ganhos significativos que discutiremos a seguir.

Através da parceria construída entre religiosos de comunidades tradicionais de terreiros distintas; o Programa de Apoio a Igualdade Racial (PAIR), setor pertencente a Secretaria Municipal de Família e Assistência (SMFAS) e coordenado pelo Gilberto Totinho; e, o Núcleo de Estudos de Exclusão e da Violência (NEEV), pertencente a Universidade Estadual do Norte-Fluminense Darcy Ribeiro e, coordenado pela Dr^a Lana Lage da Gama Lima, foi realizado o I Fórum de Religiosidade de Matrizes Africana e Afro-brasileira, cujo tema foi:

"Enfrentamento da Intolerância Religiosa na Garantia dos Direitos Humanos e da Cidadania", ocorrido em 2014, em Campos dos Goytacazes/RJ, com a participação do Dr. Babalawô Ivanir dos Santos, e da Dr^a Helena Theodoro, cujas contribuições relacionadas a liberdade religiosa e luta antirracista são notáveis.

Neste evento, definiu-se a permanência de um espaço de debates e ações conjuntas dos atores supracitados em torno deste tema e que foi intitulado Fórum Municipal de Religiões Afro-Brasileiras (FRAB), que permanece até os dias atuais como organização da sociedade civil representativa dos adeptos das religiões afro-brasileiras em Campos dos Goytacazes. O diálogo institucional foi fundamental para potencializar as denúncias de casos de intolerância religiosa, organização de eventos, encaminhamentos das vítimas aos órgãos competentes, dentre outras ações. Tendo como um dos principais pressupostos a formação política de base, a organização promoveu encontros semanais com realizações de palestras, visitas semanais às CTT's para convidar outros religiosos à participação no movimento, e realização de evento municipal anualmente com a discussão de grandes temas com especialistas acadêmicos que são adeptos das religiosidades afro-brasileiras.

Em caráter nacional, a política pública de Assistência Social, segundo Spozati (2007) se arrasta há anos para se constituir como política de seguridade social e, em Campos dos Goytacazes, pelo contexto de sua formação sociorracial não poderia ser diferente. Apesar de não ser materializada e visualizada no município, esta política em articulação com a política pública de igualdade racial, cabe a identificação das comunidades tradicionais, e dentre elas as Comunidades Tradicionais de Terreiro.

Faz-se necessário apontarmos que as políticas públicas mencionadas acima compreendem as Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTT) como comunidades com vínculo a uma casa de tradição de matriz africana - chamadas casa de terreiro -, onde nesse espaço, considerado e compreendido como sagrado, congrega comunidades que possuem características comuns, tais como a manutenção das tradições de matriz

africana, o respeito aos ancestrais, perpetuação de língua, valores de generosidade e solidariedade, símbolos, o conceito amplo de família e uma relação próxima com o meio ambiente. Dessa forma, essas comunidades possuem uma cultura diferenciada e uma organização social própria, que constituem patrimônio cultural afro-brasileiro (BRASIL, 2007). Este é um grupo específico e prioritário de um conjunto de políticas públicas, entendendo as diversas determinações da vulnerabilidade, devido aliar estruturalmente a interseccionalidade de classe, manifestada na pobreza oriunda da formação sócio-histórica do país, de raça expressa no pertencimento étnico-racial dos religiosos, e de gênero considerando espaço de liderança feminina e feminina negra.¹³

No período de criação do FRAB, os relatos que embasam a importância deste movimento afirmam as violações do direito à liberdade religiosa com as ações repressivas da polícia em detrimento das CTT's através do anteriormente mencionado delegado Belô e, em período mais recente, mencionam o não uso de indumentárias religiosas nas ruas e comércios próximos às CTT's para evitar conflitos; deposição de sal e marcas de óleo “ungido” nas portas das CTT's realizadas por religiosos cristãos e, ainda, conflitos familiares com a conversão de um dos membros da família conviventes na mesma residência e, posterior ataque e coerção ao religioso afro-brasileiro no espaço doméstico, cuja comprovação de violação torna-se mais difícil nos órgãos competentes.

Anos depois, estas violações passaram a ter caráter mais violento, visto que passamos a conhecer um novo agente na ação repressora às CTT's e seus religiosos. A ação de traficantes que se autodenominam evangélicos e que determinam o cerceamento e/ou impedimento das religiões afro-brasileiras nos territórios sob seu controle.

Estratégias institucionais de enfrentamento à intolerância religiosa/racismo religioso foram lançadas mão por parte dos religiosos, demandando coletivamente do poder público em âmbito municipal ações efetivas de prevenção, coibição de novos casos, e ações de garantia

¹³ Disponível em: <http://mds.gov.br/assuntos/seguranca-alimentar/direito-a-alimentacao/povos-e-comunidades-tradicionais/comunidades-de-terreiro>.

de direito diante das violações manifestadas, mesmo cientes do desmonte estrutural que as políticas públicas de garantia de direitos foram alvo. Desde 2014 o Programa de Apoio a Igualdade Racial passou a realizar atendimento às CTT como público-alvo da política de assistência social e, na mudança de gestão municipal em 2017, *vis a vis* o desmonte das políticas públicas em nível nacional, as poucas iniciativas se findaram. Tal fato levou o FRAB a ir à Câmara de Vereadores reclamar pela realização de uma audiência pública que pudesse visibilizar o desmonte das políticas que lhes asseguravam direitos, contudo, tal fato engendrou uma série de ataques aos religiosos feitos de forma anônima, com a circulação de fotos e comentários racistas relativos a presença dos afro religiosos na Câmara de Vereadores em grupos de *whatsapp* de algumas igrejas evangélicas.

Anos mais tarde, pessoas ligadas ao tráfico de drogas e de confissão religiosa pentecostal e/ou neopentecostal, promoveram uma série de violências religiosas de ordem simbólica, física e material, com caráter etnocêntrico e fundamentalista contra as CTT's e seus adeptos e, este quadro tomou progressão de forma célere. Tal fato, fez com que em 2019 o FRAB se mobilizasse para denunciar as violações ocorridas, sendo muitas vezes o espaço de acolhida para as vítimas de forma que não fossem revitimizadas, bem como o principal articulador na elaboração de estratégias para as ações visto que foram encontradas dificuldades para realização de registro de ocorrência nas delegacias, pois considerando as reiteradas ocorrências de violências e intimidações com graves ameaças à liberdade individual e coletiva de culto, todo este contexto demonstrava risco à integridade física, psicológica e patrimonial dos afro religiosos de maneira individual.

Devido a uma série de denúncias realizadas pelo FRAB de forma coletiva junto à imprensa e setores do poder público, com realização de um parecer técnico entregue ao poder público municipal na figura do chefe máximo do executivo, foi publicado no diário oficial do município a criação do primeiro grupo de trabalho especial, voltado ao atendimento e assistência social dos ministros religiosos, líderes das suas comunidades

tradicionais, que foram expulsos de seus terreiros, que eram além de seu local de culto, também suas residências. Neste grupo de trabalho atuaram: a Superintendência da Igualdade Racial; a Superintendência de Justiça e Assistência Judiciária; a Secretaria Municipal de Desenvolvimento Humano e Social; e a Secretaria Municipal de Governo (CAMPOS DOS GOYTACAZES, 2019). Contudo, o FRAB não foi colocado como ator relevante nesta articulação, o que demonstra a ação de tutoria do Estado em âmbito municipal deste significativo avanço, sem visibilizar os protagonistas que engendraram seu surgimento.

Dentre os relevantes ganhos das articulações realizadas pelo FRAB e descritas no parecer técnico estão: a) Concessão de benefício eventual de “Aluguel Social” por período de no mínimo 12 (meses) àqueles que tinham residência própria ou ainda àqueles que atendem aos critérios para ser beneficiário do programa habitacional municipal “Morar Feliz”, até que este seja materializado; b) Realização de ação de cadastramento no Cad. Único das CTTs organizada em um dos terreiros filiados ao FRAB; c) Acompanhamento dos casos pelos Centros de Referência Especializado em Assistência Social (CREAS) de cada território, com encaminhamento à rede socioassistencial em virtude do trauma que tais casos podem suscitar nas vítimas, dentre outras demandas implícitas; d) Acesso ao benefício “Renda Mínima”, que consistia em um salário mínimo por um período de 6 (seis) meses; e) Capacitação dos profissionais da rede socioassistencial, ministrado pelos técnicos que realizam assessoria ao FRAB, com relação à legislação que ampara este grupo, bem como no debate do racismo religioso e institucional, para que situações de reprodução de revitimização e discriminação não ocorra.

Ademais, ainda tivemos como ganhos fomentados por esse processo de construção coletiva a regulamentação da Lei nº 9007/2020 (decreto nº 222/2020), que institui o programa e a semana de combate ao racismo institucional; a regulamentação da lei para escusa de consciência em instituições municipais de ensino por motivo religioso (decreto nº 224/2020); regulamentação da lei nº 9.012/2020 (decreto nº

259/2020); e, por fim, criação de setor na Subsecretaria de Igualdade Racial para atendimento às vítimas de racismo e intolerância religiosa (decreto nº 01/2021).

Em 2021, os casos ocorridos em Campos dos Goytacazes foram apresentados na Comissão Parlamentar de Inquérito da Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (ALERJ). A referida CPI ainda se encontra em andamento até o término deste artigo e já teve como ganho significativo a publicação em Diário Oficial a descentralização e interiorização de uma delegacia especializada em crimes raciais lotada em Campos dos Goytacazes.

Cabe-nos destacar que as áreas de atuação desta nova modalidade de violação do direito às religiões afro-brasileiras perpetradas pelos “traficantes evangélicos” apresentou um maior número de casos nos bairros periféricos, cuja maioria de habitantes é a população negra, empobrecida e, em grande parte dos casos, assistida pela política pública municipal de habitação, gerenciada pela assistência social. Segundo Santos & Gino (2021, p. 98),

O movimento pentecostal se apresenta substancialmente nas sociedades em desenvolvimento e apresenta relação direta com o perfil socioeconômico local, com a experiência de vulnerabilidade e a vivência do abandono. A aceleração do crescimento é mais evidente entre classes sociais mais pobres, que possuem menor índice de escolaridade, tendo o maior contingente de analfabetos, menores salários e maiores taxas de desemprego.

Tal contexto nos territórios localizados em periferias e favelas, traduz ambientes de vulnerabilidades sociopolíticas e, nestes locais, as redes evangélicas pentecostais se apresentam como respostas (ou fuga) dos desafios e sofrimentos, ressignificando os modos de ver, ser e viver nessas comunidades marcadas pela violência e abandono (SANTOS; GINO, 2021).

O Estado atua também na produção de vítimas, pois ao não respeitar as práticas religiosas não hegemônicas, tratando-as como

inferiores e, considerando somente religiões cristãs como religiões, inclusive quando atores públicos explicitam confissão religiosa no espaço público, além de produzir uma violência sobre estes sujeitos, perpetua na sociedade a discriminação entre os próprios indivíduos.

Considerações finais

A partir da implementação do decreto nº 6.040/2007, que instituiu a “Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais”, as comunidades tradicionais de terreiro, assim como as comunidades quilombolas, povos ciganos, comunidades ribeirinhas, povos indígenas entre outros, passaram a ser reconhecidos e protegidos como “povos e comunidades tradicionais”. De acordo com o referido decreto, os povos e comunidades tradicionais configuram grupos sociais específicos que, portanto, necessitam também de políticas públicas específicas que assegurem a preservação de suas culturas, seus modos de vida e de seus territórios, denominados “territórios tradicionais”. O decreto, ainda, salienta a importância da preservação destes “territórios tradicionais”, pois entende esses territórios como imprescindíveis à reprodução dos modos de vida, cultura e tradição únicos e particulares dos povos e comunidades tradicionais (BRASIL, 2007).

Concordamos com o supracitado, e compreendemos o conceito de “território” a partir da proposição de Souza (2014, p. 78,79), que o classifica como “[...] um espaço definido e delimitado a partir de relações de poder [...]” onde o cerne da questão está em compreender “[...] quem domina ou influencia e como domina ou influencia esse espaço [...]”, e “[...] quem domina ou influencia quem nesse espaço e como?” (SOUZA, 2014. p. 78-79) Nessa perspectiva, compreendemos que, assim como outras denominações religiosas, as religiões afro-brasileiras também possuem, em alguma dimensão, o poder de ordenar, classificar e estabelecer relações de poder sobre o espaço do qual se utilizam física ou simbolicamente, dando origem a territórios religiosos, influenciando

comportamentos e estabelecendo regras às pessoas submetidas aos seus códigos e símbolos. Dessa forma, compreendemos que os terreiros constituem os “territórios tradicionais” das CTT’s, ou, na perspectiva da Geografia da Religião, como um “território religioso”. Os territórios religiosos são:

[...] espaços qualitativamente fortes, compostos de fixos e fluxos e possuidores de funções e formas espaciais que constituem os meios por intermédio dos quais o território realiza efetivamente os papéis a ele atribuídos pelo agente social que o criou e controla. [...] O território é um importante instrumento de exercício da fé e da identidade religiosa. Apresenta além do caráter político, nítido caráter cultural, especialmente quando os agentes sociais são grupos étnicos religiosos (ROSENDAHL, 2013, p. 87).

Podemos então afirmar que um terreiro é um território religioso. De acordo com a autora acima mencionada, a territorialidade religiosa seria o conjunto das práticas desenvolvidas por instituições e/ou grupos religiosos com a intenção de estabelecer e controlar um determinado território. Serão através das representações simbólicas deste poder do sagrado, que se refletirão os sentimentos mútuos de pertencimento, propriedade e identidade de fé (ROSENDAHL, 2013).

Numa outra dimensão conceitual de território, Souza (2014) propõe a existência de “territórios-rede”, também chamados de “territórios descontínuos”, ou seja, territórios formados pela união de vários territórios contínuos distribuídos pelo espaço geográfico formando “nós”. Esses “nós” são ligados por “arcos”, que:

Correspondem aos fluxos que interligam, “costuram” os nós - fluxos de bens, pessoas ou informações -, sendo que os arcos podem ainda indicar elementos infraestruturais presentes no substrato espacial - por ex., estradas - que viabilizam fisicamente o deslocamento dos fluxos (SOUZA, 2014. p. 93).

Para o autor supracitado, a complexidade desses “territórios-rede” ao articularem internamente diversos territórios contínuos,

possuidores de distintas características e em diferentes escalas, denotam que também diferentes representações de poder agiram sobre a conformação desses determinados territórios. Então, o que temos na verdade, são “[...] territórios sobrepostos, possuidores de distintas territorialidades, atuando sobre o mesmo recorte espacial [...]” (SILVA, 2021, p. 13).

Souza (2014) propõe que um exemplo desses “territórios-rede” são as áreas controladas por determinados grupos de narcotraficantes que se espalham por diversos pontos do estado do Rio de Janeiro, com territórios descontínuos em diversos municípios, inclusive em Campos dos Goytacazes, porém interligados por vias de transporte e comunicação diversas, o que permite o controle de todos os pontos pertencentes a esta rede, mesmo que remotamente.

Em nossa análise, pautados pelo referencial teórico já mencionado, entendemos que nos casos mais graves de intolerância religiosa contra religiões afro-brasileiras, onde ocorrem ameaças e ataques a terreiros, com invasão, depredação e fechamento desses territórios religiosos, em Campos dos Goytacazes, os conflitos se deram onde os territórios controlados por narcotraficantes se sobrepunham aos territórios religiosos dos terreiros das religiões afro-brasileiras.

Uma vez que alguns destes grupos criminosos se posicionam contrários aos fundamentos religiosos afro-brasileiros, por influência, em alguma medida, de relações que tem demandado esforços acadêmicos na compreensão da relação de algumas igrejas evangélicas com agentes do crime organizado, o que acontece é um conflito territorial motivado por intolerância religiosa/racismo religioso.

Porém, não se trata de um conflito pela disputa do território físico, e sim pelo território simbólico, pelo que representa um terreiro na visão distorcida, racista e intolerante de determinados grupos fundamentalistas cristãos, que enxergam nas religiões afro-brasileiras uma demonização, um inimigo, uma representação de um pretense mal a ser combatido, o que não dialoga em nada com a cosmologia afro religiosa.

Na repressão às religiões afro-brasileiras, ora por parte do próprio Estado, ora tendo o mesmo como conivente, omitindo sua função protetiva, a organização dos afrorreligiosos torna-se um tipo de resistência antirracista, na defesa de suas comunidades tradicionais de terreiro, seus ritos e práticas, como forma de reconstituir um modo de vida que fora usurpado de seus antepassados (SANTOS; GIONO, 2021).

Esta leitura visa contribuir com novos olhares para a complexidade deste fenômeno social, que apresenta diferentes expressões em cada território em que se materializa. Ademais, buscamos evidenciar como a organização e mobilização dos religiosos, adotando estratégias na esfera pública de ocupação de espaços e visibilidade às questões tratadas neste artigo, tencionam a adoção de medidas pelo poder público em âmbito local.

Referências

ALMEIDA, S. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.

AMORIM, Diego. Líderes religiosos de Campos relatam ataques e ameaças de traficantes a terreiros. *In: Extra*. Rio de Janeiro, 10 set. 2019. Disponível em: <https://extra.globo.com/casos-de-policia/lideres-religiosos-de-campos-relatam-ataques-ameacas-de-trafficantes-terreiros-23938758.html>. Acesso em: 11 set. 2019.

BERKENBROCK, V. J. **A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

BRASIL. **Decreto-Lei nº 2.848, de 07 de dezembro de 1940**. Institui o Código Penal Brasileiro. Rio de Janeiro: Poder Executivo, 1940. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm. Acesso em: 28 mar. 2019.

BRASIL. **Lei nº 7.716, de 05 de janeiro de 1989.** Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Brasília: Poder Executivo, 2010. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/17716.htm . Acesso em: 28 mar. 2019.

BRASIL. **Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007.** Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília: Poder Executivo, 2007. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 09 nov. 2019.

CAMPOS DOS GOYTACAZES. **Perfil 2018.** Campos dos Goytacazes: Poder Executivo, 2018. Disponível em: <https://www.campos.rj.gov.br/newdocs/542233062PERFILCAMPOS2018.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2019.

CAMPOS DOS GOYTACAZES. **Diário Oficial.** Campos dos Goytacazes, Prefeitura Municipal de Campos dos Goytacazes. 2019. Disponível em: <https://www.campos.rj.gov.br/app/assets/diario-oficial/link/3885>. Acesso em: 20 nov. 2019.

FLOR DO NASCIMENTO, W. O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. **Revista Eixo**, Brasília, v. 6, n. 2, p. 51-56, 2017.

Folha 1. Homem é preso após invadir e depredar centro de Umbanda em Guarus. **Folha 1**, Campos dos Goytacazes, 15 jul. 2020. Disponível em: http://www.folha1.com.br/_conteudo/2020/07/geral/1263582-homem-e-preso-apos-invadir-e-depredar-centro-de-umbanda-em-guarus.html. Acesso em: 18 jul. 2020.

FRESTON, P. **Protestantes e política no Brasil:** da constituinte ao impeachment. 1993. Tese (Doutorado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993. Disponível em: <https://pt.scribd.com/doc/289053921/Protestantismo-e-Politica-No-Brasil-Da-Constituente-Ao-Impeachment-Doutorado-Paul-Freston>. Acesso em: 08 abr. 2021.

G1 NORTE FLUMINENSE. Campos está entre as cidades do RJ com mais casos de intolerância religiosa em 2019. **G1 Norte Fluminense**, Rio de Janeiro, 28 maio 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/norte-fluminense/noticia/2019/05/28/campos-esta-entre-as-cidades-do-rj-com-mais-casos-de-intolerancia-religiosa-em-2019.ghtml> . Acesso em: 02 jun. 2019.

IBGE. **Censo 2010**. Características gerais da população religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rj/campos-dos-goytacazes>. Acesso em: 03 jan. 2019.

LIMA, L. *et. al.* **As religiões afro-brasileiras em Campos dos Goytacazes**: preservar, dar visibilidade e combater a discriminação. Campos dos Goytacazes: Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UENF, 2015. Disponível em: https://www.academia.edu/40318052/As_Religi%C3%B5es_Afro_brasileiras_em_Campos_dos_Goytacazes_preservar_dar_visibilidade_e_combater_a_discrimina%C3%A7%C3%A3o. Acesso em: 25 ago. 2017.

MACEDO, E. **Orixás, caboclos e guias**: deuses ou demônios? Rio de Janeiro: Universal, 2001.

MARIANO, R. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos Avançados**, São Paulo: USP, dez. 2004. v. 18, n. 52, p. 123; 124. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10028>. Acesso em: 10 nov. 2020.

MAXX, M. Nação de Jesus: fuzis ungidos e grafite gospel em muros da comunidade. Para facção do Rio, lei do tráfico é a lei de Deus. **UOL**, Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <https://tab.uol.com.br/edicao/nacao-de-jesus/#cover>. Acesso em: 03 jul. 2020.

NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. 3. ed. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NOGUEIRA, S. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Pólen, 2020.

O MONITOR CAMPISTA. Monitor Campista (RJ) - 1834 a 1891. Campos dos Goytacazes, 19 maio de 1877. ed. 109. *In: Coleção Digital de Jornais e Revistas da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2019. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030740&pagfis=1> . Acesso em: 03 abr. 2021.

O MONITOR CAMPISTA. Monitor Campista (RJ) - 1834 a 1891. Campos dos Goytacazes, 05 ago. 1900. ed. 179. *In: Coleção Digital de Jornais e Revistas da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2019. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030740&pagfis=1> . Acesso em: 03 abr. 2021.

O Globo. Condenada, Record terá de transmitir quatro programas sobre religiões de matriz africana. **O Globo**, Rio de Janeiro, 30 jan. 2019. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/condenada-record-tera-de-transmitir-quatro-programas-sobre-religoes-de-matriz-africana-23415498>. Acesso em: 15 jul. 2021.

ORO, A. P.; BEM, D. F. A discriminação contra as religiões afro-brasileiras: ontem e hoje. **Ciências e Letras**, Porto Alegre, n. 44, jul./dez. 2008. Disponível em: <https://docplayer.com.br/39757369-A-discriminacao-contras-religoes-afro-brasileiras-ontem-e-hoje.html> . Acesso em: 20 set. 2021.

PLUHAR, C.; BARRETO, J. **O preconceito estampado**. Campos dos Goytacazes: Fundação Cultural Jornalista Oswaldo Lima, 2011.

RAMOS, M. B. **Racismo Institucional e Movimentos Negros: Resistências e Coexistências em Campos dos Goytacazes/RJ** /Manuelli Batista Ramos; Érica Terezinha Vieira de Almeida, orientadora. Dissertação (Mestrado)- Universidade Federal Fluminense, Campos dos Goytacazes, 2020.

ROSENDAHL, Z. Território e territorialidade: uma proposta geográfica para o estudo da religião. *In*: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (orgs). **Geografia cultural**: uma antologia. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013. p.87-88.

SANTOS, I. dos. **Marchar não é caminhar**: interfaces políticas e sociais das religiões de matriz africana no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2019.

SANTOS, I.; GINO, M. **História Social da Intolerância Religiosa no Brasil**: Desafios na Contemporaneidade. 1. ed. Rio de Janeiro: Klíne, 2021.

SILVA, V. G. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro: abr. 2007, v. 13, n. 1. p. 207-208. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/dywGNkPpwm6d8GcMVvzskHj/?lang=pt>. Acesso em: 04 abr. 2021.

SILVA, J. **Guia de luta contra intolerância religiosa e o racismo**. Rio de Janeiro: Centro de articulação de populações marginalizadas (CEAP), 2019.

SILVA, A. L. B. **Religiões afro-brasileiras em Campos dos Goytacazes**: territórios, conflitos e resistência. Dissertação (Mestrado em Geografia - Programa de Pós-Graduação em Geografia - Universidade Federal Fluminense - UFF) - Campos dos Goytacazes: UFF, 2020.

Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/bitstream/handle/1/21501/Anderson%20Luiz%20Barreto%20da%20Silva.pdf;jsessionid=BD2F1B150D72A6FB4953094D06C442C2?sequence=1>. Acesso em: 25 jul. 2021

SILVA, A. L. B. Comunidades tradicionais de terreiro: territórios em conflito em Campos dos Goytacazes. *In: XIV Encontro Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia (ENANPEGE)*, 2021. **Anais do XIV ENAMPEGE**[...], Campina Grande: Universidade Federal da Paraíba - UFPB. 2021. Disponível em: <https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/78850>. Acesso: 25 jan. 2022.

SILVEIRA, R. Os selvagens e a massa: papel do racismo científico na montagem da hegemonia ocidental. **Afro-Ásia**, Salvador: UFBA, jan. 2000. n. 23, p. 87. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20980/13582>. Acesso em: 08 set. 2021.

SOUZA, M. L. O Território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. *In: CASTRO, I. E.; CORRÊA, R. L. Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2014. p.78, 79.

SPOSATI, A. Assistência social: de ação individual a direito social. **Revista Brasileira de Direito Constitucional**, n. 10, jul./dez. 2007. Disponível em: http://http://www.esdc.com.br/RBDC/RBDC-10/RBDC-10-435-Aldaiza_Sposati.pdf. Acesso em: 25 maio 2022.

VITAL DA CUNHA, C. **Oração de traficante**: uma etnografia. Rio de Janeiro: Garamont Universitária, 2015.

PARTE III

DESAFIOS DO SERVIÇO SOCIAL CONTEMPORÂNEO
NO ENFRENTAMENTO DO CONSERVADORISMO
NA FORMAÇÃO, NO EXERCÍCIO PROFISSIONAL E
NA PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO

XIII

CONSERVADORISMO E POLÍTICAS SOCIAIS: APONTAMENTOS SOBRE SEUS FUNDAMENTOS E SUAS EXPRESSÕES CONTEMPORÂNEAS*

Adriana Ramos

Introdução

O objetivo das breves reflexões que se seguem é apresentar a questão do conservadorismo e suas expressões contemporâneas, sobretudo na realidade brasileira e no conjunto das políticas sociais. Esses incipientes apontamentos, fazem parte dos estudos e pesquisas desenvolvidas pelo Núcleo de Estudos dos Fundamentos do Serviço Social (NEFSS), que se propõe pensar a profissão, suas conexões e organicidade com as políticas sociais. Portanto, a análise aqui esboçada se subsidia no materialismo histórico-dialético, que busca compreender os conceitos básicos sobre o conservadorismo na sua origem e como se processa seu desenvolvimento sócio-histórico. Partindo desse pressuposto, outra finalidade é reconhecer determinados elementos presentes, sobretudo na sociedade brasileira, de que o conservadorismo vem assumindo “novas expressões”, tendencialmente no conjunto das políticas sociais.

O pensamento conservador tem na figura de Edmund Burke o seu maior representante e fundador quando na escrita de *Reflexões sobre a Revolução na França*, publicado em 1790. O conservadorismo em sua veia clássica (SCORSIM NETTO, 2011) expressa inicialmente uma resposta reativa, uma reação contrária a um rompimento com o passado, numa proposta restauradora e antiburguesa. Ou seja, tem como fundamento uma referência política e ideológica antirrevolucionária. Este compêndio por Burke construído, se configura como uma sistematização de ideias

*DOI – 10.29388/978-65-81417-79-6-0-f.341-356

sobre o que seria o conservadorismo especialmente naquele momento histórico por ele vivenciado, frente aos movimentos revolucionários ocorridos na França. Portanto, o que marcará esse pensamento conservador clássico será uma aversão severa a qualquer tipo de modificação na ordem social. Burke, frente as modificações introduzidas pela burguesia, à época, revolucionária, defenderá a manutenção das instituições políticas e as estruturas sociais existentes anteriores a este período, mais especificamente aquelas que se referem as produzidas pela aristocracia feudal.

Para o autor, “[...] esse tipo insurrecional de revolução é tomado de maneira unilateral, como momento de decadência e degradação, no qual a ordem estabelecida é destruída e as tradições, rebaixadas.” (SOUZA, 2016, p. 363). Nesse sentido é um extremo defensor da propriedade privada, dos privilégios da nobreza, da Igreja Católica e de seu poder político e da manutenção da família, como base moral da sociedade. Portanto, neste primeiro momento de surgimento do pensamento conservador, podemos caracterizá-lo como uma forma de resistência as mudanças progressistas, e que evoca a continuidade do passado, pois valores, tradições e princípios, na concepção conservadora, não podem ser destruídos, sobretudo de forma violenta e abrupta como para Burke assim o fazia a burguesia. Nesse sentido, “[...] o pensamento conservador é uma expressão cultural [...] particular de um tempo e um espaço sócio-histórico muito preciso: *o tempo e o espaço da configuração da sociedade burguesa* [...]” (SCORSIM NETTO, 2011, p. 40-41, grifo da autora).

Então estamos diante do que poderíamos denominar de primeira forma de compreensão sobre o pensamento conservador, ou seja, é aquele pensamento que valoriza o passado, suas instituições representantes e possui aversão a qualquer tipo de ideias de transformação social, sobretudo aquelas fundadas pelo Iluminismo que fazem a ruptura com este passado feudal. No seu desenvolvimento sócio-histórico, também expressará uma negação a todos os princípios que a cultura da modernidade traz, como fundantes da sociedade capitalista burguesa: a razão, a li-

berdade, a igualdade. Desta forma, se é contrário aos ideários iluministas, por desdobramento será contra a razão, as ideias progressistas, libertárias, à racionalidade que se instaura nesse período. “Com essa operação reificada, o conservantista elabora mais um pilar duradouro do conservadorismo: a negação da razão e a entronização de uma concepção pragmática, imediatista, de ação e pensamento.” (SOUZA, 2016, p. 369). Conforme Scorsim Netto, (2011, p. 45),

Numa palavra, Burke quer a continuidade do desenvolvimento econômico capitalista sem a ruptura com as instituições sociais pré-capitalistas (o privilégio da família, as corporações, o protagonismo público-temporal da Igreja, a hierarquia social cristalizada etc.). E considera que a Revolução é a excrecência desnecessária que efetiva essa ruptura. Sinteticamente poder-se-ia afirmar que Burke deseja o capitalismo sem a Modernidade.

Neste escopo também reside a compreensão de que as desigualdades sociais são parte constitutiva da ordem natural das coisas, já estabelecida e sem possibilidade de mudanças, naturalizando-as no conjunto das relações sociais. A única possibilidade de mudança por Burke identificada, seria uma modificação gradual conduzida pelos proprietários, pela aristocracia, para que a essência da sociedade permaneça inalterável.

Mas, assim como a sociedade se modifica na sua processualidade histórica, esse conservadorismo também se transmuta. Notadamente a partir da revolução de 1848, a burguesia carece de fundamentações que justifiquem sua existência e manutenção no poder. É neste bojo que as Ciências Sociais emergem e são construídas como uma referência científica que explica e justifica a presença da burguesia no poder. Elas se configuram como o substrato ideológico-político e teórico da sociedade burguesa. Isto reafirma a “[...] vinculação histórico-genética entre o pensamento conservador e as ciências sociais [...]” (SCORSIM NETTO, 2011, p. 17). Neste momento, a burguesia - clara e processualmente - deixa seu cariz revolucionário, construindo, se apropriando e

consolidando seu caráter conservador, sendo então convertida como classe dominante

O aprofundamento das relações sociais na sociedade burguesa e as contradições e antagonismos que lhe são constituintes, solicitou estudos e elaborações acerca do pensamento conservador por outros autores, mas sua essência continuou a mesma no sentido de manutenção do instituído e de valores que não são compatíveis com os avanços da modernidade, dentre eles a democracia alcançada em grande parte do mundo contemporâneo. Com o desenvolvimento sócio-histórico do pensamento conservador - que não desenvolveremos aqui pela natureza do artigo, mas que apresenta autores expressivos como Durkheim, Tocqueville, Nisbet, dentre outros - pode-se dizer que na atualidade “[...] a característica mais imediata do conservadorismo contemporâneo [...] consiste em que ele não se apresenta como conservadorismo e, portanto, oculta e escamoteia sua raiz e conteúdos conservadores.” (SCORSIM NETTO, 2011, p. 16).

Ainda assim, podemos apontar algumas características como por exemplo, ser primordialmente contrarrevolucionário, defensor da sociabilidade burguesa, tem a razão miserável ou a irracionalidade como um de seus pilares, organicamente vinculado a valores historicamente preservados pela tradição e costumes, um caráter que aponta para soluções imediatistas e pragmáticas e a naturalização das contradições sociais. No processo de formação sócio histórica brasileira, o conservadorismo esteve sempre presente: desde as elites agrícolas, latifundiárias através da cultura escravagista, das práticas do coronelismo, de onde deriva o dito: “você sabe com quem está falando?”, do voto de cabresto, até a constituição da insípida burguesia nacional parasitária, através do nepotismo, clientelismo, assistencialismo, práticas de corrupção, “revoluções pelo alto”, desapareço pela democracia e desprezo pelas classes populares em suas lutas singulares e coletivas. Essas são algumas particularidades do processo de formação sócio-histórica do Brasil, que contém elementos determinantes, se desenvolvendo, então, como um país de capitalismo periférico dependente, demonstrando uma

subalternidade ao grande capital. Portanto, a composição da sociedade brasileira, não diferentemente das demais é organicamente vinculada ao conservadorismo e vem processualmente acompanhando suas mudanças, ainda que ele se altere no campo das aparências. Segundo Barroco (2015, p. 624-625),

Para enfrentar ideologicamente as tensões sociais decorrentes da ofensiva neoliberal, no contexto da crise mundial do capitalismo dos anos 1970, o conservadorismo se reatualizou, incorporando princípios econômicos do neoliberalismo, sem abrir mão do seu ideário e do seu modo específico de compreender a realidade. O neoconservadorismo apresenta-se, então, como forma dominante de apologia conservadora da ordem capitalista, combatendo o Estado social e os direitos sociais, almejando uma sociedade sem restrições ao mercado, reservando ao Estado a função coercitiva de reprimir violentamente todas as formas de contestação à ordem social e aos costumes tradicionais.

Essa atualização do pensamento conservador não aboliu sua essência, mas o revigorou, até porque ele é funcional a lógica capitalista e a reprodução do capital, por isso apologético do livre mercado, forjando formas diferenciadas de responder as questões contemporâneas, sempre subsidiado numa perspectiva moralista, sem a compreensão da totalidade das relações sociais em suas contradições. Isso contribui para o processo de ocultamento das determinações socioeconômicas que as constituem. Ainda incorporou o braço coercitivo do Estado numa perspectiva de criminalização das expressões da questão social, nas contradições entre a ideologia da guerra contra a concepção de direitos humanos (BARROCO, 2015), trazendo no seu bojo, a militarização da vida cotidiana, com soluções punitivas, sobretudo para os segmentos mais pauperizados da classe trabalhadora. O campo dos direitos e das conquistas sociais dos trabalhadores, que envolve o conjunto das políticas sociais, é duramente atacado, pelo processo de precarização do trabalho e perda de direitos. A esse pensamento “remodelado” atualmente ainda se agregam valores racistas, individualistas, preconceituosos, sexistas, homofóbicos, marcado

por uma intolerância com o diferente, um avanço do fundamentalismo religioso, o que assume um retrocesso substantivo nas sociedades democráticas. Outro fenômeno do pensamento conservador é a valorização da reprodução do senso comum, sem uma perspectiva crítica, a incorporação do irracionalismo e a desestorização dos fenômenos sociais. Tais questões apresentam desdobramentos na realidade brasileira que certamente trazem impacto para o conjunto das políticas sociais.

O conservadorismo no contexto brasileiro

Especialmente a partir dos anos 2016, a sociedade brasileira atravessa um período de expressivas modificações no âmbito econômico, político e social. Após treze anos dos governos petistas, esse período é findo, como denomina Behring (2018, p.28), com um “[...] golpe de novo tipo [...]” que se reverbera numa ofensiva reacionária e conservadora, um recuo democrático, ou seja, segundo Paula (2020, p. 243),

[...] o estopim da atual crise brasileira deu-se com o golpe de 2016 que afastou a ex-presidente Dilma Rousseff, encerrando o ciclo dos governos do Partido dos Trabalhadores (PT). Esta é direcionada na contramão dos interesses das classes trabalhadoras brasileiras, rompendo com um possível pacto de coalização entre elas.

O impeachment de Dilma Rousseff, ainda que tivesse no seu direcionamento político uma aliança com os interesses do capital, representou a derrota da “esquerda” e o renascimento das perspectivas do conservadorismo, que supostamente estavam “adormecidas” ou lateralizadas em nosso país, e que vão representar um atentado à democracia brasileira. Com o governo ilegítimo de Michel Temer, que se engendra na sociedade brasileira a partir de um conjunto de proposições que tendem ao que se denomina “nova direita”, inaugura-se uma nova conjuntura. Isso porque “[...] a tradicional agenda conservadora do PMDB e de seus apoiadores no Brasil (PSDB, DEM, PP, PR, PSB, [...] e outros) não conseguiu emplacar uma candidatura de peso no processo

eleitoral de 2018.” (PAULA, 2020, p. 244). Um dos elementos constitutivos dessa “nova direita” é a crença em teorias conspiratórias, “[...] já que, por excelência, nega ou obscurece o conflito social. A política, nesse pensamento, é apresentada como mera manipulação orquestrada por ‘forças subterrâneas’ de ‘subversivos’, ‘comunistas’ [...]” (HOEVELER, 2016, p. 80). A elevação dessa “nova direita”, revela que “[...] o avanço do pensamento conservador e reacionário na atualidade questiona valores básicos do Estado democrático de direito, buscando construir uma nova política funcional à sociabilidade do capital [...]” (YAZBEK; DEGENSZAJN; PAZ, 2019, p. 8). No campo político, a eleição de Jair Bolsonaro, em 2018, é sua expressão maior.

O governo de Bolsonaro, aliançado com uma elite burguesa intolerante e preconceituosa, avessa aos avanços sociais, consolidados pelas políticas sociais, ainda que no seu caráter contraditório, se sustenta num extremo liberalismo econômico (FONTES, 2019), ou seja, num ultraneoliberalismo articulado às forças políticas autocráticas. No aspecto ideológico, existe um “anticomunismo primário” (FONTES, 2019), que homogeneiza o conjunto das forças sociais de esquerda, que reduz suas diversas formas e expressões a um mesmo lugar. Portanto, assiste-se na sociedade brasileira, um apelo a determinados valores e princípios muito ao gosto de tendências conservadoras que esvaziam os conteúdos políticos, em troca da construção das verdades a partir da empiria, ratificando uma irracionalidade baseada no “obscurantismo da razão”, enfatizando uma postura negacionista, anticientífica. Nesse sentido,

[...] o conservadorismo avançou em termos políticos, adensou-se ideologicamente, expressa-se no cotidiano e nas instituições, avança sobre a produção de conhecimento, demarca posições na batalha das ideias, confere conteúdo a decisões da política econômica dos estados capitalistas e entrelaça-se com outras matrizes como o liberalismo e o pragmatismo (MOTA apud ANUNCIACÃO SOUZA, 2021, p. 5).

No âmbito econômico, retrocede em massa os direitos sociais e trabalhistas, e assiste-se, conforme Paula (2020, p. 243), “[...] ao aumento

exponencial do desemprego, do subemprego, do trabalho intermitente e do processo de “uberização” do trabalho.” Neste escopo, acentua a pauta de privatização e o desfinanciamento das políticas sociais. Isto caracteriza um aprofundamento do ajuste fiscal já em curso e uma exponenciação da contrarreforma do Estado. Tais processos se respaldam em ações que se tornam favorecedoras dos interesses dos capitais internacionais aliados ao empresariado nacional. Também representam as pautas normativas das instituições multilaterais como o Banco Mundial (BM) e o Fundo Monetário Internacional (FMI). Estas estão em sintonia com o atendimento dos interesses das organizações financeiras aliadas aos setores modernos internacionais e ao agronegócio. Portanto,

Elucidar a funcionalidade desse conservadorismo na dinâmica do capitalismo contemporâneo requer analisar os fios que ligam seus elementos internos estruturantes (seus componentes ideológicos centrais) aos antagonismos das classes fundamentais, em disputa num cenário de aprofundamento da crise estrutural do capital, mediado, ainda, pelas injunções econômicas e políticas particulares de cada formação social. [...]. Note-se que o neoconservadorismo não se apresenta como um sistema coerente de ideias, mas como um compósito ideológico constituído por doutrinas muito diversas e, até mesmo, colidentes entre si, tais como o libertarianismo, o fundamentalismo religioso e um anticomunismo reciclado (MOTA; PACHECO, 2020, p. 203).

O ascenso de Bolsonaro ao poder, marca a chegada de uma extrema direita, com as características acima mencionadas e que na realidade se vincula a uma tendência mundial, quando se analisa a totalidade de processos de governos internacionais que avançam na perspectiva da direita e da extrema direita. Na esfera política apresentam-se tendências ao autoritarismo, a pouca afeição às perspectivas democráticas e, portanto, à participação popular, ratificando o histórico horror que as classes dominantes brasileiras têm da participação das massas na política. Nas palavras de Demier (2016, p.35), vive-se uma “[...] democracia blindada [...]”, na qual o governo se intitula democrático, mas é impermeável as demandas da classe trabalhadora e governam a partir dos interesses corporati-

vos de determinados grupos políticos. Exemplo desse movimento é a existência no Congresso Nacional da bancada BBB: a bancada evangélica, a armamentista (da bala) e a dos ruralistas (do boi). Somado a isso, tem-se a presença de uma vinculação com o fundamentalismo religioso. Estes processos em sua totalidade e contradições, marcado por expressões contemporâneas de um conservadorismo, constituído por um “[...] pensamento antidemocrático, antipopular e antiprogressista [...]” (SCORSIM NETTO, 2011, p. 15), caracterizam uma “nova onda conservadora” que trará impactos para as políticas sociais, que “[...] são definidas a partir da direção societária que o governo deseja imprimir em seu mandato, permeadas pelas relações políticas, econômicas e sociais que interferem no poder decisório” (KELLER, 2019, p. 172-173).

Consideramos que a presença de novas formas do pensamento conservador na sociedade brasileira se desdobrou no conjunto das políticas sociais em “[...] elementos de precarização dos serviços públicos, focalização nas situações de pobreza extrema, descentralização político-administrativa da gestão, privatização de setores públicos[...] [e um] processo de refilantropização da política pública.” (KELLER, 2019, p. 173). Esses impactos se expressam, dentre tantos outros, em alguns elementos que consideramos abaixo, a saber: a moralização da questão social, a naturalização da barbárie, a defesa exacerbada da família e as incidências neopentecostais.

A moralização da questão social se pauta numa concepção valorativa que identifica as mazelas sociais, produzidas nas relações contraditórias do capitalismo, como de foro individual, ou seja, o indivíduo é o responsável por estar vivendo em condições de pobreza, desempregado e sem acesso digno à moradia, dentre outros direitos. Por isso entra em voga o discurso “das capacidades”, onde considera-se que o indivíduo e a família devem ser capacitados para viver na sociedade já que, por uma questão singular, não conseguem se autogerir na sociedade. Em nenhum momento se questiona o próprio sistema capitalista que produz essa questão social em suas mais diversas formas. Esse conservadorismo conservantista, que apresenta um conteúdo reacionário

articulado a ideias neofascistas apresenta como particularidade o ódio declarado aos pobres, pretos, moradores de comunidades periféricas, aos gays e as mulheres. Conservadorismo esse que pode ser denominado de neoconservadorismo que apresenta como eixos norteadores, a defesa do mercado, da propriedade privada e a santificação da família, além de possuir uma capilaridade digital expressiva. (MOTA; RODRIGUES, 2020). Isto reforça o conteúdo de barbárie social que estamos vivenciando onde reina o ultraconservadorismo e o reacionarismo como expressão do conservadorismo contemporâneo, a fetichização do judiciário e a militarização do poder. Essa apreensão das desigualdades sociais por um prisma individual fragiliza a luta coletiva da classe trabalhadora, nos seus estratos mais pauperizados, pois são esses que experienciam no cotidiano, as condições indignas de sobrevivência. Por outro lado, são em momentos de crise que o conservadorismo arrebanha os diversos e heterogêneos segmentos da classe trabalhadora, ainda que vitimizados pela subtração de direitos, com ênfase no discurso contra as minorias incentivando a intolerância e o hiperindividualismo (MOTA; RODRIGUES, 2020).

Em relação a naturalização da barbárie, pode-se observar como o Estado, no seu braço coercitivo e repressor, enfrenta a questão da violência urbana e do campo através de suas políticas de segurança pública, que contribui para o aumento do encarceramento em massa, expressivamente da população pobre, preta e parda, moradora das periferias e das comunidades. A lógica de encarceramento serve a proposta de “ressocialização”, mas da forma como são tratados, o que ocorre de fato é uma potencialização da violência estrutural a que são submetidos, que reverbera de forma singular nos indivíduos. Portanto, a política social nessa questão só acelera a barbárie social, naturalizando, sobretudo para a população que assiste a cada hora do dia, o número acentuado de jovens negros mortos diariamente. Outro elemento que demonstra a incorporação da violência como orgânica ao poder estatal, é a existência da “bancada da bala”, que juntamente com o presidente Bolsonaro, defende o armamento da população brasileira. Certamente

para atender aos seus interesses corporativos e não a defesa do cidadão brasileiro, aliás esta postura só fragiliza ainda mais a perspectiva de segurança que deveríamos ter.

A defesa exacerbada da família, vem marcando de forma sólida e explícita, esse último governo que claramente defende essa instituição aos moldes tradicionais, sem reconhecer a dinâmica de arranjos familiares que hoje temos na sociedade brasileira. A concepção é que a família, tão ao gosto conservador, se constitui como a base da sociedade, como o pilar onde valores são repassados de gerações a gerações garantindo a preservação das tradições. Em meio a essa discussão podemos identificar que a família exerce um papel fundamental na política de assistência social, na medida em que ela é responsabilizada pelos seus membros. E aquela que não tiver “capacidade” para cuidar de seus familiares, necessita da intervenção do Estado. Concepção essa que ignora completamente os avanços sobre a definição contemporânea de família e retira do poder público, outras responsabilidades que são direitos para população, para a classe trabalhadora. Na realidade, a retração no campo dos direitos e os ataques sucessivos, são expressões do conservadorismo que se reacendem na sociedade brasileira.

No campo ideológico do governo atual, o fundamentalismo religioso ganha um espaço significativo, comprometendo alguns princípios do Estado Democrático de Direito como a sua laicidade. A incidência de ideias neopentecostais vem sendo amplamente divulgadas e espalhadas pela sociedade brasileira, defendendo valores tradicionais que marcam um reacionarismo, especificamente no campo religioso, onde, acreditava-se, que se exercia uma democracia religiosa. Hoje, como produto dessas incidências, assistimos terreiros de umbandas e candomblés sendo destruídos, um desrespeito à cultura afro-brasileira e uma forte intolerância religiosa. O próprio chavão utilizado pelo presidente Bolsonaro: “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos” é demonstrativo dessa irracionalidade na direção e condução das políticas de Estado, sejam econômicas ou sociais. Desta forma, identifica-se que a resistência para o pensamento conservador deve cada vez mais ser

incentivada, das formas possíveis de existir nessa sociedade marcada por um grande retrocesso no campo democrático e progressista e que precisa conjugar luta política com luta teórica (MOTA; PACHECO, 2020).

Considerações finais

Considerando os elementos acima, observamos como o conservadorismo, enquanto instrumento ideológico (SILVA; FRANÇA; MACIEL, 2020), que também pode ser compreendido como uma síntese de várias ideias que direcionam as ações de uma determinada classe, é presente e atualíssimo na sociedade brasileira e que se apresenta de diversas formas, no cotidiano da vida social. A sociedade brasileira é eivada de conservadorismo e suas expressões incentivadas pelo atual governo ultraneoliberal. Neste cenário assiste-se à banalização da vida, da violência endereçada a determinados grupos da sociedade, da fome, da miséria e do retrocesso no campo dos direitos sociais e sobretudo, trabalhistas. Outro exemplo também se vive com os constantes ataques às Universidades Públicas, produtora do conhecimento e da pesquisa, a partir de cortes significativos na dotação orçamentária, na redução cada vez mais severa das bolsas, sejam de iniciação científica ou de assistência estudantil, de graduação e pós-graduação. Sem contar que a Universidade sobrevive a duras penas com seus problemas estruturais.

Por outro lado, também se assiste no mundo do trabalho modificações deletérias para a classe trabalhadora, que envolvem desde a uberização e a pejoização até a questão do empreendedorismo. As primeiras se reforçam como expressões atuais do conservadorismo no campo trabalhista, quando cria e incentiva a ilusão que “trabalhar por conta própria”, administrando seu horário, é estar liberto das amarras do empregador que oprime. Na realidade, essa opressão se apresenta de outras formas, quando motoristas de aplicativos, tem que trabalhar horas à fio para pagar suas dívidas, que como a maioria da população brasileira, possui. A questão do “empreendedorismo”, altamente divulgada e defendida, como “política de geração de trabalho e renda”, também

comparece nesse cenário como uma falácia. A concepção equivocada que se trabalha para si próprio, e ser seu próprio patrão, é o mote desta proposta contida em diversas frente de trabalho, sobretudo na política de assistência social. Incentiva-se a proposta que mais amarra do que liberta o trabalhador, quando ele próprio perde seus direitos e investe seus poucos recursos, que provavelmente na economia atual deste país, tende a levar seu “pequeno negócio” à falência. Então em que medidas tais concepções são realmente emancipatórias? Até que ponto contribuem para a liberdade de escolha sobre seu trabalho? Nas respostas a estas perguntas certamente nos deparamos com os seus limites construídos nas cercanias do conservadorismo, onde não há espaço para o trabalho criativo, mas sim de um trabalho alienado.

O processo de pandemia que ainda estamos passando, mesmo que com efeitos atenuados, revela que o índice de desemprego aumentou, e como medida governamental, cria-se um auxílio financeiro, como uma transferência de renda monetária. Os programas de transferência de renda são estratégias político-econômicas importantes para garantir minimamente a sobrevivência da classe trabalhadora mais pauperizada, para atenuar os efeitos devastadores oriundos da pandemia. Mas por outro lado, também representa a continuidade ao processo de exploração ao qual é submetida. Tais medidas federais, que não demonstram nenhum ineditismo, mas que reproduz o modelo já existente, mantendo seu caráter conservador, se apresentam de formas incipientes, fragilizadas que seguem a lógica ultraneoliberal subsidiadas sempre por poucos recursos e baixa dotação orçamentária para as políticas sociais. Em vez de carregar as mãos em investimentos relevantes, há uma contradição, pois, o “orçamento de guerra” (EC nº 106/2020), por exemplo, para enfrentamento da calamidade pública nacional, liberou trilhões de reais para banqueiros e o empresariado em detrimento da classe trabalhadora que realmente deveria ser o público-alvo.

Desta forma, no enfrentamento às expressões do conservadorismo na atualidade, precisamos cada vez mais incentivar a luta coletiva, a mobilização organizada politicamente, pois o problema não é individual,

como conservadores gostam de repetir. Os problemas que vivenciamos, ou melhor, as expressões da questão social cada vez mais agudizadas, nos atinge a todos de formas diferenciadas, mas em nada invalida que haja mobilizações coletivas, pois só o embate político sério, pode contribuir para um real enfrentamento ao que se apresenta em nosso cotidiano reificado.

Referências

BEHRING, E. R. Estado no Capitalismo: notas para uma leitura crítica do Brasil recente. In: BOSCHETTI, I.; BEHRING, E.; LIMA, R. de L. de. (orgs.) **Marxismo, política social e direitos**. 1. ed. São Paulo: Cortez, 2018. p. 39-72.

BARROCO, M. L. Não passarão! Ofensiva neoconservadora e Serviço Social. **Serviço Social e Sociedade**, São Paulo, n. 124, p. 623-636, out/dez 2015.

DEMIER, F. **A onda conservadora**: ensaios sobre os atuais tempos sombrios no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016.

DEMIER, F.; MELO, D. Onda Conservadora, Crise Orgânica e o Cesarismo de Toga no Brasil. In: BOSCHETTI, I.; BEHRING, E.; LIMA, R. de L. de. (orgs.) **Marxismo, política social e direitos**. 1. ed. São Paulo: Cortez, 2018. p. 253-272.

EMENDA CONSTITUCIONAL, **nº 106 de 7 de maio de 2020**. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/emc/106>. Acesso em: abr. 2021.

FONTES, V. **O núcleo central do governo Bolsonaro**: o proto-fascismo. Rio de Janeiro, 2019. Disponível em: racismoambiental.net.br. Acesso em: 30 mar. 2020.

HOEVELER, R. A direita transnacional em perspectiva histórica: o sentido da “nova direita” brasileira. In: DEMIER, F.; HOEVELER, R.

(orgs). **A onda conservadora**: ensaios sobre os atuais tempos sombrios no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016. p. 77-91.

KELLER, S. B. A. A ascensão do conservadorismo e o projeto neodesenvolvimentista. **Ser Social**, Brasília, v. 21, n. 44, jan./jun. 2019, p. 151-178.

MOTA, A. E.; RODRIGUES, M. P. Legado do Congresso da Virada em tempos de conservadorismo reacionário. **Katálisis**, Florianópolis, v. 23, n. 2, p. 199-212, maio/ago. 2020.

NETTO, L. S. **O conservadorismo clássico**: elementos de caracterização e crítica. São Paulo: Cortez, 2011.

PAULA, L. G. P. de. A conjuntura de uma pandemia e o que ainda está por vir - impactos e estratégias possíveis. **Revista Serviço Social em Perspectiva**, Montes Claros, v. 4, n. 2, p. 236-260, jul./dez 2020.

SOUZA, J. M. A. de. Edmund Burke e a gênese do conservadorismo. **Serviço Social e Sociedade**, São Paulo, n. 126, p. 360-378, maio/ago 2016.

SILVA, S. M. P. da; FRANÇA, M. H. de O.; MACIEL, V. V. Conservadorismo como instrumento capitalista em tempos de barbárie. **R. Katál.**, Florianópolis, v. 23, n. 2, p. 256-265, maio/ago. 2020

YAZBEK, M. C.; DEGENSZAJN, R. R.; PAZ, R. D. O. da. Desafios para o Serviço Social em tempo de avanços do conservadorismo. **Serviço Social e Sociedade**, São Paulo, n. 134, p. 7-12, jan./abr. 2019.

XIV

FORMAÇÃO PROFISSIONAL E O ENSINO TEÓRICO-PRÁTICO EM SERVIÇO SOCIAL*

*Julia A. S. de Paula
Paula dos Santos Kropf*

Introdução

O objetivo deste capítulo é realizar uma reflexão a respeito da necessidade de qualificação do ensino teórico-prático na formação em Serviço Social. Partimos de uma breve análise histórica para demonstrar o avanço significativo da categoria profissional, com reflexões e documentos que expressam a mudança no processo formativo, mas também apontamos desafios a serem enfrentados para implementação do currículo e propostas que visam contribuir com o movimento de construção coletiva de novas práticas de ensino.

Iniciamos o debate do ensino teórico-prático em Serviço Social com três indicações que nos parecem consensos: 1) A primeira é de que a profissão é eminentemente interventiva e se realiza em diferentes frentes, seja na gestão ou implementação de políticas sociais, tendo em vista contribuir para o acesso aos direitos; 2) A segunda parte da compreensão de que o/a assistente social, diante dos avanços históricos, políticos e intelectuais da categoria, possuem condições de realizar uma ação crítica e competente ancorada nas dimensões constitutivas da profissão: Teórico-metodológica, Ético-política e Técnico-operativa; 3) Como terceira, a mais complexa, de que ainda precisamos avançar no debate da formação para qualificação do ensino teórico-prático em Serviço Social, pois é recorrente os discursos e ações conservadoras nas experiências do campo de estágio.

*DOI – 10.29388/978-65-81417-79-6-0-f.357-382

Como docentes nas disciplinas de Oficina Teórico-prática do Serviço Social (I e II) e Supervisão Acadêmica de Estágio (I, II e III)¹, a partir do debate em sala e com assistentes sociais, assim como do conjunto do material produzido pelos/as estudantes, é possível observar e destacar elementos constitutivos dos processos de trabalho do/a assistente social, a respeito de instrumentos, técnicas, referenciais teórico-metodológicos e éticos, importantes para o Serviço Social e reflexões dos valores e princípios, das atribuições e competências profissionais, necessárias à formação. As análises e vivências nos instigam a pensar indicativos orientadores para o desenvolvimento das disciplinas teórico-práticas, mas também a importância do diálogo com os/as assistentes sociais - docentes do curso de Serviço Social e supervisores/as de campo.

Tratam-se, portanto, de aproximações indicativas dos conteúdos e ações que contribuem para avançar na construção de estratégias para o fortalecimento do Projeto Ético-político do Serviço Social, consolidando a ruptura com o conservadorismo e tecnicismo, ressignificando o conhecimento técnico-operativo e o lugar que deve ocupar na formação de profissionais interventivos/as. Entendemos que esse é um movimento necessário, uma vez que no chão da realidade no cotidiano de assistentes sociais, é que a imagem social se constrói, sendo as respostas às demandas e os impactos dessa intervenção para a vida da população usuária dos serviços, a organização coletiva política e intelectual nos espaços de formação e da categoria, a forma de demonstrar concretamente a consolidação de seu avanço histórico.

¹ O Projeto Político Pedagógico da Escola de Serviço Social da UFF - Niterói (2010) atualmente em vigência compreende as respectivas disciplinas como parte de sua estrutura curricular, com maior ênfase no debate acerca das questões relacionadas à dimensão técnico-operativa e o trabalho profissional.

Considerações sobre o processo histórico do ensino teórico-prático em Serviço Social

Partimos do reconhecimento inexorável do caráter interventivo da profissão do Serviço Social. Isso significa afirmar que a ação profissional, ao se realizar, está localizada em um tempo histórico, e interfere na realidade social, alterando-a. Para abordar esta questão e a sua incidência na formação profissional, se faz necessária a observação de alguns elementos.

O primeiro deles diz respeito ao fato de que, uma tentativa de leitura da realidade que vislumbre uma perspectiva de totalidade, pressupõe considerá-la em movimento, como um produto histórico. Assim, o Serviço Social enquanto profissão emerge em um determinado contexto sócio-histórico, em um momento do capitalismo onde o Estado precisava se refuncionalizar para assegurar a manutenção e reprodução da vigente lógica social (NETTO, 2001). Tais agentes técnicos estatais são chamados/as para o desenvolvimento de uma atuação funcional à ordem que promovesse a readequação e o ajustamento, tomando as demandas - expressões da questão social - sob uma ótica de responsabilização individual.

É com o Movimento de Reconceituação que a profissão opera uma “virada”, estimulada pelo fortalecimento das lutas sociais na década de 1960, repensando as bases tradicionais de constituição da profissão, incorporando novas influências e abandonando a herança conservadora que demarca o seu início. Se tratou de questionar

[...] o papel da profissão em face de expressões concretamente situadas da 'questão social', sobre a adequação dos procedimentos profissionais tradicionais em face das nossas realidades regionais e nacionais, sobre a eficácia das ações profissionais, sobre a pertinência de seus fundamentos pretensamente teóricos e sobre o relacionamento da profissão com os novos protagonistas que surgiram na cena político-social. (NETTO, 2005, p. 9).

A partir deste marco, nos idos da década de 1970, o Serviço Social, dentre as distintas correntes de elaboração em torno das demandas e respostas colocadas pelo contexto sócio-histórico, ao adotar um posicionamento crítico, atravessa um momento de renovação de suas práticas e do seu arcabouço teórico e técnico, assumindo uma interpretação crítica da realidade, desenvolvida a partir do contato com o marxismo. Deste ponto em diante as demandas colocadas para o Serviço Social são vistas a partir de uma perspectiva histórica, considerando-as como fruto do processo social.

Esta guinada vai florescer expressivamente ao longo da década de 1980, em que se observaria o fortalecimento da recusa ao tradicionalismo e a busca pelo significado social da profissão, para alcançar a sua maturidade no início dos anos 1990, consolidando a sua dimensão política e valores centrais. Tal amadurecimento se sintetiza em um projeto ético-político profissional que, segundo Netto (2006), contempla a autoimagem de uma profissão, ao definir seus valores, objetivos, funções, orientando premissas para o respectivo exercício, bem como para a relação com a sociedade, de forma geral. Os marcos normativos que evidenciam tal estatuto de maturação atingido pela profissão são a Lei de Regulamentação Profissional nº 8662/93, o Código de Ética Profissional de 93 e as Diretrizes Curriculares da ABEPSS, de 1996. Esses documentos expressam com nitidez o compromisso ético-político profissional na defesa pela redução das desigualdades, na construção de uma sociedade mais justa, emancipada e que reconheça a necessidade de supressão da lógica capitalista.

Todas as transformações que colocaram os rumos profissionais em novas bases impactaram com profundidade tanto a prática quanto a formação. Tal afirmação aponta o esforço contínuo em reformular e atualizar os conteúdos curriculares, de modo a possibilitar a construção de um percurso formativo que qualifique os/as profissionais para responder criticamente à crescente complexidade do real. Observar como as Diretrizes Curriculares propõem a organização e o desenvolvimento dos componentes curriculares fornece pistas para o entendimento dos aspec-

tos centrais do presente artigo. Os princípios que orientam a fundamentação da formação profissional se sustentam a partir da indissociabilidade entre a dimensão investigativa e a intervenção, tomando a relação entre teoria e realidade ancorada em um "[...] rigoroso trato teórico, histórico e metodológico da realidade social, que possibilite a compreensão dos problemas e desejos com os quais o profissional se defronta no universo da produção; e reprodução da vida social." (ABEPSS, 1996, p. 6).

A organização da lógica curricular se sustenta sob um conjunto de conhecimentos sustentados nos seguintes núcleos de fundamentação: 1- Núcleo de fundamentos teórico-metodológicos da vida social; 2- Núcleo de fundamentos da particularidade da formação sócio-histórica da sociedade brasileira; 3- Núcleo de fundamentos do trabalho profissional. A elaboração e execução de respostas profissionais nos espaços sócio-ocupacionais, se fazem a partir da percepção acerca das dimensões constitutivas da prática profissional, norteadas pelo pressuposto da indissociabilidade, onde a técnico-operativa deve abarcar as demais - a teórico-metodológica e a ético-política. O caráter eminentemente interventivo da profissão requer uma atuação sustentada por uma capacidade de análise da realidade, através do acúmulo dos conhecimentos advindos do contato com os conteúdos ao longo do processo formativo, com base na organização pelos núcleos de fundamentação (ABEPSS, 1996).

A indissociabilidade é um elemento de extrema relevância relacionada aos aspectos fundantes da profissão, considerada a premissa de articulação entre os diferentes prismas constitutivos em sua integralidade. Também tal qualidade se faz imprescindível quando referida às dimensões do exercício profissional. Estas, segundo Santos (2013), são diferentes e estabelecem uma relação de unidade na diversidade. Enquanto propriedades fundamentais da profissão, as dimensões teórico-metodológica, ético-política e técnico-operativa constituem a base para a sua efetivação.

Destas três, é a dimensão técnico-operativa a que "[...] expressa as demais dimensões [...]" (SANTOS, 2013, p. 25), ou seja, é "[...] a

forma de aparecer da profissão [...]” (GUERRA, 2017, p. 50). Ela, em sua indissociabilidade com as demais, manifesta todo o referencial teórico-metodológico que sustenta, juntamente com os princípios éticos e horizonte político, nas ações operacionalizadas no cotidiano profissional. Entretanto, embora interligadas, as dimensões preservam as suas especificidades, se complementando e potencializando a relação intrínseca entre si. Sendo assim,

[...] a dimensão teórico-metodológica fornece ao profissional um ângulo de leitura dos processos sociais, de compreensão do significado social da ação, uma explicação da dinâmica da vida social na sociedade capitalista. Possibilita a análise do real. A dimensão ético-política envolve o projetar a ação em função dos valores e finalidades do profissional, da instituição e da população. É responsável pela avaliação das consequências de nossas ações - ou a não avaliação dessas consequências. São as diferentes posições e partidos que os profissionais assumem. Já a dimensão técnico-operativa, é a execução da ação que se planejou, tendo por base os valores, as finalidades e a análise do real (SANTOS, 2013, p. 26).

A dimensão técnico-operativa é composta, em parte, pelos instrumentos e técnicas, que instrumentalizam a ação, na busca pela realização dos objetivos profissionais. Sobre eles, importa assinalar dois pontos. O primeiro é que não são restritos à profissão, sendo, inclusive, o Serviço Social que estabelece a relação de buscar em outros campos das ciências sociais, “[...] os instrumentos e técnicas bem como as referências teóricas que subsidiem sua utilização.” (RAMOS, 2018, p. 35). Além disso, o instrumental técnico-operativo é o mesmo utilizado desde a gênese da profissão, e o que se modifica, imprimindo um direcionamento articulado ao projeto ético-político vigente, são as perspectivas teóricas e os princípios ético-políticos requisitados para o seu uso (Idem).

Neste sentido, fica evidente a necessidade de um conhecimento amplo, sólido e aprofundado continuamente sobre a realidade em sua totalidade, e também, sobre os vastos elementos que estabelecem a

profissão. É a postura investigativa, como parte componente do exercício de assistentes sociais, que vai possibilitar o reconhecimento em sua complexidade das demandas profissionais como expressões da questão social, potencializando a qualificação das respostas interventivas. É através da pesquisa que conhecemos a população usuária, as políticas sociais, o panorama institucional e os espaços sócio-ocupacionais, as formas de organização coletiva, as correlações de forças existentes, os desafios colocados pela dinâmica capitalista em seus aspectos estruturais e nas configurações conjunturais, em suas contradições presentes. A investigação da realidade é parte que constitui o Serviço Social e, enquanto tal, ocupa também centralidade no processo de formação profissional.

Diretrizes curriculares e o ensino teórico-prático

As Diretrizes Curriculares, orientadas pela relevância de um processo de qualificação do ensino em Serviço Social, preconizam como premissa norteadora, a particularidade da profissão em seu caráter interventivo no espaço das expressões da questão social. Assim, institui "[...] uma base comum [...]" (ABEPSS, 1996, p. 6), sustentada nos pilares do projeto ético-político profissional, onde cada Instituição de Ensino Superior (IES) organiza o seu currículo.

Em seus princípios, consta o "[...] estabelecimento das dimensões investigativa e interventiva como princípios formativos e condição central da formação profissional, e da relação teoria e realidade." (ABEPSS, 1996, p. 6). Este, associado à "Indissociabilidade nas dimensões de ensino, pesquisa e extensão." (*Ibidem*) e à "Indissociabilidade entre estágio e supervisão acadêmica e profissional." (*Ibidem*, p. 7), pontuam alguns elementos centrais no que tange ao ensino do conteúdo teórico-prático, evidencia que a sua relevância dentro da proposta curricular é uma premissa incontestável. O aprendizado acerca do fazer profissional, de seu caráter técnico-operativo, articulado aos fundamentos teórico-metodológicos e circunscrições ético-políticas, possibilita à/ao estudante conhecer as con-

tradições do cotidiano profissional, marcadas pela contínua requisição da criatividade na construção de estratégias para responder aos desafios permanentemente agudizados.

Neste sentido, com base ainda nas Diretrizes Curriculares, são identificados dois espaços do processo formativo em que a potencialidade do ensino teórico-prático se apresenta com maior ênfase. Um deles são as oficinas, onde é possibilitado “[...] o tratamento operativo de temáticas, instrumentos e técnicas, posturas e atitudes, utilizando-se de diferentes formas de linguagem.” (ABEPSS, 1996, p. 15). Em geral, estão dispostas na forma de oficinas teórico-práticas, técnicas interventivas, dentre outras denominações. Mas é no estágio supervisionado que se localiza o espaço privilegiado “de aprendizado teórico-prático do trabalho profissional” (Idem, p. 20). Enquanto uma atividade indispensável integradora do currículo assegura a inserção de estudantes no espaço socioinstitucional de trabalho de assistentes sociais, denominado campo de estágio, possibilitando

[...] o estabelecimento de relações mediatas entre os conhecimentos teórico-metodológicos e o trabalho profissional, a capacitação técnicooperativa e o desenvolvimento de competências necessárias ao exercício da profissão, bem como o reconhecimento do compromisso da ação profissional com as classes trabalhadoras, neste contexto político-econômico-cultural sob hegemonia do capital (ABEPSS, 2009, p. 14).

Enquanto um processo pedagógico, requer a presença articulada e simultânea da supervisão de campo e acadêmica, o que se realiza por meio da atuação conjunta e indissociável dos seguintes sujeitos: estagiário/a, supervisor/a de campo e acadêmico/a. Estes, possuidores de atribuições distintas, respeitando as especificidades dos níveis de estágio, que visam resguardar os parâmetros profissionais e éticos, inscritos na legislação correspondente, a saber: a Lei de Regulamentação Profissional 8662/93 e o Código de Ética do Profissional (1993).

O reconhecimento da importância do ensino teórico-prático, e o compromisso com a sua qualidade, estão expressos nos marcos normativos que orientam a prática e a formação profissional. A supervisão direta de estudantes em estágio é uma atribuição privativa de assistentes sociais, conforme previsto na já mencionada lei 8662/93: “Art. 5º Constituem atribuições privativas do Assistente Social: [...] VI - treinamento, avaliação e supervisão direta de estagiários de Serviço Social” (BRASIL, 1993). As condições para a sua realização estão descritas na Resolução nº. 533, de 2008, do Conselho Federal de Serviço Social (CFESS).

Ao mesmo tempo, segundo Ramos (2018, p. 23), é identificado em bibliografia da área, a notável escassez de produção teórica que busque pensar a temática, bem como “[...] a ausência de um debate mais robusto acerca da dimensão técnico-operativa da profissão, e particularmente sobre a utilização dos instrumentos e técnicas.”. A experiência com as disciplinas de Supervisão Acadêmica de Estágio (SAE) e Oficina Teórico-prática do Serviço Social (OTP), que são os espaços privilegiados de debate e contato com o conteúdo supramencionado, há o acordo com a autora quanto a necessidade de expansão das reflexões teórico-metodológicas sobre os instrumentos e técnicas. Tal lacuna convoca estudantes em formação para a construção da apropriação de tais conteúdos, e docentes na busca por estratégias que promovam uma apreensão mais aprofundada sobre o domínio e a habilidade no trânsito entre as demandas sociais e a qualificada mobilização dos instrumentos para elaboração das respostas profissionais.

Um dos grandes desafios para o aprimoramento do ensino dos conteúdos teórico-práticos consiste na tentativa de intensificar a aproximação entre universidade, enquanto espaço de formação e produção de conhecimento, e realidade, onde se apresenta a dinâmica da vida social. Esta interlocução se potencializa ao possibilitar a experiência junto ao desenvolvimento do trabalho profissional nos espaços sócio-ocupacionais que se configuram como campo de estágio, em articulação com o tripé da universidade, constituído pelo ensino, a pesquisa e a

extensão. Sobre as questões que se apresentam como barreiras, atravessando a complexa efetivação dos princípios que qualificam o processo didático-pedagógico, a exposição subsequente se concentra em problematizá-las, apontando sugestões.

Desafios contemporâneos e proposições para a formação de Assistentes Sociais

Temos a compreensão de que a formação em Serviço Social não pode ser restrita ao ensino fragmentado do conhecimento, mas há a necessidade de entendimento das dimensões constitutivas da profissão de forma crítica e a busca por sua materialização no cotidiano da prática profissional. Como um movimento reflexivo, a ação do/a assistente social, independente do espaço sócio-ocupacional, do vínculo empregatício e da política setorial que atua, deve pressupor intervir criticamente tendo em vista alcançar a finalidade profissional, na defesa do acesso aos direitos de cidadania, de forma competente e comprometida, propondo uma metodologia de ação que expresse os valores e princípios do Código de Ética, expressando as Atribuições e Competências do/a assistente social de forma competente, propositiva e crítica.

Para pensar a respeito da formação, dar visibilidade às questões que criam barreiras ao desenvolvimento do ensino teórico-prático e contribuir para compreendermos em que medida também expressam ameaças à hegemonia do projeto profissional crítico, realizamos alguns apontamentos que consideramos de suma importância para dar visibilidade aos impasses no processo ensino-formativo. Ao desenvolvermos essas ideias, partimos em busca de propostas para qualificar a experiência de estudantes e assistentes sociais nas relações de ensino e aprendizado.

Entendemos que são desafios ao conhecimento técnico-operativo em Serviço Social: o pragmatismo presente na compreensão que na prática é que se entende o que é ser um/a assistente social e o distanciamento na relação academia e campo de estágio que cria uma hierarquia do conhecimento. Embora cada ponto resulte de dinâmicas

diferenciadas e postas a um largo espaço de tempo, hoje podem ser vistas como constitutivas de um todo complexo com interlocução entre si, que permanecem apesar dos avanços já obtidos pela categoria profissional.

Enfrentando o discurso da cisão teoria e prática

Quando analisamos os momentos históricos da formação em Serviço Social, é possível identificarmos que, por muitas décadas, a cisão do ensino da teoria e da prática foi determinante e até valorizada em detrimento do conhecimento teórico. Na atualidade, como demonstrado no primeiro ponto, temos as condições necessárias para realizar um ensino que rompa com essa diferenciação, entretanto, enquanto construção do conjunto da categoria profissional, ainda precisamos avançar na forma de implementação.

Para Medeiros (2016, p. 353), dois períodos expressam essa afirmação: as primeiras décadas da origem da profissão no Brasil, 1930-1960, constituem o ensino tradicional calcado no positivismo e pragmatismo: “[...] a ideia de que primeiro se aprende a teoria para depois aplicá-la na prática [...]” e o “aprender fazendo” voltado para a racionalidade técnica e metodologia da ação. Em um outro momento, que configura a permanência da separação teoria e prática, mesmo que com novas configurações importantes para o futuro da formação, o período ditatorial apresenta uma linha de continuidade e ruptura com o processo formativo.

Seguindo as novas exigências burocráticas-administrativas, com a modernização conservadora na Ditadura civil-militar, a formação consolida os procedimentos racionais unindo o conhecimento operativo com o estudo das ciências sociais, uma vez que o ensino passa das escolas de instituições religiosas para as Universidades, mas ainda sustenta a forma cindida: “[...] o estágio era compreendido apenas como lugar do fazer prático, e a reflexão teórica limitada à concepção de sistematização da prática a partir da descrição etapista, superficial e

procedimental das ações profissionais.” (MEDEIROS, 2016, p. 354). A autora destaca, como um passo importante nesse período, o esforço do Método BH de aproximação com o marxismo, porém a abordagem se faz insuficiente para enfrentar a cisão teoria e prática por “[...] não ter rompido com o metodologismo que já acompanhava a profissão [...]” (*Ibidem*, p. 354-355).

Conforme já apontado, somente na década de 1990, com o avanço político-organizativo e intelectual da categoria profissional, balizados no Código de Ética de 1993 e na Lei n. 8662/93, que trazem as novas exigências de formação que resultam em uma revisão do currículo, a dicotomia é questionada e uma proposta se concretiza a partir da aprovação das Diretrizes Curriculares pela ABEPSS, em 1996. Sendo também a Política Nacional de Estágio da ABEPSS, de 2009, e a Resolução nº. 533 do CFESS, documentos que integram o Projeto de Formação Profissional do Serviço Social e contribuem significativamente para pensar o ensino na atualidade.

Entretanto, algumas questões merecem destaque: o caminho de implementação nos cursos e uma relação de desvalorização das disciplinas teórico-práticas. Ou seja, mesmo sendo um discurso comum de que ainda há a necessidade de desconstruir as narrativas pragmatistas e o ensino de estudantes não deve ser realizado como uma cisão entre teoria e prática, como consequência do passado, é perceptível a marca de um ranço histórico do ensino voltado para intervenção. A valorização das disciplinas teóricas e a dificuldade dos/as docentes se disponibilizarem para oferta das disciplinas teórico-práticas é uma das questões apresentadas. Assim como o empenho reflexivo dos/as estudantes nas avaliações e o discurso de que não é possível uma ação diferente no campo de estágio, reproduzindo a fala imediatista da intervenção do/a supervisor/a. Essa realidade traz consigo um novo desafio: ancorada na crítica à fragmentação do ensino, como contemplar o debate teórico, sem criar uma divisão entre as disciplinas teóricas e as teórico-práticas?

A qualificação de estudantes e profissionais para a compreensão da totalidade da sociedade não deve perder de vista o objetivo de

ampliação do conhecimento em relação a melhor forma de atendimento dos/as usuários/as, potencializando a defesa dos direitos sociais e o protagonismo dos sujeitos no processo de construção de uma sociedade emancipadora, livre de toda opressão. Uma intervenção profissional deve analisar a realidade social para aprofundar a investigação da trajetória do indivíduo ou grupo social, em uma perspectiva que abarque o caráter de interseccionalidade que os perpassa: classe, raça, gênero, geração, etnia etc; dialogue com as relações familiares, do território a que pertence, e o acesso ou não acesso aos direitos. Nesse sentido, a interlocução entre os debates teóricos e da categoria profissional, devem ser realizados antes da entrada no campo de estágio.

Um registro importante realizado pelo CFESS (2020) a respeito das denúncias éticas presentes em situações julgadas pelo Conselho, demonstra a preocupação quanto as mediações necessárias para uma intervenção que expresse a finalidade, os valores e princípios éticos; busque um referencial teórico-metodológico; e saiba operacionalizar sua prática com um arcabouço articulado de instrumentos e técnicas, a partir de um instrumental condizente com o projeto profissional. Somente sendo possível compreender as particularidades e singularidade dos determinantes sociais, institucionais e políticos.

Sem esse entendimento, é possível afirmar que o/a assistente social acaba reproduzindo a perspectiva punitiva institucional, individualização das expressões da questão social e subjetivação das demandas, como a perspectiva funcionalista de situação-problema, historicamente presente na profissão pela influência norte-americana. Uma formação seguindo as Diretrizes Curriculares (1996) para estudantes da graduação e a continuidade dos estudos para profissionais, faz-se fundamental. Veja-se:

A ausência ou fragilidade da fundamentação da opinião técnica evidenciam-se, dentre outros, na dificuldade de delimitação do objeto sobre o qual desenvolve sua atividade e/ ou na ausência de conteúdos que delimitem ou revelem a particularidade da área profissional, em especial no que se refere à apreensão do objeto na articulação com condicionantes e determinantes sociais, econô-

nicos, políticos e culturais que incidem em sua expressão concreta no cotidiano de trabalho. A capacidade argumentativa, do ponto de vista do Serviço Social (portanto, alinhada aos conhecimentos pertinentes à área, cuja base, em tese, seria formada na graduação e, posteriormente, na formação continuada), para analisar informações descritas nos registros e para justificar opiniões/pareceres/conclusões, é praticamente inexistente nos registros localizados, ou aparece pontualmente. O que revela realidades de trabalho profissional distanciadas da apreensão de elementos constitutivos dos núcleos de fundamentação da vida social, assim como da dimensão “técnico-operativa”, o que termina por deixar as/os profissionais mais expostas/os a transgressões éticas e, em grande parte das vezes, denotando não dimensionarem e/ou não terem consciência desse risco. Pensar essa realidade, aliando formação e relações/condições de trabalho na atualidade, se faz necessário para compreender e explicar os elevados índices de denúncias éticas, assim como para embasar ações sociopedagógicas dirigidas à categoria, como um dos recursos para fazer frente a esse desafio (CFESS, 2020, p. 48).

Como um debate que precisa ser realizado mais amplamente, outras questões que expressam a dificuldade encontrada na formação e se apresentam como desafios para a sua qualificação, são: por parte dos/as estudantes, as dificuldades de permanência na Universidade e realização do estágio; para os/as assistentes sociais, o que se espera destes/as estudantes no campo de estágio. O que podemos apontar agora é a necessidade do fluxograma do curso ser pensado para contemplar a melhor forma pedagógica.

Visando os/a estudantes, não incluir muitas disciplinas nos períodos de realização, pois são questões preocupantes para estes/as, principalmente os/as que trabalham, além da tensão resultante da exigência dos processos seletivos e da documentação a ser providenciada. Em relação aos/às assistentes sociais, questões frequentes a respeito dos estagiários/as já saberem utilizar os instrumentos quando chegam ao estágio, surgem indicando a necessidade de diálogo a respeito do que é o processo formativo do/a estudante. Ou seja, pensar o porquê de disciplinas téc-

nico-operativas serem realizadas nos mesmos períodos do estágio², realizando a defesa contra a cisão entre teoria e prática e a reprodução de ações que reproduzam o pragmatismo.

Nesse sentido, cabem dois apontamentos: o primeiro no sentido de estabelecer a relação teórico-prática do ensino, a partir da afirmação de que os instrumentos e técnicas são parte do instrumental técnico-operativo e que a escolha do instrumento da ação deve ser direcionada aos objetivos e às finalidades da profissão, ou seja, como resposta ao movimento da realidade. (SANTOS, 2013). Também de reafirmar que o Estágio não é emprego. Os elementos necessários para a compreensão de que o estágio é processo formativo, independentemente se possui bolsa ou não, não precisa necessariamente partir da compreensão da instituição, mas da análise crítica do/a supervisor/a de campo que deve conhecer a Política Nacional de Estágio (2009) e compreender a responsabilidade que assume no ensino do/a estudante.

Quando para o/a supervisor/a, no trato com o/a estagiário/a, demanda institucional e profissional coincidem, se assemelham, além de ferir a legislação formativa e da profissão, não seria acatar acriticamente as requisições institucionais e legitimar a precarização das relações de trabalho? Neste cenário, o desenvolvimento dos processos de articulação das dimensões teórico-metodológica, ético-política, técnico operativa como análise e síntese da experiência no campo e as disciplinas teórico-práticas; a identificação do perfil da população usuária e suas demandas; elaboração e avaliação de projetos de intervenção, tendo o tempo para a reflexão, seriam contemplados em sua potencialidade?

Como o conhecimento é movimento contínuo que se realiza em diferentes disciplinas, o espaço formativo do campo de estágio se torna um momento privilegiado nesse processo de síntese e de novas reflexões. Os/as supervisores/as de campo e acadêmicos/as, devem contribuir nesse processo. Veja-se:

² No Curso de Serviço Social da Universidade Federal Fluminense de Niterói, de acordo com seu Projeto Político Pedagógico (2010), as disciplinas de Oficina Técnico-operativa I e II são cursadas concomitantemente às disciplinas de Supervisão Acadêmica I e II.

Supervisionar, nesta perspectiva, é auxiliar o aluno no desenvolvimento de seu projeto político-profissional. Envolve a contribuição para o desenvolvimento do senso crítico, do pensar autônomo, do saber indagar e problematizar e, conseqüentemente, investigar, planejar e executar propostas qualitativas, na dinâmica das relações entre Estado, Sociedade Civil e Instituição (unidade de ensino e dos campos de estágio). Tudo isso, na busca de respostas sociais às demandas que estão postas para a profissão (LEWGOY; SCAVONE, 2002, p. 2).

Não é possível afirmar que todas as vivências de estágio propiciem essa troca com o/a supervisor/a de campo. Cabe, porém, compreender que essa experiência deve permitir ao/à estudante conhecer a pluralidade da prática, as disciplinas teórico-práticas devem contribuir com um ensino da instrumentalidade numa perspectiva crítica, comprometida, competente e criativa no sentido de defesa intransigente dos direitos dos sujeitos e emancipação humana, em um cenário sócio-ocupacional permeado de disputas e tensões, de uma realidade social estrutural e conjuntural regressivo.

No contexto de precarização das relações de trabalho (vulnerabilidade de vínculos, intensificação das demandas e rotinização), como contribuir para que a formação consiga realizar as mediações necessárias entre a ação profissional e o atendimento à finalidade institucional em correlação com a finalidade da profissão, sem restringir-se somente na primeira? Há a percepção e entendimento da contradição existente como profissional na divisão social e técnica do trabalho das finalidades? Importante ter em mente que a análise do trabalho de assistentes sociais envolve questões complexas, incluindo a relação interprofissional quando há a ocorrência de pessoas com vínculos diferenciados no mesmo espaço sócio-ocupacional.

Para qualificar a experiência dos/as estudantes, desde o primeiro período da formação, entendemos a importância do desenvolvimento do conteúdo teórico-metodológico e ético-político, ao apresentar profissionais e diferentes espaços sócio-ocupacionais do Serviço Social, bem co-

mo as entidades representativas da categoria (ABEPSS, ENESSO, CFESS e CRESS), com atividades e manutenção de espaços permanentes de aprendizado. A aproximação reflexiva por meio da apreensão dos conceitos, categorias e valores conduzidos com as mediações necessárias entre a realidade social e a intervenção profissional, possibilitam o conhecimento processual e dialogado com a dimensão técnico-operativa.

Pensar a implementação do currículo e debates com os/a docentes, que estimulem a articulação de temáticas e conteúdo que reflitam a instrumentalidade da profissão, abordando as mediações da ética, para além do diálogo das disciplinas teórico-práticas, defendemos a indissociabilidade das dimensões constitutivas da profissão também na formação. Refletir a intervenção profissional qualificada, trazendo a realidade dessa ação pedagogicamente para o ensino, facilita a construção de ações que contribuam para adensar teoria e prática, sendo potencializadas ainda mais por meio de atividades que articulem o tripé ensino, pesquisa e extensão.

Seguindo essa compreensão, faz-se necessário debater como podemos estabelecer, ainda na graduação, a relação entre os sujeitos diretamente ligados à formação em Serviço Social. Entendendo, portanto, que deve ocorrer o estímulo à permanência do elo com a formação, não permitindo que seja finalizado com a conclusão do curso, para que assistentes sociais valorizem a necessidade de formação continuada, tendo em vista uma intervenção que consiga responder às novas requisições e demandas postas pela realidade social para o exercício profissional. Além de motivar a potencialidade de incluir no plano de trabalho a supervisão de campo de estagiários/as, uma atribuição privativa que responde à preocupação com o ensino - contribuindo com a formação de novos/as assistentes sociais -, a busca de concretização do projeto ético-político, por meio da manutenção do diálogo direto com a Universidade.

A construção coletiva do conhecimento como defesa do projeto ético-político profissional

Entendemos como um dos grandes desafios postos à formação em Serviço Social o enfrentamento da lógica instrumental-técnica da sociedade capitalista, com a objetivação do ensino e do trabalho profissional contemplando a ação crítica e reflexiva, reafirmando a defesa ético-política e o avanço intelectual para uma intervenção de qualidade. Pensamos como Netto (2006) que o projeto profissional³, como uma construção coletiva, precisa ter o conjunto de assistentes sociais em diálogo permanente.

Assim, cabe à categoria criar estratégias para a concretização de ações que apresentem uma autoimagem da profissão que corresponda ao defendido no projeto ético-político. A afirmação de que há uma hegemonia é o início e não o fim de um caminho, pois “[...] ainda não se desenvolveram suficientemente as suas possibilidades - por exemplo, no domínio dos indicativos para a orientação de modalidades de práticas profissionais; neste terreno, ainda há muito por fazer-se.” (NETTO, 2006, p. 17). Precisamos compreender os componentes distintos desse processo que perpassam por uma construção no plano do pensamento e da prática que visam criar a “[...] imagem ideal da profissão, os valores que a legitimam, sua função social e seus objetivos, conhecimentos teóricos, saberes interventivos, normas, práticas etc.” (NETTO, 2006, p. 8), dimensões que andam articuladas. Para tal, reafirma-se a inegável importância de recursos político-organizativos do corpo profissional para o debate, investigações teórico-práticas e elaboração de conhecimentos e qualificação da intervenção.

Defender o projeto profissional crítico e sua hegemonia, conquistada como um movimento que rompe com o conservadorismo

³ Seguindo a caracterização de projeto profissional, realizada por Netto (2006, p. 4), e já tratada no início do presente artigo: “Os projetos profissionais apresentam a autoimagem de uma profissão, elegem os valores que a legitimam socialmente, delimitam e priorizam seus objetivos e funções, formulam os requisitos (teóricos, práticos e institucionais) para o seu exercício, prescrevem normas para o comportamento dos profissionais e estabelecem as bases das suas relações com os usuários de seus serviços, com as outras profissões e com as organizações e instituições sociais privadas e públicas (inclusive o Estado, a que cabe o reconhecimento jurídico dos estatutos profissionais).”

na formação e intervenção profissional, é compreender que os elementos éticos e políticos perpassam o currículo acadêmico e as normativas presentes no Código de Ética (1993) e Lei 8.662/1993, pois dependem de escolhas teóricas e políticas que ganham concretude por meio da dimensão técnico-operativa, e darão concretude ao modo de aparecer da profissão. Desta forma, não são poucas as análises de que as disciplinas teórico-práticas são de suma importância para qualificar as reflexões da realidade social e os limites e potencialidades da ação profissional em cada espaço sócio-ocupacional, mas também de indagar o papel de cada sujeito nesse processo, assistentes sociais e estudantes, considerando ainda o comprometimento da Universidade em responder à necessidade de formação permanente.

Do ponto de vista estritamente profissional, o projeto implica o compromisso com a competência, que só pode ter como base o aperfeiçoamento intelectual do assistente social. Daí a ênfase numa formação acadêmica qualificada, fundada em concepções teórico-metodológicas críticas e sólidas, capazes de viabilizar uma análise concreta da realidade social - formação que deve abrir a via à preocupação com a (auto)formação permanente e estimular uma constante preocupação investigativa. Em especial, o projeto prioriza uma nova relação com os usuários dos serviços oferecidos pelos assistentes sociais: é seu componente elementar o compromisso com a qualidade dos serviços prestados à população, aí incluída a publicidade dos recursos institucionais, instrumento indispensável para a sua democratização e universalização e, sobretudo, para abrir as decisões institucionais à participação dos usuários. (NETTO, 2006, p. 16).

Nesse sentido, faz-se necessário o desenvolvimento da capacidade de diferenciar as demandas apresentadas pelos sujeitos - demandas sociais, daquelas que se apresentam como exigência institucional, diferente da requisição profissional, para não cair em discursos messiânicos e fatalistas ou tomadas de decisões que firmam as atribuições e competências, assim como a dimensão ética. E, apesar do grande número de ações a serem realizadas, romper com a perspectiva conservadora de resposta ime-

diata, que segue a racionalidade quantitativa que reproduz a defesa dos interesses institucionais, sem compreensão da natureza contraditória de controle social que vai na contramão das finalidades profissionais, da qualidade no atendimento e ação socioeducativa que visa a emancipação dos sujeitos.

Considerando a definição de Santos (2013, p. 26) a respeito das dimensões da intervenção profissional, a afirmação de que são elementos que constituem e são constitutivos da profissão e intrínsecos à projeção do ideal e uma efetivação real da ação, defendemos que o ensino voltado para a unidade das dimensões teórico-metodológica, ético-política e técnico-operativa, passa pela compreensão de que embora interligadas, cada uma possui sua especificidade, uma natureza única. O/a estudante precisa ter a capacidade de produzir uma reflexão no campo de estágio de como essa unidade das dimensões estão interligadas. Segundo a autora:

O exercício profissional configura-se pela articulação das dimensões, e se realiza sob condições subjetivas e objetivas historicamente determinadas, as quais estabelecem a necessidade da profissão em responder as demandas da sociedade através de requisições socioprofissionais e políticas delimitadas pelas correlações de forças sociais que expressam diversos projetos profissionais.

É com essa compreensão que oferecemos destaque, aqui, à dimensão técnico-operativa, enquanto dimensão que em sua especificidade é a mais aproximada da prática profissional, propriamente dita, e, que por ser assim, necessariamente, expressa e contém as demais dimensões. Ou seja, as ações expressam as concepções teórico-metodológica e ético-político do profissional, mesmo que ele não tenha clareza de suas concepções e de seus valores. Nessa direção, a dimensão técnico-operativa envolve um conjunto de estratégias, táticas e técnicas instrumentalizadoras da ação, que efetivam o trabalho profissional e, que expressam uma determinada teoria, um método, uma posição política e ética (SANTOS, 2013, p. 26).

O desafio está em criar estratégias de aprendizado para evitar que o conhecimento se dê de forma fragmentada, pois pode gerar discursos e análises legitimando ações tecnicistas, voluntaristas, pragmatistas etc. Assim, qualificar a experiência do campo de estágio e criar atividades que estabeleçam o diálogo com diferentes assistentes sociais é um caminho profícuo para uma formação que possibilita aos/às estudantes desenvolverem a capacidade reflexiva de como é realizada a intervenção profissional. Para isso, partindo do conhecimento da realidade social e dos/as usuários/as, da análise do espaço socioinstitucional e as condições de desenvolvimento da política social no local, identificando as finalidades da ação exigidas ao/à assistente social, e se a finalidade da profissão, ancorada na defesa dos valores e princípios, atribuições e competências, está sendo concretizada nas intervenções realizadas.

Pensar a formação de qualidade exige esforços de troca de conhecimento e não legitimação da hierarquia deste. Para romper o distanciamento produzido dentro do próprio Serviço Social, propomos ações de ensino, pesquisa e extensão, tendo assistentes sociais contribuindo nesses espaços. A relação Academia, Espaços Sócio-ocupacionais e Entidades da Categoria deve ser realizada por meio de ações e eventos que promovam o debate da realidade profissional, a qualificação da experiência na troca de vivências e soluções para a formação de estudantes e profissionais, seguindo as demandas das mudanças econômicas, sociais, políticas e culturais.

Entendemos que essas medidas permitem o diálogo de estudantes e docentes como forma de apreender a realidade vivenciada pelos/as profissionais, suas análises e reflexões que fazem parte da gestão e implementam as políticas setoriais e contribuir para a formação continuada desses/as profissionais. Faz-se de suma importância, portanto, as Escolas de Serviço Social criarem novos espaços de diálogo e repensar ações já existentes, desconstruindo a ideia de que a formação permanente de assistentes sociais é a participação passiva dos/as profissionais. Os/as supervisores/as de campo, além de estarem nas

atividades, devem contribuir com a elaboração e realização das mesmas, pois a presença deve ser de construção coletiva de conhecimento.

Para tal, cabe o diálogo com estudantes, docentes e assistentes sociais supervisores/as, o Fórum de Estágio, Curso de Supervisão, para pensar a respeito dos campos de estágio e o processo de supervisão, atividades de oficinas com assistentes sociais para apresentação de instrumentais de referência, como a elaboração do plano de trabalho e a realização de ações socioeducativas voltadas para indivíduos, grupos e famílias. Realizar debates de atribuições e competências que não possuem visibilidade no corpo profissional e contribuem para novos conhecimentos, potencializam o atendimento tendo em vista expandir a construção coletiva de acesso aos direitos de cidadania: supervisão, mobilização e organização, consultoria e assessoria. Assim como promover cursos de extensão, pesquisas, aulas e outras ações com assistentes sociais, de diferentes espaços, para promover reflexões a respeito da realidade social, das políticas setoriais, do planejamento e a avaliação continuada da intervenção profissional e da supervisão de estágio.

Nesse sentido, reafirmamos que a interlocução com as disciplinas com ênfase na dimensão técnico-operativa é importante, mas não está restrita a essas. Muito se faz e ainda há o que fazer, sem abdicar da reflexão do como, e com quem realizar a construção de ações para qualificação da formação em Serviço Social. Cada espaço e realidade exigirá a análise e respostas que só a articulação coletiva, com os sujeitos responsáveis pelo processo de ensino-aprendizado, permitirá alcançar a grande potencialidade que existe na sistematização e produção do conhecimento.

Considerações finais

O estudo e análise das demandas da sociedade postas ao Serviço Social, através de requisições socioprofissionais e políticas, são fundamentais para definição da intencionalidade e a direção social empreendida na ação, bem como serão realizadas suas mediações no processo for-

mativo e interventivo. Nesse sentido, o aprendizado que consiga realizar as mediações necessárias passa por atividades que promovam reflexões a respeito das condições objetivas historicamente determinadas para o exercício profissional com os sujeitos envolvidos na formação.

Faz-se fundamental, portanto, a defesa da indissociabilidade entre os núcleos estruturantes do currículo e o debate das dimensões teórico-metodológica, ético-política e técnico-operativa, construindo ações que dialoguem com as diferentes expressões do exercício profissional (formativa e interventiva) para a concretização do projeto ético-político profissional. O que exige um esforço teórico, investigativo, organizativo para criar estratégias e táticas para o enfrentamento dos desafios colocados para o ensino do/a assistente social, mas também entender que não será somente quando cursarem as disciplinas teórico-práticas que os/as estudantes devem realizar as reflexões que perpassam as conexões entre as dimensões.

Limitar o debate interventivo da profissão às disciplinas que abordam diretamente o ensino técnico-operativo é fragmentar o conhecimento e criar poucas possibilidades de que os/as estudantes consigam pensar de forma articulada o aprendizado do conteúdo curricular. Assim como compreender que a qualificação de uma formação interventiva, não se constrói somente de docentes, o isolamento acadêmico e a legitimação de barreiras hierárquicas do conhecimento só reforçam o teoricismo e o pragmatismo do ensino, trazendo desafios para a expansão no plano ideal, do avanço intelectual e político-organizativo da categoria, para a mudança no plano da ação.

Referências

ABEPSS. **Diretrizes gerais para o curso de Serviço Social:** com base no currículo mínimo aprovado em assembleia geral extraordinária de 8 de novembro de 1996. Rio de Janeiro: ABEPSS, 1996.

ABEPSS. **Política Nacional de Estágio em Serviço Social**. Brasília: ABEPSS, 2009.

BRASIL. **Lei n. 8662, de 7 de junho de 1993**. Dispõe sobre a profissão de assistente social e dá outras providências. Brasília: Poder Legislativo, 1993.

CONSELHO FEDERAL DE SERVIÇO SOCIAL (CFESS). **Código de Ética do/a Assistente Social**. Aprovado em 13 de março de 1993 com as alterações Introduzidas pelas Resoluções CFESS nº290/94, 293/94, 333/96 e 594/11. Brasília: CFESS, 1993.

CONSELHO FEDERAL DE SERVIÇO SOCIAL (CFESS). **Resolução CFESS nº 533, de 29 de setembro de 2008**. Regulamenta a SUPERVISÃO DIRETA DE ESTÁGIO no Serviço Social. Brasília: CFESS, 2008.

CONSELHO FEDERAL DE SERVIÇO SOCIAL (CFESS). **Sistematização e análise de registros da opinião técnica emitida pela/o assistente social em relatórios, laudos e pareceres, objeto de denúncias éticas presentes em recursos disciplinares julgados pelo Conselho Federal de Serviço Social (CFESS)**. Brasília, DF, 2020. Disponível em: <http://www.cfess.org.br/arquivos/registros-opinioao-tecnica.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2022.

ESS/UFF. **Projeto Pedagógico de Curso (PPC): Serviço Social**. Niterói, 2010.

GUERRA, Y. A dimensão técnico-operativa do exercício profissional. *In*: BACKX, S.; FILHO, R. S.; SANTOS, C. M. **A dimensão técnico-operativa do Serviço Social: questões para reflexão**. São Paulo: Cortez, 2017. p. 49-76.

LEWGOY, A. M. B., & SCAVONI, M. L. A. Supervisão em Serviço Social: a formação do olhar ampliado. **Textos & Contextos**, Porto Alegre, n. 1, nov. 2002. p. 1-9.

MEDEIROS, M. Os fundamentos da relação teoria e prática no estágio em Serviço Social. **Revista Katálysis**, Florianópolis, v. 19, n. 3, out./dez. 2016. p. 351-360.

NETTO, J. P. **Capitalismo Monopolista e Serviço Social**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

NETTO, J. P. O Movimento de Reconceituação 40 anos depois. *In: Serviço Social e Sociedade*, São Paulo, ano 26, n. 84, nov. 2005. p. 5-19.

NETTO, J. P. A construção do Projeto Ético-Político do Serviço Social. *In: MOTA, A. E. Serviço social e saúde: formação e trabalho profissional*. São Paulo: Cortez, 2006. p. 1-22.

RAMOS, A. A dimensão técnico-operativa do Serviço Social: notas introdutórias sobre os instrumentos e técnicas e o projeto ético-político. **A dimensão técnico-operativa no trabalho do assistente social: ensaios críticos** / organizado por Adriana Ramos e Francine Helfreich Coutinho dos Santos. Campinas: Papel Social, 2018. p. 21-43.

SANTOS, C. M. A dimensão técnico-operativa e os instrumentos e técnicas no Serviço Social. **Revista Conexões Geraes**, Minas Gerais, ano 2, n. 3, 2013.

XV

SERVIÇO SOCIAL BRASILEIRO NA CONJUNTURA DOS EXTREMOS: COMPROMISSO E LAICIDADE PROFISSIONAIS EM QUESTÃO*

Lúcia Maria da Silva Soares

Introdução

Considerando os acúmulos teóricos, ético-políticos e substancialmente humanos experimentados na trajetória do *Núcleo Interdisciplinar de Estudos, Pesquisas e Extensão Serviço Social, Questão Racial, Direitos Humanos e Religiosidades* (NUSSRADIR) desde sua criação, em agosto de 2020, junto ao Departamento de Serviço Social de Niterói da Escola de Serviço Social da UFF, o objetivo do presente capítulo consiste em refletir os desafios para o compromisso ético-político e a laicidade profissionais das assistentes sociais diante da conjuntura nacional marcada pelo conservadorismo reacionário expresso no racismo, no sexismo e na franca guinada religiosa nos assuntos de Estado. A contribuição, inspirada no método dialético e trazida por ocasião desta publicação coletiva com pares do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação e Serviço Social (GEPSS), pauta-se numa pesquisa qualitativa de delineamento bibliográfico e documental. Os dados secundários - dentre livros e artigos de revistas especializadas de Serviço Social e das Ciências Humanas e Sociais - e primários - dentre publicações das entidades representativas do Serviço Social; reportagens da imprensa e números do Disque 100 do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos - foram coletados ao longo de atividades investigativas desenvolvidas através do *Grupo de Estudos Serviço Social e Enfrentamento ao Conservadorismo* (GESSEC) e do *Grupo de Estudos Debate Crítico do Racismo Religioso* (GEDECRIRR), ambos ligados ao Núc-

*DOI – 10.29388/978-65-81417-79-6-0-f.383-410

leo Interdisciplinar de Estudos, Pesquisas e Extensão Serviço Social, Questão Racial, Direitos Humanos e Religiões (NUSSRADIR). Aqui são expostas sínteses de estudos submetidos a debates fraternos e horizontais ao lado de colegas docentes, estudantes, profissionais e ativistas cujos alicerces são as pesquisas em curso *Conservadorismo, expansão neopentecostal e Serviço Social*, de autoria das professoras Lúcia Soares e Lucília Carvalho Silva, e *O debate crítico sobre o racismo religioso e a sua pertinência para o Serviço Social*, de autoria da professora Lúcia Soares.¹

A preocupação intelectual com o compromisso ético-político e a laicidade profissionais das assistentes sociais brasileiras advém da constatação de que o contexto histórico que atravessamos no país - com suas particularidades econômicas, políticas, sociais e culturais marcadas pelo retrocesso ultraneoliberal e neofascista empreendido pelo Governo Bolsonaro² - tem tornado ainda mais dramática e complexa a esperada inspi-

¹ Importante demarcar aqui que, para além do intercâmbio profícuo e afetuoso com a profa. Lucília Carvalho da Silva, vice-coordenadora do NUSSRADIR/ESS/UFF, temos buscado somar à construção de uma universidade pública, gratuita, laica e socialmente referenciada junto a estudantes de Serviço Social e de Educação; a profissionais das áreas de Serviço Social, História, Pedagogia e Artes Visuais e a ativistas de direitos humanos, a exemplo daquelas(es) em defesa da liberdade religiosa no país.

² Lowy (2019) analisa a escalada recente da extrema direita no mundo que apresenta particularidades nacionais tanto em partidos políticos quanto em governos, guardando vínculos com a crise financeira capitalista de 2008 e a agressiva homogeneização cultural que estimula expressões nacionalistas e/ou religiosas intolerantes. Conforme o autor, se a extrema direita, a exemplo na Europa, entende que a globalização neoliberal atrapalha o protecionismo, no Brasil o Governo Bolsonaro expõe um programa econômico ultraliberal, ou seja, mais aberto ao mercado, em favor de privatizações, contando com o apoio dos capitais financeiro e industrial e da oligarquia capitalista nacional desde que demonstrou condições de vencer o Partido dos Trabalhadores (PT) nas eleições de 2018 diante de uma centro-direita convencional, bem representada pelo Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), enfraquecida. Em defesa de um conceito geral de fascismo que ultrapasse a mera descrição, Boito (2021) opina que, embora o regime político no Brasil seja de uma democracia burguesa corroída - haja vista a impugnação de candidaturas de esquerda e centro-esquerda pelo Poder Judiciário na esteira da Operação Lava Jato e da Lei da Ficha Limpa e a tutela das Forças Armadas, com destaque para o Exército, nas instituições políticas sem exclusão do Supremo Tribunal Federal (STF) -, há um movimento neofascista, desde a campanha para o impedimento de Dilma Rousseff, que alimenta o atual governo federal na perspectiva de ameaças às liberdades políticas. Ao se referir às propostas neofascistas que se levantam no mundo, Barroco (2022, p.13) acrescenta que elas “[...] encontram ressonância num tempo em que o

ração no projeto profissional crítico, conhecido como projeto ético-político, nos cotidianos vários da formação e da atuação. Ao contrário de uma leitura subjetivista sobre a questão, o intuito é discutir como o Serviço Social brasileiro, sem superar seu passado conservador, já se defronta com maciços desafios para instruir sua categoria em torno de valores humanistas, democráticos, universalistas e, sobretudo, anticapitalistas que nos anos 1990 foram consagrados na direção estratégica da profissão ao mesmo tempo que, na contramão, a ideologia neoliberal foi implantada no país, ameaçando as árduas conquistas dos movimentos sociais e populares alçadas à Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988).

A conjuntura dos extremos que aprofunda e alastra o retrocesso

Para refletirmos sobre os desafios postos pelo momento histórico nacional ao compromisso ético-político e à laicidade das assistentes sociais, faz-se mister, em primeiro lugar, situar a profissão numa sociedade engendrada por dominações de classe, raça/etnia e gênero. Para além do necessário reconhecimento do significado da profissão nas relações sociais capitalistas, conforme inauguralmente elucidado por Yamamoto e Carvalho (1993), da mesma forma põe-se como tarefa primordial o estudo crítico e perseverante da sangrenta formação social brasileira que, desde as suas raízes coloniais, destruiu almas e vidas das populações indígena e negra bem como de seus descendentes. Como é sabido, aqui a ordem social capitalista foi implantada de maneira dependente e associada onde a oligarquia agrária conferiu a marcha da acumulação, assegurando os passos da burguesia industrial sem deixar de preservar a economia tradicional de exportação (FERNANDES, 1976).

emprego é escasso e a competição toma o lugar da solidariedade; em que a barbárie dissemina o ódio e a desumanização; em que a brutalidade passa a ser virtude política e o irracionalismo apela aos piores instintos e às reservas de animalidade que brotam no indivíduo, na sociedade capitalista, como diz o filósofo Lukács (2007).”.

Segundo Moura (1994b), o racismo moderno que nasceu com o capitalismo diz respeito a um instrumento ideológico de dominação de classes com justificativas “científicas” - haja vista a doutrina da seleção natural e da sobrevivência do mais apto que bem rematou crenças cristãs - onde as populações indígena e negra eram consideradas “inferiores” e deveriam, portanto, ser “civilizadas” pelas nações “desenvolvidas”. Neste sentido, é correto afirmar que a história, a cultura e a espiritualidade destas populações e de seus (suas) herdeiros(as) nunca deixaram de ser duramente reprimidas na esteira de seus genocídios conforme os avanços coloniais e, depois, capitalista frio e bárbaro (mas interpretado como “modernizador”) dos brancos europeus.

O avanço das relações sociais capitalistas no país se deu ancorada numa ideologia de branqueamento cujos fins almejados, em nome do progresso, era “regenerar” a mestiçagem para que a população se compusesse etnicamente cada vez mais próxima dos fenótipos europeus (GOÉS, 2018; NASCIMENTO, 2016). O encobrimento destas “ancestralidades desconfortáveis”, nas palavras de Guimarães (2009), contou com forte desempenho da Igreja Católica que, por meio de uma “aculturação” forçada, atacou, desde o período colonial, as crenças espirituais indígenas e africanas em nome do modelo de homem branco cristão “civilizado”. Sem falar nas conexões com o crime organizado no país, hoje tal investida parte sobretudo de determinados segmentos das igrejas neopentecostais que arregimentam seus “soldados de Jesus” com grande apelo midiático para combate ao demônio, não raro associado ao orixá Exu no candomblé ou às entidades exus e pombagiras na umbanda (SILVA, 2015). Tal violência ocorre com apropriação e transfiguração da liturgia das religiões de matriz africana para o contexto evangélico através do uso de termos como “encosto”, “descarrego”, “trabalho” etc. nos cultos da Igreja Universal do Reino de Deus, por exemplo.

Evidentemente, os desdobramentos do Brasil republicano não ficaram nada incólumes das heranças escravocrata, mandonista e cristã, consideradas também as duas ditaduras - 1937-1945 e 1964-1985 - que deixaram seus legados autoritários, sendo o conservadorismo e o reacio-

narismo bem presentes ao longo da frágil democracia conquistada. Sob o “Estado democrático de direito”, aliás, a salvaguarda da propriedade privada nunca deixou de ser operacionalizada por meio de criminalização e nítida brutalidade contra movimentos sociais progressistas vistos como “perigosos” (SUAVE *et al.*, 2021).

Isto posto, ao nos referirmos à conjuntura dos extremos, aludimos, particularmente, ao Governo Bolsonaro que, na esteira do golpe de 2016 e do Governo Temer³, num quadro de crise econômica e política, adensou uma gestão ultraneoliberal e neofascista do país ao gosto da burguesia nacional acompanhada pela adesão inicial antipetista das altas classes médias, sem falar no engajamento inegável de proprietários de terra, em especial, das regiões Sul, Sudeste e Centro-Oeste, lideranças católicas e evangélicas conservadoras, de setores do Poder Judiciário, de (para) militares⁴, da grande mídia e das próprias

³ Antes do impedimento de Dilma Rousseff faz-se crucial recordar dos treze anos de administração petista que apostou numa conciliação de classes que não retirou o Brasil de sua condição subordinada a economia internacional, ao contrário, não tocou no cerne das desigualdades e, inclusive, abalou a tomada de consciência de classe entre os trabalhadores (IASI *et al.*, 2019). O avassalador programa contrarreformista assumido pelo Governo Temer, subsequente ao golpe de 2016, pode ser exemplificado pela Emenda Constitucional 95/2016 - que bloqueou por 20 anos recursos públicos nas áreas da saúde, da educação e da assistência social - e pela contrarreforma trabalhista - que chancela o trabalho intermitente e sem proteção. Cortes também foram efetuados nas áreas de habitação, de segurança alimentar, de direitos de crianças e adolescentes, de promoção de igualdade racial e de programas para mulheres (SUAVE *et al.*, 2021).

⁴ Manso (2020) problematiza o avanço assombroso das milícias cariocas - desde seus primeiros núcleos na Zona Oeste, especificamente em Rio das Pedras, Campo Grande e Santa Cruz - em ilícitas transações com a polícia e as Forças Armadas diante da crise fiscal do Estado. Sem falar no comércio varejista de drogas neste imbróglio, o tema da segurança pública ganha ares macabros não só no município do Rio de Janeiro, mas em todo o país, quando se constata a ligação escrachada da família do presidente da República com estes grupos. Quanto ao Rio de Janeiro, especificamente, Manso expressa o seguinte (2020, online): “Tráfico ou milícia? A pergunta volta a pairar, como se não houvesse uma terceira via. Como se a garantia da democracia e do estado de direito nos territórios não estivessem entre as opções possíveis. Isso pode ser explicado pelo contraste entre o ideal e a realidade. No papel, os governantes dizem que o Rio é uma democracia. Na prática, a tarefa de governar é compartilhada com centenas de tiranos que dominam mais de setecentas comunidades pobres da cidade e exercem a autoridade com o suporte de dinheiro e armas. Mesmo depois da redemocratização, essas áreas de dominação armada se espalharam. Em vez de garantir direitos e livrar a população de

camadas populares. A falácia de que a figura de Bolsonaro representaria a “nova política” no combate à corrupção, mote recorrente na história política brasileira desta vez elencando como “inimigo” o PT, permanece alienando mentes, incentivando crueldades e encobrindo o abatimento e a defensiva política concretas da classe trabalhadora depois de tantos e seguidos ataques à sua sobrevivência (DEMIER, 2018; BRAZ, 2017; BOITO, 2019, 2021).

A condução do país desde a vitória de Jair Bolsonaro no ano de 2019 se caracteriza pelo desmonte da proteção ambiental⁵ e pela permissividade diante da severa violação de direitos, principalmente, das populações indígena, negra, LGBTI+, para além de praticantes de religiões de matriz africana. Uma vez que afirmamos neste artigo que a conjuntura nacional se apresenta marcada pelo conservadorismo reacionário expresso no racismo, no sexismo e na franca guinada religiosa nos assuntos de Estado, faz-se necessário demonstrar a magnitude da “política de morte” assumida pelo governo federal.

No que se refere à existência dos povos originários, esta segue bastante estereotipada, desconhecida e hoje se encontra ainda mais perversamente ameaçada e aviltada no Brasil. Sendo os maiores defensores da biodiversidade, cujos direitos foram reconhecidos aqui apenas na CF-1988, é evidente a piora do sofrimento destes povos com os interesses do agronegócio, de mineradoras e corporações internacionais, apesar da força de seu movimento. Referimo-nos a demarcação de terras em risco, ações de grileiros e garimpeiros ilegais, assassinato de lideranças, desma-

tal opressão, a omissão do poder público ampliou o problema, dando espaço para o surgimento desses governos genéricos, que nada mais são do que tiranias paramilitares”.

⁵ Se Yamamoto (2019) lembra que, nestes tempos, em meio ao agravamento das desigualdades é reativada a pilhagem de recursos naturais do planeta: da água, do ar e das florestas, o Governo Bolsonaro é caracterizado pela política de anistia a criminosos ambientais (tendo como consequência recordes de desmatamento da Amazônia e do Cerrado brasileiros), pela desmoralização do Ibama (com o ex-ministro Ricardo Salles, acusado de envolvimento de tráfico internacional de madeira, a frente), pelo desmonte da fiscalização ambiental, pela aprovação de leis danosas à sociobiodiversidade através da aproximação entre o presidente e o “centrão”. O desempenho parece ser de destruir a pasta do meio ambiente, um fato inédito quicá no mundo. (PAJOLLA, 2022).

tamento e queimadas sem freio. Referimo-nos, também, ao arrasamento político-administrativo e militarização da FUNAI, ao abandono dos povos indígenas à própria sorte com desmantelamento do atendimento às suas saúdes em plena pandemia do coronavírus. Embora às (aos) indígenas em pleno século XXI ainda sejam atribuídas as imagens preconceituosas da preguiça e da indolência, fato é que o genocídio indígena em curso é a materialização de um projeto racista para exploração fundiária (APIB *et al.*, 2020).

No que tange à população negra, segundo o Atlas da Violência, em 2018, 75,7% das vítimas de homicídio no Brasil eram negras. Mais, de 2008 a 2018, o número de homicídios de pessoas negras no país aumentou 11,5%, já entre pessoas não negras caiu 12,9%. Além disso, as mulheres negras configuram entre as maiores vítimas do feminicídio e da violência doméstica (REDE BRASIL ATUAL, 2020) e, de acordo com a ABRASCO (2021), se a saúde da população negra já exibia piores resultados haja vista suas precárias condições de vida marcadas pela discriminação no mercado de trabalho, pela segregação residencial, pela maior dependência do sistema público de saúde etc., não surpreende que em maio de 2020, no início, portanto, da eclosão da pandemia da COVID-19, em mais de 5.500 municípios, 55% dos pacientes negros, hospitalizados com COVID-19 em estado grave, morreram em comparação com 34% dos pacientes brancos. As representações pejorativas ainda nos dias atuais do homem negro como “bandido” e da mulher negra como “objeto sexual”, tão presentes no senso comum, denotam igualmente a tétrica violência racista herdeira dos tempos da escravidão. É imprescindível lembrar que se a mão de obra negra foi pilar do regime escravocrata, no pós-1888 sua população foi “largada ao seu próprio destino” para corresponder aos “ideais de ser humano” do advento do trabalho livre. A reabsorção de homens e mulheres negras ao mercado de trabalho se deu em condições análogas anteriores ou em “concorrência” com os “trabalhadores nacionais” e imigrantes europeus (FERNANDES, 2008; MOURA, 1994a).

Se o racismo institucional discrimina e mata as populações negra e indígena no Brasil, importante acrescentar que o país é líder em assassinato de LGBTI+’s onde a maioria das vítimas é travesti e mulher transsexual profissional do sexo com expectativa de vida em média de 35 anos de idade quando a da população é em geral de 74,9 (VEIGA, 2021). Dado o combate conjunto da “ideologia de gênero” em favor da família tradicional, da moral, dos bons costumes e do ensino religioso de tipo confessional nas escolas⁶ nestes tempos nacionais de expansão neopentecostal e do movimento católico conservador na cultura, a vida e a saúde sexual e reprodutiva de mulheres cisgêneras e pessoas trans⁷ têm sido ameaçadas considerado o ambiente de ódio, medo e desumanização (DHESCA BRASIL, 2016; ANTRA, 2022).

Ademais, a falta de reconhecimento da violência específica, envolvendo orientação sexual e/ou a identidade de gênero ainda em muitos estados, dificulta o enfrentamento das violações de direitos humanos, sociais e políticos, pondo em risco a dignidade e a proteção de pessoas LGBTI+’s:

Somente em 2020 vimos o primeiro caso de transfeminicídio ser registrado como vítima de feminicídio. Discutir esse tema junto aos órgãos e agentes de segurança pública faz-se urgente, assim como no sistema judiciário a forma com a qual as identidades de gênero feminina de uma travesti/mulher trans, foram determinantes para a escolha da vítima e conseqüentemente o seu assassinato, reconhecendo o transfeminicídio como uma espécie de feminicídio - por analogia (ANTRA, 2022, p. 12).

Considerando a totalidade da vida social e as relações/opressões imbricadas de classe, raça/etnia e gênero que a dizem respeito, é preciso admitir que o Brasil tem mostrado sua cara racista, patriarcal, misógina,

⁶ Vale ressaltar que, contrariamente, o ensino religioso não-confessional envolve conhecimento ampliado da história e da filosofia das religiões na perspectiva do respeito aos diversos credos (DHESCA BRASIL, 2016).

⁷ Conforme a ANTRA (2022), pessoas trans abarcam as seguintes identidades políticas: travestis, mulheres transexuais, homens trans, transmasculines e demais pessoas trans.

feminicida e LGBTIfóbica. Os posicionamentos e as ações reacionárias do atual presidente da República fortalecem sobremaneira a regressão das poucas conquistas democráticas obtidas. Para além de uma ainda maior fragilização das políticas sociais públicas dada a defesa do neoliberalismo, do empreendedorismo individual e da meritocracia, a influência religiosa ostensiva, principalmente, de denominações neopentecostal e católica, na política - a saber nas bancadas parlamentares e nas esferas executiva, legislativa e judiciária do Estado - também vem notoriamente afetando os rumos nacionais. Cunha (2021) nos esclarece que, para além dos militares, a forte presença de evangélicos no Governo Bolsonaro têm foco: na cultura, nos direitos humanos e na educação, a exemplo do apadrinhamento de missões junto a povos indígenas pela FUNAI, do fortalecimento da Associação Nacional dos Juristas Evangélicos (ANA-JURE) e da ingerência ideológica no Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos, no Ministério da Educação, sem falar na Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) que passam a assumir posicionamentos criacionista⁸, “pró-vida”, “pró-família” “pró-escola sem partido”⁹.

O que assistimos e sofremos no Governo Bolsonaro, como bem nos situam Evangelista e Reis (2021), é a chegada do conservadorismo reacionário cristão nos três poderes¹⁰ e isto está se dando através da conquista progressiva de poder político na vida pública. Tal projeto de

⁸ Para Schall et al. (2019, p.197-198), o criacionismo diz respeito “[...] a um movimento organizado especificamente por cristãos que criticam o ensino da teoria da evolução e a veem como oponente de visões de mundo que englobam o sobrenatural. Esse movimento surgiu nos Estados Unidos, mas foi se espalhando internacionalmente (Numbers 2009). No Brasil, o criacionismo tem crescido e gerado debates que envolvem o questionamento das fronteiras entre política, ciência e religião.”

⁹ O movimento “Escola sem Partido”, de autoria de advogado Miguel Nagib, constituiu expressão do intuito de cerceamento político-ideológico de professores em sala de aula, sobretudo sobre temas referentes a gênero e sexualidade (DHESCA BRASIL, 2016). Importante frisar que, após o Supremo Tribunal Federal (STF) julgar inconstitucional uma lei estadual de Alagoas inspirada no referido movimento, seu autor anunciou em agosto de 2020 sua saída.

¹⁰ Embora Antônio Martins Vilas Boas, em 1957, tenha sido o primeiro evangélico no STF, a admissão do pastor presbiteriano “terrivelmente evangélico” André Mendonça ao STF foi comemorada pelo Governo Bolsonaro após campanha ostensiva.

poder guarda significativa parte de suas raízes em meados dos anos 1970 quando a terceira onda do pentecostalismo advinda dos Estados Unidos, denominada neopentecostalismo, aqui ganha terreno e cresce nos anos seguintes de 1980 e 1990 durante o refluxo das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) alinhadas com a Teologia da Libertação, herdeira do cristianismo da libertação¹¹, junto às favelas e subúrbios em virtude do papado conservador de João Paulo II e das próprias contradições do processo de democratização no país¹² (MARIANO, 1996; PLEYERS, 2020).

Mas esta ascensão cristã conservadora junto à política brasileira não começou há pouco. Cardoso e Alves (2018) apontam que a liberdade religiosa no Brasil republicano foi tomada pela burguesia como “liberdade da maioria religiosa”, ou seja, da maioria cristã, tanto católica quanto evangélica. Nesta direção, imperou entre nós uma moralidade de controle da família, do trabalho, da política, das políticas sociais, da arte e da própria consciência. Não à toa, encontramos nos seguidos governos federais, a exemplo de Fernando Henrique Cardoso, Lula e Dilma, terceirização das políticas públicas em favor de entidades

¹¹ De acordo com Pleyers (2020, p. 3), o cristianismo da libertação constitui “[...] uma cultura religiosa e política, além de um movimento social que possui uma visão do mundo e uma leitura das escrituras que busca tornar os pobres e oprimidos os atores de sua própria emancipação contra um sistema que os oprime.”. Ele surgiu na América Latina em meados do século XX por meio da articulação entre redes católicas e protestantes progressistas com movimentos populares (índigenas, camponeses, operários, estudantes etc.). O autor acrescenta ainda que: “No Brasil, o protagonismo da Ação Católica, que teve início em 1935, e das juventudes católicas carregou princípios e valores da resistência à Ditadura. Portanto, mais do que ponto de partida para reformas, o Segundo Concílio do Vaticano (1962-1965) foi considerado, pelos católicos progressistas da América Latina, um incentivo à libertação. A “preferência pelos pobres” da Teologia da Libertação foi sustentada por parte da hierarquia da Igreja Católica no continente e implementada pela Conferência Latino-americana de Bispos desde a sua criação, em 1955 (PROAÑO, 1977; HOUTART, 1986)” (ibid., p.4).

¹² Segundo Mariano (1996), Universal do Reino de Deus e Internacional da Graça de Deus, fundadas no Rio de Janeiro, estão entre as principais igrejas neopentecostais. Como características comuns, segundo o autor temos: grande tendência de acomodação ao mundo, participação na política partidária e utilização da mídia eletrônica. O autor assinala que os neopentecostais pregam a partir de sua fé. Além disso, eles empreendem uma guerra espiritual contra o diabo representado pelas religiões de matriz africana.

religiosas, recuo em pautas cruciais aos movimentos de Direitos Humanos (como diversidade sexual na educação e legalização do aborto), financiamento de ações religiosas no campo da saúde mental, sem falar no alargamento de concessões de rádio e TV para interesses religiosos. Cardoso e Alves (2018) concluem que o Estado brasileiro parece monitorar a laicidade de acordo com os interesses burgueses e a religiosidade cristã, reiterando relações sociais cheias de preconceitos com base na fé¹³.

Não à toa, a histórica violação de direitos de praticantes de religiões de matriz africana¹⁴, vem ganhando outras formas drásticas que vão além da intolerância religiosa, reproduzindo o racismo estrutural e, mais ainda, demonstrando um processo que denominamos “neopentecostalização da vida”, ou seja, o avanço de uma forma de pensar e agir, de inspiração neopentecostal extremista, que disputa a hegemonia na sociedade e no Estado brasileiro¹⁵. Desde a campanha eleitoral ao longo de 2018, o slogan “Brasil acima de tudo. Deus acima de todos” do candidato Bolso-

¹³ No Brasil, as religiões nunca deixaram de ser uma questão de Estado sob a hegemonia católica. Tanto é assim que a liberdade religiosa só ganha terreno entre nós quando do enfraquecimento dessa hegemonia ou a perda da hegemonia no campo político em nome da religião católica acontece no final do século XX.

¹⁴ Como a religiosidade, cheia de “[...] capacidade para tornar-se uma forma de sentir e plasmar qualquer conteúdo vital, religioso ou não” (LEONEL, 2010, p.389), compõe a cultura de grupos Teologia da Prosperidade centrada na ideia de que o cristão está destinado a ser próspero materialmente, saudável, vitorioso e feliz humanos, culturas indígena e africana são culturas de resistência no mundo e, também, no Brasil. Mais: as religiosidades que fogem ao enquadramento religioso formal cristão - tão típico do catolicismo e do protestantismo que lideram as predileções formais de fé no país (PEREIRA, 2012) - costumam ser alvo de perseguição, folclorização ou escárnio. Importante ressaltar que a luta pela liberdade religiosa de negros e pardos, por exemplo, nunca deixou de compor a luta maior pelas suas vidas dentro dos movimentos que organizaram desde as primeiras rebeliões, organização de quilombos e irmandades.

¹⁵ A partir das décadas de 1980 e 1990, as religiões afro-indígenas brasileiras são expostas e evidenciadas como alvos a serem combatidos, principalmente através de duas publicações: Orixás, Caboclos e Guias, Deuses ou Demônios?, publicado em 1988, de autoria de Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus; e Espiritismo, a magia do engano de autoria de Romildo Ribeiro Soares, fundador da Igreja Internacional da Graça. A primeira convoca e inflama os fiéis a agirem contra as expressões demoníacas espalhadas pelo mundo, para além das práticas da pregação e da evangelização.

naro exaltava o monoteísmo judaico-cristão, rompendo mais uma vez e, de forma cada vez mais escancarada, com a laicidade do Estado. Os ecos do discurso antidemocrático são perceptíveis nos ataques às casas religiosas de matriz africana no Brasil por meio de invasões, agressões, roubos, depredações, desocupações e demolições de terreiros. Tal realidade levou a uma maior mobilização e pressão dos movimentos sociais, culturais e religiosos pela implementação de políticas públicas para promoção da liberdade religiosa¹⁶.

Os números de crime de racismo religioso constantes no Disque 100 do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos desde 2011 até o primeiro semestre de 2019 seguem contagem diferente do que é expresso pela mídia. Observa-se aumento da veiculação de casos, especialmente no ano de 2017, ao passo que os dados oficiais demonstram um decréscimo no mesmo período¹⁷. Em 2017, a cidade de Nova Iguaçu, localizada na Baixada Fluminense do Rio de Janeiro, sofreu uma exponenciação de casos de intolerância religiosa atrelados à grupos de varejistas de drogas que se autodenominam evangélicos e iniciaram uma jornada de combate aos terreiros de umbanda e candomblé pelas periferias da Baixada. Entre 2017 e 2018, a Secretaria de Direitos Humanos do Rio de Janeiro registrou mais de 1,5 mil casos de intolerância religiosa, sendo a maior parte deles oriundos de Nova Iguaçu. No ano de 2021, o estado do Rio de Janeiro registrou aumento de 11,7% nos casos gerais de intolerância religiosa em relação a 2020. Ao total, 1.564 ocorrências, contra 1,4

¹⁶ Vital (2021) versa sobre a luta dos povos de terreiros na Frente Parlamentar de Terreiros, depois denominada Frente Parlamentar em Defesa dos Povos Tradicionais de Matriz Africana (2011-2016). Vemos como seus integrantes caminharam da defesa da intolerância religiosa para a crítica ampliada à ordem social com o apoio fundamental de partidos de centro-esquerda embora esta luta prossiga. Lembro que, apesar de campanhas como “Quem é de Axé, Diz Que É” para o Censo de 2010 e “Libertem o Nosso Sagrado”, de conselhos como o Conselho Estadual de Defesa e Promoção da Liberdade Religiosa (CONEPLIR) de 2018 e da instituição de uma delegacia especializada em 2011, a Delegacia de Crimes Raciais e Delitos de Intolerância (DECRADI), o racismo e a intolerância religiosa estão longes de ser vencidos.

¹⁷ É importante salientar que a maior parte dos índices em denúncia tem como credo não informado, o que impede reprodução exata da realidade, além da possibilidade de muitos casos não serem registrados por medo.

mil nos 12 meses anteriores segundo Instituto de Segurança Pública (ISP). Dentre as ocorrências, há os crimes de “[...] injúria por preconceito [...]” e “[...] preconceito de raça, cor, religião, etnia e procedência nacional [...]” (BRASIL DE FATO, 2022).

Em maio de 2021, foi instaurada uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) da Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (ALERJ) para analisar ocorrências de intolerância religiosa no município de Campos dos Goytacazes e na Baixada Fluminense, diante do aumento expressivo das denúncias. No dia 23 de novembro de 2021 foi aprovado também na ALERJ o Projeto de Lei 5.105/21, de autoria original da deputada Renata Souza (PSOL), *Observatório Mãe Beata de Iemanjá sobre o Racismo Religioso*, para coletar, ordenar e analisar dados sobre violência praticada ou tentada contra grupos e terreiros de religiões de matriz africana. Em abril de 2022, houve a apresentação do relatório final da CPI da Intolerância Religiosa com 35 recomendações a órgãos públicos, dentre elas, a inclusão do líder religioso na denúncia e/ou investigação pela Polícia Civil e pelo Ministério Público - quando houver indícios de sua participação como mentor ou coautor do crime; a divulgação anual de informações referentes à intolerância religiosa pelo Instituto de Segurança Pública (ISP); a criação de um protocolo de atendimento às vítimas de discriminação religiosa, a exemplo do protocolo de violência doméstica contra a mulher; implantação de núcleos de atendimentos às vítimas pela Secretaria de Estado de Desenvolvimento Social e Direitos Humanos do Rio de Janeiro (SEDSODH); inclusão de vítimas no programa Aluguel Social do governo federal e criação de projetos educacionais nas escolas da rede estadual para conscientização e combate do preconceito religioso¹⁸.

¹⁸ Durante seis meses, aconteceram 19 reuniões ordinárias, com a participação de 49 convidados. Foram ouvidas dezenas de líderes religiosos, vítimas, autoridades e estudiosos do assunto de forma remota. A CPI da Intolerância Religiosa tinha também como objetivo propor políticas públicas, diretrizes, normas e prioridades para promoção e proteção da liberdade religiosa no estado do Rio de Janeiro. Informações retiradas da página eletrônica da ALERJ e disponíveis em: <https://www.alerj.rj.gov.br/Visualizar/Noticia/53527>. Acesso em: 4 jun. 2022.

Neste momento nacional, são inarredáveis a defesa intransigente da democracia e dos direitos humanos. O atendimento à vida, especialmente de mulheres, indígenas, homens negros, LGBTI+’s e praticantes de religiões de matriz africana, exige atenção político-jurídica de monta que não está no horizonte dado o processo histórico complexo e nefasto que nos trouxe até aqui somado a uma direção econômica ultraliberal que estimula o enraizamento cultural de uma ideologia dominante desumana, individualista, negacionista, fria, bélica, cheia de ódio. A unificação solidária das lutas através do reconhecimento das relações/opressões entre classe, raça/etnia e gênero na sociedade faz-se urgente para um enfrentamento substantivo do apagamento de nossas memórias e do extermínio de nossa gente.

O Serviço Social na linha de frente

Diferentemente do que se observa ao redor do mundo onde predomina uma compreensão técnico-interventiva da profissão e, não raro, terapêutica, o Serviço Social brasileiro, como profissão e área do conhecimento das ciências sociais aplicadas reconhecida pelas agências de fomento à pesquisa e pós-graduação (CNPq, Capes e Finep¹⁹), vem consolidando uma cultura intelectual de fundamentação teórico-crítica, capitaneada pela produção de conhecimento comprometido de uma massa crítica de esquerda marxista, que reconfigura sua representação social. Em tempos de plena disseminação pós-moderna nas ciências sociais, este movimento consiste numa frente importante de resistência teórico-política e ideológica que não se pode desconsiderar. Evidentemente tal maturidade intelectual²⁰, alcançada por meio do aprofundamento investi-

¹⁹ Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, Financiadora de Estudos e Projetos, respectivamente.

²⁰ Até os anos 1960, as elaborações do Serviço Social se restringiam à composição do “saber de segundo grau” e à sistematização da prática profissional. Foi durante o processo de renovação que as ligações do Serviço Social ao positivismo e ao ecletismo passaram a ser bastante criticadas. Entretanto, diferentemente de certas posições que emer-

gativo rigoroso desde a aproximação profissional com o marxismo vulgar nos anos 1960, não atinge o grosso da categoria profissional até em virtude das diferenças entre os campos da produção intelectual e da ação prático-operativa (mas não só). De acordo com Mota (2013, p. 19):

Ora, caso se restrinja o Serviço Social à exclusiva condição de uma prática destinada a intervir e realizar sistematizações empíricas com foco nos objetos da sua atuação (como seria o caso das expressões da questão social), certamente vigeria a tendência apontada por Netto (1996) da sua tecnificação. Por outro lado, desconhecer a configuração do Serviço Social como área do conhecimento e a sua contribuição no âmbito das ideologias e da formação de uma cultura crítica no campo da esquerda anticapitalista e socialista no Brasil é reiterar uma aparente oposição entre o campo da prática e o campo da elaboração teórico-metodológica e política, na tentativa de hipotecar a produção intelectual a uma aplicação direta e imediata às ações profissionais. Isso, no meu entendimento, revelaria uma compreensão no mínimo enviesada da relação entre teoria e prática, sob o argumento da identidade ou da complementaridade, subtraindo desta, a relação de unidade. Unidade esta que, sendo contraditória, é passível de negações e afirmações, como postula um dos fundamentos da dialética materialista.

Há que se destacar, entretanto, que, de acordo com Braz e Rodrigues (2013) e Rodrigues (2016), o aprofundamento da cultura neoliberal ao longo dos anos 1990 e 2000 impactou fortemente tanto o mercado de trabalho quanto a formação em Serviço Social que se proliferaram na contramão das defesas do projeto ético-político. Embora a legitimidade da atuação profissional tenha sido ratificada neste contexto histórico, o contato entre as vanguardas e a maioria da categoria profissional regrediu

giram naquele período, para Netto, se é possível superarmos nossa influência no pensamento conservador, não são possíveis uma teoria e uma metodologia próprias do Serviço Social, tampouco um tipo de atuação livre de “manipulação de variáveis empíricas de um contexto determinado”. Esta compreensão é de suma importância para a categoria dos assistentes sociais porque responde a um longo percurso de preocupação com a “natureza profissional” do Serviço Social.

ainda mais, em razão da explosão dos ensinos privado e à distância implementada pela contrarreforma universitária.

Desde o governo de Fernando Collor de Mello (1990-1992) até os governos de Fernando Henrique Cardoso (1994-1998; 1999-2002), é conhecido o drama do ensino superior à mercê dos interesses empresariais com suporte jurídico da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), promulgada em 1996, que chancela o ensino a distância. A partir da década de 1990, o ensino em Serviço Social sofre o fenômeno de exponenciação dos cursos privados presenciais - com a projeção daqueles oferecidos na modalidade a distância a partir de 2006, quando dos mandatos de Lula - e os consequentes aligeiramento e empobrecimento crítico destes, o que diminui significativamente a autoridade política e ideológica da ABESS/ABEPSS sobre a graduação e a pós-graduação.- Conforme Gomes (2013), as tendências do compromisso profissional com a luta de classes no pós-1990 polarizaram entre a defesa dos direitos civis, sociais e políticos, da democracia e justiça social, nas fronteiras do Estado de Bem-Estar Social, e a defesa da superação da ordem burguesa na construção de uma nova sociedade à luz do socialismo. No raciocínio da autora, o conformismo social dos anos 1990 já abalava a perspectiva emancipatória ligada à luta anticapitalista presente no projeto ético-político uma vez que a bandeira da democratização da gestão pública e as políticas sociais com frequência eram vistas como sinônimos de “melhor” combate à desigualdade social. Ademais, o discurso da afirmação, consolidação e ampliação de direitos que denotou o esforço profissional de legitimação junto aos trabalhadores em vinculação a setores da esquerda, movimentos sociais e ONGs contrários ao neoliberalismo naquela década parece hoje bastante maculado pelos reflexos neoconservadores na cultura profissional com ingredientes religiosos nada desprezíveis.

Na pesquisa junto aos assistentes sociais atuantes na política de assistência social do estado de São Paulo e a cinco pesquisadores renomados da área, uma das preocupações de Silva (2013, p. 16) é com a repetição inadequada da ideia de emancipação humana pelos assistentes sociais quando o assunto é o produto do exercício profissional. Em suas

próprias palavras, dado o seu lugar na divisão de trabalho capitalista, o Serviço Social é uma profissão “[...] centrada no gerenciamento de programas e de projetos sociais vinculados à administração da pobreza.”. Por isso, o autor adverte para as armadilhas clássicas do idealismo e do messianismo entre nós e ressalta o significado dos governos Lula no aguçamento de tensões dentro da categoria profissional, o que estimulou a crença de alguns de que era possível humanizar o capital.

Apesar de Ramos e Santos (2016) alertarem para se evitar a capitulação fácil às pressões para simplificação dos fundamentos teórico-metodológicos e ético-políticos conquistados pela profissão, bem como evitar versões atualizadas do Serviço Social tradicional - como a moralização da “questão social” e o metodologismo ou o tecnicismo -, fato é que o neoconservadorismo²¹ bateu forte às portas do Serviço Social brasileiro. Isso trouxe uma conjuntura totalmente contrária àquela que permitiu a ascensão do projeto ético-político profissional. Sendo assim, concordamos com Netto (2016) de que urge um exame objetivo dos raios de penetração deste projeto na categoria, à luz dos novos tempos, sob pena do afloramento de uma inflexão na vigente direção estratégica.

Assistentes Sociais na reprodução do senso comum conservador e reacionário ou na defesa da vida de todas(os)?

Sob o nosso ponto de vista, faz-se crucial nos posicionarmos como sujeitos, profissionais e ativistas diante da realidade que explicita

²¹ Conforme Barroco (2022, p. 13): “O neoconservadorismo consiste na junção entre os valores do conservadorismo moderno e os princípios do neoliberalismo. Do conservadorismo clássico, preservam-se a tradição, a experiência, o preconceito, a ordem, a hierarquia, a autoridade, valorizando-se as instituições tradicionais, como a igreja e a família patriarcal (Barroco, 2015). As instituições são concebidas consolidadas num longo processo de evolução, no qual os valores — formados pelo hábito — são conservados pela tradição de forma permanente. Nesse sentido, são valores atemporais. Do neoliberalismo, conservam-se a não interferência do Estado na economia, o empreendedorismo, a meritocracia, o privatismo, o combate aos movimentos sociais e aos direitos sociais (Barroco, 2015).”.

todos os dias no Brasil uma série brutal de violações de direitos, a exemplo dos povos originários, população negra, LGBTI+’s e praticantes das religiões de matriz africana.

Considerando, aliás, exatamente o tema da violação de direitos, é preciso resgatar que assistentes sociais são profissionais que prestam serviços no atendimento à vida através de políticas sociais públicas e privadas. Serviço Social é profissão, não é caridade, não é filantropia nem se confunde com a política de assistência social. Neste sentido, independentemente se somos ateias (eus), agnósticas (os) ou se professamos nossa fé através de uma dada religião, o exercício profissional de um (a) assistente social encerra compromissos teórico-metodológicos, ético-políticos e técnico-operativos - à luz do projeto profissional que nos dá direção estratégica, denominado ético-político, já que respondemos a todo um conjunto de orientações para a formação e a atuação profissionais sob aparato jurídico - que nada tem a ver com ações pastorais ou de proselitismo religioso. Não nos referimos aqui à “neutralidade profissional”, mas da necessária objetividade para intervenção de qualquer profissional independente de que área seja com a devida clareza de seu papel nos espaços ocupacionais. Daí a importância de compreendermos que a nossa formação profissional é permanente.

Extremamente grave a inspiração nas nossas religiões em vez de no projeto ético-político porque, ao nos tornarmos assistentes sociais, assumimos uma responsabilidade pública de viabilizar os poucos direitos sociais que ainda nos restam neste país, nos comprometendo em zelar pela liberdade, em defender os direitos humanos e em recusar o arbítrio, em reconhecer a diversidade, nos abrindo para discutir as diferenças, em contribuir para a construção de uma sociedade sem dominação, em exercer o Serviço Social sem discriminar por questões de inserção de classe social, gênero, etnia, religião, nacionalidade, orientação sexual, identidade de gênero, idade e condição física a população usuária. Estes princípios se encontram registrados no código de ética profissional em vigor (1993) e, embora não defendamos nenhuma interpretação legalista

deles, é fato que ensejam um caminho a nos inspirar no cotidiano profissional que foi debatido, construído e cravado de maneira plural no seio da categoria.

Não é fácil enfrentar subjetivamente nossos preconceitos, mas discriminar a população usuária ou buscar convencê-la das nossas crenças morais e/ou espirituais definitivamente não compõe o escopo dos nossos objetivos profissionais em lugar nenhum. O Serviço Social brasileiro enfrentou na sua história - e o processo de renovação entre os anos 1960 e 1980 não nos deixa mentir - o policiamento dos comportamentos, às ideias conservadoras e moralistas de “enquadramento”, “ajustamento”, “integração” dos sujeitos em nome de uma falsa harmonia social. Precisamos estudar quantas vezes forem necessárias este passado, desde a nossa primeira influência doutrinária neotomista, porque na contemporaneidade não estamos fora deste cenário de barbárie onde a religião está presente nos assuntos de Estado com outros vetores - como a presença dos grupos católicos e evangélicos conservadores em conquista progressiva de poder político na vida pública - que precisamos conhecer e analisar.

Ou seja, neste raciocínio, não negamos as opiniões, sentimentos, religiosidades e religiões que abraçamos individualmente. Contudo, a formação e exercício profissionais na área do Serviço Social engloba aceitar o desafio de, antemão, pensar criticamente tudo o que estamos vivendo, sofrendo e assistindo. Isto exige bastante mesmo de nós e até nos gera conflitos internos em relação a tudo que aprendemos antes como mulheres e homens em vários espaços de socialização, todavia, de mãos dadas com a laicidade do Estado, a laicidade profissional se insere no comprometimento público maior para que todas e todos vivam e não os considerados eleitos pelas escrituras que balizam aquela religião ou outra. Não sejamos nós, assistentes sociais, aquelas (es) que violam direitos de ninguém em nome de quem quer que seja, inclusive de Deus.

Considerações finais

O compromisso ético-político e a laicidade profissionais das assistentes sociais estão postas à prova na conjuntura nacional dos extremos. Diante da profunda crise econômica e do arrasamento das políticas públicas que pouco foram assumidas pelo Estado, segundo Iamamoto (2019), nos últimos quarenta anos, uma reação (neo)conservadora ganhou tamanho no Serviço Social brasileiro apesar do enfrentamento do conservadorismo tradicional ainda em realização. Dentre diversas características, a repetição da velha crítica conservadora à reconceituação cometida por colegas alinhadas (os) com tal ideologia exhibe também o seguinte no pensamento da autora:

As circunstâncias sociais e históricas em que se inscreve o trabalho profissional são silenciadas e a politização à direita e a militância religiosa presentes não são reconhecidas como tais. A crítica ideológica é direcionada exclusivamente às propostas “de esquerda” (IAMAMOTO, 2019, p. 453).

Sendo assim, resgatar o significado social da profissão de Serviço Social e enfrentar subjetiva e teórico-criticamente os preconceitos em formação profissional permanente são, minimamente, requisições urgentes em defesa do perfil de assistente social cunhado pelo projeto ético-político. Evidentemente que as condições de estudo e de trabalho se tornaram ainda mais aviltantes²², dificultando a elevação abstrata e a crítica da sociedade reificada, contudo, fica a indagação provocada pelo raciocí-

²² Iamamoto (2019, p. 455) pontua as altas taxas de informalidade no mercado de trabalho da América Latina e do Caribe - que igualmente atingem assistentes sociais - com consequências terríveis na falta de acesso à “[...] seguridade social, jornadas de trabalho definidas (com descanso semanal e férias remuneradas), aposentadoria e pensão, seguro-desemprego, seguro contra acidentes e doenças ocupacionais, proteção a paternidade e maternidade, bem como outros direitos previstos na legislação trabalhista.”. Leher (2019), por sua vez, trata da perseguição ideológica à educação, à ciência e à cultura articuladas com grupos extremistas contra o “marxismo cultural”, dos cortes de financiamento das universidades federais e da defesa privatizante através do “Future-se”, do ataque da autonomia universitária por meio de decretos.

nio de Yamamoto (2019): temos sido “profissionais mistificados e da mistificação”? De que lado estamos, afinal, diante da barbárie? Concordamos com a autora que está posto o desafio de lutar pela hegemonia no Serviço Social brasileiro no rompimento com os burocratismos e no fortalecimento de alianças com outros profissionais, com entidades de representação coletivas, com fóruns de representação de políticas, de articulação de trabalhadores e movimentos sociais anticapitalistas.

Em resposta à violência do Estado capitalista, racista, sexista, LGBTI+fóbico, inclusive xenófobo²³, os movimentos na contracorrente como o antirracista - movimentos negro e indígena -, o feminista, o LGBTI+, as lutas do povo de axé se avultam em nome da vida e mesmo que na correlação de forças eles não estejam ganhando, a verdade da história vem sendo mostrada, exposta, escancarada por estas (es) ativistas a custos bem altos, não raro na beira da morte.

Claro que o mercado e a pós-modernidade vem se apropriando de bandeiras históricas dos movimentos sociais anticapitalistas, mas cabe a nós numa compreensão ampla da vida à luz das relações entre classe, gênero e etnia fazer a crítica. Fica o convite para todos os dias reaprendermos a nossa própria história. Referimo-nos à história do mundo, à história deste país, mas também das (os) nossas(os) ancestrais. Quem foram? Como sobreviveram? O que nos deixaram de legado? Toda esta história mal contada pelos poderosos nos forjou, nos alienou, mas também, recontada e reouvida, pode nos libertar. O conhecimento nos bancos da educação formal e na militância política é nossa grande arma. Aprendamos e juntemo-nos a mulheres, indígenas, homens negros, LGBTI+’s, praticantes de religiões de matriz africana (e quem mais vier solidariamente) que se opõem a esta barbárie que estamos vivendo nas

²³ O caso de Moïse Kabagambe, imigrante congolês linchado até a morte depois de cobrar o pagamento de diárias atrasadas no quiosque onde trabalhava na praia da Barra da Tijuca no município do Rio de Janeiro em janeiro de 2022, demonstra a atrocidade do racismo e quem são considerados socialmente “descartáveis” pela sociedade brasileira. Imigrantes de outras nacionalidades e pele clara, como os ucranianos, são acolhidos dado o preconceito com nações consideradas “inferiores” (BARIFOUSE, 2022; GARCIA et al., 2022).

aldeias, nos acampamentos, nos quilombos, nos terreiros, nas ruas, nas manifestações artísticas, nos espaços ocupacionais, na pesquisa, no Congresso Nacional. Movimentarmo-nos em defesa da democracia significa mais do que nunca os movimentarmos pela vida de cada um(a) e de todas (os) nós. Ubuntu!

Referências

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE SAÚDE COLETIVA. **População Negra e Covid-19**. Rio de Janeiro: ABRASCO, 2021.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE TRAVESTIS E TRANSEXUAIS DO BRASIL (ANTRA). **Dossiê assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2021**. Brasília: Distrito Drag, ANTRA, 2022.

APIB. APOINME. ARPIN SUDESTE. ARPINSUL. ATY GUASU. COIAB. Conselho do Povo Terena. Comissão Guarani Yvyrupa. **Nossa luta é pela vida: covid-19 e povos indígenas. O enfrentamento das violências durante a pandemia**. Comitê Nacional pela Vida e Memória Indígena, 2020.

BARIFOUSE, R. 'Brasil recebe, mas não acolhe': violência, preconceito e pobreza fazem com que congolese pensem em deixar o país. **BBC News Brasil**, 05 fev. 2022. São Paulo. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-60267870>. Acesso em: 6. jun. 2022.

BARROCO, M. L. S. Direitos humanos, neoconservadorismo e neofascismo no Brasil contemporâneo. **Serv. Soc. Soc.**, São Paulo, n. 143, p. 12-21, jan./abr. 2022.

BOITO, A. A terra é redonda e o governo Bolsonaro é fascista. **A terra é redonda**, 17 out. 2019. Disponível em: https://aterraeredonda.com.br/a-terra-e-redonda-e-o-governo-bolsonaro-e-fascista/?doing_wp_cron=1625021580.9355330467224121093750_. Acesso em: 01 jun. 2022.

BOITO, A. O neofascismo na semiperiferia do sistema imperialista. **A terra é redonda**, 05 nov. 2021. Disponível em: <https://aterraeredonda.com.br/o-neofascismo-na-semiperiferia-do-sistema-imperialista/>. Acesso em: 01 jun. 2022.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília: Presidência da República. Casa Civil, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 01 jun. 2022.

BRAZ, M. O golpe nas ilusões democráticas e a ascensão do conservadorismo reacionário. **Serv. Soc. Soc.**, São Paulo, n. 128, p. 85-103, jan./abr. 2017.

BRAZ, M.; RODRIGUES, M. O Ensino em Serviço Social na era neoliberal (1990-2010): avanços, retrocessos e enormes desafios. *In*: SOUZA, E. A.; SILVA, J. F. S.; SANT'ANA, R. (org.) **Sociabilidade burguesa e Serviço Social**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013. p. 255-281.

CARDOSO, P. F. G.; ALVES, L. Conservadorismo e laicidade do Estado: subsídios para o debate no Serviço Social. **Temporalis**, Brasília, ano 18, n. 36, p. 45-64, jul./dez. 2018.

CFESS. **Gestão tecendo na luta a manhã desejada (2014-2017)**. CFESS Manifesta. Edição especial: em defesa do Estado laico. Brasília: CFESS Manifesta, 2016.

CFESS. **Gestão Melhor Ir à Luta com Raça e Classe em Defesa do Serviço Social (2020-2023)**. Consulta pública para a agenda do conjunto CFESS/CRESS. Relatório síntese preliminar. Brasília: CFESS/CRESS, 2020.

CUNHA, M. O protagonismo evangélico no poder executivo. Partes 1 e 2. Instituto Superior de Estudos da Religião - ISER. **Plataforma Religião e Política**, Rio de Janeiro, 24 ago. 2021. Disponível em: <https://religioepoder.org.br/>. Acesso em: 31 mar.2022.

DEMIER, F. As eleições do Golpe (ou o Golpe das eleições): da democracia blindada à democracia dos blindados. **Esquerda online**, Especial Neofascismo, 14 out. 2018. Disponível em: <https://esquerdaonline.com.br/2018/10/14/as-eleicoes-do-golpe-ou-o-golpe-das-eleicoes-da-democracia-blindada-a-democracia-dos-blindados/>. Acesso em: 01 jun. 2022.

DHESCA BRASIL. Direitos Humanos e Estado Laico. **Relatório da Relatoria de Direitos Humanos e Estado Laico da Plataforma de Direitos Humanos**. Brasília: Terra de Direitos, 2016.

EVANGELISTA, A. C.; REIS, L. Neoconservadorismo, família, moral e religião nos primeiros anos do governo Bolsonaro. **Plataforma Heinrich-Böll-Stiftung**, Rio de Janeiro, 10 abr. 2021. Disponível em: <https://br.boell.org/>. Acesso em: 31 mar.2022.

FERNANDES, F. **A revolução burguesa no Brasil**: ensaio de interpretação sociológica. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

FERNANDES, F. **A integração do negro na sociedade de classes**. v. I. 3. ed. São Paulo: Globo, 2008.

GARCIA, A.; BRITO, L.; VIDICA, L. Brasil vende imagem de país acolhedor, mas há xenofobia, diz especialista. **CNN**, 23 mar. 2022. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/brasil-vende-imagem-de-pais-acolhedor-mas-ha-xenofobia-diz-especialista/>. Acesso em: 6 jun. 2022.

GOÉS, W. L. **Racismo e eugenia no pensamento conservador brasileiro**: a proposta de povo em Renato Kehl. São Paulo: LiberArs, 2018.

GOMES, C. **Em busca do consenso**: radicalidade democrática e afirmação de direitos. Tendências contemporâneas no Serviço Social. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013.

GUIMARÃES, A.S. A. **Racismo e antirracismo no Brasil**. São Paulo: Editora 34, 2009.

IAMAMOTO, M. V. Renovação do Serviço Social no Brasil e desafios contemporâneos. **Serv. Soc. Soc.**, São Paulo, n. 136, p. 439-461, set./dez. 2019.

IAMAMOTO, M. V.; CARVALHO, R. **Relações sociais e Serviço Social no Brasil**: esboço de uma interpretação histórico-metodológica. São Paulo: Cortez, CELATS, 1993.

IASI, M.; FIGUEIREDO, I. M.; NEVES, V. **A estratégia democrático-popular**: um inventário crítico. Marília: Lutas Anticapital, 2019.

LEHER, R. **Autoritarismo contra a universidade**: o desafio de popularizar a defesa da educação pública. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, Expressão Popular, 2019.

LEONEL, G. G. Campo religioso brasileiro na contemporaneidade: continuidades, descontinuidades, transformações e novos ângulos de análise. **Interseções**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 382-407, dez. 2010.

LOWY, M. Neofascismo: um fenômeno planetário - o caso Bolsonaro. **A terra é redonda**, 24 out. 2019. Disponível em: <https://aterraeredonda.com.br/neofascismo-um-fenomeno-planetario-o-caso-bolsonaro/>. Acesso em: 01 jun. 2022.

MANSO, B. P. **A república das milícias**: dos esquadrões da morte à era Bolsonaro. São Paulo: Todavia, 2020.

MARIANO, R. Os neopentecostais e a teologia da prosperidade. **Rev. Novos Estudos**, n. 44, p. 24-44, São Paulo, mar. 1996.

MENTZINGEN, J. CPI da intolerância religiosa apresenta relatório final. 31.mai.2022 In: ALERJ. Publicações. Disponível em: <https://www.alerj.rj.gov.br/Visualizar/Noticia/53527>. Acesso em: 29 dez. 2022.

MOTA, A. E. Serviço Social brasileiro: profissão e área do conhecimento. **R. Katál.**, Florianópolis, v. 16, n. esp., p. 17-27, 2013.

MOURA, C. **Dialética radical do Brasil negro**. São Paulo: Ed. Anita, 1994a.

MOURA, C. O racismo como arma ideológica de dominação. **Revista Princípios**, São Paulo, n. 34, p. 28-38, ago./set./out. 1994b.

NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. 3. ed. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NETTO, J. P. Para uma história nova do serviço social no Brasil. *In*: SILVA, M. L. O. (org). **Serviço social no Brasil**: história de resistências e de ruptura com o conservadorismo. São Paulo: Cortez, 2016. p. 49-76.

PAJOLLA, M. Com Bolsonaro, política ambiental chegou ao "fundo do poço", diz ex-presidente do Ibama. **Brasil de Fato**, 07 fev. 2022, Lábrea (AM). Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/02/07/com-bolsonaro-politica-ambiental-chegou-ao-fundo-do-poco-diz-ex-presidente-do-ibama>. Acesso em: 7 jun. 2022.

PEREIRA, J. B. B (org.). **Religiosidade no Brasil**. São Paulo: Ed. EDUSP, 2012.

PITASSE, Mariana. RJ: relatório da CPI de intolerância religiosa é aprovado e faz recomendação a órgãos públicos. **Brasil de Fato**, Direitos humanos, 18 abr. 2022. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/04/18/rj-relatorio-da-cpi-de-intolerancia-religiosa-e-aprovado-e-faz-recomendacoes-a-orgao-publicos>. Acesso em: 4 jun. 2022.

PLEYERS, G. A “guerra dos deuses” no Brasil: da teologia da libertação à eleição de Bolsonaro. **Educ. Soc.**, Campinas, v. 41, e233566, p. 1-17, 2020.

RAMOS, S. R.; SANTOS, S. M. M. Projeto profissional e organização política do serviço social brasileiro: lições históricas e lutas contemporâneas. *In*: SILVA, M. L. O. (org). **Serviço social no Brasil**: história de resistências e de ruptura com o conservadorismo. São Paulo: Cortez, 2016. p. 209-233.

REDAÇÃO RBA. Índice de feminicídio aumenta em 2020, e mulheres negras são as principais vítimas: Levantamento mensal é realizado pelo Núcleo de Estudos da Violência da USP e o Fórum Brasileiro de Segu-

rança Pública. **Rede Brasil Atual**, 17 set. 2020, São Paulo. Disponível em: <https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2020/09/feminicidio-2020-mulheres-negras>. Acesso em: 15 set. 2020.

RODRIGUES, M. Assistência social e vanguardas do Serviço Social na era neoliberal. **Revista Argumentum**, v. 8, n. 2, p. 35-50, Espírito Santo, maio/ago. 2016.

SCHALL, B.; FERNANDES, V.; CASTELFRANCHI, Y. “Não estou aqui para discutir aspectos religiosos”: a defesa do criacionismo com argumentos tecnocientíficos”. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 39, n. 3, p. 197-220, 2019.

SILVA, J. F. S. **Serviço social: resistência e emancipação?** São Paulo: Cortez, 2013.

SILVA, M. C. **O desenvolvimento da política pública de liberdade religiosa frente ao racismo institucional**. 2020. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Serviço Social) - Escola de Serviço Social, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2020.

SILVA, V. G. Prefácio ou notícias de uma guerra nada particular: os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. In: SILVA, V. G. (org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: EDUSP, 2015. p. 9-27.

SUAVE, A. M.; FAERMANN, L. A.; SANTOS, K. H. Movimentos sociais, conservadorismo e conjuntura brasileira: delineamentos de uma análise crítica. **Serv. Soc. Rev.**, Londrina, v. 24, n. 1, p. 193-213, jan./jun. 2021.

VEIGA, E. O que faz o Brasil ser líder em violência contra pessoas trans. **Brasil de Fato**, Direitos humanos, 01 jul. 2021, Recife. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/07/01/o-que-faz-o-brasil-ser-lider-em-violencia-contras-pessoas-trans>. Acesso em: 6 jun. 2022.

VITAL DA CUNHA, C. Ativismo negro e religioso: o caso da Frente Parlamentar de Terreiros no Congresso Nacional Brasileiro. **Novos estudos**, São Paulo, v. 40, n. 02, p. 243-259, maio/ago. 2021.

SOBRE AS(OS) AUTORAS(ES)

ORGANIZADORAS

KÁTIA REGINA DE SOUZA LIMA possui graduação em Serviço Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (1986), mestrado em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1993) e doutorado em Educação pela Universidade Federal Fluminense (2005). Atualmente é professora Associada da Escola de Serviço Social e professora do corpo permanente do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social e Desenvolvimento Regional da Universidade Federal Fluminense. Tem experiência na área de Educação e Serviço Social, com ênfase em Educação Superior, atuando principalmente nos seguintes temas: Neoliberalismo, Organismos Internacionais, Política Educacional, Contrarreforma do Estado e da Educação Superior, Formação Profissional em Serviço Social e Pensamento Sociológico de Florestan Fernandes. É coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação e Serviço Social/GEPESS, cadastrado na UFF, na FAPERJ e no CNPq e da Rede Capitalismo Dependente, Educação e Serviço Social/ CADESS que articula pesquisadores, graduandos, mestrandos, doutorandos e professores atuantes no Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação e Serviço Social/GEPESS/UFF e no Grupo de Estudos Político-Sociais/POLITIZA/UnB. Autora de vários artigos, capítulos de livros publicados no Brasil e no exterior e do livro "Contrarreforma na educação superior: de FHC a Lula". Parecerista das seguintes Revistas: Revista de Políticas Públicas do Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas/UFMA; Revista Temporalis da Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço Social/ABEPSS; Revista Trabalho Necessário do Programa de Pós-graduação em Educação/UFF e Cadernos de Educação do Programa de Pós-graduação em Educação da UFPEL. E-mail: katialima@id.uff.br

LÚCIA MARIA DA SILVA SOARES é assistente social, doutora em Serviço Social na Universidade Federal do Rio de Janeiro (2018), graduada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1998). Mestre em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2002). Membro da Diretoria do Conselho Regional de Serviço Social - CRESS/RJ 7ª Região nas gestões 2005-2008 e 2008-2011. Hoje é docente do curso de Serviço Social do campus de Niterói da Universidade Federal Fluminense. É coordenadora do Núcleo Interdisciplinar de Estudos, Pesquisas e Extensão Serviço Social, Questão Racial, Direitos Humanos e Religiosidades (NUSSRADIR) cujas pesquisas em andamento são publicizadas no Grupo de Estudos Serviço Social e Enfrentamento ao Conservadorismo (GESSEC) e no Grupo de Estudos Debate Crítico sobre Racismo Religioso (GEDECRIRR). De setembro de 2020 a dezembro de 2022 representou o Conselho Regional de Serviço Social - CRESS/RJ 7a. região junto ao Conselho Estadual de Defesa e Promoção da Liberdade Religiosa (CONEPLIR). Atua principalmente nos temas de Fundamentos do Serviço Social e Opressões étnico-raciais bem como possui experiência na área de Serviço Social na Educação. E-mail: luciasoares@id.uff.br

LUCILIA CARVALHO DA SILVA é doutora em Educação pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal Fluminense, Campo de Confluência Trabalho e Educação. Mestre em Serviço Social pelo Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Política Social e Trabalho da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Assistente social do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro e professora da Escola de Serviço Social da Universidade Federal Fluminense. Vice coordenadora do Núcleo Interdisciplinar de Estudos, Pesquisas e Extensão em Serviço Social, Questão Racial, Direitos Humanos e Religiosidades (NUSSRADIR - UFF). Colaboradora do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação e Serviço Social (GEPESS - UFF). Tem experiência na área de Serviço Social e de docência no ensino superior, exercendo a profissão e pesquisando as seguintes temáticas e campos profissionais: Educação profissional, Ensino Superior, ONGs, Assistência Social e Religiosidades. E-mail: lucarvalhosilva@id.uff.br

PREFACIADORA

ROSENÁRIA FERRAZ DE SOUZA é docente da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - UFRB, na graduação em Serviço Social e Pós-graduação, no mestrado acadêmico em Política Social e Territórios - POSTERR. Coordenadora do grupo de pesquisa, Natureza, Trabalho, Ontologia Social e Serviço Social - NATOSS; vice-coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisas Marxista -GEPM - UFRB. Pós-doutora pelo Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher - NEIM (UFBA). E-mail: roseferraz@ufrb.edu.br

PARTE I

GEIZIANE ANGELICA DE SOUZA COSTA é doutoranda pelo programa de Pós-Graduação em Educação - Processos Formativos e Desigualdades Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ e mestre pelo mesmo programa. Pós-graduada em Ensino de História e Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Especialista em Ciência das Religiões (SIGNORELLI). Especialista em Educação Especial e Inclusiva com ênfase em tecnologia assistiva (UCAM). Bacharel e Licenciada em História (UFF). Seus interesses de pesquisa abrangem: História das Religiões, História do Cristianismo, Ensino de História, Cultura Afro-brasileira, História da Educação, Educação franciscana e Educação Especial e Inclusiva. E-mail: geizianecosta@hotmail.com

LEONARDO PATRÍCIO DE BARROS é graduado em Serviço Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro/UERJ (2018). Possui especialização em Serviço Social na Oncologia pelo Programa de Residência Multiprofissional em Saúde do Hospital Universitário Antônio Pedro da Universidade Federal Fluminense/HUAP-UFF (2020). Mestre em Serviço Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro/UERJ (2022). Atualmente é doutorando, bolsista CAPES, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro/PPGSS-UERJ e membro do Grupo de Estudos Debate Crítico sobre Racismo Religioso/GEDECRIRR e Pesquisador do PRO-AFRO/CNPq/UERJ e do Núcleo Interdisciplinar de Estudos, Pesquisas e Extensão Serviço Social, Questão Racial, Direitos Humanos e Religio-

sidades (NUSSRADIR/UFF). Domina principalmente os seguintes temas: Formação Social Brasileira, Racismo Estrutural, Racismo Religioso, Conflitos Sociais. E-mail: leonardo_pbarros@hotmail.com

LARISSA BORCHERT DOURADO é bacharel em Serviço Social pela Escola de Serviço Social da Universidade Federal Fluminense - UFF, especialista em Educação e Sociedade, pesquisadora do Núcleo Interdisciplinar de Estudos, Pesquisas e Extensão Serviço Social, Questão Racial, Direitos Humanos e Religiosidades - NUSSRADIR, integrante do Grupo de Estudos Serviço Social e Enfrentamento ao Conservadorismo - GESSEC e do Grupo de Estudos Debate Crítico sobre Racismo Religioso - GEDECRIRR. Pesquisa as seguintes temáticas: Educação, Serviço Social, Questão Racial, Racismo Religioso, Resistência Negra e Religiosidades. E-mail: dourado.larissab@gmail.com

MAÍRA CARRERA SILVA é formada em Serviço Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Mestranda do Programa de Estudos Pós-graduados em Política Social da UFF. Integra o Grupo de Estudos Debate Crítico sobre Racismo Religioso (GEDECRIRR) ligado ao Núcleo Interdisciplinar de Estudos, Pesquisas e Extensão Serviço Social, Questão Racial, Direitos Humanos e Religiosidades (NUSSRADIR) da Escola de Serviço Social da UFF/Campus Niterói. Servidora pública federal, atualmente ocupa o cargo de Coordenadora de Extensão no Instituto Federal Fluminense (IFRJ-Campus São Gonçalo). Tem experiência na área de Serviço Social, com ênfase em Direitos Humanos, Políticas Públicas e Racismo Religioso. E-mail: mairacscarrera@gmail.com

LUIZ MARCOS DE LIMA JORGE é professor associado - Escola de Serviço Social - Universidade Federal Fluminense - UFF). Assistente Social. Graduação em Serviço Social (Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ); mestre e doutor em Serviço Social (Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ); graduação em filosofia - em andamento ((Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ). Coordenador do Grupo de Pesquisa Capitalismo e Meio Ambiente - Escola de Serviço Social de Niterói - Universidade Federal Fluminense - UFF. Trabalhou como assistente social na Prefeitura Municipal de São Gonçalo -RJ e na Prefeitura Municipal de Nova Iguaçu - RJ. Tem como

temas de estudos: Filosofia e Serviço Social; Filosofia Antiga e Contemporânea; Religião e capitalismo; Capitalismo e meio ambiente; Questão Urbana e Rural no Brasil; Crítica do Valor. E-mail: jovialmariana@uol.com.br

TAUAN DA SILVA SATYRO possui graduação em Serviço Social pela Universidade Federal Fluminense (2018). Atualmente é mestrando em Políticas Públicas em Direitos Humanos pelo Núcleo de Estudos em Políticas Públicas em Direitos Humanos da Universidade Federal do Rio de Janeiro, integra o Laboratório de Pesquisas, Estudos e Extensão em Gêneros, Sexualidades e Raça em Educação e em Direitos Humanos (GE-SER/UFRJ) e tem se dedicado a estudar questões relacionadas aos povos e comunidades tradicionais de terreiro. E-mail: satyrotauan@gmail.com

PAULO WESCLEY MAIA PINHEIRO é assistente social (2011) e mestre em Serviço Social, Trabalho e Questão Social (2013) pela Universidade Estadual do Ceará -CE e doutor em Política Social pela Universidade de Brasília -DF (2022). Foi educador popular, trabalhando arteeducação e educomunicação com adolescentes e jovens em ONG's da área de educação, mídia e diversidade. É docente do Departamento de Serviço Social da Universidade Federal de Mato Grosso (MT) atuando com temas como trabalho, opressões, conservadorismo e ontologia do ser social. Coordenou o Grupo ETHOS (Estudos e Extensões sobre Exploração, Trabalho, Historicidade, Opressões e Ontologia do Ser Social) e foi vice-presidente da ABEPSS (2015-2016). Pai de uma menina de quatro anos. E-mail: paulo.pinheiro@ufmt.br

PARTE II

SHEILA CRISTINA CORRÊA DA SILVA, assistente social atuante e profissional na área da saúde e da assistência na baixada fluminense e no município do Rio de Janeiro, Umbandista, Mestranda em Direitos Humanos, Justiça e Saúde: gênero e sexualidade pela Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca/ FIOCRUZ, Especialista em gênero e sexualidade pelo Instituto de Medicina Social/ UERJ, Extensão em Promotora Legal pela faculdade de Direito da UFRJ, Graduada em Serviço Social pela UNISUAM. Faz parte do grupo NUSSRADIR e

Pesquisadora do GEDECRIRR. Militante do movimento LGBTQI +, Coordenadora do Programa Rio Sem Homofobia (2013 /2016), fez parte Comissão de Instrução de Processos Éticos do Conselho Regional do Serviço Social (CRESS/RJ em 2011 e 2012), Integrante da Comissão de Gênero, Etnia e Diversidade Sexual- CRESS/ RJ), atuou como Coordenadora do Coletivo de Lésbicas do Rio de Janeiro/ COLERJ. E-mail: sheilla.c.correa@gmail.com

LUANA LUNA é Yawo de Oxum. Psicanalista em formação. Pedagoga do IFRJ, instituição onde também atua como docente, pesquisadora e orientadora nos cursos de pós-graduação. Atualmente é Diretora de Ensino do IFRJ campus São João de Meriti. É Doutora em Políticas Públicas e Formação Humana pela UERJ. Desenvolve pesquisa sobre epistemologias alternativas, produção de conhecimento e circulação de saberes com ênfase no pensamento Feminista Negro, Terreiro, Ancestralidade e Encantamento. Mas, o que Luana mais gosta de ser é mãe de Dandara e João. E-mail: lunateixeira1911@gmail.com

MATHEUS CHAGAS é graduando em Pedagogia pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL), associado da Associação de Negras e Negros da UFAL (ANU). Integrante do GPEJUV: Grupo de Pesquisa Juventudes, Culturas e Formação. Foi bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) durante os ciclos (2018-2019) e (2020-2021). Tem interesse pelos estudos de juventudes, currículo, anticolonialidade, relações étnico-raciais e ensino médio. E-mail: matheus.chagas@cedu.ufal.br

VINÍCIUS DA SILVA é artista e tradutor. Graduando em Artes Plásticas na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e aluno do Programa de Formação e Deformação da Escola de Artes Visuais do Parque Lage (RJ). Pesquisa e escreve sobre imaginação radical, o pensamento de bell hooks e pensamento negro-travesti. É autor de Fragmentos do por-vir (APE'KU, 2022). E-mail: viniciuxcostasilva@gmail.com

SÁLVIA KAREN DOS SANTOS ELIAS é assistente social, doutoranda do Programa de Pós-graduação em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Mestre em Serviço Social e Desenvolvimento Regional pela Universidade Federal Fluminense

(2021), graduada em Serviço Social pela Universidade Federal de Ouro Preto (2018). Pesquisadora do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação e Serviço Social/GEPESS, cadastrado na UFF, na FAPERJ, e no CNPQ e da Rede Capitalismo Dependente, Educação e Serviço Social/ CADESS que articula pesquisadores, graduandos, mestrands, doutorandos e professores atuantes no Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação e Serviço Social/ GEPESS/UFF e no Grupo de Estudos Político-Sociais/POLITIZA/UNB. Estuda temas relacionados a interseção sexo, raça e classe, religiosidade e uso da cannabis medicinal. E-mail: salviaelias@id.uff.br

LETÍCIA BATISTA SILVA. Assistente social, doutora em Serviço Social pela UERJ. Pesquisadora em Saúde Pública da Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio da Fundação Oswaldo Cruz (EPSJV-FIOCRUZ) e professora da Escola de Serviço Social da Universidade Federal Fluminense (ESS/UFF). Pesquisadora do Núcleo Interinstitucional de Estudos e Pesquisas sobre Teoria Social, Trabalho e Serviço Social (NUTSS). E-mail: leticiabatistas@gmail.com

DANIEL DE SOUZA CAMPOS. Assistente social, doutor em Serviço Social pela UFRJ. Professor da Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ESS/UFRJ). Pesquisador do Grupo de Pesquisa e Extensão Prevenção à Violência Sexual. E-mail: daniel.ufano@gmail.com

MANUELLI BATISTA RAMOS, é assistente social, graduada pela Universidade Federal Fluminense (2015), mestre em Desenvolvimento Regional, Ambiente e Políticas Públicas pela Universidade Federal Fluminense (2020). Atua principalmente nos temas de Racismo, Racismo Institucional, Movimentos Negros e Políticas Públicas de Igualdade Racial. E-mail: mannubramos@gmail.com

ANDERSON LUIZ BARRETO DA SILVA é doutorando em História Comparada pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC) da UFRJ em 2022; Mestre em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense, polo Campos dos Goytacazes, em 2020; Especialização em Africanidades e Cultura Afro-brasileira (pós-graduação Lato Sensu) pela Universidade

Pitágoras UNOPAR, em 2017; Licenciado em Geografia pela Universidade Federal Fluminense, polo Campos dos Goytacazes, em 2017. E-mail: albsilva@id.uff.br

PARTE III

ADRIANA RAMOS é assistente social, doutora em Serviço Social pelo programa de pós-graduação em Serviço Social da UFRJ (2013), graduada pela UFRJ (1995). Mestre em Serviço Social pela UERJ (2005). Atualmente é docente do curso de graduação em Serviço Social e do programa de pós-graduação em Serviço Social e Desenvolvimento Regional da UFF. Coordena o Núcleo de Estudos de Fundamentos do Serviço Social (NEFSS) cadastrado no Diretório do Cnpq. Atua principalmente nos temas de Fundamentos do Serviço Social, trabalho profissional. Autora de artigos, capítulos de livros publicados no Brasil. E-mail: adrianaramos@id.uff.br

JÚLIA A. S. DE PAULA é assistente social, doutora em Serviço Social na Universidade Federal do Rio de Janeiro (2018), graduada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2008). Mestre em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2011). Hoje é docente do curso de Serviço Social do campus de Niterói da Universidade Federal Fluminense. É coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisas Trabalho e Sociabilidade na Contemporaneidade (GETSC). E-mail: depaula.julia@yahoo.com.br

PAULA DOS SANTOS KROPF é doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (2017). Possui graduação em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2006) e mestrado em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2011). Atualmente é Professora Adjunta da Escola de Serviço Social da Universidade Federal Fluminense (UFF - Niterói). Tema de pesquisa: sociabilidade e cultura. E-mail: paulakropf@gmail.com

O Livro “Neoconservadorismo(s), ataque aos direitos humanos e religiosidades: posicionamentos urgentes ao Serviço Social”, organizado pelas professoras e colegas da Universidade Federal Fluminense (UFF) Katia Lima, Lúcia Soares e Lucília Carvalho do Silva, é um importante instrumento para a compreensão da realidade contemporânea brasileira que está carregada de tensões provocadas pelo contexto neoconservador, em especial a partir dos ataques à democracia e ao princípio da laicidade do Estado brasileiro.

Este trabalho procura mostrar as diferentes concepções de conservadorismo(s), entendendo-o como um processo que consubstancializa diferentes características do capitalismo/neoliberalismo. Para isso, o livro foi dividido em três partes. A primeira, apresenta um debate aprofundado da relação entre capitalismo, racismo e religião no Brasil. Com textos precisos que possuem dois focos muito claros: o Racismo Religioso; e a relação entre fundamentalismo religioso e capitalismo. A segunda parte, com bastante sensibilidade e qualidade, trata da relação entre direitos humanos, grupos identitários e religião, tendo como eixo especial as questões referentes à população negra, indígena e LGBTQIA+. A terceira e última parte do livro, é uma excelente e aprofundada análise das possibilidades de o Serviço Social pensar alternativas para enfrentar o neoconservadorismo.

Por conta disso, considero esse livro indispensável para entender o Brasil de hoje e recomendo a sua leitura.

José Antonio Sepulveda

Professor do Programa de Pós-Graduação em
Educação da Universidade Federal Fluminense

Professor da Faculdade de Educação da
Universidade Federal Fluminense

Coordenador do Observatório da Laicidade na
Educação - OLÉ/UFF

Líder do Grupo de Estudos e Pesquisa Os Impactos
do Conservadorismo na Educação Brasileira (GEPCEB)

