

PACO  EDITORIAL

RICARDO OLIVEIRA DA SILVA

ESPECTRO DO ATEÍSMO

CONSTRUÇÕES DE UMA ALTERIDADE
ANTAGÔNICA NA HISTÓRIA DO BRASIL

PACO  EDITORIAL

RICARDO OLIVEIRA DA SILVA

ESPECTRO DO ATEÍSMO

CONSTRUÇÕES DE UMA ALTERIDADE
ANTAGÔNICA NA HISTÓRIA DO BRASIL

PACO EDITORIAL

RICARDO OLIVEIRA DA SILVA

ESPECTRO DO ATEÍSMO

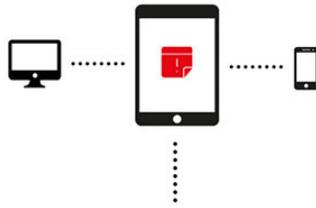
CONSTRUÇÕES DE UMA ALTERIDADE
ANTAGÔNICA NA HISTÓRIA DO BRASIL

RICARDO OLIVEIRA DA SILVA

ESPECTRO DO ATEÍSMO

CONSTRUÇÕES DE UMA ALTERIDADE
ANTAGÔNICA NA HISTÓRIA DO BRASIL

PACO  EDITORIAL



IMPORTANTE

Cuidamos para que a produção deste ebook tivesse o mesmo padrão de qualidade das nossas obras impressas. Mas poderá ter variação na apresentação do conteúdo de acordo com cada dispositivo de leitura.

Copyright © 2022 by Paco Editorial

Direitos desta edição reservados à Paco Editorial. Nenhuma parte desta obra pode ser apropriada e estocada em sistema de banco de dados ou processo similar, em qualquer forma ou meio, seja eletrônico, de fotocópia, gravação, etc., sem a permissão da editora e/ou autor.

Revisão: Marcia Santos

Capa: Larissa Codogno

Diagramação: Guilherme Cardoso

Edição em Versão Impressa: 2022

Edição em Versão Digital: 2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

▪

S586 Espectro do ateísmo: construções de uma alteridade antagônica na história do Brasil / Ricardo Oliveira da Silv

Elaborada por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Índice para catálogo sistemático

I. Ateísmo

Conselho Editorial

Profa. Dra. Andrea Domingues (UNIVAS/MG) (Lattes)

Prof. Dr. Antonio Cesar Galhardi (FATEC-SP) (Lattes)

Profa. Dra. Benedita Cássia Sant'anna (UNESP/ASSIS/SP) (Lattes)

Prof. Dr. Carlos Bauer (UNINOVE/SP) (Lattes)

Profa. Dra. Cristianne Famer Rocha (UFRGS/RS) (Lattes)

Prof. Dr. José Ricardo Caetano Costa (FURG/RS) (Lattes)

Prof. Dr. Luiz Fernando Gomes (UNISO/SP) (Lattes)

Profa. Dra. Milena Fernandes Oliveira (UNICAMP/SP) (Lattes)

Prof. Dr. Ricardo André Ferreira Martins (UNICENTRO-PR) (Lattes)

Prof. Dr. Romualdo Dias (UNESP/RIO CLARO/SP) (Lattes)

Profa. Dra. Thelma Lessa (UFSCAR/SP) (Lattes)

Prof. Dr. Victor Hugo Veppo Burgardt (UNIPAMPA/RS) (Lattes)

Prof. Dr. Eraldo Leme Batista (UNIOESTE-PR) (Lattes)

Prof. Dr. Antonio Carlos Giuliani (UNIMEP-Piracicaba-SP) (Lattes)

Paco Editorial

Av. Carlos Salles Bloch, 658

Ed. Altos do Anhangabaú, 2º Andar, Salas 11, 12 e 21

Anhangabaú - Jundiaí-SP - 13208-100

Telefones: 55 11 4521.6315

atendimento@editorialpaco.com.br

www.pacoeditorial.com.br

Para minhas turmas da disciplina de História do Ateísmo.

AGRADECIMENTOS

Ainda que esse livro tenha sido produzido a partir de pesquisas, leituras e redação de um texto em condições, muitas vezes, solitárias, essa obra só foi possível em decorrência de um suporte institucional e de pessoas que, de variadas formas, me ajudaram na concretização dessa tarefa. A elas, deixo aqui registrado os meus agradecimentos.

A UFMS e aos colegas do curso de História que permitem um ambiente de trabalho propício ao diálogo e a convivência harmoniosa; aos alunos e alunas que tem apoiado e incentivado as minhas pesquisas sobre história do ateísmo desde os idos de 2018.

Ao grupo de pesquisa cadastrado no CNPq Ateísmos, descrenças religiosas e secularismo: história, tendências e comportamentos, no qual, a partir do final de 2020, encontrei interlocutores para o estudo do ateísmo, e com os quais eu tenho tido ensinamentos.

Muitas pessoas me ajudaram na elaboração desse livro, tenha sido por meio de conversas sobre temas da pesquisa ou indicação de bibliografias e fontes. Aqui eu gostaria de tornar público o nome de algumas dessas pessoas, mas sem deixar de reconhecer que inúmeras outras me ajudaram nessa empreitada: Gizele Zanotto, pelas indicações de leitura sobre Plínio Corrêa de Oliveira e o integrismo católico; Fábio Py, pelas sugestões de leitura e esclarecimentos de dúvidas sobre o tradicionalismo católico e as vertentes teológicas nas igrejas evangélicas brasileiras; Diego Omar da Silveira, pelas dúvidas que me sanou sobre a Igreja Católica brasileira no século XX; Marcos Vinicius de Freitas Reis, pesquisador que me ajudou a entender a história da Renovação Carismática Católica.

E como não poderia deixar de faltar, menciono aqui minha companheira Michele Campina, os familiares e amigos e amigas que apoiam meu

trabalho e dão alento e conforto nos meus momentos de fadiga e cansaço. A todos vocês registro meu muito obrigado.

E, claro, é minha responsabilidade os eventuais problemas analíticos presentes nesta obra.

SUMÁRIO

Folha de rosto

Dedicatória

Agradecimentos

Introdução

PARTE I

Antigas construções do espectro do ateísmo

I. Ateísmo na Europa

1. Ateísmo e impiedade na Antiguidade Greco-Romana

2. Heresia e a refutação da afirmação “Deus não existe” na Idade Média

3. A condenação religiosa e política do ateísmo na Idade Moderna

II. Ateísmo no Brasil Colonial

1. A colonização portuguesa e a alteridade indígena

2. Os jesuítas e a missão da conversão religiosa

3. A Inquisição, a repressão religiosa e o ateísmo

PARTE II

Modernas construções do espectro do ateísmo

III. Ateísmo no Brasil Imperial

1. O ultramontanismo católico

2. O regalismo e o ultramontanismo no Império do Brasil

3. O ateísmo para católicos ultramontanos

3.1 O ateísmo como Estado laico

3.2 A maçonaria como inimiga atea de Deus

IV. Ateísmo no Brasil Republicano I

1. O integrismo católico

2. O anticomunismo católico

3. O ateísmo para católicos integristas

3.1 O ateísmo como comunismo

3.2 O ateísmo comunista como doutrina imoral

[3.3 O ateísmo comunista como revolução contra Deus](#)

V. Ateísmo no Brasil Republicano II

[1. O tradicionalismo católico e a Renovação Carismática](#)

[2. O conservadorismo teológico em igrejas evangélicas](#)

[3. O ateísmo para católicos e evangélicos conservadores](#)

[3.1 O ateísmo como doutrina da modernidade](#)

[3.2 O ateísmo como marxismo cultural](#)

[3.3 O ateísmo como evolucionismo darwinista](#)

Considerações finais

Referências

Página final

INTRODUÇÃO

A obra que os leitores e as leitoras têm nas mãos foi concebida alguns anos atrás, no decorrer de uma pesquisa que resultou na publicação do livro *O Ateísmo no Brasil: os sentidos da descrença nos séculos XX e XXI*, em 2020. Foi meu primeiro trabalho de maior fôlego sobre as ideias ateístas e os indivíduos e grupos que as conceberam na história do Brasil. Naquele momento, eu pensei na possibilidade de produzir investigação sobre “o outro lado da moeda”. Com isso, quero dizer o seguinte: debrucei-me sobre fontes produzidas por ateus e ateias tentando entender particularmente a forma como historicamente definem o que é ateísmo; a partir disso, entender também sua própria identidade individual e social. Durante as pesquisas, tive interesse em conhecer os significados atribuídos ao ateísmo na história do país por indivíduos que se compreenderam e se compreendem a partir de uma identidade religiosa que interpreta o ateísmo sob o prisma de uma alteridade antagônica.

Para essa tarefa, pesquisei material produzido em período histórico que abarca dos jesuítas no século XVI, passando por representantes do meio católico nos séculos XIX e XX, chegando aos católicos (clérigos e leigos) e lideranças evangélicas do início da centúria do XXI. Trata-se de conjunto de fontes de autoria dos jesuítas Manuel da Nóbrega e José de Anchieta (século XVI); Dom Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira e Dom Antônio Macedo Costa (século XIX); Plínio Corrêa de Oliveira, Dom Antônio de Castro Mayer e Dom Proença Sigaud (século XX); padre Paulo Ricardo de Azevedo Júnior, Felipe Aquino, reverendo Augustus Nicodemus Lopes, teólogo Rodrigo Silva e pastor Silas Malafaia (século XXI).

A exposição do material produzido por esses religiosos é precedida por um primeiro capítulo em que destaco concepções depreciativas sobre o ateísmo na Europa. Avaliei que elas se constituem em uma herança histórica e teológica que ajuda a entender minhas fontes brasileiras.

Um estudo com esse objetivo implica a delimitação de algumas premissas teóricas. A primeira delas diz respeito ao termo “ateísmo”. De origem grega (atheos), essa palavra se refere etimologicamente à ausência ou negação de Deus/deuses, sendo que, na atualidade, em sociedades cristãs, a negação da existência de Deus que é realçada quando se fala em ateísmo.

Para Ethan G. Quillen (2015), o ateísmo como conceito pode ser compreendido em uma perspectiva histórico-lexical ou teórico-essencialista, sendo que:

A primeira consiste em definições baseadas em exemplos de primeira ordem, em que o ateísmo descrito é baseado nas maneiras pelas quais os ateus foram definidos por outros, ou se definiram, dentro de contextos históricos particulares. (Quillen, 2015, p. 26 [tradução deste autor])¹

A definição teórico-essencialista fundamenta significados normativos como ateísmo negativo (ausência de crença em qualquer divindade) e ateísmo positivo (crença e possibilidade de provar que nenhuma divindade existe).

A perspectiva histórico-lexical foi priorizada do ponto de vista teórico no meu trabalho, uma vez que tive como objetivo analisar como os autores de minhas fontes deram significados ao ateísmo a partir das especificidades dos contextos históricos nos quais estavam inseridos. Assim, abster-me do imperativo de um conceito padrão que delimite a priori o sentido da palavra e avalie como correto ou não o uso do termo em cada período da história.

Além disso, busquei me amparar no trabalho do historiador Reinhart Koselleck com intuito de entender os sentidos construídos em relação ao ateísmo nas fontes que selecionei, não apenas com caracteres antagônicos, mas também assimétricos. De acordo com o historiador alemão (2006), os termos que as pessoas costumam empregar para designar a si próprias, assim como a outras pessoas, fazem parte do dia a dia. Em determinadas situações, os modos usados por diferentes pessoas para nomearem a si

próprias e a outras são reconhecidos e aceitos entre si. Em outro caso, elas divergem. Assim:

Em um caso, as palavras implicam reconhecimento mútuo; no outro, introduz-se nas designações um significado depreciativo, de modo que o parceiro pode se considerar mencionado ou chamado, mas não reconhecido. Tais atributos que só podem ser usados em uma direção, e que na direção contrária são diferentes, serão aqui chamados de “assimétricos”. (Koselleck, 2006, p. 191)

Os conceitos antitéticos assimétricos permitem pensar na autodeterminação de uma unidade de ação, ou seja, o “nós” em oposição ao “eles”, “mas também para fixar esta autodeterminação como característica distintiva” (Koselleck, 2020, p. 287). A partir disso, é possível afirmar que a elaboração de unidade de ação política e social ocorre com suporte de conceitos antitéticos assimétricos. As autodenominações desse tipo produzem conceitos opostos que discriminam os excluídos. Mas, adverte Koselleck, para que um critério de inimizade seja expresso por meio da língua, “é preciso formar uma vontade política que costuma ter motivações extralinguísticas – econômicas, religiosas, sociais, geográficas –, mas é sempre politicamente motivada” (2020, p. 292).

Com base nessas referências teóricas, procurei interpretar o conteúdo de minhas fontes como construções discursivas sobre ateísmo como alteridade antagônica à cosmovisão religiosa dos produtores desses discursos; uma alteridade antagônica que entendo ter sido concebida como um espectro, uma representação fantasmagórica com o intuito de produzir medo entre os receptores dessas mensagens, assim como realçar a ideia do ateísmo como uma ameaça a ser denunciada e combatida – o que ajuda a entender a mobilização política e social dos produtores desses significados contra os presumidos ateístas.

Mas, ao se analisar a construção do espectro do ateísmo, tendo como referência o surgimento da palavra *atheos* na Grécia Antiga, penso que é

cabível fazer uma distinção entre antigas e modernas construções sobre o ateísmo como alteridade antagônica. Entre a Antiguidade Greco-Romana até fins do século XVII, *atheos* e suas derivações linguísticas entre os povos europeus foi usado, via de regra, em sentido ofensivo e segregador. Era uma referência ao que seria uma anomalia, uma aberração, uma “ferida” no corpo social, passível de ser eliminada para restaurar a harmonia social.

Nesse cenário, esse foi o prisma das antigas construções do espectro do ateísmo. Contudo, a partir do século XVIII, no contexto iluminista, as pessoas identificadas como ateias deixaram de ser vistas como uma nódoa, condenável, mas circunscritas a posições individuais, para serem reinterpretadas como adeptas do ateísmo, uma cosmovisão não religiosa, por meio da qual se almejava construção de uma sociedade sem Deus com a extinção da religião e das instituições religiosas.

A partir do marco histórico iluminista, passou a preponderar essas modernas construções do espectro do ateísmo.

Antes de apresentar um resumo sobre o que foi desenvolvido em cada capítulo desta obra, algumas advertências se fazem necessárias. A primeira delas é que as pessoas que se identificam como ateias constam muito mais como uma “ausência presente” neste livro, ou seja, de maneira geral, as histórias das pessoas ateias e as formas como elas têm definido o ateísmo não aparecem neste estudo, mas elas são referenciadas como uma presença constante nos discursos dos religiosos que escolhi para minha pesquisa. Em parte, tomei essa decisão pelo fato de já ter apresentado um estudo sobre esse grupo em *O Ateísmo no Brasil: os sentidos da descrença nos séculos XX e XXI*, o qual pode ser lido como complementar ao *Espectro do Ateísmo*.

Em segundo lugar, o recorte cronológico desse trabalho abarca um longo período da história do Brasil, qual seja, do século XVI ao início da centúria do XXI. Em face disso, tenho consciência da impossibilidade de apresentar em um livro todo o material produzido ao longo dessa época sobre o ateísmo como alteridade antagônica e assimétrica. Isso não foi minha pretensão. O que ofereço é muito mais um panorama geral do assunto.

A terceira advertência diz respeito ao grupo selecionado para este estudo. A maior parte do livro teve como referência representantes do meio católico. Apenas no último capítulo, dedicado ao início do século XXI, tratei de indivíduos das igrejas evangélicas. Observação: quando digo “igrejas evangélicas”, me refiro ao conjunto de denominações que contemplam protestantes históricos de imigração e de missão, pentecostais e neopentecostais, cujas especificidades explico no capítulo em questão.

O fato de eu ter incluído indivíduos do meio católico não significa chancela a alguma tese do tipo sobre o qual, do século XVI ao XX, apenas católicos produziram narrativas que procuravam denunciar e combater o ateísmo, fato esse que teria sido compartilhado por evangélicos apenas no início do século XXI. A escolha deu-se, em boa medida, em decorrência de fontes a que consegui ter acesso, as quais são predominantemente católicas.

Apesar disso, não se pode descartar como hipótese de estudo que, ao longo da história do Brasil, pessoas de proveniências religiosas distintas falaram do espectro do ateísmo e, até mesmo, pessoas sem vínculo com instituições religiosas. Espero que novas pesquisas possam dar resposta a isso.

Além disso, gostaria de ressaltar que minha proposta de trabalho não é um endosso à ideia de que católicos e evangélicos no Brasil têm interpretado o ateísmo apenas como erro ou pecado, digno de reprovação e censura. Se a ênfase está nestes sentidos, é por ter decorrido dos objetos da minha pesquisa. Registro aqui dois exemplos em sentido contrário.

O primeiro é do padre católico Júlio Lancellotti que, em fala a religiosos e à população em geral em outubro de 2021, disse: “quero manifestar o meu respeito e o meu apreço aos ateus e aos agnósticos; que o que importa não é ter religião; o que importa é ser humano” (Lancellotti, 2021, n.p.).

O segundo é do pastor batista Henrique Vieira que, ao ser interpelado em entrevista pelo jornalista Juca Kfourri para comentar a frase “Deus prefere os ateus”, respondeu do seguinte modo:

Eu creio que o critério de caminhar com Deus dentro da minha tradição espiritual [...], mais importante do que a fé, é o amor. [...]. Então, nesse sentido, eu consigo dialogar com essa frase porque, mais importante do que a confissão verbal, é o compromisso ético com a vida. (Vieira, 2022)

No que diz respeito às fontes que utilizei para a elaboração deste livro, priorizei livros, cartas, produções literárias, artigos publicados em jornais e blogs, palestras e pronunciamentos registrados em vídeos e postados em espaços digitais, como Facebook, Instagram e YouTube. Fiz um esforço com o propósito de mapear o máximo de material dos autores que falasse sobre ateísmo. E, sobre isso, registro que, se tive dificuldades com a escassez de fontes referentes a épocas mais longínquas, a abundância de material produzido no início do século XXI foi para mim o grande desafio.

Já os trechos bíblicos citados no livro foram retirados da Bíblia de Jerusalém, traduzida por uma equipe de exegetas católicos e protestantes e publicada pela editora Paulus.

Por fim, informo que, em face de uma perspectiva secular, utilizei as siglas AEC (Antes da Era Comum) e EC (Era Comum) ao me referir a datas históricas no lugar de AC (Antes de Cristo) e DC (Depois de Cristo), ainda que se refira aos mesmos períodos referenciados por esses dois últimos.

Esta obra está dividida em duas partes. A primeira foi intitulada Antigas construções do espectro do ateísmo e contém dois capítulos. Um deles, denominei Ateísmo na Europa, no qual apresento as origens etimológicas de ateísmo na Grécia Antiga e as construções do ateísmo como espectro entre gregos, romanos e os primeiros cristãos na Antiguidade; apresento também os sentidos de infidelidade e heresia no medievo, uma vez que a palavra “ateu” desapareceu naquele contexto, e o debate teológico em torno da proposição “Deus não existe”; por fim, abordo o reaparecimento da palavra “ateu” no vocabulário europeu na Idade Moderna e os discursos sobre ateu e ateísmo como sinônimos de imoralidade e crime político.

No segundo capítulo, chamado Ateísmo no Brasil Colonial, tratei da dimensão religiosa da colonização portuguesa a partir do século XVI. Aqui

o foco foi demonstrar como o discurso do colonizador, tenha sido do agente do Estado ou da Igreja Católica, foi produzido no intuito de condenar crenças religiosas distintas ao catolicismo como demoníacas e fonte de imoralidades para justificar o projeto de uniformização religiosa da sociedade colonial.

Nas fontes e bibliografia consultadas, encontrei menções ao ateísmo apenas no fim do século XVIII; entretanto, me parece que o período anterior forneceu referências de combate contra toda a alteridade religiosa. Trata-se daquele “outro” que, a partir do fim do período colonial, passou a ser nomeado também pelo termo ateísmo.

A segunda parte do livro é intitulada Modernas construções do espectro do ateísmo, com três capítulos. O primeiro deles é Ateísmo no Brasil Imperial, com foco nos significados atribuídos ao ateísmo pelos católicos ultramontanos. O ultramontanismo foi reação teórica e prática da Igreja Católica às revoluções burguesas e ao avanço das ideias liberais e iluministas, como o Estado laico e a liberdade de crença religiosa, chamadas de ateias.

Ateísmo no Brasil Republicano I trata do integrista católico brasileiro no século XX, reação de grupos conservadores a tentativas de diálogo de setores do catolicismo com o mundo moderno e, ao mesmo tempo, ativismo político-religioso no espaço público para difusão de sua cosmovisão religiosa. Nesse processo, o ateísmo foi utilizado como chave interpretativa para identificar e combater os inimigos da religião católica.

No último capítulo, Ateísmo no Brasil Republicano II, ampliei o leque das fontes sobre a construção do espectro do ateísmo. Dessa maneira, pude abarcar tendências conservadoras no catolicismo (tradicionalismo e renovação carismática) e nas igrejas evangélicas (presbiteriana, adventista e assembleiana) no início do século XXI. Destaco que essa minha análise se deu sobre um país cada vez mais marcado por um modo de vida pautado pelo individualismo e pluralidade de referências existenciais e, ao mesmo tempo, vincado por tensões políticas e religiosas acalentadas por projetos que visam moldar os destinos da sociedade. A título de ilustração, nas considerações finais, fiz uma breve exposição sobre a construção do

espectro do ateísmo por um ator fora do âmbito religioso institucional: Jair Messias Bolsonaro.

Nota

1. No original: “[...] the former consists of definitions based upon first-order examples, wherein the Atheism being described is based upon the ways in which Atheists have either been defined by others, or have defined themselves, within particular historical contexts.”

PARTE I

ANTIGAS CONSTRUÇÕES DO ESPECTRO DO ATEÍSMO

I. ATEÍSMO NA EUROPA

1. Ateísmo e impiedade na Antiguidade Greco-Romana

Assim como piratas, hereges e terroristas, os ateus/ateias constituem aquilo que os cientistas sociais definem como “grupo externo”, ou seja, um grupo cuja definição é atribuída de forma pejorativa por terceiros. Esta é a posição de Tim Whitmarsh, que afirma que a história do ateísmo não é apenas daqueles que professaram não acreditar em deuses, mas que “deve também levar em conta aquelas forças sociais que o constroem como o outro, o inverso da crença verdadeira” (Whitmarsh, 2017, p. 116 [tradução deste autor])².

O termo ateísmo foi, etimológica e historicamente, criado com sentido de ausência/negação. A palavra grega *atheos* apareceu denotando ausência (a-) de deuses (*theos*). Inicialmente, ela se referia a uma pessoa que tinha perdido a proteção dos deuses e era usada ao lado de outros adjetivos depreciativos, como indisciplinado (*anomos*) e sem lei (*adikos*), o que “sugere um comportamento selvagem e bárbaro que é a própria antítese do comportamento grego civilizado adequado” (Whitmarsh, 2017, p. 116 [tradução deste autor])³.

Ao longo do século V AEC, no contexto da democracia ateniense, *atheos* adquiriu um novo significado, “referindo-se a alguém cujas crenças ou práticas sugerem uma falta de compromisso com a crença nos deuses” (Whitmarsh, 2017, p. 116 [tradução deste autor])⁴. Para David Sedley, na Grécia Antiga, “o aspecto explicitamente existencial, ou seja, a negação da existência dos deuses, costuma ser menos enfatizado do que o cúltilo: não participar da adoração” (Sedley, 2015, p. 139 [tradução deste autor])⁵. Urbano Zilles segue a mesma linha de raciocínio ao afirmar que, na Antiguidade, para ser considerado ateu/ateia, bastava que alguém desprezasse os costumes religiosos:

A religião estava vinculada estreitamente à Polis, à vida cívica e social da cidade. Quem se negava ao culto religioso excluía-se da comunidade, e, sendo ateu, era considerado prejudicial à sociedade. (Zilles, 2008, p. 20)

O opróbrio de que o indivíduo era alvo ao ser identificado como ateu foi reforçado mediante associação de ateu com asebeia (impiedade), o que incluía uma punição legal. O verbo sebein significava adorar os deuses de maneira tradicional, pagar a eles as dívidas. A asebeia referia-se originalmente à falha de qualquer indivíduo em realizar os sacramentos de acordo com o costume, “uma violação das regras locais de um templo que incorreria em sanções impostas pelo sacerdócio” (Whitmarsh, 2017, p. 117 [tradução deste autor])⁶.

Priscila Gontijo Leite (2014) informa que a eusebeia (piedade) referia-se ao sentimento que une o fiel aos deuses, assim como a uma série de obrigações que deveria ser cumprida em relação aos deuses, aos outros indivíduos e à cidade. Já a noção de asebeia inicialmente se centrou na ideia de atentado à família, um desrespeito aos pais e aos mortos; como a cidade era vista como continuidade da família em dimensão mais ampla, a impiedade se tornou delito contra a polis, reforçada pela crença de que ela estaria sob proteção divina. Por isso, “as ofensas aos deuses eram punidas pela cidade, que as considerava um delito público. Ao agir dessa forma, a polis estaria se resguardando dos resultados incalculáveis do castigo dos deuses” (Leite, 2014, p. 62). Eram consideradas ímpias ações contra a propriedade dos deuses, aos seus cultos e representações, como realização de sacrifícios impróprios, mutilação de estátuas dos deuses, violação de proibições ritualísticas, saque aos templos ou homicídios próximos a eles.

Um exemplo de legislação na Grécia Antiga contra atos considerados ímpios foi o Decreto de Diopites, promulgado em Atenas por volta de 432-430 AEC. O decreto definia dois tipos de crimes. O primeiro era não reconhecer (nomizein) os deuses. Essa palavra grega é ambígua e pode sugerir adoração ritual ou crença na existência. Para Tim Whitmarsh (2017), a ambiguidade pode ter sido intencional, de modo que os promotores pudessem usar a lei contra aqueles que tinham crenças

heterodoxas. Isso se encaixaria com a extensão correspondente da impiedade da esfera do ritual para a da crença.

A segunda atividade proibida pelo Decreto de Diopites era “ensinar doutrinas sobre os céus”, o que pode parecer à primeira vista uma questão diferente. Afinal, qual seria a relação entre a especulação filosófica sobre a natureza do cosmos com não reconhecer os deuses? Aqui, possivelmente, se tinha em vista usar a lei contra adversários políticos. Mas:

O mais revolucionário, entretanto, foi que essa se mostrou a primeira vez na vida pública grega que a legislação procurou governar as crenças intelectuais das pessoas sobre a natureza do mundo. Se você não acreditava nas coisas certas sobre o mundo, então não acreditava nas coisas certas sobre os deuses e, nesse caso, era improvável que estivesse em posição de adorá-las com eficácia. Atenas experimentou pela primeira vez a ideia da ortodoxia religiosa. Para ser um bom cidadão, era preciso não apenas fazer o certo, mas também pensar. (Whitmarsh, 2017, p. 118 [tradução deste autor])⁷

O Decreto de Diopites apareceu em um cenário em que Atenas se preparava para lutar contra Esparta, no que ficou conhecido como a Guerra do Peloponeso, e que terminou com a vitória da última em 404 AEC. Na iminência do conflito, os dirigentes atenienses queriam garantir a benevolência dos deuses como forma de obter sucesso na guerra por meio de preservação das crenças da comunidade. Era mediante essa lógica que o decreto condenaria aqueles que ameaçassem a polis, “seja por colocarem em xeque a existência dos deuses da cidade por meio de seus ensinamentos, seja por substituírem os deuses por outros” (Leite, 2014, p. 69). Mas não só isso: “o novo pensamento de crime de impiedade não era apenas uma restrição imposta pelo estado; era também um meio de produzir indignação contra oponentes políticos” (Whitmarsh, 2017, p. 119 [tradução deste autor])⁸.

A primeira vítima do Decreto de Diopites foi Anaxágoras de Clazomena (500-428 AEC), filósofo pré-socrático e morador de Atenas desde 462 AEC. Não existem muitos detalhes do caso. O que se sabe é que ele era amigo do líder político ateniense Péricles e teria sido processado por Cleon, inimigo de Péricles. Anaxágoras “foi acusado de impiedade por ensinar que o Sol era uma pedra incandescente e a Lua, uma simples pedra, negando, dessa forma, que eles seriam os deuses Apolo e Ártemis, [...]” (Leite, 2014, p. 71). Não há consenso sobre o resultado do processo. Há versões que afirmam que Anaxágoras foi condenado ao exílio e outras que dizem que ele conseguiu fugir com a ajuda de Péricles.

Segundo Whitmarsh, a precariedade das fontes dificulta saber quantos dos processos conhecidos realmente ocorreram. Um caso mais seguro foi o do poeta Diágoras de Melo, banido de Atenas por impiedade no fim do século V AEC. As fontes não indicam se o motivo foi duvidar da existência dos deuses; ao que parece, ele foi acusado de ter revelado os segredos dos Mistérios de Elêusis, ritos de iniciação ao culto das deusas agrícolas Deméter e Perséfone. O estudioso frisa que, na época da expulsão de Diágoras, a guerra com Esparta estava indo mal. Atenas estava em pânico e em paranoia. Nesse clima, o poeta foi processado. E, avançando na cronologia, “[...], também há relatos de julgamentos dos filósofos do fim do século IV, Aristóteles, Demades, Teofrasto, Demétrio de Faleros e Estilpo de Megara” (Whitmarsh, 2017, p. 120 [tradução deste autor])⁹.

O processo de impiedade que ficou mais famoso para a posteridade foi o que se abateu sobre o filósofo Sócrates no ano de 399 AEC. Esse episódio ocorreu em uma conjuntura política conturbada em Atenas: havia o trauma da recente derrota na Guerra do Peloponeso e da experiência de um governo tirânico formado por oligarcas pró-Esparta. O processo foi movido por Meleto, indivíduo ligado a políticos que atuaram na restauração da democracia ateniense no ano de 403 AEC. Ele acusou Sócrates de corromper a juventude, uma insinuação ao fato de o filósofo ter ensinado Crítias e Cármides quando estes eram jovens, duas figuras que participaram da tirania do governo oligárquico.

Sócrates também foi acusado por Meleto de não acreditar nos deuses reconhecidos pelo Estado, além de querer introduzir novas divindades, uma

referência à afirmação que o filósofo fazia de ter acesso ao daimonion, uma espécie de voz divina na sua cabeça. Nesse caso, uma leitura que pode ser feita é que o filósofo estaria reivindicando:

[...] uma comunhão direta com uma divindade não especificada, uma forma de compromisso divino que ia de encontro à ideologia usual da religião grega, que insistia que o ritual coletivo marcava a subserviência à ordem social. (Whitmarsh, 2017, p. 126 [tradução deste autor])¹⁰

A decisão dos jurados sentenciou Sócrates ao exílio. Caso ele não aceitasse, seria morto. Sócrates optou pela segunda alternativa e morreu condenado a beber o veneno cicuta. Contudo, há um fato significativo relacionado a esse processo. Alguns anos após a morte do filósofo, seu discípulo, Platão (428/27-348/47 AEC), escreveu uma apologia em defesa do mestre a partir de sua versão sobre o julgamento. Em uma passagem da obra, Sócrates responde às acusações de Meleto com a seguinte afirmação: “não consigo entender se afirmas que ensino a crer na existência de certos deuses – nesse caso, admito a existência de deuses, absolutamente não sou ateu nem é esse o meu crime” (Platão, 1980, p. 12).

A referência feita por Platão ao ateísmo nessa obra é importante, pois, conforme indica Jan N. Bremmer (2010), trata-se de uma das primeiras menções conhecidas a palavra *atheos* não como sem deuses, ou abandonado pelos deuses, mas “denotando intelectuais que negavam os deuses da cidade ou qualquer forma de divindade” (Bremmer, 2010, p. 29). E, nesse novo sentido, o ateísmo aparece como crime. Acoplado a isso, está o fato de que Platão procurou apresentar uma imagem de Sócrates como indivíduo piedoso que reconhecia e respeitava os deuses da cidade, diferentemente, por exemplo, do dramaturgo Aristófanes (447-385 AEC) que, em *As nuvens*, retratou o filósofo como arrogante e incrédulo. Nessa peça, em um dado momento, Sócrates dialoga com o personagem Estrepsíades sobre existência dos deuses quando afirma, para espanto do interlocutor: “Que Zeus? Não diga tolices! Nem sequer existe um Zeus!” (Aristófanes, 1980, p. 185).

Platão teve papel crucial na construção de um sentido depreciativo sobre o que seria o ateísmo para além da referência que fez ao termo na narrativa sobre o julgamento de Sócrates. Nas palavras de Georges Minois (2014, p. 47):

[...], pode-se considerar que Platão está na origem da opinião pejorativa que pesará sobre o ateísmo durante dois mil anos; estabelecendo um elo entre descrença e imoralidade, ele dá um passo decisivo para atingir os ateus, maculando-os de modo indelével.

Essa posição apareceu de modo explícito no Livro X de As Leis, obra que o filósofo escreveu ao fim da vida para propor um ordenamento jurídico ideal para o Estado. Sobre isso, Tim Whitmarsh afirma que “O Livro 10 de As Leis trata, em última análise, de rejeitar todos os traços das origens da filosofia no ateísmo (real ou percebido)” (Whitmarsh, 2017, p. 137 [tradução deste autor])¹¹.

A obra As Leis possui como personagem principal O Ateniense e como interlocutores Clínias e Megilo. O Ateniense afirma no início do Livro X que “ninguém que acredite, como é prescrito pelas leis, na existência dos deuses jamais cometeu uma ação ímpia voluntariamente ou proferiu uma palavra criminosa” (Platão, 2010, p. 397). Quem assim agiu o fez por uma dessas convicções: não acreditar nos deuses; acreditar nos deuses, mas não que eles se importem com os seres humanos; ou acreditar que os deuses possam ser facilmente subornados por oferendas e orações. Na sequência do diálogo, ao responder a Clínias, O Ateniense se referiu a essas pessoas com as seguintes palavras:

Meu caro senhor, esses homens maus causam-me alarme, pois eu nunca chamaria isso assombro, por mais que dirigissem a nós o seu desprezo. Pois a causa da corrupção em seu caso é algo de que tu não estás ciente, visto que imaginas que é somente devido a sua incontinência em relação aos

prazeres e apetites que suas almas são impelidas à vida ímpia que os caracteriza. (Platão, 2010, p. 398)

No trecho acima, é possível notar que as três convicções citadas pelo O Ateniense, entre elas não acreditar nos deuses, aparece associado à corrupção, fruto de um comportamento entregue aos prazeres e apetites. Uma vida ímpia como sinônimo de imoralidade. Clíncias afirma por sua vez que “os deuses existem e que são bons e que honram a justiça mais do que o fazem os seres humanos, [...]” (Platão, 2010, p. 400). Ou seja, é possível deduzir que a crença nos deuses está associada a ideal de bondade e justiça.

Um segundo ponto que aparece no Livro X e que considero importante para entender o viés antitético e assimétrico que Platão estabeleceu entre quem acredita e quem não acredita nos deuses revela-se quando destaca a doutrina que fundamenta aqueles que não reconhecem e respeitam os deuses. O Ateniense diz que essas pessoas acreditariam que todas as coisas existiriam em decorrência ou da natureza ou da arte ou do acaso. Contudo, a alma seria anterior aos elementos da natureza e a razão do seu existir ao impulsionar os seus movimentos via desejo, reflexão, amor, ódio, opinião verdadeira ou falsa, “e todas essas qualidades que a alma emprega, tanto quanto associada à razão, ela guia com retidão e sempre governa tudo para sua justeza e felicidade” (Platão, 2010, p. 415).

O que se conclui a partir do Livro X é estabelecimento de uma concepção dualista sobre a realidade: há o mundo da natureza e o mundo superior das almas, morada dos deuses. Aquele que se prende à crença no mundo da natureza renega a realidade da qual provém todo senso de perfeição, bondade e justiça que se conhece no mundo. Georges Minois chega a falar que, nos processos de impiedade, os motivos políticos eram relevantes. Mas, até então, “o delito de descrença estava ligado, [...] a uma conjuntura passageira. Platão vai enraizá-lo numa concepção metafísica e ética fundamental que o transformará em verdadeiro crime” (Minois, 2014, p. 47). Não é à toa que o Livro X de As Leis termina definindo a aplicação de punições pelos magistrados para quem cometer atos ímpios, com banimento do convívio social por meio da prisão, e “aquele que perecer será arrojado além das fronteiras do território sem sepultamento” (Platão, 2010, p. 433).

Na perspectiva de Platão, os que se prenderiam na crença ao mundo da natureza seriam, em linhas gerais, os adeptos das correntes filosóficas pré-socráticas que floresceram no mundo grego entre os séculos VI e V AEC. Aqui eu gostaria de dizer que, via argumento racional, essas correntes filosóficas defendiam que existiria uma realidade substancial sem começo nem fim, uma “matéria” (hylé), da qual todos os seres seriam sua modificação, como a água para Tales de Mileto, o ar para Anaxímenes ou o fogo para Heráclito de Éfeso: “Este mundo, o mesmo de todos os (seres), nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas” (Heráclito, 1978, p. 82). Essa matéria-prima de tudo seria ao mesmo tempo divina e animada por uma espécie de espírito organizador. Com base nisso, foram alicerçados os fundamentos filosóficos de uma compreensão materialista do mundo.

Uma geração após a morte de Platão, apareceu Epicuro (341-270 AEC), filósofo cuja obra ganhou interpretações nos séculos seguintes com o propósito de perpetuar o ateísmo como sinônimo de infâmia, imoralidade e impiedade. Sobre isso, Minois escreveu:

todos os descrentes serão tratados como ‘os porcos de Epicuro’ e o epicurismo constituirá uma lixeira cômoda na qual se pode jogar, sem escrúpulo algum, todos os cétricos e libertinos, enfarpelados do injurioso adjetivo de ‘epicurista’. (Minois, 2014, p. 56-57)

Mas, ao contrário do que se poderia imaginar, Epicuro acreditava nos deuses. O que causou desconforto foi sua concepção sobre eles. Para esse filósofo, os deuses seriam seres perfeitos que não se preocupariam com as imperfeições e as vicissitudes que acometem a vida humana: “O ser bem-aventurado e imortal está livre de preocupações e não as causa a outrem, de modo que não manifesta cólera nem favoritismo [...]” (Epicuro, 2020, p. 127).

Na lógica epicurista, os infortúnios existentes no mundo não seriam causados pelos deuses, o que faz das orações, cultos e oferendas uma ação sem resultado prático. Restaria às pessoas espelharem-se na perfeição suprema dos deuses e procurarem criar um modo de vida marcado pela ausência de perturbação (ataraxia) e de dor (aponia). Contudo, tal concepção sobre os deuses soou perturbadora aos ouvidos de muitas pessoas. Segundo Minois, habituado que somos a associar a noção de temor religioso ao cristianismo, com diabo, inferno e castigo eterno, é preciso frisar que os gregos e romanos da Antiguidade também tinham medo e receio de suas divindades: “Deuses que moldam seu destino, de maneira arbitrária, [...]; deuses que provocam sem motivo cataclismos naturais ou conduzem o homem à morte, reservando-lhe um além incerto” (Minois, 2014, p. 57).

A filosofia epicurista deixava a tradicional relação entre religião e polis, com suas implicações políticas e sociais, em posição embaraçosa, uma vez que eram tidas como inócuas. E contra ela se voltaram politeístas e, mais tarde, cristãos, adjetivando as ideias de Epicuro como ateias. Além disso, a persistência das religiões tradicionais e a influência da filosofia platônica no período helenístico (IV-II AEC), quando a cultura grega se espalhou pelo Mediterrâneo e regiões da Ásia, contribuíram para que o ateísmo mantivesse má fama. Essa é a avaliação de Bremmer, que diz que era incomum alguém se identificar como ateu/ateia. Ao contrário, “o ateísmo tinha-se tornado principalmente rótulo para usar contra oponentes filosóficos, [...]” (Bremmer, 2010, p. 31).

O ateísmo como recusa em adorar os deuses reconhecidos pela comunidade e pelos governantes adquiriu maior amplitude e gravidade com a projeção política e militar de Roma no Mediterrâneo nos séculos III e II AEC. Em relação a isso, os romanos possuíam duas particularidades na comparação com os gregos da época clássica e helenística. Uma delas é que, enquanto os gregos não colocavam a religião como algo central na condução dos eventos históricos, entre os romanos consolidou-se a noção de que havia uma força divina que governava o cosmos e influenciava o destino dos povos. A ideia de que a ascensão de Roma no Mediterrâneo foi providencialmente determinada foi explorada pela primeira vez pelo historiador grego Políbio no século II AEC. E, a partir da constituição

política de Roma como Império no século I AEC, projetou-se uma segunda característica que tinha semelhança com os antigos reinos helenísticos: o uso da religião como mecanismo de integração e como forma de congregar as cidades como comunidades cívicas. A adoração ao imperador foi um importante teste de lealdade provincial à causa romana: “a ideia de uma autoridade imperial usando meios políticos para impor a observância religiosa tinha suas raízes na prática esporádica do mundo grego helenístico [...], mas agora se tornou a norma esperada” (Whitmarsh, 2017, p. 192 [tradução deste autor])¹².

Norma Musco Mendes (2013) informa que, no mundo romano, se pode fazer uma distinção entre a religião tradicional da cidade de Roma e as demais religiões, sejam aquelas ligadas às famílias ou às distintas corporações de ofícios. Já com o Império, foi organizada também uma religião pública com base em rituais que eram considerados imprescindíveis para proteção e prosperidade da nova ordem política, de tal forma que se poderia falar em modelo de religião normativa, que buscava estar de acordo com os interesses das elites e que fundamentava a identidade cívica local e imperial. Foi nesse cenário que ganhou força o culto imperial, cujo objetivo era representar a posição onipotente do imperador, chefe da religião romana (pontifex maximus), como fiador da paz.

Foi no cenário da Roma imperial recém-constituída (27 AEC) que surgiu o cristianismo, inicialmente uma seita judaica. No mundo religioso politeísta do Império Romano, o judaísmo se diferenciava pela crença monoteísta em um único Deus: “Ouve, ó Israel: Iahweh nosso Deus é o único Iahweh” (Bíblia, Deuteronômio, 6:4). Iahweh, o Deus hebraico, era considerado o criador do mundo que deu sua lei divina ao povo que escolheu como seu, os judeus: “Mas escolhi Jerusalém para que meu Nome aí estivesse e escolhi Davi para comandar Israel, meu povo” (Bíblia, 2 Crônicas, 6:6). Esses postulados aparecem em um conjunto de livros hoje conhecidos como o Antigo Testamento ou a Bíblia Hebraica. O cerne desses livros consiste em uma “narrativa épica que descreve o surgimento do povo de Israel e sua relação continuada com Deus” (Finkelstein; Silberman, 2018, p. 19).

Jesus Cristo, referência central no cristianismo, teria vivido convicto das premissas básicas da religião judaica. Mas, segundo Bart Ehrman (2014),

como judeu do início do século I EC, ele e seus seguidores teriam comungado da visão de mundo apocalíptica, presente na comunidade judaica da época. Essa visão baseava-se em alguns princípios: a) dualismo, ancorado na ideia de um conflito no mundo entre as forças do bem (comandadas por Deus) e as forças do mal (comandadas por Satanás); b) pessimismo com possibilidade de conquistar em curto prazo o mundo terreno para as forças do bem, dado o poder das forças do mal; c) crença em que, quando a situação atingisse grau crítico, Deus interviria, castigaria o mal e salvaria os fiéis; d) iminência, ou seja, “as pessoas precisavam aguentar um pouco mais e manter a fé. Deus em breve interviria e instalaria o seu reino do bem” (Ehrman, 2014, p. 138).

De acordo com Ehrman, o que diferenciou Jesus Cristo de outros líderes da época portadores de mensagens apocalípticas foi a crença de seus seguidores que ele teria morrido na cruz e revivido após três dias:

Com a crença na ressurreição, temos os primórdios do movimento para promover Jesus a um plano sobre-humano. A crença na ressurreição é o que, por fim, levou os seguidores de Jesus a afirmar que ele era Deus. (Ehrman, 2014, p. 178)

Uma crença imbuída de uma missão, como consta no evangelho de Marcos, em que é retratado o encontro de Jesus Cristo ressuscitado com os discípulos, momento em que ele fala: “Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda criatura. Aquele que crer e for batizado será salvo; o que não crer será condenado” (Bíblia, Marcos, 16:15).

Os seguidores de Jesus Cristo espalharam-se pelo Império Romano movidos por um ideal evangelizador ao acreditarem que Cristo tinha se sacrificado para redimir os pecados da humanidade, tratando-se, não mais, de mensagem religiosa restrita ao povo judeu. Mas, ao postular a necessidade de converter as pessoas à palavra daquele que seria o Deus verdadeiro, eles carregavam consigo a ideia de que uma crença diferente seria errada, sendo interpretada como “coisa do demônio” a partir do

referencial da mensagem apocalíptica. Além disso, ao manterem a herança monoteísta judaica, os cristãos rejeitaram participação nos rituais religiosos politeístas. Por isso, à medida que obtinham visibilidade, foram acusados de serem ateus. Segundo Bremmer (2010, p. 31), “é de fato difícil ver como os pagãos poderiam ter pensado de outro modo, dado que os cristãos não tinham templos ou estátuas de divindades e não faziam sacrifícios”.

Os representantes da Patrística – no caso, os teólogos e apologistas da fé cristã no Império Romano –, reconheceram que os cristãos eram censurados como ateus, algo repellido pelos seguidores de Jesus Cristo. Justino, em *Apologia*, escreveu: “Que não somos ateus, quem estiver em sã juízo o dirá, pois cultuamos o Criador deste universo, do qual dizemos, conforme nos ensinaram, que não tem necessidade de sangue, libações ou incenso” (Justino, 2019, p. 25). Atenágoras de Melo, em *Petição em favor dos cristãos*, afirmou que, no passado, Diágoras de Melo foi reprovado com razão pelos atenienses por causa do seu ateísmo, pois não respeitou os segredos dos cultos religiosos e quebrou estátuas de deuses. Os cristãos, porém, distinguiam “Deus da matéria e demonstramos que uma coisa é Deus e outra a matéria, e que a diferença entre um e outro é imensa, pois a divindade é incriada e eterna, contemplável apenas pela inteligência e pela razão [...]” (Atenágoras, 2020, p. 73). Já Eusébio de Cesaréia, na sua obra *História Eclesiástica* (2020, p. 270), registrou que: “Nós, pouco antes, éramos tidos [...] na conta de ímpios, ateus, daninhos à vida humana, de modo que não podíamos habitar em cidade alguma, [...]”.

Mas os apologistas da Patrística não apenas recusaram associação com o ateísmo. Com o tempo, eles passaram a denominar seus adversários religiosos como ateus, o que poderia contemplar politeísmo, idolatria ou heresia. Orígenes, em *Contra Celso*, disse sobre os sábios que “seu aparente progresso nas ciências não impediu de naufragar no politeísmo ateu, [...]” (Orígenes, 2017, p. 156). Eusébio de Cesaréia (2020, p. 166) escreveu que os hereges “não procuraram o que dizem as divinas escrituras, mas exercem-se [sic] laboriosamente em descobrir um silogismo para fundamentar seu ateísmo”.

Retornando a Orígenes, ele foi além da acusação de “politeísmo ateu” e afirmou que Deus

proíbe reconhecê-los como deuses porque são demônios maus que se apossaram de lugares terrestres, em sua incapacidade de atingir as regiões puras e divinas aonde não chegam as rudezas da terra e seus incontáveis males. (Orígenes, 2017, p. 137)

E a identificação feita pelos apologistas cristãos aos religiosos politeístas como ateus preservou o sentido atribuído ao ateísmo como sinônimo de imoralidade. Na História Eclesiástica (2020, p. 237), Eusébio de Cesaréia, ao refletir sobre os erros passados dos cristãos, disse: “Agíamos como ateus, julgando não constituírem nossos interesses objeto de solicitude e vigilância divina e acumulávamos as maldades, [...]”. O bispo Teófilo de Antioquia escreveu:

Os justos, guardando a lei de Deus, não mordem nem causam dano a ninguém, vivendo santa e justamente; mas os ladrões, assassinos e ateus assemelham-se aos monstros marinhos, às feras e aves carnívoras, pois, de certo modo, engolem os mais fracos. (Teófilo, 2020, p. 137)

Um segundo exemplo de Teófilo de Antioquia: “Que impiedade o ateísmo, que especulações, daqueles que filosofam tão acuradamente e propagam filosofia. Com efeito, os que espalham tais doutrinas encheram o mundo de impiedade” (Teófilo, 2020, p. 152-153). E, para finalizar com o bispo de Antioquia: “Epicuro, não contente de ensinar o ateísmo, aconselha a relação carnal com mães e irmãs, mesmo transgredindo as leis que o proíbem” (Teófilo, 2020, p. 153).

Ao perseverarem na fé aos deuses, os adeptos das religiões tradicionais do mundo greco-romano foram denunciados pelos cristãos como ateus imorais, adoradores de demônios, ímpios e hereges. Agora, só se permitia reverenciar o Deus cristão. Prova disso foram: a) o significado adicional

atribuído à palavra ateísmo de recusa do Deus cristão com a consolidação dos seus fiéis como força política e social no Império Romano nos séculos IV e V EC via Igreja Católica; b) a tentativa de estabelecer uma ortodoxia para os fiéis com o concílio convocado pelo imperador Constantino I na cidade de Niceia em 325 EC: “em vez da crítica racional do teísmo como um todo, [ateísmo] passou a significar simplesmente a ausência de crença no Deus cristão” (Whitmarsh, 2017, p. 238 [tradução deste autor])¹³. Um entendimento usado para criticar, denunciar e perseguir até mesmo os chamados cristãos heréticos. Sendo que, “nesses casos, a questão não era nem mesmo que eles não acreditassem no Deus cristão, mas sim que não acreditavam nele da maneira certa” (Whitmarsh, 2017, p. 238 [tradução deste autor])¹⁴.

Como indica Bremmer (2010), os gregos criaram o termo *atheos*, que os romanos adotaram como *atheus*, e que mais tarde daria origem às palavras “ateu” e “ateísmo”, com o sentido mais usual de não adorar ou prestar cultos aos deuses. As filosofias com concepções sobre as divindades distintas daquelas comungadas pela maior parte da população também foram associadas ao ateísmo, como o caso do epicurismo. Mas, na vida política e social, “Gregos e Romanos, pagãos e cristãos, depressa descobriram a vantagem do termo ‘ateu’ como meio de rotular os oponentes” (Bremmer, 2010, p. 32). De um modo geral, na Antiguidade Greco-Romana, o ateu era sempre o “Outro”.

2. Heresia e a refutação da afirmação “Deus não existe” na Idade Média

Se, na Antiguidade, os gregos criaram a palavra *atheos* com um significado mais próximo de “ímpio” do que alegação de que “Deus não existe” – e os romanos e os primeiros cristãos deram continuidade à prática de usá-la nos embates políticos e religiosos para desqualificar os oponentes –, na Idade Média, a situação mudou, já que o termo “não entrou no Latim até 1501 e não nos vernáculos europeus até depois disso: a palavra *ateu* apareceu pela primeira vez em inglês em 1553” (Ryrie, 2018, p. 2 [tradução deste autor])¹⁵.

Esse fato poderia ser apresentado como prova da impossibilidade de um ateísmo no medievo. Para Jacques Le Goff, por exemplo, em uma época marcada até suas fibras mais íntimas pela religião, o modelo de ser humano era definido pela religião: “Se havia um tipo humano a excluir do panorama do homem medieval era precisamente o do homem que não crê, o tipo a que, mais tarde, se chamará libertino, livre pensador, *ateu*” (Le Goff, 1989, p. 10). Jean-Claude Schmitt segue linha de Le Goff ao dizer que é difícil que tenha havido espaço na Idade Média para o que hoje conhecemos como descrença: “[...] não parece que tenha sido possível, naquela época, conceber um mundo sem Deus, uma natureza sem Criador e uma humanidade sem Senhor” (Schmitt, 2002, p. 313).

Mas, sendo desconhecido o termo *atheos* na Idade Média, teria isso resultado na inviabilidade de um discurso que construísse um “Outro” como uma alteridade antitética com base em dúvidas e desconfianças sobre o comprometimento das ideias e ações de pessoas com a religião predominante, de modo ao menos aproximativo, como nas referências que foram utilizadas para *atheos* na Antiguidade Greco-Romana? Autores como Alec Ryrie (2018) e Dorothea Weltecke (2014, 2015) recomendam que uma resposta para essa pergunta implica um esforço do pesquisador para ir além da noção de negação da existência de Deus e outro esforço para incluir no

período medieval a rejeição de teses religiosas específicas do cristianismo como a criação divina do mundo ou a imortalidade da alma. Na bibliografia que consultei, encontrei esse discurso em dois âmbitos: de um lado, nos debates sobre ortodoxia/heterodoxia e diversidade religiosa (cristãos, judeus, muçulmanos); de outro lado, na discussão teológica em torno da proposição “Deus não existe”.

Em relação ao primeiro âmbito, um exemplo é a noção de fides (fé) e infidelitas (infidelidade), que não denotavam convicções pessoais no latim medieval. Para Weltecke, elas se referiam a compromisso mútuo, à relação declarada com uma pessoa poderosa. Em questões seculares, “era infidelidade quebrar um contrato, agir contra um juramento, agir deslealmente ou quebrar a confiança” (Weltecke, 2014, p. 4 [tradução deste autor])¹⁶. Desse modo, aqueles designados como infiéis na Europa medieval foram antes de tudo os que de alguma forma agiram deslealmente ou aqueles que, por meio de traição ou azar, não participaram nas relações mútuas com Deus, com os cristãos latinos e com seus reis. Nesse caso, o termo infidelis designava todos aqueles que não eram cristãos, principalmente os muçulmanos, uma vez que eles não seriam leais ao Deus cristão nem a seus reis e a suas leis. Os infiéis não cristãos eram claramente conhecidos pelos latinos como crentes, mesmo que não fosse a verdadeira fé aos olhos deles. Além disso:

Os hereges também eram uma categoria de infiéis; blasfemadores e apóstatas eram outro, porque agiram deslealmente para com seus votos e sua filiação ao Cristianismo - não porque não acreditassem em Deus. Tal também é verdade com os chamados cismáticos: os antipapas e seus partidários, por exemplo, poderiam ser considerados infiéis, desleais em sua relação com o papa e a Igreja de Roma, embora não errassem em questões teológicas. Cristãos latinos normais poderiam ser mais uma categoria de infiéis aos olhos dos pregadores. Eles podiam ter tido convicções perfeitamente ortodoxas, mas ainda assim agirem de forma desleal ou desconfiada com respeito a Deus, Seus mandamentos e Sua comunidade; uma infidelidade de prática em vez de uma crença interior. (Weltecke, 2014, p. 5 [tradução deste autor])¹⁷

O tratamento dado no período medieval às diferentes formas de infidelitas mencionadas acima diferiam muito, dependendo das particularidades de cada contexto. Mas, enquanto infidelitas e infidelis apareciam como justapostos à ortodoxia e lealdade, e ainda designavam falta de confiança nos santos e nas relíquias sagradas, “nenhuma discussão medieval é conhecida em que infidelitas é usado inequivocamente como significado de ‘para afirmar que não há Deus’” (Weltecke, 2014, p. 5 [tradução deste autor])¹⁸. Sendo assim, aqueles definidos como infidelis por autoridades religiosas e seculares na Idade Média não o foram por se tratar de pessoas que não convencidas da existência de Deus particularmente, mas por serem membros de outras religiões, rebeldes com o credo cristão oficial ou adversários do sistema secular de lealdades.

Outro caso foi o tema da blasfêmia, com palavras desrespeitosos e abusivos contra os dogmas da Igreja e os santos, cada vez mais considerada um crime a partir do século XIII, época de intensa preocupação das autoridades seculares e eclesiásticas com a propagação de movimentos heréticos. A blasfêmia não era entendida como falta de fé, mas como discurso hostil contra Deus e os santos católicos. Já a dúvida religiosa não era entendida como forma de ceticismo que justificasse uma ação penal. A palavra dubius (dúvida) era usada para se referir a pessoas ou coisas não confiáveis, como estradas ou relacionamentos, e mais bem entendida no contexto de perseguição aos hereges como um alerta contra seus testemunhos em tribunais.

Na Idade Média, a noção de “não acreditar em Deus” não foi definida como crime nos códigos penais. Em parte, isso ocorreu pelo fato de que, para as autoridades, a heresia era mais importante por ser vista como mais ameaçadora na relação entre comunidade e Deus: “A lealdade pessoal, ou melhor, a fidelidade era um dos blocos de construção centrais da sociedade e, portanto, uma questão central. As dúvidas religiosas e a ausência de crença [...], foram, em comparação, consideradas problemas menores” (Weltecke, 2014, p. 6 [tradução deste autor])¹⁹.

A palavra heresia foi usada para nomear diferentes fenômenos em distintos momentos na história da Europa. Na Antiguidade, ela não se referia àquilo

que passou a conotar na transição para o período medieval. Heresia é um termo de origem grega. Provém de *haíresis* e referia-se à ideia de tomada, fosse a de uma cidade ou de uma posição. Aos poucos, contudo, o sentido do termo começou a fixar-se como “preferência por determinado pensamento”, escola filosófica, literária, médica (Savian Filho, 2018).

Nos textos do Novo Testamento, o termo heresia expressa o sentido de tomada de posição. No Atos dos Apóstolos, por exemplo, o cristianismo foi considerado uma facção do judaísmo, vide registro da acusação do sumo sacerdote Ananias contra o apóstolo Paulo: “Verificamos que este homem é uma peste; ele suscita conflitos entre todos os judeus do mundo inteiro e é um dos da linha de frente da seita dos nazarenos” (Bíblia, Atos dos Apóstolos, 24:5). Mas as heresias foram qualificadas como falsas doutrinas na Bíblia. Palavras do apóstolo Paulo: “O Espírito diz expressamente que nos últimos tempos alguns renegarão a fé, dando atenção a espíritos sedutores e a doutrinas demoníacas” (Bíblia, 1 Timóteo, 4:1).

De acordo com Juvenal Savian Filho (2018), ainda na época da Antiguidade Romana, heresia começou a ser associada com heterodoxia com o sentido de separação, referência àquele que se coloca como “outro” ou *héteros* em relação à opinião ou *doxá* majoritária. Nesse sentido, a heresia foi situada em campo oposto ao de ortodoxia, conceito formulado a partir dos embates com as heresias com o sentido de opinião e posição correta em matéria de fé (*órthos*, correto; *dóxa*, opinião, fé). Do ponto de vista doutrinário, os cristãos começaram a empregar a noção de ortodoxia como “fé correta” nos concílios de Nicéia I (325), de Constantinopla I (381), de Éfeso I (431) e no de Calcedônia (451).

Esses fatos apontam para uma dinâmica interna na fé cristã: vista da perspectiva do ato subjetivo, a fé é uma adesão ao mistério divino em uma relação interpessoal entre a pessoa que crê e o ser divino, mas também entre os que comungam de fé igual. O ato da fé subjetiva se exprimiria por meio de conteúdos compreensíveis, os quais podem ser chamados de fé objetiva: “A ortodoxia, assim, estaria ligada à formulação dos artigos da fé objetiva com o intuito de exprimir a fé subjetiva” (Savian Filho, 2018, p. 464). Já o herege viveria a ambiguidade de escolher o todo do mistério divino, conservando o nome de cristão, mas optando apenas por parte da fé

objetiva. Além disso, o ato herético “atinge também a dimensão subjetiva da adesão a Deus, pois a negação de um aspecto objetivo contradiz a autoridade formal do ser divino que se revela [...]” (Savian Filho, 2018, p. 467).

José D’Assunção Barros ressalta que a noção de heresia, após um período de destaque no cristianismo primitivo e nos séculos iniciais da Idade Média como desvio do pensamento teológico correto, voltou a ter atenção no século XII, agora se referindo a um desvio ou “rompimento em relação à Igreja enquanto Instituição concretamente estabelecida, ao seu projeto universal, a sua legitimidade como única guia da religiosidade da cristandade ocidental” (Barros, 2010, p. 36).

Nos séculos XII e XIII, seria possível falar em dois tipos de heresia. Um tipo teria como característica a busca da convergência radical entre a palavra evangélica e a ação que procuraria concretizá-la no mundo, com críticas violentas ao poder e riqueza da Igreja. O segundo tipo teria como traço distintivo o questionamento de dogmas do cristianismo, tal como eram entendidos e defendidos pela Igreja Católica, o que resultava em práticas religiosas que rejeitavam os sacramentos impostos pela Igreja. Apesar das nuances, essas duas formas de heresia tinham como elemento comum “a recusa da ideia de que seriam necessários para a salvação da alma a Igreja visível e o quadro oficial de sacerdotes da instituição eclesiástica” (Barros, 2010, p. 37).

O segundo âmbito temático que eu gostaria de destacar diz respeito à proposição “Deus não existe”. Essa afirmação foi elaborada como parte do debate teológico medieval, e, em princípio, parece questionar o cerne da religião cristã, ainda que “estudos filológicos mostram que a própria frase ‘negar Deus’ ou ‘não acreditar em Deus’ tinha um significado mais amplo na Idade Média, compreendendo ‘abnegar, desertar’ ou ‘não confiar’” (Weltecke, 2015, p. 170 [tradução deste autor])²⁰. Na cristandade, essa proposição fez uma clara referência ao Salmo 14 do Antigo Testamento, chamado de “O homem sem Deus”:

Diz o insensato em seu coração:/"Deus não existe!"/Suas ações são corrompidas e abomináveis:/ninguém age bem/Do céu Iahweh se inclina/ sobre os filhos de Adão,/para ver se há um sensato,/ alguém que busque a Deus./ Estão todos desviados/e obstinados também:/não, ninguém age bem,/não, nem um sequer/Não sabem todos os malfeitores/que devoram meu povo,/como se comessem pão,/e não invocam a Iahweh?/ Lá, eles tremerão,/ pois Deus está com a raça dos justos:/vós caçoais da revolta do pobre,/mas Iahweh é seu abrigo./Quem trará de Sião a salvação para Israel?/ Quando Iahweh reconduzir os cativos de seu povo,/alegria em Jacó e regozijo em Israel. (Bíblia, Salmos, 14:1-7)

O que se vê no Salmo 14 é que o insensato não é aquele que rejeita explicitamente a existência de Deus, mas aquele que não procura estar próximo a Ele. Segundo Dorothea Weltecke (2015), os primeiros pensadores medievais que sondaram a ideia de que não existiria Deus foram os filósofos muçulmanos na época de formação de sua teologia especulativa (séculos VIII-X). Eles registravam disputas entre um muçulmano e oponentes religiosos em que alguns desses adversários eram retratados mediante a confissão de não acreditarem na existência de um Deus.

Os escritos dos teólogos muçulmanos continham provas da existência de Deus e razões filosóficas para a tese contrária que, na sequência dos diálogos, eram refutadas. Mas, os escritores muçulmanos costumavam interpretar os argumentos sobre a inexistência de Deus não apenas como um pensamento aberrante, mas o viam como filosofia arrogante, deficiência moral ou loucura.

A Europa cristã medieval também produziu análises em torno da proposição teológica "Deus não existe". Esse foi um dos campos de investigação da Escolástica e do Nominalismo (séculos XI-XIV). A primeira pode ser vista como produto da cultura eclesiástica, na forma de saber especializado, que vicejou com o surgimento das Universidades. A Escolástica utilizou-se da filosofia (razão) como ferramenta auxiliar na interpretação dos textos bíblicos (exegese) e na construção doutrinária sistemática (dogmática). Já os nominalistas criticaram as pretensões dos escolásticos em querer conciliar fé e razão, uma vez que a segunda teria

alcance limitado para conhecer o universo das coisas sagradas: “O pensamento escolástico nominalista do século XIV será mais cético, mais pessimista, por vezes mais próximo da revelação cristã” (Barros, 2012, p. 236).

Na Escolástica, um dos precursores na apresentação do argumento “Deus não existe” foi Anselmo de Aosta (1033-1109). Essa reflexão apareceu no Proslógio (1078), obra em que ofereceu uma prova a priori da existência de Deus, a qual não dependia da natureza das coisas, e que ficou conhecida posteriormente como o “argumento ontológico”. No início do Proslógio, Anselmo de Aosta faz uma exortação à contemplação de Deus, cuja imagem lhe parecia embaciada na mente por causa dos vícios e dos pecados. Humildemente afirma não querer penetrar na profundidade divina, uma vez que a inteligência humana é limitada, mas, ao menos, compreender a verdade divina, que seu coração crê e ama: “Com efeito, não busco compreender para crer, mas creio para compreender. Efetivamente creio porque, se não cresse, não conseguiria compreender” (Aosta, 1979, p. 101). Essa citação é reveladora da posição religiosa de Anselmo de Aosta, qual seja, de que não é a razão que fundamenta sua fé, mas que a segunda é a base para o ato racional.

Anselmo de Aosta vai dizer que Deus é “um ser do qual não é possível pensar nada maior” (Aosta, 1979, p. 102). E essa proposição até mesmo o insipiente, que no Salmo 14 disse em seu coração “Deus não existe”, podia ouvir e compreender. Mas, “o ser do qual não é possível pensar nada maior” não poderia existir apenas na inteligência. Caso fosse assim, seria possível pensar que haveria outro ser existente na realidade que seria maior do que o “ser do qual não é possível pensar nada maior”. Logo, “o ser do qual não se pode pensar nada maior” existiria tanto na inteligência como na realidade. Sendo assim:

Enquanto tudo, excluindo a ti, pode ser pensado como não existente, tu és o único, ao contrário, que existes realmente, entre todas as coisas, e em sumo grau. Então, por que o insipiente disse em seu coração: “Deus não existe”, quando é tão evidente, à razão humana, que tu existes com maior certeza

que todas as coisas? Justamente porque ele é insensato e carente de raciocínio. (Aosta, 1979, p. 103)

Ainda falando do insipiente [“tolo”] do Salmo 14, Anselmo de Aosta indagou como ele pôde dizer em seu coração aquilo que nem sequer seria possível pensar. A resposta é que o insensato realmente não disse isso porque não podia pensá-lo. Para Anselmo de Aosta, se poderia pensar ou dizer uma coisa no coração de duas maneiras: pensando na palavra que expressa a coisa ou compreendendo a própria coisa. No primeiro sentido, seria possível pensar que Deus não existe; no segundo, não. Deus, porém, seria “o ser do qual não é possível pensar nada maior”; quem compreendia isso igualmente entendia que Deus é um ser que não pode se encontrar apenas no pensamento: “Quem, portanto, compreende que Deus é assim não consegue [nem] sequer imaginar que ele não exista” (Aosta, 1979, p. 104).

Não apenas a fé provaria que Deus existe. A razão auxiliaria nessa tarefa. Isso é o que indica Anselmo de Aosta quando afirma sobre Deus que “ainda que não quisesse crer na tua existência, seria obrigado a admitir racionalmente que tu existes” (Aosta, 1979, p. 104).

O nominalista John Duns Scot (1266-1308) foi outro caso de teólogo que elaborou argumentos contra e a favor da existência de Deus. Isso apareceu no questionamento que fez sobre os problemas concernentes à unidade de Deus e, em primeiro lugar, se havia entre os seres um que fosse um ser infinito existente (Deus). O primeiro argumento contra a ideia de um ser infinito existente é que nada de contrário a ele poderia existir na natureza. Logo, “se existisse um bem infinito em ato, nada de mal existiria no universo [...] Por exemplo: se o calor do sol fosse virtualmente infinito, nada de frio restaria no universo” (Scot, 1979, p. 281). O segundo argumento teria como premissa a tese de que um corpo infinito não toleraria outro corpo junto a si, assim como um ser infinito não toleraria outro ser junto a si.

O terceiro argumento contra a ideia de um ser infinito existente diria que o que está “aqui”, e não em outro lugar, é finito em relação ao lugar. O que

existe “agora”, e não em outro tempo, é finito em relação ao tempo. O que produz “isto”, e não outra coisa, é finito em sua ação. Logo, o que seria precisamente “esta coisa”, e não outra, seria finito em entidade: “Mas Deus é um ‘este’, no sentido mais eminente da expressão, posto que é de si mesmo (ex se) singularidade. Logo, não é infinito” (Scot, 1979, p. 283).

O quarto argumento, de índole aristotélica, afirmaria que uma força infinita, se existisse, se moveria intemporalmente. Mas nenhuma força poderia mover-se intemporalmente. Do contrário, “o movimento se realizaria num só instante. Logo, nenhuma força é infinita” (Scot, 1979, p. 282).

Após expor os argumentos contra a existência de um ser infinito, Scot busca invalidá-los. Em primeiro lugar, ele se ampara também no filósofo grego Aristóteles para dizer que o Primeiro Movente possui poder infinito porque move com poder infinito. Mas por essa conclusão não se pode entender apenas da infinidade de duração, pois Aristóteles provaria que, por ser infinito, tal poder não poderia existir numa grandeza finita. Sendo assim, “não é contraditório que um poder infinito em duração exista numa grandeza [finita]” (Scot, 1979, p. 282). O segundo argumento que Scot utiliza possui como fonte o salmo bíblico 48, onde está dito que grande é o Senhor e digno de excessivo louvor.

O discípulo de Scot, o franciscano William de Ockham (1290-1349), também legou uma refutação teológica da proposição “Deus não existe”. Isso apareceu em um texto onde ele indagou se, pela razão natural, se poderia provar que existe um só Deus. Inicialmente ele expôs uma resposta afirmativa e outra negativa. No primeiro caso, com base em Aristóteles, se poderia provar pela razão natural que existia um só mundo; logo, pela razão natural se provaria que existe um só Deus. Por outro lado, “um artigo de fé não se pode provar evidentemente; ora, é artigo de fé que existe um só Deus” (Ockham, 1979, p. 400).

Com o intuito de melhor elucidar o assunto, Ockham diz ser necessário inicialmente esclarecer o que se deve entender pelo nome “Deus” para depois responder à pergunta. Em uma acepção, Deus poderia ser compreendido como algo mais nobre e melhor que todo outro ser. Já em outra, Deus seria aquilo em comparação com o qual nada é melhor e mais

perfeito. No primeiro caso, não se poderia demonstrativamente saber que Deus existe:

O motivo é que, nessa acepção, não se pode evidentemente saber que Deus existe; logo não se pode saber com evidência que Ele é um só. A inferência é clara. Prova-se o antecedente: A proposição “Deus existe” não é notória por si, visto que muitos duvidam dela; nem pode ser provada por proposições evidentes por si, porque em todo raciocínio se assumirá algo duvidoso ou acreditado; nem será conhecida por experiência, como é manifesto. (Ockham, 1979, p. 401)

Mas, conforme Ockham, se poderia demonstrar a existência de Deus a partir da segunda acepção porque, do contrário, haveria um processo ao infinito, não havendo nos seres alguma coisa em comparação com a qual nada é anterior nem mais perfeito. Entretanto, “disso não se infere que se possa demonstrar haver um só Deus, pois o sabemos somente pela fé” (Ockham, 1979, p. 401).

Para Minois, querer provar a existência de Deus seria reduzi-lo a um conceito metafísico. Por isso, “o deus das provas racionais pode ser o deus de Aristóteles, o deus da filosofia, isto é, uma noção; mas, quanto ao deus da Bíblia, dele só se pode fazer uma experiência pessoal – é o que dizem os místicos” (Minois, 2014, p. 90).

Já Weltecke afirma que as provas racionais sobre a existência de Deus elaboradas pela teologia medieval (escolástica e nominalismo) não substituíam a fé como o fundamento da crença religiosa. Aos olhos dos oponentes dos defensores da teologia cristã medieval essas “provas” eram supérfluas, na melhor das hipóteses, e heréticas, nas piores avaliações. Ainda assim, “os argumentos demonstraram a confiabilidade do método racional que os intelectuais defendiam” (Weltecke, 2015, p. 172 [tradução deste autor])²¹. Soma-se a isso que a proposição “Deus não existe” não era levada muito a sério pelos teólogos medievais, dada sua radicalidade. Consequentemente, ao contrário de outras proposições, como a de que o

mundo era eterno, a frase “Deus não existe” pode ser discutida. Ela era tratada como uma afirmação sofística que ajudava os clérigos na defesa da fé.

3. A condenação religiosa e política do ateísmo na Idade Moderna

Na Europa do início da Idade Moderna, no contexto de revalorização da cultura da Antiguidade Greco-Romana promovida pelo Humanismo e Renascimento, e no do movimento das Reformas Religiosas que resultou na ruptura de parte da cristandade com a Igreja Católica sob a liderança de religiosos como Martinho Lutero (1483-1546) e João Calvino (1509-1564), a palavra “ateu” voltou a figurar no vocabulário. No início do século XVI, o termo foi registrado em grego (atheos) e em latim (atheus) para indicar uma antiga doutrina defendida por pessoas que não acreditavam em deus algum ou que não professavam religião. Mas em poucas décadas a palavra foi traduzida para as línguas vernáculas denotando muito mais um tipo de teísmo divergente, não ortodoxo ou herético de uma pessoa, do que alguém que não acreditava na existência de Deus (Robichaud, 2015).

Philip Durkin (2021) menciona a tradução de “ateu” para línguas românicas: no francês como “athée” (1543 como substantivo, 1680 como adjetivo); no espanhol como “ateo” (1595); no italiano como “ateo” (1650); no português como “atheo” (1611) e como “ateu” (1671); e no romeno como “ateu” (1694). Além dessas traduções, ocorreram novas formações derivadas de “ateu”, especialmente em francês, como no caso de “athéisme” (1543), athéiste, atheist e atheistic, esses últimos de uso mais raro (1541 como adjetivo e a partir de 1549 como substantivo), “athéiser” no sentido de professar ateísmo (1587) e “athéologien” com o significado de ímpio ou teólogo ateu (1596). Tais derivações igualmente ocorreram em outros idiomas: no italiano, apareceu “ateísmo” (1584), “ateísta” (substantivo, fim do século XVI) e “ateístico” (adjetivo, 1639); no português, “ateísta” (1600), “ateísmo” (1634) e “ateístico” (1699); no espanhol, “ateísmo” (a partir de 1745).

Não tardou para que a palavra fosse usada nos embates políticos e religiosos da época. Os luteranos acusavam os católicos de ateísmo por reconhecerem autoridade no Papa, visto como inimigo de Deus, e os

católicos acusavam os luteranos de ateísmo por quererem evitar a justiça de Deus ao negarem os dogmas da Igreja sediada em Roma. Para o cardeal francês Du Perron (1556-1618), Martinho Lutero, líder da reforma religiosa na Alemanha, não passava de um ateu “porque o reformador parece aceitar mais ou menos a ideia do sono das almas até o dia do Juízo Final” (Minois, 2014, p. 122). Álvaro Ferreira Filho afirma que, no período, não havia interesse em precisar conceitualmente o ateísmo:

Aos ateus – se é que existem –, não lhes interessa defendê-la porque pretendem se manter vivos. Tampouco interessa aos teólogos guardiões da verdade divina, pois, na ambiguidade da definição da palavra “ateu”, podem ter sempre à mão uma excelente arma contra opositores políticos. Não interessa também aos reformistas, que já têm que administrar a conflito provocado pelo cisma com o papado. [...] Ora, o que está em jogo aqui é o valor atribuído a cada palavra e a sua relativização segundo os interesses de cada um. (Ferreira Filho, 2009, p. 29)

A instrumentalização de ateísmo como peça acusatória foi potencializada por associação à impiedade. Na Antiguidade Greco-Romana, ímpio tivera o sentido de viver sem reconhecer e respeitar os deuses e suas leis divinas. Para os teólogos dos séculos XVI e XVII, o “ateu ímpio” seria um indivíduo sem moral que se opunha a Deus. Essa postura de oposição foi apresentada como espécie de justificativa que os ateus dariam para realização de práticas imorais.

Alan Charles Kors ressalta que, na época, “havia, com certeza, inúmeras variações sobre o tema do ateísmo, mas a identificação do ateísmo com a estupidez voluntária em defesa de uma vida depravada era um dos lugares-comuns [...]” (Kors, 1990, p. 20 [tradução deste autor])²². Minois destaca comportamentos tidos como imorais e associados ao ateísmo. Por exemplo: a homossexualidade, qualificada de “crime contra a natureza” desde os primórdios do cristianismo, “é considerada pelos censores a marca do espírito depravado, desapegado de Deus e, portanto, ateu” (Minois, 2014, p. 147). Livros do século XVI vinculavam a zoofilia à degradação moral da

época em decorrência do avanço da descrença religiosa. Do mesmo modo, “o aborto é corriqueiramente associado ao ateísmo, à ignorância dos princípios da fé” (Minois, 2014, p. 147).

As fontes bíblicas ajudaram teólogos a cimentarem a identificação entre ateísmo e impiedade:

[...] devemos reconhecer a extensão em que a equação de comportamento ‘imoral’ e ‘negação de Deus’ era meramente uma repetição de lugares-comuns bíblicos encontrados com frequência em sua educação clerical. (Kors, 1990, p. 20 [tradução deste autor])²³

Há o “tolo” do Salmo 14, que diz em seu coração que Deus não existe; o Salmo 74, que afirma que, para os ímpios, não existem tormentos e sua aparência é sadia: “Daí a soberba, cingindo-os como colar, / a violência, envolvendo-os como veste. / A maldade lhes brota da gordura, / seu coração transborda em maus projetos” (Bíblia, Salmos, 73:6-7); o Salmo 94, que retrata os ímpios como os que massacram o povo de Deus: “[...] é tua herança que eles humilham; / matam a viúva e o estrangeiro / e assassinam os órfãos” (Bíblia, Salmos, 94:5-6); a descrição feita pelo apóstolo Paulo, na Epístola aos Romanos, no Novo Testamento, sobre o modo de vida dos ímpios que, tendo conhecido Deus, não honram sua glória:

Por isso Deus os entregou a paixões aviltantes: suas mulheres mudaram as relações naturais por relações contra a natureza; igualmente os homens, deixando a relação natural com a mulher, arderam em desejo uns com os outros, [...] Deus os entregou à sua mente incapaz de julgar, para fazerem o que não convém: repletos de toda sorte de injustiça, perversidade, avidez e malícia; cheios de inveja, assassínios, rixas, fraudes e malvadezas; detratores, caluniadores, inimigos de Deus, insolentes, arrogantes, fanfarrões, engenhosos do mal, rebeldes para com os pais, insensatos, desleais, sem coração nem piedade. (Bíblia, Romanos, 1:26-31)

No século XVI, a identificação de ateísmo com imoralidade apareceu na obra do teólogo João Calvino intitulada *As Institutas ou Tratado da Religião Cristã*. Conforme registrado nesse livro, Deus teria infundido nas mentes humanas certa noção de sua divindade, o que tornou o sentimento religioso algo universal e o ateísmo uma impossibilidade real. Mas os ímpios e insanos, empedernidos pela insolência e constância em sua vontade de pecar, diriam em seus corações que Deus não existia. Para João Calvino, “qualquer um que, eliminando o temor do julgamento celeste, cede despreocupado à prática do que lhe vem ao talante, está a negar que Deus existe” (Calvino, 2015, p. 58).

No início do século XVII, o padre jesuíta François Garasse (1585-1631) referiu-se aos ateus no seu combate aos libertinos, sendo esses últimos um conjunto de pensadores críticos aos costumes e adeptos da revisão intelectual das ideias filosóficas, religiosas, políticas e éticas. Para Garasse, os libertinos buscavam arruinar a piedade e profanar as coisas sagradas para introduzir o ateísmo na sociedade. Eram ateus que questionavam por que Jesus Cristo não ensinou o caminho da salvação que não fosse pelo sofrimento. Não existiria outra maneira de alcançar a felicidade? Na opinião do padre jesuíta, para essas pessoas teria outro caminho:

O da glória e do prazer, que não envolve tantos esforços nem tantas censuras, que teria sido frequentado por todos os espíritos bons e corajosos, enquanto o do sofrimento só é seguido por alguns miseráveis que andam descalços e que gostam de seu humor hipocondríaco. (Garasse, 2009, p. 30 [tradução deste autor])²⁴

Note-se que, tanto em Calvino quanto em Garasse, o termo ateísmo é realçado enquanto impiedade, desrespeito a Deus e as coisas sagradas em nome de um modo de vida dissoluto, e não propriamente por uma postura filosófica de “não acreditar na existência de Deus”. É possível achar essa caracterização de ateísmo ainda no fim da Idade Moderna, no contexto

intelectual de valorização do saber racional promovido pelas ideias iluministas. Um dos principais nomes do Iluminismo, o filósofo Voltaire (1694-1778), crítico das instituições religiosas como sinônimo de obscurantismo intelectual, no Dicionário filosófico, publicado em 1752, no verbete sobre ateísmo, argumentou ser impossível uma sociedade de ateus. O motivo? Ele considera que:

homens sem freio nunca poderiam fazer vida coletiva – viver juntos; que as leis nada podem contra os crimes secretos – ocultos; que faz falta um Deus justiceiro que castigue, neste mundo ou no outro, os malvados que conseguiram ludibriar a justiça humana. (Voltaire, 1978, p. 104)

A construção narrativa do ateísmo como sinônimo de imoralidade ajudou a defini-lo como um modelo de alteridade antagônica para os cristãos. A Bíblia afirma: “como eleitos de Deus, santos e amados, revesti-vos de sentimentos de compaixão, de bondade, humildade, mansidão, longanimidade, [...]” (Bíblia, Colossenses, 3:12). Perante isso, aquele que renegava Deus era imoral, ímpio, luxurioso, malvado e injusto. Mas na Europa da Idade Moderna, isso não foi apenas um discurso ético-teológico. Minois apresenta alguns dados: “Em Paris, de 1599 a 1617, houve nove condenações por impiedade, das quais sete com pena capital; de 1617 a 1636, houve dezenove condenações, das quais dezesseis à morte; de 1636 a 1650, houve 22, das quais 18 à morte” (Minois, 2014, p. 221). Ainda que nem todas as condenações mencionem a acusação de ateísmo, a ação inquisitorial das autoridades explicita o perigo que uma pessoa sofria ao ser considerada atea.

É oportuno mencionar que as condições que propiciavam tais condenações comportavam uma dimensão de desumanização sobre os acusados. Um exemplo disso está nos relatos sobre o destino do filósofo italiano Giulio Cesare Vanini (1585-1619). Livre-pensador, questionou dogmas da Igreja Católica, como existência de milagres e de anjos e demônios, além de ter uma compreensão de pendor naturalista sobre o mundo. Sua obra foi queimada a mando das autoridades católicas como herética e, ainda que seja

difícil asseverar que tenha sido ateu, foi julgado e condenado à morte pelo Tribunal Eclesiástico de Toulouse por ser “ateu e blasfemador do nome de Deus”. Ficou registrado pelas autoridades responsáveis pelo caso que o carrasco, antes de estrangular e queimar o corpo de Vanini, cortou sua “língua sacrílega”, a qual foi agarrada por um par de pinças, momento em que o prisioneiro soltou um grito horrível como o “berro de um animal”. Com isso, “Vanini não conseguia mais articular o ateísmo. A caracterização do ateu acusado como um animal é mais do que coincidência, uma vez que persistiu em outros relatos de sua morte” (Robichaud, 2015, p. 192 [tradução deste autor])²⁵.

Os julgamentos contra impiedade eram respaldados em leis, as quais, direta ou indiretamente, tiveram como alvo o ateísmo. E, na Idade Moderna, inúmeras leis foram criadas na Europa. Uma lei espanhola de 1592 enquadrou o ateísmo como um dos instrumentos das forças do mal: “o demônio, o maligno, o mestre das ilusões e da falsidade, faz a descrença penetrar no coração dos homens. É o que dizem os juízes que julgam os bruxos” (Minois, 2014, p. 144).

A Inquisição católica passou a reprimir, além dos delitos qualificados de heresia, blasfêmia e indiferença, a descrença e o ceticismo. Em Lisboa, o édito de fé de 12 de fevereiro de 1594 introduziu o delito de dúvida sobre a existência do paraíso e do inferno, os quais foram reafirmados nos éditos de 1597 e 1611. Na mesma época, a Inquisição siciliana aumentou a lista de casos condenáveis, alcançando proposições como “o paraíso e o inferno não existem”, “não há nada mais além de nascer e morrer”, “o sangue é a alma”. Soma-se a isso a adoção do Índice dos livros proibidos pela Igreja Católica, o que resultou na caça às obras suspeitas de propagar ideias heréticas, vide os éditos de Milão (1593), Alexandria (1595) e Ferrara (1596), que “exigem a apresentação de listas dos livros em poder dos livreiros e tipógrafos” (Minois, 2014, p. 169).

Na Europa do Norte, o ateísmo também esteve no radar das leis do Estado. Na Inglaterra, em 1648, período marcado pela proeminência do puritano militar, líder político e Lorde Protetor Oliver Cromwell (1599-1658), tornou-se pena de morte negar a imortalidade da alma, refutar a existência de Jesus Cristo, do Espírito Santo, Deus, e a autoridade das Escrituras, no

que foi chamado The Blasphemy Ordinance. Em 1677, o parlamento fez do ateísmo uma ofensa capital e, em 1697, por meio do Blasphemy Act, “condenou politeístas, falsos cristãos e quem quer que blasfemasse contra a doutrina da Trindade, [...]” (Santos, 2018, p. 316).

Esse conjunto de medidas foi parte de uma série de ações feitas pelo parlamento inglês na segunda metade do século XVII para enquadrar a religião dentro dos limites da política do Estado e impor uma uniformidade religiosa aos dissidentes:

- 1662, a Uniformity Act exigiu ordenação episcopal de todo clero e uso obrigatório do Livro De Prece Comum;
- 1664, a Converticle Act proibiu encontro de religiosos fora de sua paróquia;
- 1665, a Five Mile Act bania ministros dissidentes das cidades vinculadas a sua paróquia. Nesse contexto, “o ateu se mostrava, assim, um perigo à vida social pelo simples fato de não demonstrar vínculo religioso nem temor a Deus, pois, afinal, como poderia haver fundamentum social sem referência a Deus?” (Santos, 2018, p. 317).

O enquadramento do ateísmo no ordenamento jurídico realça o entendimento de que também seria perigo político. E isso foi destacado não apenas por teólogos, mas igualmente por filósofos. Se ficarmos no exemplo da Inglaterra, é possível citar dois autores. Um deles foi Thomas Hobbes (1588-1679). No livro *Do Cidadão*, de 1642, ele afirmou que não havia pecado que não constituísse violação de alguma lei; que não existiria lei que não fosse ordem de quem detém o poder supremo; e que ninguém possuiria poder supremo sem consentimento. Dada essas premissas, de que maneira seria pecado alguém negar a existência de Deus ou que Ele governasse o mundo ou pudesse condenar as pessoas? Um ateu poderia dizer que jamais submeteu sua vontade à de Deus, já que não o reconhece e, portanto, não poderia ser legalmente punido por sua opinião. Contudo, para Thomas

Hobbes, uma vez que foi Deus que instituiu a lei moral e ordenou as coisas atinentes à justiça, o ateísmo seria um pecado ao negar o poder de Deus. Por isso:

O ateu, com efeito, é punido imediatamente por Deus ou então pelos reis que estão instituídos abaixo de Deus; mas não como um súdito é punido por seu rei porque não lhe cumpriu as leis e sim como um inimigo sofre em mãos do inimigo porque não lhe quer aceitar as leis – isto é, pelo direito de guerra [...]. Pois são inimigos aqueles que não têm o mesmo senhor nem são súditos um do outro. (Hobbes, 2002, p. 231)

Hobbes ainda escreveu, em uma nota de rodapé na edição de 1646 *Do Cidadão*, que “[...] sou inimigo tão ferrenho dos ateus que procurei com empenho alguma lei pela qual os pudesse condenar por injustiça e quis muito encontrá-la” (Hobbes, 2002, p. 388-389). Porém, sem encontrar essa lei, colocou seu pecado no mesmo gênero do Salmo 14: o tolo que diz em seu coração que Deus não existe. E, mais do que injustos, os ateus seriam inimigos de Deus. Por isso, “afirmo que a esse título eles podem ser justamente punidos tanto por Deus quanto pelos magistrados supremos [...]” (Hobbes, 2002, p. 389).

John Locke (1632-1704) também fez alusão ao perigo político do ateísmo. Isso apareceu na *Carta Acerca Da Tolerância*, texto de 1689 em que foi apresentada necessidade de tolerância mútua entre os cristãos em um século em que “defendia-se o argumento segundo o qual a unidade de um Estado exigiria coesão dos súditos sob uma única religião para que eles comungassem o mesmo [sic] poder político” (Santos, 2015, p. 21-22). Para Locke, a tolerância dos cristãos para com todos era sinal distintivo da verdadeira igreja para além do esplendor de rituais, da reforma da doutrina e ortodoxia da fé. Assim deveria se comportar o cristão, pois “se lhe faltar caridade, brandura e boa vontade para com todos os homens, mesmo para com os que não forem cristãos, ele não corresponde ao que é um cristão” (Locke, 1978, p. 3).

Com propósito de assegurar tolerância dos cristãos para com todos, o magistrado civil deveria se preocupar em garantir para cada súdito a posse justa das coisas que lhe pertencem “e que não deve e não pode ser de modo algum estendido à salvação das almas, [...]” (Locke, 1978, p. 5). Trata-se de pensar a religião como assunto privado em nome da harmonia social. Contudo, o filósofo postulou situações em que intolerância seria justificável: a primeira, quando uma doutrina religiosa fosse incompatível com o bem comum ou ameaça à sociedade civil; a segunda, quando alguma seita, contrária ao direito civil, se autodenominasse responsável pelos rumos da sociedade política; a terceira, quando o magistrado permitisse jurisdição estrangeira em seu território; e, em quarto lugar:

Os que negam a existência de Deus não devem ser de modo algum tolerados. As promessas, os pactos e os juramentos, que são os vínculos da sociedade humana, para um ateu não podem ter segurança ou santidade, pois a supressão de Deus, ainda que apenas em pensamento, dissolve tudo. Além disso, uma pessoa que solapa e destrói por seu ateísmo toda religião não pode, baseado na religião, reivindicar para si mesma o privilégio de tolerância. (Locke, 1978, p. 23-24)

A crítica contumaz aos ateus por parte de Hobbes e Locke, dois filósofos contratualistas, ou seja, intérpretes dos fundamentos do poder do Estado mediante um contrato firmado entre os indivíduos e não diretamente por Deus, pode ser interpretada pela importância que ambos ainda atribuíam à religião para regramento do tecido social. O pecado do ateísmo em Hobbes foi interpretado como ilegalidade, pois seria afronta ao poder do Soberano. Para Locke, o ateísmo seria um solvente de todos os vínculos humanos, não restando opção a não ser expurgar os ateus da sociedade. Mas essa crítica era ainda mais grave se for pensado que, na maior parte da Europa da Idade Moderna, prevalecia com prestígio a doutrina do “direito divino dos reis”, pelo qual o rei governava em nome de Deus. Sendo assim, o ateísmo convertia-se em ameaça política.

Já no decorrer do século XVII para o XVIII, começou a ser projetado em primeiro plano a noção de que ateísmo significava “a crença de que Deus não existe”. De acordo com Kors (1990), na tradição teológica do cristianismo, era lugar-comum distinguir, como fez Agostinho de Hipona (354-430), três modos de crença a respeito de Deus: “credere Deum”, acreditar que Deus existe; “credere Deo”, acreditar em Deus e em Sua revelação nas Escrituras; “credere in Deum”, acreditar em Deus no sentido de confiar Nele com plena convicção de fé e obediência amorosa. Na Idade Moderna, era motivo de espanto e consternação “para crentes piedosos que as pessoas que afirmavam saber que Deus existe pudessem deixar de depositar plena fé Nele, muito menos viver de uma maneira que parecia desmentir tal conhecimento” (Kors, 1990, p. 45 [tradução deste autor])²⁶.

E, ainda que teólogos e filósofos pudessem argumentar que ninguém poderia realmente deixar de credere Deum, “o significado do ateísmo como crença de que Deus não existia era essencial, é claro, mesmo para os argumentos deles de que não poderia ser um fenômeno ‘real’” (Kors, 1990, p. 45 [tradução deste autor])²⁷. No fim do século XVII, o Dicionário da Academia Francesa já definia ateu como “aquele que não reconhece nenhum Deus”. O popular *Mimoires pour servir a l’histoire des hommes illustres dans la Ripublique des Lettres*, de autoria do estudioso dos idiomas modernos Jean-Pierre Nicéron, publicado em 1727, registra que os ateus autênticos eram as pessoas que negavam a existência de um ser supremo onipotente, onisciente e totalmente bom (Kors, 1990).

No entanto, por mais que se falasse na figura do ateu, o ateísmo como cosmovisão era impossível para muitos teólogos e filósofos. A existência de Deus seria uma verdade tão óbvia que nenhum povo jamais havia deixado de reconhecê-la. Segundo Calvino, “não há nenhuma nação tão bárbara, nenhum povo tão selvagem, no qual não esteja profundamente arraigada esta convicção: Deus existe!” (Calvino, 2015, p. 53). Ou seja, desde o princípio do mundo, nenhuma região, nenhuma cidade e nenhuma casa existiu que pudesse prescindir da religião, tácita confissão de que no coração de todos jazia gravado o senso da divindade. E, ainda que, em épocas passadas, tenham existido alguns “que neguem existir Deus, contudo, queiram ou não queiram, de quando em quando acode-lhes certo sentimento daquilo que desejam ignorar” (Calvino, 2015, p. 54).

O teólogo católico francês Pierre Charron (1541-1603), em sua obra *De la Sagesse* publicada em 1601, registrou opinião semelhante à do reformista Calvino: “parece que não há nada em todo o mundo que não tenha sido deificado em algum lugar nem tenha deixado de encontrar um lugar para ser adorado” (Charron, 2009, p. 32 [tradução deste autor])²⁸.

A ideia de um “consenso universal” em torno da crença em Deus, posição de Calvino (calvinista) e de Charron (católico), contribuiu para que o ateu fosse visto como o “tolo” referido no Salmo 14 do Antigo Testamento da Bíblia. Consequentemente, o ateísmo seria uma recusa deliberada de acreditar em Deus sem fundamento intelectual sério. Voltaire manifestou essa opinião no século XVIII:

Na sua maioria, os ateus são sábios audaciosos e desgarrados que raciocinam erradamente e que, não podendo compreender a criação, a origem do mal e outras dificuldades, recorreram à hipótese da eternidade das coisas e da necessidade. (Voltaire, 1978, p. 105)

É por isso que Kors defende que, para muitas das vozes eruditas da Europa da Idade Moderna, “uma vez que os ateus eram seres reais que não podiam manter nenhum ateísmo verdadeiro, havia ateus sem ateísmo” (Kors, 1990, p. 41 [tradução deste autor])²⁹. Contudo, tal situação começou a se alterar no decorrer do século XVIII, com o avanço do prestígio do método científico, do racionalismo e do secularismo entre a elite letrada europeia. No caso dos filósofos iluministas, ainda que alguns dos nomes mais ilustres tenham optado por um deísmo pautado em visão racional de Deus, como Voltaire, David Hume (1711-1776) e Immanuel Kant (1724-1804), outros defenderam a ideia de que “há uma única realidade, a matéria, dotada de movimento e cujas diferentes combinações dão conta de todos os aspectos do universo, inerte, vivo, pensante” (Minois, 2014, p. 477).

Barão de Holbach (1723-1789) foi um dos filósofos iluministas que buscaram dar fundamentos intelectuais ao ateísmo. Isso apareceu em sua obra *Sistema da natureza*, publicada em 1770, em que concebeu os seres

humanos sob ótica materialista: “O homem é obra da natureza, existe na natureza, está submetido as suas leis; [...] Os seres que são considerados como acima da natureza ou dela distintos serão sempre quimeras, das quais nunca será possível constituir ideias verdadeiras, [...]” (Holbach, 2010, p. 31). Na obra, além de interpretação materialista sobre o ser humano, encontra-se uma ressignificação de termos que, ao longo do tempo, tinham sido expostos com sentido depreciativo pelas populações do continente europeu. Um caso é a palavra “ímpio”:

“Ser ímpio” – diz Epicuro – “não é tirar do vulgo os deuses que ele tem, é atribuir a esses deuses as opiniões do vulgo”. [...] Ser ímpio é admitir um deus bom, enquanto se prega ao mesmo tempo a perseguição e a carnificina. Ser ímpio é enganar os homens em nome de um deus que fazem servir de pretexto para as suas indignas paixões. [...]. Ser ímpio, enfim, é se servir da divindade para perturbar as sociedades, a fim de escravizá-las a tiranos. (Holbach, 2010, p. 776)

Repare que, pensando nos usos políticos de “ímpio” na Idade Moderna, na citação acima, a impiedade pode ser entendida como a prática daqueles que, falando em nome de Deus, perseguem e condenam pessoas em prol de interesses políticos e religiosos. Sistema da natureza também ofereceu um novo significado para as expressões ateísmo e ateu:

O que é, com efeito, um ateu? É um homem que destrói algumas quimeras nocivas ao gênero humano para reconduzir os homens à natureza, à experiência, à razão. É um pensador que, tendo meditado sobre a matéria, sua energia, suas propriedades e suas maneiras de agir, não tem necessidade, para explicar os fenômenos do universo e as operações da natureza, de imaginar potências ideais, inteligências imaginárias, seres de razão que, longe de fazerem conhecer melhor essa natureza, nada mais fazem do que torná-la caprichosa, inexplicável, irreconhecível e inútil à felicidade dos humanos. (Holbach, 2010, p. 772)

A palavra ateísmo como referência a pessoas que meditariam sobre a matéria e buscariam explicar os fenômenos do universo sem referencial religioso permite interpretar o ateísmo como uma cosmovisão. Nessa narrativa, “haveria ateus com ateísmo”.

E o ateu não apenas existiria e explicaria o mundo por meio de um conjunto de ideias não religiosas, mas seria igualmente portador de valores morais:

Se o ateu nega a existência de um deus, ele não pode negar a sua própria existência nem a dos seres semelhantes [...]. Ele não pode, portanto, duvidar dos princípios da moral, que nada mais é do que a ciência das relações subsistentes entre os seres vivendo em sociedade. (Holbach, 2010, p. 792)

Sistema da natureza pode ser visto como referência de novo momento na história dos significados atribuídos ao ateísmo na Europa. Se até então prevaleciam narrativas que indicavam ateísmo como degradante, infame, imoral e, portanto, motivo de execração, combate e de punição, Holbach foi um dos filósofos precursores na construção de um conteúdo positivo para a palavra ateísmo. Claro que a expressão não deixou de ser socialmente concebida de forma injuriosa e depreciativa, fosse entre uma elite letrada ou não. Esses argumentos são encontrados até os dias atuais, como mostrarei no decorrer do livro a partir do caso do Brasil. No entanto, a partir do Iluminismo, narrativas como a de Holbach divergiram da ideia de ateísmo como algo depreciativo e disputaram o espaço público. Tratam-se de cosmovisões que permitiram pensar de modo positivo uma vida social sem um referencial religioso e foram referenciadas pelos críticos as modernas construções do espectro do ateísmo.

Notas

2. No original: “[...]”; it must also account for those social forces that construct it as the other, the inverse of true belief.”
3. No original: “suggests wild, barbaric behavior that is the very antithesis of proper, civilized Greek behavior.”
4. No original: “referring to someone whose beliefs or practices suggest a lack of commitment to belief in the gods.”
5. No original: “the explicitly existential aspect, namely denial of the gods’ existence, is usually less emphasized than the cultic one: failure to take part in worship.”
6. No original: “an infringement of the local rules of a temple that would incur sanctions meted out by the priesthood.”
7. No original: “What was even more revolutionary, however, was that this was the first time in Greek public life that legislation had sought to govern people’s intellectual beliefs about the nature of the world. If you did not believe the right things about the world then you did not believe the right things about the gods, and in that case you were unlikely to be in a position to worship then effectively. Athens had its first taste of the idea of religious orthodoxy. To be a good citizen you had not only to do right but to think too.”
8. No original: “The new thought crime of impiety was not just a state-imposed restriction; it was also a means of manufacturing outrage against political opponents.”
9. No original: “[...], too, as trials of the later fourth-century philosophers Aristotle, Demades, Theophrastus, Demetrius of Phalerum, and Stilpo of Megara.”

10. No original: “a direct communion with an unspecified deity, a form of divine engagement that cut right across the usual ideology of Greek religion, which insisted that collective ritual marked one’s subservience to the social order.”

11. No original: “Book 10 of The Laws is ultimately about disavowing all traces of philosophy’s origins in (real or perceived) atheism.”

12. No original: “The idea of an imperial authority using political means to impose religious observance had its roots in the sporadic practice of the Hellenistic Greek world [...], but it now became the expected norm.”

13. No original: “rather than the rational critique of theism as a whole, it came to mean simply the absence of belief in the Christian god.”

14. No original: “in such cases the issue was not even that they did not believe in the Christian god, but rather that they did not believe in him in the right way.”

15. No original: “did not make its way into Latin until 1501, and not into European vernaculars until after that: the word atheist first appears in English in 1553.”

16. No original: “it was infidelitas to break a contract, to act against an oath, to act disloyally, or to breach trust.”

17. No original: “Heretics were also a category of infideles; blasphemers and apostates were another, because they acted disloyally towards their vows and their affiliation to Christianity—not because they did not believe in God. The same is true with so-called schismatics: anti-popes and their supporters for example could be considered as infideles, disloyal in their relation to the pope and the Church of Rome, although they did not err in theological matters. Normal Latin Christians could be yet another category of infideles in the eyes of the preachers. They might have held perfectly orthodox convictions, but still acted disloyally or distrustfully with respect to God, His commandments, and His community; an infidelity of practice rather than interior belief.”

18. No original: “no medieval discussion is known where infidelitas is used unambiguously as meaning ‘to assert that there is no God’”.

19. No original: “Personal loyalty or rather faithfulness was one of the central building blocks of society and therefore a crucial issue. Religious doubts and the absence of belief [...], were in comparison considered minor problems.”

20. No original: “Philological studies show that the very frase ‘to deny God’ or ‘not to believe in God’ had a wider meaning in the Middle Ages, comprising ‘to abnegate, to defect’ or ‘not to trust’”.

21. No original: “Yet the arguments demonstrated the reliability of the rational method the intellectuals advocated.”

22. No original: “There were, to be sure, countless variations on the theme of atheism, but the identification of atheism with willed stupidity in support of a depraved life was one of the commonplaces [...].”

23. No original: “[...] we should recognize the extent to which the equation of “imoral” behavior and “denial of God” was merely a repetition of biblical commonplaces encountered frequently in their clerical education.”

24. No original: “el de la gloria y el placer, que no entrañan tantos esfuerzos ni tantos reproches, el cual habría sido frecuentado por todos los buenos y valerosos espíritus, mientras que el del sufrimiento tan sólo es seguido por algunos miserables que van descalzos y que gozan de su humor hipocondríaco.”

25. No original: “Losing speech, Vanini could no longer articulate atheism. The characterization of the accused atheist as an animal is more than coincidental since it persisted in other accounts of his death.”

26. No original: “for pious believers that people who claimed to know that God exists could fail to put full faith in Him, let alone live in a manner that seemed to belie such knowledge.”

27. No original: “The meaning of atheism as the belief that God did not exist was essential, of course, even to their arguments that it could not be a “real” phenomenon.”

28. No original: “parece que no hay nada en todo el mundo que no haya sido deificado en algún lugar, ni que haya dejado de encontrar un sitio donde ser adorado.”

29. No original: “since atheists were actual beings who could not maintain any actual true atheism, there were atheists without atheism.”

II. ATEÍSMO NO BRASIL COLONIAL

1. A colonização portuguesa e a alteridade indígena

Desconhecimento de fontes me impede de afirmar se, antes da chegada dos portugueses onde hoje é o Brasil no início do século XVI, existiam entre os povos indígenas que viviam nestas terras noções similares aos sentidos pejorativos dados ao ateísmo na Europa e quais implicações políticas e sociais essas noções poderiam ter para essas populações. Já do lado dos colonizadores portugueses, com base na bibliografia que consultei, ainda que, até fins do século XVIII, a palavra ateísmo parece não ter sido explicitamente usada para denominar religiosidades distintas ao catolicismo (indígenas, africanas e judaicas, por exemplo), a postura religiosa dos lusitanos que aportaram em terras indígenas no início da Idade Moderna, como foi o caso dos jesuítas, “preparou o terreno” para que o ateísmo viesse a ser, nas centúrias seguintes, temido e combatido no Brasil.

Os portugueses que chegaram no atual território brasileiro em 1500 pertenciam a uma sociedade que havia sido politicamente forjada no cenário da Guerra da Reconquista (VIII-XV) na península ibérica, conflito que opôs os reinos cristãos à presença árabe-muçulmana na região. Com a assinatura do Tratado de Zamora, em 1143, Portugal tornou-se um reino independente. A existência dessa nova entidade política nos séculos finais da Idade Média consolidou-se tendo como base a noção de que o país era um reino católico – obediente, portanto, à doutrina da Igreja Católica Romana – e “reconhecendo o caráter universal da Igreja e fé cristãs, a autoridade máxima do Papa na hierarquia dessa Igreja, a presença ativa do Deus Bíblico na realidade histórica [...]” (Rodrigues, 2010, p. 20).

No cenário de conflitos políticos e religiosos que marcou a história do reino português na Idade Média, ganhou força o discurso que distinguia o “nós” do “eles”, sendo que os primeiros seriam os partidários da fé cristã-católica e seguidores da Bíblia e os segundos seriam os partidários do Islã, seguidores do Deus Alá, do profeta Maomé e do livro do Alcorão. Essa distinção tinha entre suas premissas a ideia da incompatibilidade em que o

“eles” teria uma fé antagônica e ofensiva ao cristianismo que não poderia ser tolerada, sendo dever dos portugueses combater os “infiéis” e expandir a fé cristã sob o jugo da espada.

Com base nesse ideário, o reino português procurou igualmente assegurar uma fé homogênea (cristã-católica) em seus domínios, o que sinaliza para a existência de diferentes crenças entre sua população. E, para Luís F. Rodrigues:

[...], não é de excluir que no seio da diversidade islâmica e cristã pudessem subsistir opiniões ateias ou céticas. Evidentemente, estas opiniões não podiam ser professadas publicamente – dado que nenhum governo, secular ou teocrático, poderia permitir a disseminação de qualquer filosofia ou intervenção pública que primasse pela ausência da imagem representativa do seu poder (ou seja, a recusa de Deus ou dos deuses, conduziria logicamente à recusa de uma primordial forma de autoridade, fosse ela secular ou teocrática, representada pelo rei, papa ou califa). (Rodrigues, 2010, p. 22)

No decorrer da Guerra da Reconquista, e adentrando o período da Idade Moderna, a concepção teológico-política presente no reino português realçou a ideia de que cabia ao Soberano ser o líder e o incentivador da expansão da religião cristã-católica, especialmente nos lugares onde habitavam os chamados “gentios e infiéis”, considerados a partir desse ideário como desconhecedores ou inimigos do cristianismo. Um elemento que legitimou essa postura expansionista e evangelizadora dos monarcas portugueses foi a instituição do regime do padroado mediante uma série de bulas que os papas elaboraram nos séculos XV e XVI como “uma espécie de privilégio de suserania da corte papal ao conceder direitos e privilégios, ao mesmo tempo que estabelecia deveres para as ações dos soberanos, os quais passavam a ser patronos da expansão religiosa” (Costa, 2006, p. 44).

Os privilégios outorgados pelas bulas papais delegavam à Coroa portuguesa “autoridade máxima em seu território, ser defensora dos interesses

religiosos e, por consequência, também da expansão do cristianismo” (Costa, 2006, p. 45-46). Como resultado, o rei deveria mandar construir igrejas, enviar missionários a novas terras, proteger os clérigos e dar suporte financeiro a eles. Em troca, o Estado poderia ter “controle das nomeações das autoridades eclesiásticas e [...] das finanças da Igreja” (Lacombe, 2003, p. 68). Essa relação pode ser compreendida como união entre a Cruz (Igreja Católica) e a Coroa (Estado português), imbuído do “espírito” cruzadista que marcou a luta contra os árabes-muçulmanos na Guerra da Reconquista na Península Ibérica.

Em relação ao Brasil, a convergência de interesses entre a Cruz e a Coroa apareceu já na carta do escrivão da frota comandada por Pedro Álvares Cabral que aportou na terra dos povos originários em fins de abril de 1500, marco inaugural da presença lusa no território. O autor da carta, Pero Vaz de Caminha, a redigiu para o rei Dom Manuel I no início de maio de 1500 na forma de relato das impressões dos navegadores sobre o território e a população que encontraram.

A exposição dos fatos sobre a primeira missa que celebraram, na manhã do domingo de Páscoa de 26 de abril, é um dos trechos onde se nota a religiosidade dos marinheiros: “Esta missa, segundo meu parecer, foi ouvida por todos com muito prazer e devoção. Estava ali, com o Capitão, a bandeira de Cristo, com que saiu de Belém, a qual esteve sempre elevada na parte do Evangelho” (Caminha, 1999, p. 31).

Ao fim da missa, o padre fez uma pregação ao público sobre a história do evangelho. Sobre isso, Caminha escreveu: “No fim dela, tratou da nossa vinda e do achamento desta terra, conformando-se com o sinal da cruz, sob cuja obediência vimos, que veio muito a propósito e fez muita devoção” (Caminha, 1999, p. 31-32).

Na carta de Caminha, também ficaram registradas as pretensões evangelizadoras que os portugueses poderiam efetuar, como no trecho onde ele afirma: “Parece-me gente de tanta inocência que, se a gente os entendesse e eles a nós, que seriam logo cristãos, porque eles não têm nem atendem a nenhuma crença, segundo parece” (Caminha, 1999, p. 52); e ao fim da carta, quando o escrivão da frota de Cabral dissertou sobre as potencialidades econômicas que a nova terra poderia oferecer: “Mas, o

melhor fruto que nela se pode fazer, me parece que será salvar esta gente, e esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza nela deve lançar” (Caminha, 1999, p. 61).

A dimensão religiosa que marcou a colonização portuguesa do Brasil a partir do século XVI pode ser ilustrada na ação evangelizadora dos missionários jesuítas junto aos indígenas, nome pelo qual os europeus identificaram os povos originários por julgarem terem chegado as Índias, no Oriente, e não em novo continente. A ação dos jesuítas é tema que abordarei com mais detalhes daqui a pouco.

Antes disso, eu queria dizer – baseado em Maria Regina Celestino de Almeida (2014) –, que reconhecer o ideal religioso da conquista e da colonização não implica subestimar os interesses políticos e econômicos aí associados, mas enfatizar o vínculo entre esses aspectos, indissociáveis, nos países ibéricos: “O projeto colonial português, amplo e globalizante, deve ser visto em sua perspectiva de empreendimento político, econômico e religioso [...]” (Almeida, 2014, p. 435).

José Maria de Paiva (2000) ressalta que, dado o fato de que o contexto português do século XVI era caracterizado pelo ideário que via uma unidade entre fé e poder político, este também se identificando com a condução das atividades econômicas, o processo de colonização do Brasil não pode ser visto como empreendimento comercial ao qual se associou a Igreja Católica, um na busca do ouro, a outra na busca de almas:

o homem português, conscientemente uno pela instauração do Reino dos Céus neste tempo, [...], não soube dissociar o escatológico, do presente; o espiritual, do temporal; o religioso, do econômico; a fé, do Império. (Paiva, 2000, p. 18)

A crença na existência de um mundo ordenado de acordo com a vontade do Deus cristão-católico resultou que, mediante essa cosmovisão, “aqueles e

aquilo que não comungassem dessa ordem achavam-se na desordem, que é a negação do Império de Deus” (Paiva, 2000, p. 1-2).

A partir disso, os portugueses interpretaram a alteridade indígena como imersa na ignorância da “verdadeira fé” e que, portanto, necessitava de ação evangelizadora para salvação de sua alma. Este pensamento foi exposto na carta de Caminha, o qual, ao não encontrar locais e construções dedicados a cultos religiosos, chegou a supor que o indígena não teria crença em divindades. No entanto, no decorrer do primeiro século de colonização do Brasil, maior conhecimento sobre o modo de vida dos indígenas e as resistências que muitos deles incidiram à ação evangelizadora e colonial fizeram que eles fossem cada vez mais aparecendo nas narrativas dos portugueses como o “outro” (não cristão, idólatra, pagão), diferente do “nós” (cristão, temente a Deus e da fé correta).

A resistência do indígena à conversão à palavra de Cristo passou a ser atribuída pelo europeu, em parte, ao apego aos costumes não cristãos, os quais foram retratados de modo condenatório como concernentes ao “outro”. Isso apareceu no Tratado da Terra do Brasil, redigido por Pero de Magalhães Gandavo por volta de 1570, mas publicado apenas em 1826 pela Academia Real das Ciências de Lisboa (Garcia, 2008). Esse tratado, ao qual se soma a História da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil, também de autoria de Gandavo e publicado em 1576, representa um testemunho da ordem teológico-política em que se inseria a colonização do Brasil e um meio de afirmar, “aos olhos de estrangeiros e portugueses, a legitimidade e a necessidade da colonização portuguesa, obra da Providência Divina” (Daher, 2014, p. 393).

Nos primeiros parágrafos do capítulo sétimo do Tratado da Terra do Brasil, intitulado “Da condição e costumes dos índios da terra”, o enquadramento da alteridade indígena foi posto de forma lapidar:

A língua deste gentio toda pela costa é, uma: carece de três letras – scilicet, não se acha nela F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente. (Gandavo, 2008, p. 65)

Uma interpretação que pode ser feita sobre esse trecho do Tratado da Terra do Brasil é a demarcação de uma distinção produzida pelo colonizador entre os que vivem sob os preceitos cristãos (“nós”), o que significa pertencer a um mundo onde há Fé, Lei e Rei como elementos ordenadores da sociedade, e o “gentio” (“outro”) sem a fé cristã e, conseqüentemente, vivendo sem justiça e na desordem.

Na obra de Gandavo, a suposta ausência de fé dos indígenas resultaria em um modo de vida condenável:

Não adoram cousa alguma nem têm para si que há na outra vida glória para os bons e pena para os maus, tudo cuidam que se acabe nesta e que as almas fenecem com os corpos, e assim vivem bestialmente sem ter conta, nem peso, nem medida. (Gandavo, 2008, p. 66)

Na história europeia, desde o período da Grécia Antiga, em muitas ocasiões, a ausência de adoração a Deus ou a crença na mortalidade da alma foram expressas de forma censurável por meio da palavra ateísmo, termo não utilizado pelo autor do Tratado da Terra do Brasil. Mas a avaliação que este atribuiu ao que via como hábitos dos indígenas reforça a noção de se tratar de uma alteridade antitética:

Finalmente que são estes índios muito desumanos e cruéis, não se movem a nenhuma piedade: vivem como brutos animais sem ordem nem concerto de homens, são muito desonestos e dados à sensualidade e entregam-se aos vícios como se neles não houvera razão de humanos, ainda que, todavia, sempre têm resguardo os machos e as fêmeas em seu ajuntamento, e mostram ter nisto alguma vergonha. Todos comem carne humana e têm-na pela melhor iguaria de quantas pode haver: não de seus amigos com quem ele tem paz se não dos contrários. (Gandavo, 2008, p. 68)

No trecho acima, é realçado elementos atribuídos pelos colonizadores aos indígenas: seriam desumanos e cruéis; ímpios; desonestos; dados à sensualidade (como a poligamia e a nudez) e vícios (como o alcoolismo); antropófagos. Aqui, a referência era ao indígena que não havia se convertido ou que mantinha laços tênues com a fé cristã. Contudo, muitos colonizadores enfatizaram a necessidade de incorporar as populações nativas ao seio da cristandade, o que retemperou o discurso de condenação aos que resistiam a isso.

2. Os jesuítas e a missão da conversão religiosa

Os missionários de ordens religiosas foram parceiros na colonização portuguesa. Segundo Charles Boxer (2007), cultivada e compartilhada pela maioria dos europeus durante séculos, a visão de que a religião cristã era inquestionavelmente verdadeira e todas as demais falsas esteve entranhada nos missionários europeus que viajaram para além-mar a fim de converter os “pagãos”. A convicção arraigada nas palavras que Jesus disse aos apóstolos, conforme apareceu no Evangelho de João – quais sejam, “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida. Ninguém vem ao Pai a não ser por mim” (Bíblia, João, 14:6) – fez eco entre os missionários para que considerassem os demais credos como falsos ou obra do demônio.

Em relação aos missionários que atuaram no Brasil Colônia, o destaque ficou por conta dos membros da ordem da Companhia de Jesus, fundada em 1534 sob liderança de Inácio de Loyola e oficialmente reconhecida pela Igreja Católica em 1540. Nasceu em uma conjuntura crítica na história do catolicismo que viu o Protestantismo cindir a unidade da fé cristã na Europa a partir de críticas à corrupção, maus costumes e descaso no trato da vida espiritual dos fiéis por parte da Igreja Romana.

A Companhia de Jesus representou “um olhar da Igreja Católica para dentro de si própria e pela conclusão de que era preciso refazer certos comportamentos para não deixar de ter influência na sociedade” (Costa, 2006, p. 43). Esse ideal de reforma da Igreja Católica, com o desprendimento de uma ritualística extremamente formal, uma vida mais ativa na comunidade, mas, ao mesmo tempo, focada na vida espiritual, atraiu a atenção do rei português Dom João III e resultou em parceria para o projeto colonial na América.

Os primeiros jesuítas desembarcaram no Brasil em 1549, chefiados por Manuel da Nóbrega juntamente com Tomé de Souza, o primeiro

governador-geral da colônia. Chegaram sob a égide do padroado português, no qual havia um compromisso de mão dupla

no que se refere a um sustentar financeiramente a missão e garantir politicamente a existência dela – o Rei – e, ao outro – o jesuíta – de reconhecer e agradecer o beneplácito real e procurar não comprometer o Rei através [sic] de atitudes rebeldes. (Costa, 2006, p. 47)

As atividades dos jesuítas no Brasil floresceram e, devido às grandes dimensões da costa onde havia colégios e reduções indígenas, os superiores da Ordem criaram a Província do Brasil: “Em carta de 09 de julho de 1553, o Geral Inácio de Loyola informa a criação da nova Província e designa Manuel da Nóbrega como o primeiro provincial” (Costa, 2006, p. 49).

Mas, ao chegarem ao Brasil, os jesuítas depararam-se com dificuldades. De um lado, uma sociedade colonial portuguesa que consideravam desregrada, inundada por vícios; de outro, a diferença das práticas e costumes indígenas em relação ao cristianismo, as quais procuraram extirpar. De acordo com Rafael Chambouleyron (1996), o plano jesuítico de conversão foi marcado pela ideia de ordem: “era necessário ordenar, regar e hierarquizar a nova sociedade que se instalava no Novo Mundo, à imagem da sociedade mãe – a portuguesa” (Chambouleyron, 1996, p. 39). Em relação a isso, os jesuítas foram influenciados pelos Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola, que afirmou que o cristão devia se confrontar com seu próprio interior no qual se debatiam o bem e o mal. Por meio de técnica metódica e regrada, o cristão assumia os pecados e redimia-se, conforme à vontade de Deus. Essa vontade em direção a Deus adquiria, na prática, tom conquistador: “Era o mundo irremediavelmente perdido que o jesuíta devia transformar como imagem de sua própria autodisciplina, construída metódica e racionalmente através [sic] da experiência dos Exercícios” (Chambouleyron, 1996, p. 39).

No entanto, ao se lançarem na obra missionária junto aos povos indígenas, os jesuítas perceberam que o sucesso de evangelização teria de se lastrear na cultura deles, começando pela linguagem. Para Ronaldo Vainfas, “Era

preciso ‘traduzir’ o catolicismo para a linguagem tupinambá no sentido o mais amplo possível, incluindo a língua, as mitologias indígenas e até mesmo algumas cerimônias nativas” (Vainfas, 2014, p. 371). Alfredo Bosi (1992) cita alguns exemplos dessa tradução: Bispo era Pai-guaçu, quer dizer, pajé maior; Nossa Senhora às vezes aparecia sob o nome de Tupansy, mãe de Tupã; o reino de Deus era Tupãretama, terra de Tupã; igreja era tupãóka, casa de Tupã; alma era anga, referência ao espírito dos antepassados; demônio era anhangá, espírito errante e perigoso.

No século XVI, o esforço de tradução da mensagem cristã ao universo cultural dos povos indígenas foi realizado por figuras como Manuel da Nóbrega e José de Anchieta, sendo que o segundo chegou ao Brasil em 1553, participou da fundação de São Paulo de Piratininga (atual capital paulista) em 1554, foi nomeado provincial da Companhia de Jesus no Brasil em 1578 e elaborou uma gramática tupi, publicada em Coimbra em 1595, dois anos antes de sua morte, com o título de Arte da gramática da língua mais usada na costa do Brasil. Mas, em meio a esse trabalho de tornar o cristianismo compreensível aos indígenas, os costumes dessas populações, como a antropofagia, a poligamia e o nomadismo, tornaram-se um desafio aos fins almejados pelos jesuítas. A conversão ao modo de vida cristão passava pela erradicação de tais costumes: “Esses hábitos, para os Padres, constituíam igualmente uma concepção desordenada da vida” (Chambouleyron, 1996, p. 41).

A censura aos costumes indígenas, como fez o cronista Gandavo, constava nas cartas que os jesuítas escreviam a seus superiores. Manuel da Nóbrega, no mesmo ano que chegou ao Brasil, redigiu uma carta ao seu mestre em Coimbra, Dr. Navarro, em que, em um primeiro momento, agradeceu pela oportunidade de evangelizar. Na sequência, descreveu as belezas naturais da terra para, logo em seguida, contrastá-la com a “feiura” dos hábitos dos povos nativos:

Mas é de grande maravilha haver Deus entregue terra tão boa, tamanho tempo, à gente tão inculta que tão pouco o conhece, porque nenhum Deus tem certo, [...], regendo-se todos por inclinações e apetites sensuais, que

está sempre inclinado ao mal, sem conselho nem prudência. (Nóbrega, 1886, p. 63)

Em seguida, relata a antropofagia e a poligamia:

Se matam a um na guerra, o partem em pedaços e, depois de moqueados, o comem, com a mesma solenidade; e tudo isso fazem com um ódio cordial que tem um ao outro, e nestas duas coisas, isto é, terem muitas mulheres e matarem os inimigos, consiste toda a sua honra. (Nóbrega, 1886, p. 63)

José de Anchieta, na carta Informação do Brasil e de suas capitânias, de 1584, igualmente fez menção aos hábitos dos indígenas, como a antropofagia pela qual os prisioneiros de guerra eram comidos em rituais organizados, e a poligamia em detrimento do casamento monogâmico. Para o jesuíta: “os impedimentos que há para a conversão e perseverar na vida cristã de parte dos índios são seus costumes inveterados, como em todas as outras nações, como o terem muitas mulheres; [...]” (Anchieta, 1933, p. 333). Essa adversidade seria reforçada pelo mau exemplo dos portugueses: “senhores que têm escravos, que não ouçam missa, nem se confessem, e estejam amancebados” (Anchieta, 1933, p. 334).

Os costumes indígenas são descritos pelos jesuítas associados à ausência de crença em divindades, em particular o Deus cristão. Em carta redigida em 1549, chamada Informação da Terra do Brasil, Manuel da Nóbrega afirmou sobre as crenças religiosas dos indígenas: “Esta gentildade nenhuma coisa adora, nem conhecem a Deus: somente os trovões chamam Tupã, que é como quem diz coisa divina” (Nóbrega, 1886, p. 70). Anchieta, em Informação do Brasil e de suas capitânias, escreveu: “Nenhuma criatura adoram por Deus, somente os trovões cuidam que são deus, mas nem por isso lhes fazem honra alguma nem comumente têm ídolos nem sortes, [...]” (Anchieta, 1933, p. 331).

Mas tanto Manuel da Nóbrega quanto José de Anchieta informam que seria possível mudar os costumes dos indígenas, uma vez que consideravam essas populações como uma “tábula rasa” onde era possível imprimir novos hábitos e crenças. Na carta ao Dr. Navarro, o primeiro apontou: “Poucas letras bastariam aqui, porque tudo é papel branco, e não há que fazer outra coisa, se não escrever à vontade as virtudes mais necessárias, e ter zelo em que seja conhecido o Criador destas suas criaturas” (Nóbrega, 1886, p. 66).

Já o segundo, em Informação da Província do Brasil para nosso Padre, de 1585, afirmou que os indígenas são tábula rasa para imprimir o bem e que,

não há dificuldade em tirar-lhes rito nem adoração de ídolos porque não os têm e os costumes depravados de matar homens e comê-los, ter muitas mulheres e embriagar-se de ordinário com os vinhos e outros semelhantes, deixam-nos com facilidade [...]. (Anchieta, 1933, p. 435)

Não demorou muito tempo para que os jesuítas notassem que evangelizar os povos indígenas não seria tarefa fácil. João Adolfo Hansen (2010) salienta que os jesuítas inicialmente acreditavam que as tribos indígenas seriam catequizáveis em massa, abandonando seus hábitos pelo bom exemplo cristão dos portugueses. No entanto, os indígenas resistiram “e o suposto bom exemplo português era, muito objetivamente, o extermínio, a escravidão e a classificação deles como [...] ‘selvagens’, ‘bárbaros’ e ‘animais’” (Hansen, 2010, p. 25).

No fim da década de 1550, em meio ao desânimo com o entusiasmo inicial com a evangelização, começou a ganhar força entre os padres a ideia de que a catequese dos indígenas só seria efetiva mediante uso do medo e da força para fixá-los em aldeamentos, prática que reverberou, como se vê na carta de Anchieta no decênio de 1580:

Todos estes impedimentos e costumes são mui fáceis de se tirar se houver temor e sujeição, [...]; porque com os obrigar a se juntar e terem igreja, bastou para receberem a doutrina dos Padres e perseverar nelas até agora. (Anchieta, 1933, p. 333)

Em meio a esse cenário, e na tentativa de combater o abatimento dos padres com a possibilidade de conversão dos indígenas, Nóbrega escreveu o Diálogo sobre a Conversão do Gentio entre 1556 e 1557. O texto apresenta duas personagens fictícias, dois irmãos jesuítas, Mateus Nogueira (ferreiro) e Gonçalo Alvarez (pregador), cuja conversa que travam expõe a ideia central de Nóbrega de que a bruteza do indígena, manifesta nos seus costumes e organização social, dificultando o trabalho de catequese, não decorria de bestialidade inata (tese dos índios como animais), mas do pecado original.

Vejo isso como um ponto extremamente relevante: Nóbrega interpretou os hábitos e os costumes indígenas a partir do referencial bíblico para então vê-los sob a ótica do pecado, cuja salvação se fazia necessária pela ação missionária. Hansen (2010) diz que a própria seleção de palavras usadas por Nóbrega indica os campos semânticos que interpreta os temas. Um caso foi o uso corrente do termo “negro” para nomear tanto indígenas quanto africanos. Esse uso “decorre do pensamento escolástico que constitui índios e africanos analogicamente por meio de uma mesma classe, ‘gentio’, ou herdeiros do pecado de Cam” (Hansen, 2010, p. 124). Outro exemplo foi a referência ao “índio nu”, o qual, aparentemente descritivo, significaria a ignorância ao pecado original para o jesuíta.

O Diálogo sobre a Conversão do Gentio começa com exposição de desolação dos personagens com a conversão do indígena em face dos seus costumes. Gonçalo Alvarez diz: “são tão bestiais, que não lhes entra no coração cousa de Deus; estão tão encarniçados em matar e comer, que nenhuma outra bem-aventurança sabem desejar; pregar a estes, é pregar em deserto [...]” (Nóbrega, 2010, p. 144). Mateus Nogueira responde que, se os indígenas tivessem rei, poderiam se converter ou se adorassem alguma coisa. Mas, como não sabem no que devem crer, não entendem a pregação do Evangelho, “[...] pois ela se funda em fazer crer e adorar um só Deus, e

a esse só servir; e como este gentio não adora nada, nem crê nada, tudo o que lhe dizeis se fica nada” (Nóbrega, 2010, p. 144).

Após um início em que se comenta as adversidades na conversão do gentio, para cuja solução não era descartado o uso do medo e da força para que a fé se imponha, o Diálogo sobre a Conversão do Gentio aborda o tema da natureza do índio por meio da pergunta que Gonçalo Alvarez faz: “se eles teriam alma como os padres”. Mateus Nogueira diz que sim, “pois a alma tem três potencias, entendimento, memória, vontade, que todos têm” (Nóbrega, 2010, p. 154). Mas, se o gentio tinha alma, por que ele seria bestial e mostraria tanta resistência à conversão à fé cristã? Mateus Nogueira responde ao questionamento do Gonçalo Alvarez tendo como fundamento o relato bíblico: após comer da árvore do fruto proibido no paraíso, Adão tornou-se semelhante a uma besta e legou isso a toda sua descendência, fossem portugueses, castelhanos ou tamoios. Assim: “ficamos semelhantes a bestas por natureza corrupta, e nisto todos somos iguais, [...]” (Nóbrega, 2010, p. 156).

Gonçalo Alvarez concorda com a resposta do interlocutor, mas o adverte que, ainda que todos fossem bestiais, povos do passado desenvolveram qualidades, como os gregos, romanos e judeus. Mateus Nogueira lembra que os hebreus adoraram um bezerro de ouro e que os mouros acreditavam em Maomé. Do mesmo modo, os índios davam crédito aos feiticeiros que lhes ensinavam que o bem seria a vingança e ter muitas mulheres. E, se os índios temiam o trovão, gregos e romanos adoravam ídolos. Gonçalo Alvarez consente, mas indaga como foi possível que outros povos fossem mais polidos que o gentio, sabendo ler, escrever e inventar as ciências e a filosofia. Eis a resposta de Mateus Nogueira (2010, p. 159):

Isso podem-vos dizer claramente, falando a verdade, que lhes veio por maldição de seus avós, porque estes cremos serem descendentes de Cam, filho de Noé, que descobriu as vergonhas do seu pai bêbado, e em maldição, e por isso, ficaram nus e tem outras mais misérias. Os outros gentios, por serem descendentes de Set e Jafé, era razão, pois eram filhos de benção, terem mais alguma vantagem.

Na parte fim do Diálogo sobre a Conversão do Gentio, é retomado o tema das estratégias para evangelizar o gentio. Contudo, o que eu gostaria de deixar frisado é a compreensão teológica que Nóbrega deu sobre o modo de vida dos povos indígenas. Trata-se de um enquadramento que os define como não sendo cristãos, mas, ainda assim, passíveis de conversão e, a partir disso, de assimilação da nova ordem colonial.

Anchieta, por sua vez, ajudou a sedimentar a demonização dos costumes e modo de vida dos povos indígenas. Isso apareceu em suas peças teatrais, os denominados autos, os quais se filiavam à tradição cultural portuguesa e que, em terras coloniais do Brasil, tinham como objetivo a evangelização dos autóctones. Os autos anchietanos foram construídos com suporte de temática dualista em que se opunham os bons (os santos, padres, índios cristãos) aos maus (colonos pecadores, diabos, índios não cristãos), tendo como pano de fundo elementos das culturas indígenas (Kalewska, 2007).

Um primeiro exemplo que eu gostaria de mostrar é o auto Na Aldeia de Guaraparim, representado, pela primeira vez, na aldeia de Guaraparim, no Espírito Santo, em 1585. A peça divide-se em dois atos: no primeiro, aparecem os demônios cujos discursos lamentam os novos ensinamentos trazidos pelos padres para a aldeia, que ameaçam sua lei. Os nomes dos demônios proveem da cultura indígena, como Tatapitera (chupa-fogo), Caumondá (ladrão de cauim), Morupiaruera (antigo adversário de gente); no segundo ato, os demônios tentam a alma de um índio recém-falecido, Pirataraca, o qual resiste se identificando como cristão batizado, até ser, por fim, salvo pelo Anjo da Guarda, que afugenta os demônios e faz uma pregação aos índios (Anchieta, 1999). No primeiro ato, o diabo Caumondá diz que os índios o honram por todas as aldeias que passam:

Eis que eu na bebedeira/faço as pessoas estarem sempre;/bebem muito todos/– os homens com as mulheres –,/segundo minha disposição a eles./A noite toda,/após sua grande bebedeira,/vou falar aos ouvidos dos índios,/ajudando-os no que respeita às mulheres,/fazendo-os desejá-las,/fazendo-os roubá-las por causa disso./Assim dispondo as

peessoas,/querendo arruinar os índios,/ponho-os (como) ladrões de cauim, como meu nome fazendo-os estar./Obedecem-me bem os índios. (Anchieta, 1999, p. 135)

A bebedeira de cauim (bebida indígena) e a conduta de roubar mulheres para atender desejos sexuais aparecem, no trecho acima, como práticas feitas pelos índios sob influência do diabo. Tatapitera diz: “[...] não acabam os desejos sensuais,/as preocupações, as maledicências,/a roubalheira e as mentiras./São muitos, com efeito, os que me amam nesta minha terra” (Anchieta, 1999, p. 149). No entanto, o diabo lamenta a chegada dos padres e a mensagem cristã que trouxeram para os índios, afastando-os de si: “Antigamente esses habitantes da aldeia/sob minhas mãos estavam./ A mãe de Deus, a que me ameaça, todas as minhas presas/de minhas mãos as levou” (Anchieta, 1999, p. 127).

O que se nota ao longo da leitura do auto Na Aldeia de Guaraparim são os demônios atribuindo incessantemente a sua vontade hábitos como beberagem, desejos sensuais que resultam em poligamia, violência de uns contra os outros, roubos e mentiras. Na parte fim do auto, o Anjo da Guarda afugenta os demônios, salva a alma do índio Pirataraca e deixa uma mensagem para o público na condição de protetor da aldeia: “Que a vida pecaminosa vá toda/desta Guaraparim;/que a vida ruim desapareça./Os mandamentos de Deus/cumpramos sempre” (Anchieta, 1999, p. 187). E, para complementar: “Guardai-vos/de serdes maus, doravante,/para que desapareça vossa lei antiga,/beber cauim, a velha e fétida mancebia,/mentiras, a maledicência,/os ferimentos mútuos, as antigas guerras” (Anchieta, 1999, p. 189). A “lei antiga” dos costumes anteriores à presença dos padres deve ceder para a “lei nova”, baseada na mensagem cristã.

O segundo exemplo que eu gostaria de destacar é o Auto de São Lourenço, representado pela primeira vez no primitivo núcleo da atual cidade de Niterói, no ano de 1587. A peça apresenta cinco atos. O destaque fica em três demônios que querem destruir a aldeia e cujos nomes são de antigos chefes tamoios que lutaram ao lado dos franceses contra os portugueses na

Baía da Guanabara, a saber, Guaixará, Aimbirê e Sarauaia. A aldeia é protegida por São Lourenço, São Sebastião e o Anjo da Guarda.

No segundo ato, Guaixará aparece falando sobre sua lei, que seria a beberagem de cauim, dançar com enfeites no corpo, fazer feitiços, “enraivecere-se, trucidar gente,/comer um ao outro, prender tapuias,/a mancebia, o desejo sensual,/a alcovitice, a prostituição/- não quero que ninguém os deixe” (Anchieta, 1999, p. 9). Sarauaia diz: “Os selvagens são semelhantes a mim;/os homens estão acostumados comigo,/com eles alio-me./Hei de levar esta vasilha;/o que me cabe é tomar cauim” (Anchieta, 1999, p. 23). Aimbirê, por sua vez: “eu sou o grande tamoió Aimbirê,/sucuriju, gavião,/tamanduá topetudo;/eu sou um diabo esquentador de gente!” (Anchieta, 1999, p. 29). Nesses trechos, fica notável, mais uma vez, que os costumes – ou a antiga lei –, como são denominados, são coisas do diabo.

Ao serem confrontados por São Sebastião, os demônios dizem que os índios são pecadores, que sua fé cristã é apenas da boca para fora, mas não está no coração. Contudo, São Lourenço, por sua vez, crê na conversão: “Existe a confissão,/remédio portador de cura./As doenças da alma do homem/com ela saram bem;/em seguida a ela, a comunhão” (Anchieta, 1999, p. 39).

O diálogo prossegue em torno da possibilidade de salvação das almas do povo da aldeia até que, ao fim, os demônios são derrotados pelos seres celestiais que representam Deus. Nesse momento, o Anjo da Guarda deixa uma mensagem ao povo da aldeia, mas que se pode entender ser direcionada ao público que assiste o auto. A mensagem começa em tom de conforto e segurança e termina com uma advertência:

- Alegrai-vos,/meus filhos, por minha causa;/Eis que aqui estou para vos libertar./Vim do céu,/para levantar vossos lares/para vos ajudar sempre, com efeito./Por esta aldeia luzir,/junto de vós eu estou./Nem por isso vou para longe;/como guardião da aldeia/Nosso Senhor me pôs./[...] Guardai-vos/de serdes maus doravante,/para que desapareça vossa lei antiga/- bebedeira, a velha mancebia fétida, mentiras, dizer maldades, ferimentos mútuos, antigas guerras./Amai vosso criador,/honrai o Senhor Jesus./ Sua lei muita

santa/o guardião de vossa terra,/São Lourenço, verdadeiramente praticou-a.
(Anchieta, 1999, p. 51-55)

Os dois autos de Anchieta, cujo conteúdo apresentei de forma sintética, evidenciam a mensagem teológica que eles carregavam, isto é, a ideia de que existia o bem e existia o mal e o que significa estar posicionado em cada um desses lados. O lado do bem seria representado pelo Deus cristão-católico e sua mensagem bíblica, sendo os padres os seus portadores. O lado do mal seria marcado pela ausência de Deus e de sua mensagem salvífica. Muitos povos estariam afastados de Deus, entre eles os indígenas do Novo Mundo, a quem Nóbrega definiu como sendo os descendentes de Cam, por isso brutos e bestiais. Mas haveria esperança para suas almas se ouvissem e se convertessem de coração aberto à mensagem levada pelos padres jesuítas.

Nesse ponto, a produção teatral de Anchieta permite ver com mais detalhes o dualismo que permeava a visão de mundo daqueles religiosos que pregavam a palavra de Deus no Brasil do século XVI: para ser cristão, o indígena teria de abandonar suas referências culturais, como seus hábitos (poligamia, antropofagia) e crenças religiosas (forças da natureza). Mas os jesuítas viram que seria insuficiente apenas dizer que a fé cristã era superior e correta: “o método mais eficaz não tardou a ser descoberto: generalizar o medo, o horror, já tão vivo no índio, aos espíritos malignos, e estendê-los a todas as entidades que se manifestassem nos transes” (Bosi, 1992, p. 69). A inoculação do medo deu-se via demonização do modo de vida do indígena não cristão, como consta nos autos de Anchieta. E, como informa Silvio Ruiz Paradiso (2012), os que resistiram à conversão jesuítica nos aldeamentos, como os pajés e as tribos nômades hostis aos padres e aos colonizadores portugueses, foram definidos como agentes do demônio.

3. A Inquisição, a repressão religiosa e o ateísmo

Para concluir a apresentação sobre os esforços dos agentes colonizadores em criar na América portuguesa uma sociedade referenciada exclusivamente na cosmovisão católica, gostaria de falar brevemente sobre o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, uma vez que essa instituição atuou decisivamente no combate ao que não se conformasse aos preceitos cristãos-católicos. Para Georgina Silva dos Santos e Ronaldo Vainfas (2014), a inquisição portuguesa tem pouco a ver com a história da inquisição medieval, embora, em última análise, esta tenha sido a matriz de todas as inquisições no mundo católico. Na península ibérica, a inquisição surgiu primeiramente na Espanha dos reis católicos Fernando de Aragão e Isabel de Castela em 1478. De acordo com Anita Novinsky (1985), com a união das Coroas de Aragão e Castela, ganhou força a bandeira da unificação política “para cuja realização os reis católicos Fernando e Isabel alegam a necessidade da unificação religiosa. Sob esse pretexto, exige-se a eliminação das minorias culturais – os árabes e judeus” (Novinsky, 1985, p. 20). Isso significaria que a Inquisição foi instituída na Espanha não apenas para cumprir finalidades religiosas, mas igualmente objetivos políticos. Prova disso é que o papa cedeu o controle da Inquisição aos reis espanhóis.

Ao surgir, a Inquisição espanhola teve como alvo principal os conversos ou marranos, nomes pelos quais eram designados os judeus que haviam adotado o catolicismo desde a segunda metade do século XIV para fugir das crescentes hostilidades que sofriam no território. Ainda que convertidos a fé cristã, os marranos eram acusados pelos inquisidores de continuarem praticando em segredo o judaísmo, principal justificativa para serem perseguidos. Em 1492, ano no qual findou a Guerra da Reconquista após a tomada de Granada – último reduto mouro na península ibérica –, os reis católicos decretaram a expulsão de todos os judeus da Espanha, exceto os que se convertessem. Os descendentes dos mouros foram expulsos definitivamente em 1609.

Uma parte dos judeus expulsos do território espanhol se refugiou em Portugal. Contudo, em 1496, o rei português Dom Manuel I (1495-1521) também decretou a conversão forçada de todos os judeus do reino lusitano, sob pena de expulsão. Os que optaram por permanecer no reino e aderir a fé católica ficaram conhecidos como cristãos-novos, mas sobre eles pairaria a permanente suspeita de continuarem praticando a fé judaica em segredo, o que resultou em constantes hostilidades. O clima adverso aos cristãos-novos agravou-se no ano de 1536, no reinado de Dom João III (1521-1557), quando uma bula papal autorizou a instalação da Inquisição em Portugal em moldes de funcionamento semelhantes aos que já havia na Espanha. Para Novinsky: “Tendo um Tribunal que funcionasse sob seu controle, os reis espanhóis e portugueses teriam uma arma a mais para fazer dobrarem-se as posições a seu favor” (Novinsky, 1985, p. 37).

Angelo Adriano Faria de Assis (2002) informa que a Inquisição em Portugal esteve associada à meta incessante pela pureza e retidão católica, o que resultou na busca de controle do que era visto como ameaça à unicidade cristã. Novinsky (2009) frisa que o anseio por uma fé homogênea no reino português do início da Idade Moderna se inseria no quadro mais amplo de uma sociedade de antigo regime, como era a portuguesa na época, na qual a religião permeava todos os poros da vida social, como a política, os costumes, as relações sociais; e “o poder, para se fortalecer, apoiava-se na coesão da fé, e a diversidade das crenças era temida como fator de desagregação do sistema social” (Novinsky, 2009, p. 24).

A partir dessa lógica, a Inquisição portuguesa, ao ser criada, teve como principal alvo os cristãos-novos, pelo receio de que seu “cristianismo de fachada” pudesse conspurcar a “pureza” da fé dos antigos cristãos. Mas, gradativamente, ampliou o leque do que era considerado como heresia, “passando a abranger também o luteranismo e o islamismo, além dos ‘crimes menores’, como feitiçaria, sodomia, bigamia, proposições heréticas e blasfêmias” (Novinsky, 2009, p. 24).

Ao longo do século XVI, consolidaram-se três tribunais da Inquisição no reino português – Lisboa, Évora e Coimbra – e um no ultramar, em Goa, na Índia, com jurisdição sobre as conquistas de Portugal no Oriente e na costa oriental do continente africano. Já o Brasil permaneceu sob a alçada do

tribunal de Lisboa, bem como todo o atlântico português, até o fim da Inquisição lusitana no ano de 1821.

Santos e Vainfas (2014) destacam que, nos primeiros tempos da colonização do Brasil, a função inquisitorial foi confiada aos bispos após criação do bispado da Bahia em 1551. Mas a atuação episcopal no combate às heresias foi praticamente nula durante o século XVI,

de sorte que o Brasil acabaria se tornando um grande refúgio para os cristãos-novos perseguidos no reino. Vários deles se fixaram na Bahia e em Pernambuco como senhores de engenho e mercadores de grosso trato. (Santos; Vainfas, 2014, p. 494)

Apesar disso, há registros de que, ao longo do período colonial, o Brasil recebeu três visitas oficiais do Santo Ofício: a primeira, entre 1591 e 1595, na região da Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba; a segunda, entre 1618 e 1620, na Bahia; e a terceira, nos anos de 1763 e 1769, no Grão-Pará. Sobre essas visitas, Angelo Adriano Faria de Assis (2002) chama atenção para o fato de que as duas primeiras ocorreram no período da União Ibérica (1580-1640), quando Portugal foi governada por reis espanhóis, “o que parece representar mais uma política de ideologia expansionista do governo filipino do que aquela até então seguida pelos portugueses” (Assis, 2002, p. 53). O autor ainda acrescenta que, para a historiografia, a presença da Inquisição no Brasil se vincularia à necessidade de uma vigilância mais efetiva sobre as áreas de maior prosperidade colonial, à defesa dos interesses das elites luso-brasileiras, assim como ao desejo de uma integração mais orgânica do Brasil com o mundo cristão da metrópole portuguesa.

Novinsky (2009), mediante pesquisas no arquivo do extinto Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Portugal, demonstrou que em torno de 1.076 brasileiros, entre homens e mulheres, foram presos pela Inquisição durante o período colonial, além de numerosas ordens de prisão com sequestros de bens, em que os suspeitos não foram localizados. Do total de prisioneiros

entre os séculos XVI e XVIII, 72,3% foram homens e 27,7% foram mulheres, sendo que o maior percentual de prisões ocorreu no século XVIII: 61,52%. Em relação às origens étnicas dos presos, excluídos os “sem-dados”, os homens cristãos-novos constituíram 61,86% dos prisioneiros e as mulheres cristãs-novas chegaram a 88,85%. Já no que se refere aos crimes, de 1.076 prisioneiros, excluídos os “sem-dados”, 46,13% dos homens e 81,92% das mulheres foram acusados de prática de judaísmo.

Os números apresentados por Novinsky demonstram eloquentemente que os cristãos-novos foram o principal alvo da Inquisição no Brasil Colônia. Contudo, outros grupos também sofreram perseguição por parte do Santo Ofício sob acusação de exercerem práticas religiosas tidas como não condizentes com os dogmas do catolicismo romano. Santos e Vainfas (2014) citam como exemplo as “santidades indígenas”, termo cunhado pelos padres jesuítas. Tratava-se de cerimônia dos tupis comandadas por um pajé, que afirmava possuir o dom de comunicar-se com os espíritos e até mesmo encarná-los. O pajé comunicava-se em transe com os ancestrais e exortava os índios a guerrear ou a migrar em busca de novas terras. No contexto colonial, esses rituais também podiam funcionar como forma de estimular os indígenas a se oporem à presença portuguesa e à evangelização dos padres jesuítas.

As santidades indígenas não foram o único alvo de repressão pela ortodoxia católica no período colonial:

As religiosidades negras acabariam demonizadas e perseguidas pela inquisição. Foi o caso do calundu, palavra de origem banto que, a partir do século XVII, passou a designar um conjunto muito variado de práticas religiosas de diversas procedências, não raro mescladas. (Santos; Vainfas, 2014, p. 499)

O calundu tinha, entre suas características, a possessão ritual; a evocação de espíritos; as oferendas de comidas e bebidas aos espíritos evocados; a adivinhação do futuro; o curandeirismo; a música cantada e marcada por

batuques; o caráter coletivo da cerimônia. Contudo, apesar de perseguidos pela Inquisição, o número de processados pela prática de calundus na colônia foi reduzido, antes de tudo por causa da tolerância e mesmo proteção senhorial a esses cultos:

o religioso Nuno Marques Pereira escreveu, no século XVIII, que ouvira certa vez, de um senhor de escravos, que os batuques dos negros nas senzalas o faziam dormir bem, pois era sinal de que se divertiam, em vez de conspirar. (Santos; Vainfas, 2014, p. 501)

Ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, os crimes julgados pela Inquisição foram de duas naturezas: os chamados contra a fé, como judaísmo, Protestantismo, islamismo e blasfêmias; e os chamados contra a moral e os costumes, como a bigamia, sodomia e a feitiçaria. Os crimes contra a fé eram considerados muito mais graves do que os crimes contra os costumes e a moral, para os quais as penas eram muito mais severas: “Os réus acusados de crimes contra a fé tinham quase sempre seus bens confiscados, enquanto os infratores dos costumes recebiam sentenças leves e raramente pena de morte” (Novinsky, 1985, p. 56).

Para Novinsky, é possível dizer que os grupos de poder (coroa, nobreza, clero) no reino português, apesar de eventuais rivalidades entre si, tinham interesse na preservação do Santo Ofício e o utilizaram para garantir a persistência da estrutura tradicional do regime, sem o qual suas posições e seus privilégios estariam ameaçados. Para esses, “a heresia religiosa e a heresia política caminharam juntas” (Novinsky, 1985, p. 47).

No Brasil, o auge das perseguições inquisitoriais ocorreu na primeira metade do século XVIII, quando a produção de ouro dominava a economia colonial. Já na época em que o Marquês de Pombal foi o primeiro-ministro português (1750-1777), as atividades da Inquisição foram ampliadas. Ele “transformou a inquisição num Tribunal Régio, e deu-lhe o título de ‘Majestade’. Nomeou-se a si próprio e a seus parentes ‘familiares’ do Santo Ofício. E de seu irmão fez ‘inquisidor-mor’” (Novinsky, 1985, p. 47).

O século XVIII trouxe mudanças em relação ao papel da Inquisição no reino português. No que diz respeito ao Brasil, na primeira metade desse século, a principal acusação feita pelo Santo Ofício aos indiciados foi o da prática da religião judaica. Nas duas últimas décadas do século, o sentido religioso dos crimes cedeu espaço para o sentido político. Nessa época, foi alvo do Santo Ofício:

O futuro patriarca da Independência do Brasil, José Bonifácio de Andrada e Silva. Ficou registrado nas páginas inquisitoriais em 1789 como ateu e subversivo, juntamente com seu amigo, o estudante de medicina Francisco de Melo Franco, autor de Reino da Estupidez. (Novinsky, 2009, p. 52)

O Estado português também passou a dar mais atenção à Maçonaria: “A Inquisição de Lisboa prendeu em 1802 o jornalista brasileiro de 28 anos de idade, Hypólito José da Costa. Foi levado aos cárceres da Inquisição pelo crime de ser maçom” (Novinsky, 1985, p. 49-50). E reforçou a prática do Index, lista de livros que havia sido inicialmente criado pela Igreja Católica, no século XVI, sob justificativa de serem perigosos à fé dos católicos:

Os livros que defendiam ideias ateias ou não católicas, que ensinassem práticas mágicas ou astrologia, descrevessem cenas obscenas, atacassem o governo ou que fossem considerados subversivas para a ordem social existente eram proibidos. (Novinsky, 1985, p. 55)

A pesquisa de Novinsky permite notar que, na fase fim da vida colonial brasileira, a palavra ateísmo começou a aparecer nos documentos das autoridades políticas e religiosas. Mas, com um sentido que realçava muito mais a dimensão política do que religiosa da pessoa à qual o termo era associado. Esse foi o caso do “patriarca” da independência. Não encontrei evidências de que Andrade e Silva tenha sido ateu ou que tenha se

identificado como tal, mas o uso que o Tribunal da Inquisição fez da palavra no documento acusatório realça, a partir do termo, possível perigo político para a ordem vigente.

Isso evidencia que o período fim da colonização foi marcado por um novo tipo de contestação, inspirado pelas ideias liberais e iluministas provenientes de regiões da Europa, especialmente da França. Essas ideias criticavam o que eram qualificados como regimes tirânicos e os mecanismos que usavam para oprimir e manter o povo na ignorância. E as instituições religiosas, dado o vínculo orgânico com tais regimes políticos, não ficaram imunes à contestação. István Jancsó (1997) afirma que, nas décadas finais do século XVIII, as autoridades de Lisboa viram-se diante de situações sem precedentes. Agora se falava em sedição, visto como o conjunto organizado de práticas subversivas que clamava por uma revolução desejada. É disso que advinha o seu papel corrosivo, muito mais perigoso para o status quo do que motins ou revoltas que mobilizavam grandes massas de pessoas em nome do “viva o rei, morra o mau governo”, forma da contestação que não subvertia os fundamentos da ordem, antes queria os restaurar.

A sedição, contudo, não foi manifestada apenas na tentativa de organização de movimentos políticos subversivos para derrubar a ordem vigente. Ela também foi demonstrada por meio de comportamentos e atitudes contra os valores do regime político dominante, vide o universo religioso:

agravos à boa ordem afluíam cotidianamente, traduzindo-se em atentados aos nichos onde o povo se reunia, à noite, para rezar o terço, em exaltados excessos verbais contra a religião e os sacramentos da Igreja [...]. (Jancsó, 1997, p. 392)

Na Bahia, onde um movimento político popular tentou separar a região de Portugal em 1798, as atitudes sediciosas apareceram por meio de jantares de carne às sextas-feiras, quando a Igreja Católica proibia o consumo, sendo substituído pelo peixe.

Mas Jancsó adverte que os comportamentos sediciosos de perfil anticlerical não significaram necessariamente a ausência de religiosidade por parte de seus praticantes. O sentido daqueles hábitos se ligava à conjuntura de contestação contra elementos que representavam o poder instituído. Agora, pensando no conjunto do período colonial, eu ousaria dizer que a maneira como os agentes colonizadores deram significado ao outro – o não cristão, fosse baseado em evidências concretas ou imaginadas –, contribuiu para a elaboração de uma alteridade que ameaçaria o que eles consideravam como sendo a “ordem natural do mundo” (monárquica, hierárquica, cristã-católica).

PARTE II

MODERNAS CONSTRUÇÕES DO ESPECTRO DO ATEÍSMO

III. ATEÍSMO NO BRASIL IMPERIAL

1. O ultramontanismo católico

A construção narrativa do ateísmo e da figura do ateu/ateia no Brasil do século XIX como alteridade ameaçadora à ordem sociopolítica cristã realçou significados que, a exemplo do que indicou a acusação de ateísmo registrada pela Inquisição portuguesa contra José Bonifácio em 1789, associavam os termos às ideias filosóficas do Iluminismo, acrescidos de interpretação sobre os acontecimentos que marcaram a trajetória da Revolução Francesa. Ao menos, esta me parece ser a tônica do material produzido por autoridades católicas na segunda metade da centúria do XIX a que consegui ter acesso. É possível que materiais com teor semelhante tenham sido elaborados por outros grupos da sociedade brasileira da época, fato esse que apenas futuras investigações poderão fornecer resposta.

No caso das fontes católicas que consultei, o sentido do ateísmo foi elaborado com base nos postulados do ultramontanismo e na interpretação de elementos da realidade brasileira. Sobre o primeiro ponto, de acordo com Ítalo Domingos Santirocchi (2010), a palavra ultramontanismo deriva do latim, *ultra montes*, que significa “para além dos montes”, isto é, dos Alpes. A origem do termo encontra-se na linguagem eclesiástica medieval, que denominava de ultramontanos todos os Papas não italianos que eram eleitos.

A palavra foi novamente empregada depois da Reforma Protestante, entre os governos e os povos do norte europeu, onde se desenvolveu uma tendência a considerar o papado como potência estrangeira, de modo especial quando o Papa interferia nas questões temporais. O termo também foi usado na França para identificar de forma difamatória os defensores da autoridade pontifícia, sugerindo serem pessoas sem apego ao país.

No século XVII, o ultramontanismo foi associado àqueles que defendiam a superioridade dos Papas sobre os reis e os concílios, mesmo em questões temporais. Na Alemanha, no século XVIII, a palavra passou a ser usada

para identificar os defensores da Igreja Católica em qualquer conflito que envolvesse os poderes temporais e espirituais. No século XIX, o ultramontanismo caracterizou-se por uma série de atitudes da Igreja Católica em um movimento de reação a algumas correntes teológicas e eclesiásticas que questionavam o poder do Papa, ao regalismo dos estados católicos, às novas tendências políticas desenvolvidas após a Revolução Francesa e à secularização da sociedade moderna. Santirocchi define o ultramontanismo do XIX nos seguintes tópicos:

O fortalecimento da autoridade pontifícia sobre as igrejas locais; a reafirmação da escolástica; o restabelecimento da Companhia de Jesus (1814); a definição dos “perigos” que assolavam a Igreja (galicanismo, jansenismo, regalismo, todos os tipos de liberalismo, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo, casamento civil, liberdade de imprensa e outras mais) [...] (Santirocchi, 2010, p. 24)

A primazia da autoridade pontifícia teve um capítulo importante na definição da infalibilidade papal durante o Concílio Vaticano I (1869-1870), um dos momentos culminantes da vitória ultramontana sobre as tendências liberais no âmbito eclesiástico (Santirocchi, 2010). Entretanto, ao mesmo tempo em que havia esse movimento de robustecer a hierarquia, os dogmas da fé e a autoridade do Sumo Pontífice sediado em Roma, havia governos nacionais que atuavam no sentido de limitar a influência da Igreja Católica na Europa e em outras partes do mundo, vide adoção de medidas como a separação Igreja e Estado e o fim de privilégios legais aos adeptos da crença católica. Essas medidas foram influenciadas pelo liberalismo, doutrina política que ganhou força no contexto intelectual iluminista europeu do século XVIII e que teve papel central na Revolução Francesa (1789-1799) ao se contrapor à sociedade hierárquica de nobres e clérigos. Para tanto, baseou-se no princípio de que os indivíduos eram livres e iguais em direitos, entre eles, o de poder escolher a crença religiosa conforme sua fé pessoal e não por imposição institucional (Igreja, Estado).

Mas a doutrina liberal desafiou privilégios religiosos em outro sentido, como ressaltou Eric Hobsbawm, ao afirmar que ela era:

Rigorosamente racionalista e secular, isto é, convencida da capacidade dos homens em princípio para compreender tudo e solucionar todos os problemas pelo uso da razão, e convencida também da tendência obscurantista das instituições (entre as quais incluíam o tradicionalismo e todas as religiões outras que o racional) e do comportamento irracionais. (Hobsbawm, 2010, p. 371)

Rodrigo Coppe Caldeira (2009) afirma que, nesse período, o pensamento liberal foi o que mais diretamente entrou em rota de colisão com a sociedade do Antigo Regime e com um dos seus principais sustentáculos, a Igreja Católica de Roma. Na Europa do século XIX, o liberalismo foi um ideário que exerceu forte influência em grupos e movimentos revolucionários de cunho democrático e nacionalista. Assim, “é possível indicar que é a esse pensamento que a Igreja se referia negativamente em várias passagens de documentos oficiais que foram promulgados durante todo o século XIX” (Caldeira, 2009, p. 33).

No decorrer do século XIX, a Igreja Católica também se viu desafiada pelo ideário comunista, igualmente calcado na crença no poder da razão, da ciência e da capacidade de progresso da sociedade, mas que almejava superação da ordem liberal-burguesa a partir de uma revolução proletária que instaurasse uma sociedade de igualdade econômica e social. Para Karl Marx (1818-1883), um dos principais representantes desse pensamento, a luta dos explorados não deveria se restringir ao combate ao domínio político da burguesia liberal, detentora dos meios de produção, mas atingir tudo aquilo que contribuía para que os trabalhadores continuassem sendo explorados, como a religião. Isso é indicado em *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, um texto publicado em 1844:

A supressão [Aufhebung] da religião como felicidade ilusória do povo é a exigência da sua felicidade real. A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões. (Marx, 2013, p. 151-152)

É em face desse novo cenário político-intelectual que se pode compreender o movimento dos clérigos ultramontanos em busca de hegemonia no interior da instituição católica, sendo acompanhado por postura reativa contra as ideias políticas que se propagavam com mais intensidade no contexto pós-Revolução Francesa. A posição ultramontana da Igreja Católica frente a isso foi personificada nos pontificados de Gregório XVI (1831-1846), de Pio IX (1846-1878) e nas diretrizes que formularam para os fiéis. Sobre isso, eu destacaria aqui a mensagem da encíclica *Mirari vos* (1832), de Gregório XVI, e a encíclica *Quanta Cura* (1864), de Pio IX, a qual foi acompanhada de um anexo intitulado *Syllabus*, uma lista com aquilo que seriam os principais erros do século XIX.

Em linhas gerais, as duas encíclicas retratam um mundo hostil à Igreja e à fé católica. No caso da *Mirari vos*, o Papa Gregório XVI advertiu os fiéis de que “a santidade das coisas sagradas é desprezada; e a augusta majestade do culto divino, que apesar de ter tanta força e necessidade no coração humano, é indignamente contaminada por homens rebeldes [...]” (Gregório XVI, 1832, p. 2).

A Igreja Católica, na condição de guardiã da única fé verdadeira, estaria na mira dos grupos contestadores, pois, “abalada assim a contenção da Santíssima Religião, que é a única sobre a qual os Reinos são firmes e a força e autoridade de cada dominação são mantidas, há subversão da ordem pública, o declínio dos Principados e a dissolução de toda autoridade legítima” (Gregório XVI, 1832, p. 2).

As ações dos inimigos da Igreja Católica seriam alimentadas por doutrinas como o indiferentismo, ou seja, a “opinião perversa que, [...] é possível em qualquer profissão de fé alcançar a salvação eterna da alma, se os costumes estiverem de acordo com as normas dos retos e honestos” (Gregório XVI, 1832, p. 7). Por sua vez, o indiferentismo seria a fonte para princípios

perniciosos como a liberdade de consciência e opinião, que Gregório XVI interpretou como licença à depravação da juventude e desprezo as coisas e leis sagradas, sob o amparo da liberdade de imprensa, pilar para divulgar doutrinas heréticas.

A *Mirari vos* denominou adeptos das “más doutrinas” como ímpios e incrédulos, os quais não chegam a ter especificação mais detalhada, mas que aparentemente seriam todos aqueles que combateriam a Igreja Católica, podendo, a partir dessa lógica, serem termos para designar liberais, socialistas, protestantes, deístas e maçons, por exemplo. Na encíclica *Quanta Cura*, também apareceu a censura às opiniões que seriam defendidas em prejuízo das almas e da sociedade civil, opondo-se não apenas à Igreja Católica, “mas também à eterna lei natural talhada por Deus nos corações de todos e na razão correta; quase todos os outros erros originam-se dessas opiniões” (Pio IX, 1864, p. 1-2).

Sobre as opiniões condenadas, Pio IX referiu-se ao naturalismo, princípio que ensinaria que o progresso da sociedade civil exigiria que ela fosse governada sem consideração pela religião ou sem fazer distinção da religião verdadeira das falsas, algo que já tinha sido tratado na encíclica *Mirari vos* ao abordar o tema da liberdade de consciência. Na prática, escreveu Pio IX, esse tipo de ideia seria defendido por pessoas que almejavam a primazia do poder civil sem proteção da religião, os quais:

pretendem acima de tudo eliminar a doutrina salutar e a força da Igreja Católica da educação e criação, de modo que as almas ternas e sensíveis dos jovens possam ser miseravelmente infectadas e depravadas por todos os tipos de erros e vícios perniciosos. (Pio IX, 1864, p. 3)

Mas foi no *Syllabus* que os erros do mundo moderno foram expostos de forma mais detalhada. Aqui, eu chamarei atenção para alguns desses erros. Em um nível mais epistemológico, foram denunciados o panteísmo, o naturalismo e o racionalismo absoluto. Pio IX, além de criticar a concepção

panteísta de Deus, cuja substância estaria na natureza e nos homens e que não interviria no mundo, censurou como erro o princípio de que:

a razão humana é o único arbítrio do verdadeiro e do falso, do bem e do mal, independentemente de Deus em tudo; é uma lei em si mesma e com suas forças naturais é suficiente para obter o bem dos homens e dos povos. (Pio IX, 1864, p. 8)

Ainda no que tange ao tema da razão, ele reprovou o postulado do racionalismo moderado de que

todos os domínios da religião cristã, sem distinção, são o objeto da ciência natural ou da filosofia, e a razão humana, historicamente apenas cultivada, pode com suas forças e princípios naturais chegar à verdadeira ciência de todos os domínios, [...]. (Pio IX, 1864, p. 9)

No que tange à liberdade de opção de crença religiosa, há um tópico no Syllabus sobre o indiferentismo em que constam como erros a convicção de que “cada homem é livre para abraçar e professar aquela religião que, à luz da razão, ele terá considerado verdadeira” (Pio IX, 1864, p. 10), e de que “os homens no exercício de qualquer religião podem encontrar o caminho da salvação eterna e alcançar a salvação eterna” (Pio IX, 1864, p. 10).

Já sobre a Igreja Católica e sua relação com os poderes civis, foram admoestadas as noções de que “a Igreja não tem poder para definir dogmaticamente que a religião da Igreja Católica é a única religião verdadeira” (Pio IX, 1864, p. 11) e que “a Igreja deve ser separada do Estado e o Estado da Igreja” (Pio IX, 1864, p. 15). Por fim, menciono um erro exposto na Syllabus cuja origem é atribuída ao liberalismo, qual seja, “em nossa época, não é mais conveniente que a religião católica seja

considerada a única religião do estado, excluindo todos os outros cultos, o que se quiser” (Pio IX, 1864, p. 19).

Analisando conjuntamente a encíclica *Mirari vos*, *Quanta Cura* e seu anexo *Syllabus*, as doutrinas “perniciosas” da modernidade e seus agentes foram identificados como as grandes ameaças à civilização cristã e à autoridade da Igreja Católica. Contra isso, apelou-se à resistência. Na *Mirari vos*, a Igreja Católica foi posta como a fortaleza contra os inimigos, a qual devia ser defendida pelos fiéis: “Pertence a você, acima de todos os outros, ser uma parede sólida diante de todo poder soberbo que deseja ser erguido contra o conhecimento de Deus” (Gregório XVI, 1832, p. 10). E um apelo especial foi feito aos príncipes, detentores de poder, ainda mais que “o direito divino e humano clama contra aqueles que, com infames conspirações e maquinações de hostilidade e sedição, envidam seus esforços para não ter fé nos Príncipes e para expulsá-los do trono” (Gregório XVI, 1832, p. 9). Apelo similar aos fiéis católicos consta nas diretrizes da *Quanta Cura*: “Nem deixais de inculcar sempre nos mesmos fiéis que toda a verdadeira felicidade redonda nos homens da nossa augusta religião, da sua doutrina e da sua prática [...]” (Pio IX, 1864, p. 5).

2. O regalismo e o ultramontanismo no Império do Brasil

As ideias ultramontanas gradativamente conquistaram espaço entre o clero católico brasileiro. Contudo, isso não ocorreu sem tensões em face da herança regalista portuguesa e da resistência dos membros da Igreja Católica sob influência das ideias liberais. Sobre a herança portuguesa, registro a especificidade do regalismo em relação ao padroado. Isso ajuda na compreensão da oposição que os ultramontanos fizeram ao regalismo do Império brasileiro. Como abordei ao tratar do período colonial, o padroado português consistiu em uma série de acordos firmados entre o papado e o reinado. Pressupunha certa aquiescência da Igreja Católica no que diz respeito a execução de competências eclesiásticas por parte do monarca, como a nomeação de bispos e a cobrança de dízimo. Ao mesmo tempo, havia o compromisso de expansão da fé católica por parte do Estado nas terras recém-conquistadas. Mas, apesar de concessões ao poder régio,

Roma não abriria mão de fortalecer sua potestade, sobretudo a partir das decisões de sua alta hierarquia e da diáspora missionária que se estabeleceu em âmbito global na Idade Moderna, tendo no Brasil seu maior exemplo na ação da Companhia de Jesus. (Oliveira, 2017, p. 80)

À medida que os Estados nacionais europeus se consolidaram como instituições políticas, ao longo da Idade Moderna, ganhou força o princípio da supremacia do poder civil sobre o poder eclesiástico. Em Portugal, isso ficou conhecido como regalismo. Esse princípio tinha como objetivo diminuir o poder da Igreja Católica, limitando a autoridade do Papa nos negócios temporais conexos com os espirituais ou negando a plenitude do poder dos pontífices nos assuntos eclesiásticos de cada nação. Os defensores do regalismo começaram a atuar minando e enfraquecendo a

autoridade do Papa por meio da defesa de maior autonomia das igrejas nacionais. Assim:

Uma menor influência romana, uma menor centralização do poder na cúria, dava ao Estado um maior poder sobre a hierarquia eclesiástica nacional, já que, na maioria dos países católicos europeus, os bispos eram indicados pelos chefes de Estado. (Santirocchi, 2013, p. 6-7)

Nos territórios lusitanos, a política regalista teve seu momento de esplendor no reinado de D. José I (1750-1777) sob a condução política do Ministro Marquês de Pombal, período em que se acentuou o processo de centralização e de fortalecimento das instituições do Estado. A política regalista pombalina resultou na expulsão dos jesuítas de todo o Império português, em 1759, no enquadramento dos padres para que agissem apenas como educadores e exemplos de conduta moral e em ações que tinham por finalidade submeter as hierarquias eclesiásticas nacionais ao reino. Com isso, Pombal visou “deslegitimar primeiro o poder pontifício e depois aumentar o domínio do Estado sobre a igreja nacional, tornando esta dependente (ou servil) do Governo” (Santirocchi, 2013, p. 9).

No tocante às relações Estado-Igreja Católica, a independência do Brasil não significou ruptura radical com a herança do padroado e do regalismo português. A Constituição de 1824, no seu artigo número 5, definiu o catolicismo como religião de Estado: “A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo” (Brasil, Constituição, 1824, p. 1).

Para Ney de Souza (2013), a palavra “continuará” no artigo 5 expressaria a herança histórica da matriz católica lusitana. Com isso, seria afirmado que, sendo a religião católica a da maioria dos brasileiros, podia ela ser considerada oficial e nacional, com direito à proteção oficial: “o esquema

utilizado é o da cristandade que idealiza a mútua harmonia e necessária união entre os dois poderes: temporal e espiritual” (Souza, 2013, p. 130).

No capítulo II do Título V da Constituição de 1824, que versa sobre o Poder Executivo, consta que o imperador seria o chefe desse poder e teria, entre suas atribuições, a de nomear bispos, prover benefícios eclesiásticos e:

conceder ou negar o Beneplácito aos Decretos dos Concílios e Letras Apostólicas, e quaisquer outras Constituições Eclesiásticas que se não opuserem à Constituição; e precedendo aprovação da Assembleia, se contiverem disposição geral. (Brasil, Constituição, 1824, p. 8)

Para Santirocchi (2013), tais dispositivos realçavam que a Constituição do Império Brasileiro nascia em berço regalista. Contudo, o direito de nomear bispos e prover os benefícios eclesiásticos, que era concessão dada pela Sé Apostólica por meio de bulas aos reis portugueses e concessões ao Grão-Mestrado da Ordem de Cristo, “passou a ser considerado como um direito constitucional do Poder Executivo e unilateralmente estabelecido, sem prévia discussão ou Concordata com a Santa Sé” (Santirocchi, 2013, p. 14).

A Santa Sé reconheceu a independência do Brasil em 1826 e, no ano seguinte, concedeu uma bula, chamada Praeclara Portugalliae, que deu à casa reinante no Brasil os mesmos direitos que possuía a Coroa portuguesa, ou seja, o padroado real e o grão-mestrado da Ordem de Cristo em todo o território brasileiro. O governo imperial, ao receber a bula, a submeteu ao beneplácito imperial por meio da análise nas Comissões da Câmara dos Deputados. Contudo, a bula papal foi rejeitada sob a justificativa de não se adequar aos preceitos constitucionais. Santirocchi destaca que essa reprovação evidenciou um modo diferente de entender o regalismo brasileiro do português:

O regalismo lusitano justificava seus atos com base na igreja primitiva, nos antigos imperadores romanos, antigas concessões pontifícias e na tradição, criando uma discussão sobre quem cedeu a quem tal ou qual privilégio. O Governo imperial brasileiro, por sua vez, justificava seu Regalismo com base na suposta aclamação popular que cedeu a soberania ao Imperador e na Constituição imperial. (Santirocchi, 2013, p. 18)

A partir dessa linha de interpretação, os direitos do imperador sobre a religião católica não derivariam de concessão da Igreja ou do Papa, muito menos da igreja primitiva ou de direitos dos antigos imperadores romanos. Isso respaldou o governo brasileiro para defender o princípio de que a administração exterior da igreja nacional era competência e direito do poder civil e não um privilégio a ele concedido. Trata-se de um discurso “recorrente durante o período imperial e muitas vezes foi criticado e contestado pela Santa Sé ou pelos bispos ultramontanos nas décadas seguintes” (Santirocchi, 2013, p. 18).

No âmbito eclesiástico, as ideias ultramontanas disputaram espaço com o que Santirocchi (2013) denominou “liberalismo eclesiástico”, baseado na defesa de uma série de reformas na Igreja nacional que almejava aumentar sua autonomia perante Roma e alicerçar sua dependência em relação ao Estado. Roque Spencer de Barros (2004) informa que os clérigos liberais receberam influências iluministas e professavam, no que diz respeito às relações entre a Igreja e o Estado, um regalismo apoiado na tradição lusitana, especialmente pombalina. Tratou-se de um grupo composto por indivíduos como o padre Diogo Feijó, Monsenhor Pizarro, Januário da Cunha Barbosa, Rocha Franco e Custódio Dias, com destacada atuação política nas primeiras décadas do Brasil independente. A postura regalista dos integrantes do grupo pode ser exemplificada na “campanha famosa de Feijó em prol da abolição do celibato religioso [...] marcada pela consciência dos limites da autoridade pontifícia” (Barros, 2004a, p. 374).

Entre os principais opositores aos liberais eclesiásticos figuraram nomes como D. Romualdo Antônio de Seixas (deputado e arcebispo da Bahia), D. Marcos Antônio de Souza (deputado e bispo do Maranhão), padre Luís Gonçalves dos Santos e o Visconde de Cairu. Eles conseguiram impedir a

aprovação das propostas do padre Diogo Feijó, como o fim do celibato religioso e o avanço das ideias do liberalismo eclesiástico sobre um possível cisma da Igreja Católica brasileira com Roma. Todavia, esse grupo opositor não chegou a ser ultramontano:

todos eles eram ciosos da sua autoridade episcopal, mas também eram fiéis às autoridades civis constituídas, não tendo como projeto o combate ao regalismo, como aconteceria posteriormente com o ultramontanismo. (Santirocchi, 2013, p. 12)

Mas, ao fim da década de 1830, as elites políticas passaram a apoiar o clero ultramontano com o intuito de fortalecer o poder central, estabilizar o Estado e reinstaurar a ordem. Tal ocorreu em face da participação dos clérigos liberais em revoltas e sedições, desde fins do século XVIII, mas principalmente no período regencial (1831-1840), quando o país esteve na iminência de uma fragmentação territorial, com significativa perda de legitimidade por parte do poder central. As elites políticas acreditavam que esse grupo poderia apoiar o projeto centralizador, já que vinha combatendo as revoltas regenciais por meio dos púlpitos. Se, por um lado, essa avaliação foi correta, por outro, “não avaliou bem as potencialidades do acirramento dos conflitos entre os ultramontanos e o Estado em torno da autonomia da Igreja e do regalismo imperial” (Santirocchi, 2015, p. 81).

A corrente ultramontana conseguiu tornar-se hegemônica no âmbito eclesial brasileiro durante o período do Segundo Reinado (1840-1889), atuando principalmente, mas não exclusivamente, por meio do episcopado a partir do qual logrou formar um grupo de padres. Contudo, os clérigos ultramontanos também tiveram ajuda dos representantes pontifícios, das ordens religiosas reformadas, como os lazaristas, capuchinhos e jesuítas, bem como de congregações femininas como as Irmãs de Caridade e as de São José. Sobre isso, Santirocchi (2015, p. 82) faz uma advertência:

O anseio de reforma parte de dentro do país e cria as suas bases antes mesmo que Roma percebesse as mudanças em andamento. A Santa Sé só conseguiu se inserir de forma mais efetiva no processo de reforma ultramontana quando ele já estava ocorrendo.

Dois bispos foram fundamentais no estabelecimento das linhas mestras da reforma ultramontana no Segundo Reinado: D. Antônio Ferreira Viçoso, bispo de Mariana, e D. Antônio Joaquim de Mello, bispo de São Paulo. Os bispos ultramontanos posteriores seguiram, de forma geral, o modelo que os dois implantaram durante seus episcopados, ainda que com as devidas adaptações às respectivas dioceses locais e personalidades de seus executores.

O modelo da dupla de bispos ultramontanos pioneiros no Brasil baseou-se nos seguintes pontos, segundo Santirocchi (2015):

- Resgate da autoridade pontifícia, episcopal e clerical;
- Defesa da autonomia da Igreja em relação ao Estado e combate ao Regalismo;
- Reforma do clero (por exemplo: combate ao concubinato clerical, moralização e educação em seminários sob a direção de ordens religiosas reformadas);
- Grande escrúpulo e rigidez na escolha dos beneficiários a serem indicados para nomeação imperial;
- Instituição de ordens religiosas reformadas;
- Educação dos fiéis (por exemplo: fortalecimento da hierarquia, popularização da catequese tridentina e incentivo a sua participação nos sacramentos).

No início dos anos de 1850, mais da metade das dioceses brasileiras já era ocupada por bispos ultramontanos. Nessa mesma década, vários padres formaram-se dentro desses novos princípios, iniciando um conflito, não só eclesiástico, mas também cultural, com o clero de outras tendências que não se alinhavam ao ultramontanismo. Eles “passaram a privilegiar a autoridade romana, a buscar os seus conselhos e apoio para o planejamento e execução das reformas que queriam realizar em suas dioceses” (Santirocchi, 2015, p. 84).

Entretanto, não seria apenas com o clero não alinhado ao ideário ultramontano que ocorreriam conflitos. Como se pode notar, era de se prever que o contraste entre o modelo ultramontano e o regalismo do Império brasileiro acabasse entrando em rota de colisão. E o conflito entre ambos se tornou realidade na década de 1870.

O embate entre os representantes do ultramontanismo católico e o Império brasileiro ocorreu entre os anos de 1872 e 1875 e ficou conhecido como a “questão religiosa”. O cenário era de polarização política no país e o conflito Igreja-Estado acentuou esse quadro.

A política de coalizção entre conservadores e liberais, inaugurada pelo Marquês do Paraná em 1853, começou a desandar no fim da década de 1860, na esteira do fim da guerra contra o Paraguai (1865-1870). Em cada um dos dois núcleos partidários surgiam divisões, seja para acentuar demandas reformistas ou para evitar uma avalanche de projetos liberais.

As principais discussões giravam em torno de leis sobre o trabalho escravo, de implantação da eleição direta, de propostas para facilitar a vinda de imigrantes, “demandas liberais clássicas pela desconcentração do poder em prol da federação e temas ligados à secularização – casamento civil, registro civil, voto e elegibilidade de acatólicos, ensino laico, [...]” (Ramiro Júnior, 2016, p. 76). Já em relação à conjuntura internacional, os ventos que vinham de Roma ecoavam as diretrizes da encíclica Quanta Cura e das teses da infalibilidade papal do Concílio Vaticano I (1869-1870).

A questão religiosa colocou no centro das discussões não apenas as ideias sobre como deveriam ser as relações entre Estado e Igreja, as quais eram uma das fontes de contendas entre representantes do Partido Liberal e do

Partido Conservador; envolveu a maçonaria, uma instituição com importantes membros na vida política do país naquele momento.

E sobre ela eu gostaria de fazer uma rápida apresentação. De acordo com Alexandre Barata (1994), a maçonaria, em sua feição moderna, remonta a 1717, com a formação da Grande Loja de Londres, que converteu a Ordem em uma

espécie de escola de formação humana de caráter cosmopolita e secreto, reunindo homens de diferentes raças, religiões e línguas, com o objetivo de alcançar a perfeição por meio do simbolismo de natureza mística e/ou racional, da filantropia e da educação. (Barata, 1994, p. 79)

A Igreja Católica condenou a maçonaria formalmente pela primeira vez em 1738, via carta apostólica do Papa Clemente XII – um claro sinal de que o estabelecimento de lojas maçônicas encontraria resistência nos países onde o catolicismo mantinha força política e social. Em relação ao Brasil, as ideias maçônicas chegaram ainda na fase fim do período colonial por meio de estudantes que, após concluírem seus cursos na Universidade de Coimbra, complementavam a formação acadêmica na Inglaterra e na França.

Essas ideias resultaram na crítica ao cerceamento do livre pensamento, ao absolutismo monárquico aliado à Igreja Católica e à própria dominação portuguesa. Na década de 1870, um dos expoentes do liberalismo político no seio da comunidade maçônica, Saldanha Marinho (1816-1895), diante da questão religiosa, escreveu artigos em que defendeu a separação da Igreja e do Estado e a liberdade de consciência (Barata, 1994).

Já a “questão religiosa” foi protagonizada pelas ações do bispo de Olinda, Dom Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira (1842-1878) e do bispo do Pará, Dom Antônio Macedo Costa (1830-1891). De acordo com R. S. Barros (2004), ambos foram legítimos representantes das teses que marcaram o pontificado de Pio IX. Formados na Europa, eles regressaram

ao Brasil imbuídos das doutrinas ultramontanas. E, antes mesmo que se deflagra-se a “questão religiosa” em 1872, já atuavam sob inspiração desses ideais. Dom Macedo Costa, ao ser sagrado bispo em 1862, encontrava-se combatendo o protestantismo. No início da década de 1870, ele estava em luta aberta contra o Partido Liberal do Pará. D. Vital, ao ser indicado para o bispado de Olinda em 1871, escreveu à Pio IX expressando seu compromisso com os dogmas do Concílio Vaticano I.

Na condição de novo bispo de Olinda, D. Frei Vital, formado em ambiente ultramontano, apresentou-se contra as ideias liberais e favorável à obediência à Roma e ao Papa. A Santa Sé, por sua vez, havia proibido a entrada de sacerdotes e outros membros eclesiásticos na maçonaria. D. Vital foi intransigente nessa orientação e quis organizar sua diocese segundo esses princípios.

Seguiu seu exemplo o bispo do Pará, D. Macedo Costa. Em março de 1872, D. Pedro Maria de Lacerda, bispo do Rio de Janeiro, suspendeu de ordens o padre José Luiz de Almeida Martins por proferir um discurso em estilo maçônico, já que era orador oficial da maçonaria. Em fins de junho, por meio de uma circular secreta, D. Vital proibiu participação de eclesiásticos em qualquer cerimônia maçônica. A maçonaria protestou por meio da imprensa. Na sequência, D. Vital lançou um interdito sobre duas capelas de irmandades que se recusavam a expulsar os confrades maçons. E, “após um comício de desagravo, a tipografia dos jesuítas que imprimia o jornal do bispo foi saqueada e um sacerdote morto com uma facada” (Souza, 2013, p. 136).

Em decorrência do último acontecimento, o governo imperial ordenou que D. Vital levantasse o interdito que havia lançado sobre as irmandades, mas o prelado se recusou, afirmando que seguia as diretrizes do Papa. Essas diretrizes, contudo, dependiam de beneplácito, instituição que dava ao imperador o direito de vetar as determinações vindas do Vaticano.

Ao insistir na recusa em obedecer ao que o Império solicitava, D. Vital foi indiciado pelo Supremo Tribunal de Justiça, preso em 2 de janeiro de 1874 e transferido para o Rio de Janeiro, onde foi julgado a partir de fevereiro juntamente com D. Antônio Macedo Costa, que havia procedido da mesma forma. Ambos foram condenados à pena de 4 anos com trabalhos forçados.

Contudo, em 1875 houve comutação da pena e anistia concedida aos bispos, o que pôs um fim formal à questão religiosa.

Todavia, esse episódio acirrou a intransigência da alta hierarquia da Igreja, levando-a a assumir uma atitude ambígua em relação ao Estado que implicava, ao mesmo tempo, “a oposição a certas medidas de caráter secular e a reivindicação de conservar o lugar privilegiado, no plano espiritual, que sempre detivera junto ao poder” (Souza, 2013, p. 137).

Na avaliação de R. S. Barros (2004), os fatos que envolveram a questão religiosa provaram que o regime de religião privilegiada em um contexto regalista tinha contradições que só poderiam ser resolvidas por meio da liberdade religiosa e a neutralidade confessional no seio do Estado, como defendiam muitos liberais e republicanos. Contudo, nem o Estado nem a Igreja desejavam que isso acontecesse. Ambos pugnavam pela religião oficial, discordando apenas no tema referente à prioridade do poder temporal ou do poder espiritual.

Para a monarquia, a religião oficial era uma forma de legitimar sua própria existência; para a Igreja Católica, a religião oficial representava a possibilidade de continuar tendo um papel de relevo no destino da sociedade. A questão religiosa,

leva-nos, portanto, ao problema fundamental da luta em prol da liberdade religiosa ou contra ela, um dos aspectos fundamentais da luta pela liberalização das instituições que prepararia o advento da República. (Barros, 2004b, p. 423)

3. O ateísmo para católicos ultramontanos

A questão religiosa, além de evidenciar as tensões em torno de um país oficialmente católico, mas regido por um regalismo constitucional que contrariava as diretrizes do ultramontanismo, foi um episódio que mobilizou, por parte dos bispos condenados pelo Estado Imperial, o uso discursivo da palavra ateísmo, oferecendo-lhe significados que tinham como objetivo caracterizar, censurar e combater as posições dos que se opunham à orientação ultramontana de Pio IX para a Igreja. Isso apareceu, por parte de D. Vital, em *O bispo de Olinda e os seus acusadores no tribunal do bom senso* (1873) e *A Maçonaria e os jesuítas* (1875) e, por parte de D. Macedo Costa, nas obras *A Maçonaria em oposição à moral, à igreja e ao Estado* (1873) e *Direito sobre direito ou o Estado sobre tudo* (1875). É com o conteúdo desse material, revelando os sentidos atribuídos ao ateísmo pelos clérigos ultramontanos, que eu finalizarei este capítulo.

3.1 O ateísmo como Estado laico

Em *O bispo de Olinda e os seus acusadores no tribunal do bom senso*, a questão religiosa pode ser compreendida como reação ao regalismo. Ali, D. Frei Vital (1873) expõe os motivos que o levaram a lançar um interdito as Irmandades que tinham maçons entre seus membros. Para o bispo, o fim principal dos compromissos das Irmandades na Igreja Católica seria o culto divino. Sendo assim, eliminar o que fosse contrário a esse culto ou contrário à Igreja Católica não seria algo estranho e

os maçons, segundo o juízo infalível do Sumo Pontífice, único juiz competente nesta matéria, são contrários à Igreja Católica. Logo, lançá-los fora das Irmandades não é estranho aos ditos compromissos. (Oliveira, 1873, p. 448)

As contestações ao interdito encaminhadas ao governo imperial representariam uma afronta não apenas à autonomia de decisão do poder espiritual, mas ao princípio de sua superioridade em relação ao poder temporal. Sobre isso, D. Vital ressalta que aqueles que ainda não haviam renunciado aos princípios da religião:

[...] sabem que a suprema Autoridade espiritual [...] é superior à suprema autoridade temporal, como o espírito o é à matéria e o Céu a terra; sabem que os decretos dos Sumos Pontífices obrigam em consciência, independentemente do cumpra-se dos reis e imperadores; por quanto a Pedro e aos seus sucessores, e não aos Césares, disse Jesus Cristo: - “Tudo quanto ligares sobre a terra, será ligado nos Céus”. (Oliveira, 1873, p. 458)

Adepto do ideal ultramontano, o bispo de Olinda foi categórico ao defender a primazia do poder espiritual sobre os postulados regalistas do Estado brasileiro. Para reforçar essa posição, ele fez referências a trechos dos Evangelhos de Mateus e Marcos em que Jesus Cristo teria mandado seus apóstolos viajarem pelo mundo para difundir sua palavra, sem “estorvos nem empecilhos de humanos poderes; porque, acima de todos os interesses do mundo está a salvação das almas” (Oliveira, 1873, p. 505). Isso significaria que os apóstolos e seus sucessores, os bispos da Igreja Católica, teriam legítima autoridade para falar em nome de Deus e de seu filho, Jesus Cristo, sem cerceamento: “Assim pois, quem persegue a Igreja, quem persegue os filhos da Igreja, e, com maioria razão, quem persegue os pastores da Igreja, persegue a Jesus Cristo” (Oliveira, 1873, p. 508).

Para D. Vital, “a Igreja de Deus, em sua missão divina, não depende de modo algum do Poder civil; que em sua missão divina é superior ao Poder civil” (Oliveira, 1873, p. 510). Essa superioridade foi ilustrada por meio de duas comparações. A primeira é que o Poder eclesiástico seria para o Poder civil o que o Sol seria para a Lua. O Sol e a Lua iluminariam as mesmas pessoas que vivem na terra, mas cada qual com sua função, um para o dia, outro para a noite. O Poder eclesiástico e o Poder civil governariam as mesmas pessoas na mesma lógica, com “o Poder eclesiástico nos negócios espirituais e o civil, nos materiais; que, em relação aos espirituais, são como a noite e o dia” (Oliveira, 1873, p. 516). Mas, assim como a Lua necessitaria da luz do Sol para iluminar a terra, o Poder civil precisaria do Poder eclesiástico:

O Poder civil só poderá dirigir os seus súditos por entre as sombras dos negócios terrenos para a felicidade e bem-estar social, em razão direta da luz que houver recebido do Poder eclesiástico e que dá vigor a sua legislação. (Oliveira, 1873, p. 516)

A segunda comparação feita por D. Vital é de que o Poder eclesiástico seria para o Poder civil o que a alma seria para o corpo. O ser humano seria composto de sentido, sujeito às paixões da ira e da concupiscência, cujo objetivo seriam os bens materiais; e de razão, parte intelectual cujo objetivo seriam os bens espirituais. Ainda que com inclinações diversas, sentido e razão não seriam irreconciliáveis. A sua harmonia contribuiria para que o ser humano alcançasse a felicidade. Assim sucederia à sociedade humana, cuja vida dependeria da Igreja de Jesus Cristo para alcançar a felicidade eterna, e do Estado para alcançar a felicidade terrena. Apesar dos objetivos distintos, esses dois poderes não seriam irreconciliáveis: “a amorosa disposição da Divina Providência exige que o fim do Poder civil, a terrena felicidade, seja meio para mais facilmente alcançar-se o fim do Poder eclesiástico, a felicidade eterna” (Oliveira, 1873, p. 519).

Mas, para que a ação conjunta do Poder eclesiástico e do Poder civil cumprisse com a finalidade – que os cristãos obtivessem a felicidade eterna –, seria importante, de acordo com o bispo de Olinda, que houvesse certo grau de subordinação do Poder civil ao eclesiástico e união entre Igreja e Estado. Contudo, muitas críticas eram feitas a essas teses, as quais fariam parte de um longo processo histórico, movido por ideias e grupos que ameaçariam suprimir a religião do seio da humanidade e instaurar o ateísmo legal.

Por outro lado, antes de tratar do tema das relações entre a Igreja e o Estado, D. Vital explicitou com quem o assunto seria discutido: se com o verdadeiro católico, com o protestante ou com o incrédulo materialista. Se fosse esse último, seria fácil saber sua posição. Para esse, a Igreja Católica não seria nada, ao passo que o Estado seria tudo. O que importaria seria a lei civil, “como a razão última do justo e do injusto; o direito da força, o ateísmo legal, a apoteose da Maçonaria” (Oliveira, 1873, p. 500). Já o protestante veria a Igreja Católica apenas como instituição humana, não sendo infalível no seu ensino e santa em sua moral, portanto, passível de ser submetida ao poder civil. Apenas o verdadeiro católico compreenderia a Igreja como ela realmente seria, uma instituição divina, e, com estes, D. Vital pretende compartilhar suas reflexões em torno das relações entre a Igreja e o Estado.

O bispo de Olinda afirmou que o conflito entre a Igreja Católica e o Império brasileiro seria apenas mais um episódio em uma série de conflitos que marcaria a relação entre as duas instituições ao longo da história. A hostilidade do Estado para com a Igreja teria começado com a atuação de Pôncio Pilatos na condenação de Jesus Cristo, como relatado nos evangelhos; depois disso, teve:

- O despotismo pagão dos Césares na perseguição à Igreja no Império Romano;
- As heresias dos arianos e iconoclastas abrigadas na Corte do Império Bizantino;
- A cobiça dos imperadores alemães fomentando a devassidão e a simonia no período medieval;
- Em séculos mais recentes, os luteranos, os regalistas e os filósofos do século XVIII.

E isso era o que estariam repetindo, com o mais ignóbil e vergonhoso servilismo, o liberalismo e a maçonaria naqueles tempos. Resultado:

A sabedoria divina foi arrastada a barra do tribunal da política humana, foi acusada de postergar os direitos do Poder civil, e, como era de esperar de um tribunal que, sobre ser incompetente, era juiz e parte a um tempo, foi condenada à morte. (Oliveira, 1873, p. 503)

A partir dessa linha de raciocínio que fornece uma interpretação sobre fatos que ocorreram em época pretéritas, a questão religiosa no Brasil da década de 1870 adquiriu uma dimensão maior, vista por D. Vital como mais um capítulo de longo conflito no qual a Igreja se veria fustigada pelos inimigos

da mensagem de salvação de Jesus Cristo. Inimigos que comandariam ou contariam com o auxílio dos poderes temporais na perpetração de uma guerra sacrílega, mas insensata e destinada ao fracasso, pois o bem, encarnado na Igreja Católica, na figura do Papa e dos seus fiéis, contaria com a proteção dos Céus. E os inimigos, que repudiavam a lei de Cristo e a obediência na pessoa de seus legítimos representantes, teriam o destino dos rebeldes do passado que: “precipitaram-se no abismo que, por suas próprias mãos, reis e povos abriram debaixo dos pés” (Oliveira, 1873, p. 511).

Como exemplo dos infortúnios que se abateram sobre os que desafiaram Deus, D. Vital citou fatos sobre os governantes do Império Bizantino:

- Maurício foi trucidado com cinco filhos;
- Constantino, envenenado pela Imperatriz Martina, da qual arrancaram a língua, ao tempo que cortaram o nariz de seu filho Heraclonas;
- Imperatriz Irene, a primeira mulher que subiu ao trono dos césaes, foi a primeira que, por sede de reinar, assassinou seu filho;
- Nicéforo, que lhe sucedeu, detestado pelos súditos, preso pelos búlgaros, foi decapitado, seu corpo lançado às feras e o crânio feito de taça para o vencedor.

Tais fatos teriam marcado o governo bizantino por três séculos, um povo que herdou a glória do Império e da civilização romana, cuja metrópole foi fundada por Constantino, o primeiro imperador romano convertido ao cristianismo. Mas, apesar dessa herança:

Notam os historiadores que o vício capital da corte de Bizâncio fora ocuparem-se os seus Césares, muito mais dos negócios eclesiásticos do que dos negócios temporais do Império. E foi justo juízo de Deus que aqueles

soberanos, dominados de orgulho e do insensato desejo de ensinar aos Bispos os seus deveres, se esquecessem assim dos deveres de Cristão, como até dos últimos sentimentos de humanidade. Tal é o castigo das nações que recusam dar a Jesus Cristo o que lhe é devido. (Oliveira, 1873, p. 528)

Como primeiro corolário dessa reflexão, apareceu em O bispo de Olinda e os seus acusadores no tribunal do bom senso que o fim supremo da vida humana seria a salvação da alma por meio da glória de Jesus Cristo, redentor do gênero humano por vontade do Pai divino. Diante disso, governos, governados, reis, vassallos, indivíduos, sociedades e nações, todos, sem exceção, estariam obrigados a render homenagens à Igreja Católica. O governo comprometido com essa verdade não poderia deixar de acatar Jesus Cristo em sua Esposa, a Igreja Católica, e em seus ministros. Portanto, “não admitirá nunca as exigências do beneplácito régio, do recurso à Coroa, e não mandará responsabilizar os Bispos por tribunais legais e, por conseguinte, incompetentes” (Oliveira, 1873, p. 528). É um recado direto do bispo D. Vital ao regalismo e ao padroado vigente no Império do Brasil.

O segundo corolário da reflexão do bispo de Olinda rebateu como falsa e perniciosa a teoria dos que defenderiam a separação da Igreja do Estado, o que ele denominou como ateísmo legal:

Se na sociedade humana a Igreja é para o Estado o que é a alma para o corpo, claro está que separar a Igreja do Estado é o mesmo que separar a alma do corpo; e se o corpo, em lhe faltando alma logo decompõe-se, assim também o Estado sem a Igreja prestes cairá na decomposição social. (Oliveira, 1873, p. 529)

A citação anterior retirada do texto O bispo de Olinda e os seus acusadores no tribunal do bom senso ilustra o sentido que o termo ateísmo possui aí, associado à palavra “legal”: separação entre Igreja e Estado ou, dito de

outro modo, implantação do Estado laico. D. Vital ainda afirmou que na perspectiva de um verdadeiro católico, a união entre Igreja e Estado deveria se dar conforme a vontade de Jesus Cristo, que delegou a difusão de sua mensagem na Terra aos seus representantes, qual sejam, a Igreja, o Papa e os seus ministros por meio da obediência a eles e não por subjugação aos interesses do governo civil. Respeitar esse mandamento seria tarefa de todo verdadeiro católico, pois, na perspectiva do bispo de Olinda, sem o Catolicismo como religião oficial não haveria um guia espiritual para a sociedade:

Se o governo de nosso país não professasse a Religião Católica, poderia ter, individualmente, súditos católicos; mas, como sociedade política não seria católica. E se não fosse católica, que religião professaria? Nenhuma; porquanto é certo que aqueles que pretendem tirar a Religião Católica a dignidade de Religião do Estado, não pretendem substituir-lhe outra. Logo, o nosso país, enquanto sociedade política, seria ateu. (Oliveira, 1873, p. 531)

Mais uma vez se nota que, para D. Vital, a sociedade política sem uma religião oficial seria uma sociedade atea. Eis aí o sentido de ateísmo, que não significa, sob esse prisma, a inexistência de pessoas religiosas, como ele mesmo sublinha ao informar que individualmente poderia haver pessoas católicas em um Estado sem religião oficial. Contudo, em suas palavras, o ateísmo não poderia ser o fundamento de nenhum governo, o qual não seria apenas ímpio, mas igualmente desarrazoado em política:

Daí se colige que fim há de levar uma sociedade, cujo governo não professa Religião alguma. Nesse governo deve existir um conflito permanente entre os vínculos de crenças, de tradições, naturais e toda sociedade, e os estímulos de dissolução que manam de seu ateísmo legal. (Oliveira, 1873, p. 531)

Ao se avançar na leitura de O bispo de Olinda e os seus acusadores no tribunal do bom senso, é possível encontrar a afirmação de que, se prevalecerem os vínculos da crença do povo, mais cedo ou mais tarde, a religião deste deve tornar-se também a religião do Estado. Se, porém, “prevalecerem os elementos de dissolução do governo, mais cedo ou mais tarde, ter-se-á infalivelmente a anarquia social e, por conseguinte, a morte da sociedade” (Oliveira, 1873, p. 531).

O ateísmo legal, portanto, também consta nessa obra como sendo sinônimo de anarquia social e dissolução dos laços que manteriam a sociedade coesa. Para corroborar essa leitura, D. Vital mencionou o caso da França que, quando fora unida pela fé, teria sido justa e credora do título de cristianíssima. No entanto, com a eclosão da Revolução de 1789, cujos revolucionários atuaram empunhando a bandeira do ateísmo legal,

quais não têm sido os seus esforços para sair do estado em que atualmente se acha, cansada de tantas revoluções, envergonhada de tantas e tamanhas infâmias e humilhada em seu brio nacional, em seu pundonor militar!
(Oliveira, 1873, p. 532)

O ateísmo como sinônimo de fim do Estado com religião oficial consta igualmente na obra do bispo D. Macedo Costa, Direito sobre direito ou o Estado sobre tudo, publicada em 1875. Trata-se, de modo similar ao que se vê em D. Vital, de obra produzida sob o impacto dos acontecimentos em torno da questão religiosa, analisado sob os princípios do direito:

o meu fim é demonstrar com raciocínios e testemunhos irrefragáveis quanto é falsa a teoria sobre que se baseiam os políticos regalistas e, ao mesmo tempo, qual a verdadeira doutrina sobre a obediência à autoridade civil.
(Costa, 2019, p. 131)

Nas palavras do bispo do Pará, ao se examinar o princípio sobre o qual se moveria o governo imperial contra o episcopado do país no início da década de 1870, e os discursos e escritos daqueles que se colocavam como defensores do governo, se veria que eles teriam como referência uma doutrina falsa, porém influente, chamada doutrina do direito constituído:

Consiste ela em afirmar que tanto que uma assembleia de políticos, com poder de legislar para uma nação, estabelece uma lei, devem todos os súditos, sem embargo de ser esta lei claramente injusta e oposta à fé católica, reconhecê-la como direito e pô-la em execução, ainda violando a própria consciência. (Costa, 2019, p. 133)

Em face da definição que D. Macedo Costa ofereceu, pode-se deduzir que, para ele, a doutrina do direito constituído seria a base jurídica do regalismo brasileiro. Os defensores dessa doutrina, imbuídos dos princípios do liberalismo moderno – que, para ele, não seria outra coisa senão o despotismo revolucionário –, sustentariam que a soberania civil estaria acima de tudo, independente de tudo e não sofreria restrições algumas no seu exercício; e qualquer Igreja,

mesmo a verdadeira Igreja de Jesus Cristo, está-lhe subordinada; em uma palavra, que a vontade de uma maioria parlamentar, franqueada de todo e qualquer poder espiritual, é a fonte suprema e única do direito [...] (Costa, 2019, p. 133)

D. Macedo Costa foi ainda mais categórico na censura à doutrina do direito constituído ao afirmar que ele fundamentaria a independência do Estado até mesmo do poder espiritual da Igreja. Seria o Estado solto de toda a regra

dirigente externa, o poder político acima de tudo, ilimitado, absoluto, sem restrições: “é o poder político achando em si próprio sua lei suprema, impondo sua vontade como a única norma do direito e da justiça, independentemente de qualquer Igreja [...]” (Costa, 2019, p. 135, grifo do autor). A partir disso, os políticos relegariam posição secundária à Igreja Católica. O que ficaria em seu lugar “É o cesarismo, é a stato-latria, é o deus-Estado em sua expressão mais genuína!” (Costa, 2019, p. 136).

Para o bispo do Pará, a doutrina do direito constituído seria filha legítima do Protestantismo e da revolução, ainda que ecos dela se encontrassem no cesarismo pagão da Antiguidade. Quando o Protestantismo, rompendo com o princípio da autoridade religiosa, erigiu o juízo privado em critério supremo da fé, “foi então que as nações modernas, transpondo o mesmo princípio para a ordem política, fizeram consistir na vontade e na convicção dos indivíduos ou de uma assembleia o critério supremo do direito” (Costa, 2019, p. 138). E, o que fez o protestantismo na Igreja, fez a revolução na sociedade, com o chamado “direito moderno” saído dos flancos da Revolução Francesa de 1789.

A Revolução Francesa foi referenciada por D. Macedo Costa como símbolo de uma época em que a Igreja Católica e seus ensinamentos foram postos em segundo plano em nome de novos ideais. E teria sido o “vulcão de 1789” que fez com que tais doutrinas se espalhassem pelo mundo, produzindo perturbações e ruínas entre os povos. Agora, “proclamaram os direitos do homem, independente dos direitos de Deus. O homem tornou-se sua própria lei, seu próprio fim, seu próprio Deus, e não reconheceu mais outro superior além da própria razão” (Costa, 2019, p. 141, grifos do autor). E a revolução foi definida nos termos:

A Revolução é a sociedade levando Deus para as fronteiras e lá despedindo-o polidamente como sendo de ora em diante inútil; é a sociedade querendo achar em si própria sua suprema lei, seu fim, sua felicidade; é a declaração dos direitos do homem, sem nenhuma menção e com claro menoscabo dos direitos de Deus; (Costa, 2019, p. 146)

De acordo com o bispo do Pará, a revolução seria em síntese o esforço satânico para constituir uma sociedade sem Deus. De um ponto de vista analítico, ela teria uma série de objetivos:

[...] é a separação da Igreja e do Estado; é a liberdade plena da impiedade e da blasfêmia; é uma Constituição hoje jurada, amanhã rasgada e atirada ao vento; é a plebe esmagando o governo, ou o governo esmagando a plebe; é a licença dos cultos, dos divórcios e das opiniões; é a família precária, sem tradição, sem futuro; é o casamento civil, o batismo civil, o enterro civil; é a deusa-razão, a emancipação da carne e o descaro pagão; é o Papa prisioneiro; é a abolição dos votos religiosos, a usurpação dos bens e direitos da Santa Igreja, a opressão das consciências, em uma palavra, é a violação de toda a ordem divina estabelecida por Jesus Cristo. Eis o que é a Revolução. (Costa, 2019, p. 146)

A citação acima, ainda que um pouco extensa, é rica em informações para se entender de modo mais preciso a interpretação de D. Macedo Costa sobre o processo histórico que permitiu ascensão da doutrina do direito constituído. Em primeiro momento, ele se refere a essa doutrina como sendo a tese da primazia do poder temporal sobre o espiritual. Mas, ao enquadrá-la como produto histórico do Protestantismo e da revolução, o que ele quis ressaltar foi uma série de consequências advindas com essa nova realidade:

- A ideia do ser humano, guiado pela razão, usurpando o lugar de Deus;
- A Igreja Católica dominada e oprimida pelos grupos influenciados por ideias revolucionárias;
- A separação entre a Igreja e Estado e o estabelecimento do batismo, casamento e enterro civil.

Isso tudo representaria, além de uma violação da ordem divina, tornar a Igreja Católica e os seus representantes relegados ao papel de figurantes para o conjunto da sociedade.

Esse conjunto de ações teria, como consequência, colocar de lado o verdadeiro fundamento do direito, o qual seria divino, na leitura de D. Macedo Costa. De acordo com ele, assim com a sabedoria infinita de Deus ordenou os corpos celestes de modo que uns obedecessem às atrações e influências dos outros, os satélites aos planetas, os planetas ao sol, o sol a outros centros luminosos e estes a novos centros luminosos, e todos a um centro comum, a sabedoria infinita de Deus estabeleceu que o mundo moral, composto de criaturas racionais e livres, estivesse ordenado em diversas harmoniosas dependências, com os filhos obedecendo aos pais na família, os cidadãos obedecendo aos magistrados na cidade, as famílias e as cidades obedecendo ao imperante na nação, e todos juntos,

na grande comunhão da humanidade regenerada pelo Cristo, obedecendo em tudo a Deus, princípio e fim, fundamento e ápice de todas as coisas, em quem todo o universo físico e moral se consuma na mais perfeita unidade. (Costa, 2019, p. 143)

Portanto:

[...] para todo o homem que conserva intactas suas faculdades mentais e não se deixou dominar da demência do ateísmo, a lei eterna, que é a razão ou a vontade de Deus mandando que a ordem natural seja conservada, e proibindo que seja perturbada, é a base de toda a organização material e moral do mundo, e fora daí só há desordem e anarquia. (Costa, 2019, p. 144)

Como se verifica na citação acima, o ateísmo representaria uma negação do direito divino e indicaria o mundo de desordem e da anarquia. Mas, sobre o direito divino, o bispo do Pará ainda afirmou que, do mesmo modo que na sociedade política existia um governo que congrega na unidade e realiza o bem comum, o fato é que esse procedimento não dependeria da livre escolha do homem, mas da essência da sociedade, que não poderia subsistir sem um princípio de congregação. Sendo assim, “[...] o poder é também de direito divino, isto é, Deus, autor da natureza, tem disposto e ordenado que haja em geral na sociedade, como na família, um poder que governe e a quem se obedeça, [...]” (Costa, 2019, p. 149).

Em Direito sobre direito ou o Estado sobre tudo, é defendida a tese de que a supressão da constituição divina da sociedade humana a abalaria como um todo, ficando ela reduzido a convenções transitórias e ao sabor da onda móvel da opinião. Nada de fixo, de inviolável e de sagrado nas relações políticas: “a autoridade é uma mera delegação a cada instante revogável; não há mais critério absoluto nem fundamento sólido em que assentem os deveres do governo para com o povo e do povo para com o governo” (Costa, 2019, p. 163). De modo específico, este seria o resultado da doutrina do Estado acima de tudo, do Estado que não levaria em conta as leis de Deus e da Igreja, do Estado cujas decisões constituiriam o direito superior a todo o direito divino e eclesiástico: “do Estado, em uma palavra, revolucionário, do Estado separado da Igreja, do Estado ateu” (Costa, 2019, p. 165).

No texto de D. Macedo Costa, a referência ao ateísmo na expressão “Estado ateu” se assemelha, em significado, ao “ateísmo legal” referido por D. Vital. Mas o bispo do Pará ofereceu outro significado ao ateísmo quando afirmou que, para sustentar a tese de que o direito se constitui pela simples opinião e vontade do homem, que ele prevalece sobre o direito divino, que a soberania civil não pode ter limitação alguma em qualquer Igreja, seria preciso ter por base três negações:

[...] ou negar que haja uma Igreja Católica, fundada por Deus, infalível no ensino, com plena autoridade de ensinar o Evangelho tanto aos reis como aos povos: é o Protestantismo; ou negar a divindade de Jesus Cristo, Filho de Deus, fundador da igreja cristã: é o deísmo; ou negar a existência de Deus e, por conseguinte, a possibilidade e a existência de uma revelação ou de qualquer regra dominante e superior ao homem: é o ateísmo! (Costa, 2019, p. 187)

A leitura do trecho acima permite ver a palavra ateísmo apresentada pelo clérigo brasileiro com base no princípio da não crença na existência de Deus, um sentido que soa muito mais familiar aos ouvidos da época contemporânea. Nisso está embutido uma dimensão teológica ao atribuir-se um significado a ateísmo, enquanto “estado ateu” e “ateísmo legal” realça uma dimensão política em torno do que pode expressar ateu e ateísmo.

3.2 A maçonaria como inimiga ateia de Deus

Na avaliação dos bispos do Pará e de Olinda, o mundo político e intelectual do século XIX, acossado por revoluções, ideias protestantes, liberais e socialistas, convertia-se em terreno fértil para o florescimento do ateísmo, fosse em sentido teológico ou político. E isso seria fomentado pelas ações de grupos que fustigariam a ordem social estabelecida por Deus, os arautos do ateísmo. Menções a tais grupos apareceram nos documentos papais. Na encíclica *Mirari vos*, falou-se de modo genérico nos “ímpios” e “incrédulos”; na *Syllabus*, houve condenação aos socialistas, comunistas, liberais e às chamadas sociedades secretas. No caso de D. Vital e D. Macedo Costa, os maçons e sua sociedade, a maçonaria, foram denunciados de modo preferencial como ameaças ateístas à Igreja e à religião católica. O foco nos maçons advinha dos fatos da questão religiosa.

Em relação ao bispo D. Macedo Costa, menciono a instrução pastoral *A Maçonaria em oposição à moral, à Igreja e ao Estado*, a qual apresentou os maçons mediante exposição de um retrato tenebroso sobre o século XIX. Ali, o bispo do Pará escreveu que, quando o solo se agitava e estremeciam os edifícios sobre suas bases, ameaçando ruínas, dizia-se logo: “há nos antros subterrâneos matérias vulcânicas que se inflamaram e produzem esta convulsão espantosa” (Costa, 2019, p. 33).

Do mesmo modo, quando, na ordem moral, viam-se nações estremecerem, tomadas de vertigem, os povos a cambalear como ébrios em seus caminhos e a ordem civil e religiosa abalada e perturbada de maneira assustadora, era preciso dizer que: “há um princípio oculto, uma imensa conspiração, causa deste funesto terremoto moral, que traz ansiado e inquieto o mundo” (Costa, 2019, p. 33).

Para o bispo do Pará, a maçonaria, sendo a completa negação da religião católica, seria a causa da desorganização social em que se encontraria a sociedade. Ele a definiu em três pontos:

O que é a Maçonaria? [...] vamos demonstrar que a Maçonaria brasileira, como qualquer outra Maçonaria do mundo, é uma sociedade proibida pela moral. [...] vamos demonstrar que a Maçonaria brasileira, como qualquer outra Maçonaria do mundo, é inteiramente oposta aos mais fundamentais princípios do Cristianismo. [...] demonstraremos que no Brasil, como por toda a parte, é a Maçonaria uma instituição eminentemente revolucionária, ou para melhor dizer, que ela é a Revolução mesma. (Costa, 2019, p. 37)

Como se vê, a definição da maçonaria justificaria o próprio título da instrução pastoral, que a apresenta em oposição à moral, à Igreja e ao Estado. Na primeira parte do documento, D. Macedo Costa explicou por que a maçonaria seria contra a moral. A justificativa se daria pelo fato de a maçonaria ser uma sociedade secreta, a qual ocultaria suas doutrinas e seus intuitos debaixo do véu de símbolos misteriosos, que seriam revelados pouco a pouco aos adeptos por iniciações sucessivas, depois de prometerem “e jurarem guardar inviolável segredo, não só em relação aos estranhos a essa sociedade, senão também para com os membros dela que ocupam graus inferiores” (Costa, 2019, p. 39).

A maçonaria seria uma sociedade secreta, de acordo com o entendimento do bispo do Pará, porque ensinaria doutrinas ilícitas, contrários aos ensinamentos morais da Igreja Católica. Por isso, a prudência recomendaria que ninguém se empenhasse em uma associação cujos fins ignoraria, prestando juramento de guardar segredos que não se sabe quais sejam, “sob pena de passarmos por uns refratários, uns traidores, uns perjuros, e como tais sermos punidos de morte” (Costa, 2019, p. 47). Nesse sentido é que a maçonaria seria contra a moral, sendo dever de todo católico, em nome do amor a Deus, não ser maçom.

O segundo tema abordado por D. Macedo Costa foi a maçonaria na condição de oposição à Igreja, ainda que muitos maçons afirmassem que ela seria apenas uma sociedade filantrópica, sem hostilidade à religião. O bispo do Pará rebateu com esses argumentos:

1º - Que a guerra feita atualmente no Império à Religião vem da Maçonaria. [...] 2º - Que fazendo esta guerra não sabe a Maçonaria brasileira de sua instituição, antes mostra-se fiel aos princípios e doutrinas consignadas em seus livros oficiais, em seus Rituais autênticos. [...] 3º - Que os erros antirreligiosos, por ela propagados, são os mesmos da Maçonaria universal. (Costa, 2019, p. 57-58)

Em relação ao primeiro ponto, D. Macedo Costa aludiu ao episódio da “questão religiosa”, dizendo que o país viveria furiosa e nunca antes vista propaganda de impiedades, “atirando às faces de nossa Santa Religião vitupérios, blasfêmias e calúnias tão atrozes que a todos, mesmo a muitos maçons, já fazem horror” (Costa, 2019, p. 58). A prova disso estaria nos periódicos da maçonaria, por meio dos quais fustigaria a Igreja, com afirmações como Jesus Cristo seria maçom e a religião católica, uma heresia.

Já sobre o segundo postulado, D. Macedo Costa disse que os maçons seriam contra os três vértices das crenças cristãs: a crença em Deus Pai, Todo-poderoso, criador do Céu e da Terra; a crença em Jesus Cristo, seu Filho único; a crença no Espírito Santo e na Igreja Católica. O bispo do Pará mencionou um documento maçônico de 1833, chamado Ritual, para defender a tese de que os maçons seriam contrários às crenças cristãs. De acordo com ele, o Ritual traria uma proposição de negação do Deus trino e uno (Pai, Filho e Espírito Santo). Como alternativa, os maçons admitiriam um Supremo Arquiteto do Universo, uma espécie de alma do mundo e princípio gerador da natureza, o qual se confundiria com o universo e não possuiria uma existência separada dele: “É o Deus-tudo, é o monstruoso panteísmo, que equivale logicamente ao ateísmo” (Costa, 2019, p. 71-72).

A negação da Santíssima Trindade teria como desdobramento a tese de que Jesus Cristo não seria filho de Deus, mas um simples homem cuja doutrina que ensinou aprendeu com os maçons. Mas, negada a divindade de Jesus Cristo:

está negada a maternidade divina de Maria, sua imaculada pureza e perpétua virgindade, a Redenção do mundo pelo sangue do Filho de Deus, sua Ressurreição gloriosa, Ascensão ao Céu, e segunda vinda no fim do mundo para julgar os vivos e os mortos. (Costa, 2019, p. 75)

Por fim, haveria a rejeição da Igreja Católica por parte dos maçons, os quais afirmariam que o poder pontifício seria usurpação, fanatismo e superstição; os templos, monumentos à ignorância; os evangelhos, alegorias produzidas em concílios; e os cultos católicos, ridículos.

O último postulado que revelaria que os maçons seriam contra a Igreja referiam-se aos princípios antirreligiosos. Na análise de D. Macedo Costa, a maçonaria incentivaria a renúncia da religião católica em prol de uma “religião natural”. O objetivo desta seria tornar o ser humano perfeito, bom e virtuoso na condição de livre pensador, sem sujeitar sua inteligência ao ensino da Igreja. Mas isso seria o mesmo que dizer que o

cristianismo não é necessário, que os meios sobrenaturais de santificação, ministrados pela Religião Cristã, são inúteis; inúteis seus sacramentos, inúteis seus sacrifícios, e o sangue precioso derramado por nossa salvação. (Costa, 2019, p. 80)

E, sobre isso, o bispo do Pará deixou uma advertência: “O Cristianismo ensina que quem não ouve a Igreja deve ser tido como um pagão e um publicano (isto é, como um homem perdido e de má vida)” (Costa, 2019, p. 91).

A descrição dos maçons como propagadores de ideais ateístas foi retratada na última parte de A Maçonaria em oposição à moral, à Igreja e ao Estado, identificados como a encarnação da própria revolução, “um instrumento

poderoso de desorganização social e a grande escola preparatória das revoluções que têm abalado os tronos e os governos nestes últimos tempos” (Costa, 2019, p. 95).

A partir da referência a obras como História do Jacobinismo, de Barruel, Maçonaria e a Revolução, de Gautrelet, e Franco-Maçonaria, do padre Gyr, D. Macedo Costa associou os maçons a acontecimentos como a revolução de 1830 na França, as convulsões que abalaram a Espanha de 1814 a 1843, e que puseram fim à monarquia, além da revolução italiana que tomou Roma e aprisionou o Papa no Vaticano em 1870 e a Comuna que abalou Paris no ano de 1871.

Mas a instrução pastoral do bispo do Pará foi além e afirmou que “a Maçonaria não tem feito só revoluções, ela é a Revolução mesma. Ela é a desorganização social reduzida à sistema: é o socialismo! É a negação da autoridade!” (Costa, 2019, p. 116). No trecho citado, nota-se que, se até então o ateísmo dos maçons esteve ligado ao ideário liberal, agora também se fazia referência ao socialismo. Apesar disso, quando se trata de revolução como evento histórico, era a Revolução Francesa (1789) destacada como o grande exemplo da atuação dos maçons, que resultou na ascensão política da burguesia liberal: “aquela espantosa revolução, que nos aparece desgrenhada sobre o cadafalso, com um machado gotejante de sangue na mão, teve por patronos e protetores os principais maçons [...]” (Costa, 2019, p. 116). A revolução, quando esteve sob o comando do maçom Robespierre, fez que o Supremo Arquiteto das Lojas fosse adorado como Ente Supremo:

Esta abolição da Religião Católica em toda a França, esta profanação horrenda das Igrejas, é a manifestação do ódio nutrido, nas Lojas, contra o Cristianismo e a Igreja de Jesus Cristo, segundo aquela palavra dos maçons, promotores da Revolução: Esmagai o infame e a superstição! (Costa, 2019, p. 116)

A atuação dos maçons nas revoluções do século XIX, cuja matriz teria sido a Revolução Francesa de 1789, e as ações hostis à religião, em especial a Igreja Católica, comprovaria a índole ateia dos maçons, tanto no que se refere à rejeição da doutrina católica, quanto da autoridade da Igreja. Advertência similar apareceu na instrução pastoral *A Maçonaria e os jesuítas*, de autoria de D. Vital, a qual ele iniciou com uma afirmação cabal que serve de tônica a sua mensagem: “A Igreja de Jesus Cristo, irmãos e Filhos diletíssimos, tem sido sempre mais ou menos perseguida pela impiedade, nunca cessou de lutar com inimigos sanhudos que haviam jurado sua ruína total” (Oliveira, 1875, p. 3).

Para o bispo de Olinda, o paganismo lançou os filhos da Igreja às feras do anfiteatro no Império Romano, em grelhas encandecidas e em caldeiras de azeite fervente para que abjurassem da fé. A Igreja ainda via sangrar a ferida dos seus mártires e surgiram as heresias, os filhos ingratos e desventurados que contestavam os dogmas da doutrina católica. Mais tarde, apareceram os povos bárbaros, ameaçando a Europa. Felizmente, muitos se converteram ao catolicismo, enquanto outros foram repelidos pela espada dos cristãos. Na aurora da Idade Moderna, surgiu Lutero com o protestantismo, fonte de discórdias e conflitos sangrentos ao questionar a autoridade religiosa da Igreja de Roma. Todavia:

[...] hoje, Irmãos e Filhos muito amados, a santa Igreja de Deus se acha a braços com um inimigo terrível, pior que todos os passados; mais terrível que Herodes com a sua tirania; mais terrível que os Imperadores Romanos com as suas hecatombes humanas; mais temível que as heresias e cismas com as suas impiedades e rompimentos; mais temível que os Bárbaros e Sarracenos com as suas constantes ameaças, e que os Protestantes com as suas inovações. (Oliveira, 1875, p. 6)

Nota-se que a narrativa de D. Vital busca envolver as pessoas alvos da instrução pastoral em um quadro histórico marcado por ameaças cada vez mais perigosas para a Igreja Católica, até conduzir ao momento apoteótico da denúncia de um novo e mais temível inimigo, sem paralelo com o

passado. O inimigo seria a maçonaria, pior que todos aqueles antigos adversários, ao reunir em si todos eles, fundindo-os em um todo poderoso: “Sim; a Maçonaria, o supremo esforço do poder das trevas contra a luz da verdade, é incontestavelmente o mais temeroso inimigo que a Igreja tem tido que debelar” (Oliveira, 1875, p. 7).

Apresentada a maçonaria como a principal inimiga da Igreja Católica, o bispo de Olinda buscou explicar o que ela seria e sob quais ideias agiriam seus membros, os maçons, a partir de algumas perguntas. A primeira indagação foi sobre qual seria a finalidade dela. Sobre isso, ele disse que “a negação completa do Catolicismo é o fim supremo da Maçonaria” (Oliveira, 1875, p. 24). Mas, além disso, os maçons teriam um objetivo secundário, que seria a regeneração da Itália por meio da fundação de uma República Fraternal que extirpasse a influência da Igreja Católica de toda península itálica.

O ataque dos maçons à Igreja Católica teria como foco três âmbitos de sua instituição. Um deles seria o ensino. Por exemplo: “A Fé católica ensina que há um Deus criador de todas as coisas. [...] Afirma a impiedade maçônica que Deus é uma palavra oca de sentido, que fora da natureza se não deve procurar a divindade; e que a natureza é Deus” (Oliveira, 1875, p. 26, grifo do autor). O segundo foco seriam os sacramentos, como batismo, eucaristia e extrema-unção, os quais não seriam reconhecidos pela maçonaria como instituições divinas e com efeitos sobrenaturais. O terceiro alvo dos ataques que a Igreja sofreria dos maçons seriam aqueles direcionados aos sacerdotes. Sobre os padres, a maçonaria diria que “o maior obstáculo para a liberdade física, intelectual e moral do homem é, sem contradição, o padre tal como a Igreja o fez, o artista, o propagador mais poderoso e formidável dos prejuízos, da ignorância e superstição” (Oliveira, 1875, p. 31, grifo do autor).

A segunda indagação elaborada pelo bispo de Olinda foi sobre qual o principal meio que a maçonaria empregaria para atingir seu fim. Seria aliciar um Papa para que atuasse conforme os interesses dos maçons e dos governos incrédulos. Esse meio seria almejado dado o significado do trono pontifício, base de toda a autoridade e coluna à qual se prenderia a cadeia dos tronos monárquicos. Logo, removido o centro papal, “infalivelmente

desequilibra-se todo o mundo moral, desmorona-se todo o edifício da Religião Católica, despedaça-se a cadeia dos tronos e somem-se os seus elos nos medonhos abismos da revolução” (Oliveira, 1875, p. 43).

A terceira pergunta apresentada por D. Vital girou em torno de como a maçonaria procuraria desviar os obstáculos que lhe embaraçariam a realização do seu plano. Sobre isso, ela aplicaria alguns métodos. Um deles seria difamar, espalhando mentira e calúnia. Se “a lei santa de Deus diz aos Cristãos: ‘não mintais contra a verdade’ porque é pecado mortal. [...]. Diz, porém, a Maçonaria aos seus adeptos: ‘menti, menti, porque sempre alguma coisa há de ficar” (Oliveira, 1875, p. 59). Para difamar a Igreja além do Papa e os seus ministros, os maçons sorratamente se aproximariam dos tronos, os espaços dos Parlamentos, do lar doméstico, teatros, botequins, passeios públicos e tendas do operariado. E assim, pouco a pouco, “vai a seita nefanda infiltrando nas veias do corpo social a sutil peçonha da maledicência e da calúnia, com que ela tenta levar-lhe a morte ao coração, tirar-lhe a sua vida, - a Igreja Católica Apostólica Romana” (Oliveira, 1875, p. 61).

O segundo método usado pela maçonaria seria dissimular com hipocrisia e sacrilégio. Mediante esse expediente, seus membros fingiriam sentimentos de humanidade, os quais não possuiriam; frequentariam os sacramentos, assistiriam ao sacrifício da missa, cobrindo-se com o manto da religião, que detestariam e que juraram exterminar; conviveriam com os príncipes e soberanos, os quais almejavam derrubar; visitariam bispos, cardeais, padres e outros personagens eclesiásticos, a quem devotam ódio de morte e alimentam guerra de extermínio: “tudo isto com o fim de melhor iludir os incautos e chegar sem embaraço ao termo de seus abomináveis projetos!” (Oliveira, 1875, p. 66).

A partir desse raciocínio, D. Vital identificou a maçonaria com o ateísmo: “a Maçonaria que é ímpia, incrédula, ateia, que desconhece, despreza, mofa da autoridade da Igreja Católica; que envia todos os esforços para aniquilar o Catolicismo [...]” (Oliveira, 1875, p. 72). Esse aspecto foi realçado com a quarta pergunta que consta em A Maçonaria e os Jesuítas:

Qual a preparação e marcha gradualmente seguida pela Maçonaria? Seria doutrinar a juventude, pois o coração da criança seria cera mole que fielmente copia os traços do sinete que se lhe imprime: “é tela branca, sem desenhos, que um dia representará vistas risonhas, aprazíveis paisagens, ou quadros sombrios, tétricos painéis, conforme as primeiras pinceladas com que a colorir a mão do mestre”. (Oliveira, 1875, p. 80)

A Igreja Católica, sabendo disso, recomendava constantemente uma atenção especial à educação religiosa das crianças para lhes ensinar as doutrinas da fé correta. Mas isso:

Bem o sabe a Maçonaria. Tanto assim que liga máxima importância à questão do ensino, e busca por todos os meios ao seu alcance assenhorear-se da educação e da instrução da mocidade, a fim de preparar uma geração digna de si, isto é, sem Deus, sem lei nem rei; uma geração materialista, rica dos ouropéis da falsa ciência e balda de todo o ensino religioso. (Oliveira, 1875, p. 83)

Imbuído desse propósito, os maçons tirariam as crianças dos braços da Igreja Católica, empenhando-se em eliminar a religião da educação da infância, “para formar homens a seu talento, queremos dizer, sem Deus, sem religião, nem moral” (Oliveira, 1875, p. 87). Para isso, desfraldariam os maçons a bandeira do ensino secular e livre, gratuito e obrigatório, “para ir direto à mocidade, assenhorear-se dela e infiltrar-lhe nas veias o veneno da impiedade” (Oliveira, 1875, p. 87). Medidas essas para atingir o grande fim:

Desmoronado o trono dos Papas, julga ela [Maçonaria] que fácilmo lhe há de ser derrubar todas as Monarquias e levantar sobre suas ruínas a imaginada República universal; aniquilar o Catolicismo, cujo ensino,

dogmas, mistérios, sacramentos e ministros ela guerreia com ardor sempre crescente, e substituir-lhe o panteísmo ou o ateísmo. (Oliveira, 1875, p. 95)

Mas, diante do quadro delineado, o bispo de Olinda deixou uma mensagem de alento aos fiéis católicos, dizendo que a Igreja Católica, qual firme rochedo em meio às ondas furiosas do oceano, há dezenove séculos resistia inabalável ao furioso embate das ondas da impiedade. A maçonaria poderia utilizar de todas as artimanhas contra a Igreja Católica e até fazer reviver tempos de cruéis perseguições, como sofreram os mártires no Império Romano. Ainda assim, essa Igreja “continuará sempre, levada pela mão do Esposo, guiada pela luz do Espírito Santo, a sua missão divina, até o fim dos tempos, e só deixará de ser militante sobre a terra para ser triunfante no Céu” (Oliveira, 1875, p. 98, grifos do autor).

Portanto, se as revoluções e ideários como o liberalismo e o socialismo faziam estremecer os alicerces da civilização cristã-católica e a autoridade espiritual da Igreja Católica na tentativa de edificação de um mundo ateu, conforme aludiam os bispos D. Vital e D. Macedo Costa, eram os maçons os principais agentes na propagação do ateísmo. A Maçonaria foi definida como ateia e ímpia. E, com base em expressões como “ateísmo legal” e “estado ateu”, o ateísmo pode ser compreendido na obra desses clérigos como um espectro que ameaçaria a civilização cristã-católica idealizada por eles, sendo que na prática o que se buscava defender era uma ordem social na qual a Igreja Católica detivesse privilégios. No Império brasileiro, intentava-se garantir tais privilégios por meio do catolicismo como religião oficial. Contudo, os republicanos findariam com isso em 1890.

IV. ATEÍSMO NO BRASIL REPUBLICANO I

1. O integrismo católico

Se, no século XIX, setores ultramontanos da Igreja Católica construíram significados ao ateísmo atrelados à significantes como liberalismo e maçonaria, perceptível no Brasil no episódio da “questão religiosa”, o ateísmo foi definido no seio do catolicismo, ao longo do século XX, associado particularmente ao que entendiam como comunismo. Essa foi a tônica presente no discurso de uma corrente no interior da Igreja de Roma nomeada pela historiografia como integrismo, a qual teve em solo brasileiro representantes de destaque como os clérigos Dom Geraldo de Proença Sigaud, Dom Castro Mayer e a figura do intelectual católico leigo Plínio Corrêa de Oliveira.

Para entender o sentido das ideias e a atuação de clérigos e leigos católicos brasileiros integristas (entre as primeiras décadas do século XX até o decênio de 1970) e a construção que eles fizeram do ateísmo como alteridade a ser combatida, é oportuno apresentar, ainda que em linhas gerais, o contexto político e intelectual vivenciado pela Igreja Católica que deu origem ao ideário do integrismo. Rodrigo Coppe Caldeira (2009) informa que, no século XIX, acentuou-se uma postura hostil sobre o mundo moderno a partir de discursos e práticas produzidos pela Igreja Católica e seus defensores:

O processo histórico que levou a cabo o que se conhece como modernidade substituiu a cosmologia aristotélica cristã (escolástica), oferecendo elementos para a configuração de um novo paradigma na estruturação de sentido dos indivíduos. O eixo de percepção do mundo passou a se deslocar de um mundo hierarquicamente construído, no qual a instituição religiosa tinha papel significativo, para uma nova forma de organização social, na qual a subjetividade emerge como valor e o indivíduo se encontra imbuído de seu próprio destino. (Caldeira, 2009, p. 23)

Esse processo acarretou um conjunto de consequências. Uma delas foi a secularização, com setores da sociedade e da cultura não submetida à dominação das instituições e crenças religiosas. Outra implicação foi o deslocamento da religião da esfera pública para a privada. A religião tornou-se, assim, uma entre outras interpretações possíveis da vida que o indivíduo teria a seu dispor. Com isso, “o sujeito chegava a uma nova situação histórica, não se encontrando mais sob o dossel sagrado, isto é, sob discurso religioso que forneceria coesão e significado para todo o tecido social” (Caldeira, 2009, p. 24, grifo do autor).

O primeiro movimento detonador do paradigma moderno no Ocidente europeu foi a Reforma Protestante do século XVI. O líder reformista Martinho Lutero colocou em xeque a autoridade doutrinal ao defender que a salvação da alma não estaria ligada a atos como ir à missa e usufruir de sacramentos. Destarte, transferindo apenas ao indivíduo e sua fé particular a responsabilidade de sua salvação, Lutero projetou, de certa forma, o característico subjetivismo e a crítica voraz à autoridade eclesiástica que marcaria a Idade Moderna.

Outra ideia desenvolvida pelo líder reformista e concatenada à primeira foi a sola scriptura por meio da qual os fiéis foram vistos como igualmente sacerdotes, sem o ministro religioso exercer a função de intermediário entre o sagrado e os homens. No caso, “o único critério normativo e central para a compreensão da tradição seriam as Sagradas Escrituras, que poderiam ser livremente examinadas” (Caldeira, 2009, p. 26).

O Iluminismo apareceu como o segundo movimento que colaborou para a consolidação da modernidade. A partir de um conjunto variado de ideias filosóficas que floresceu na Europa do século XVIII, seus representantes tiveram como centro unificador uma concepção de humanidade e de história humana marcadas por progresso evolutivo guiado pela racionalidade e não por visão teocêntrica.

Por fim, a Revolução Francesa (1789) constituiu o terceiro movimento da modernidade, a qual “chocou-se com a Igreja no que se referia ao poder

temporal que a instituição religiosa exercia, propagando por séculos um conflito entre os seus ideais e os valores católicos” (Caldeira, 2009, p. 30).

A Igreja Católica buscou reagir de forma crítica a esses movimentos. Contudo, foi no século XIX, período marcado por revoluções liberais e nacionalistas, afirmação da pluralidade religiosa, da liberdade de consciência e da laicização do Estado, que o clero católico romano foi mais incisivo nas mudanças institucionais a fim de conter as ameaças oferecidas pelos valores modernos a sua constituição temporal e as suas construções teológicas. Uma dessas mudanças ficou conhecida como ultramontanismo, a qual visou reafirmar a autoridade do papado em Roma, conforme relatei em maiores detalhes no capítulo anterior. A política de fortalecimento do poder do Sumo Pontífice foi consubstanciada com o Concílio Vaticano I e com a promulgação do dogma da infalibilidade papal.

O integrismo foi outra expressão católica de crítica à modernidade. De acordo com Antônio Flávio Pierucci (1992), esse movimento surgiu na virada do século XIX para o XX da crise interna que conheceu o catolicismo ultramontano. Foi quando o papa Leão XIII (1878-1903) arquitetou para a Igreja uma política pragmática com o regime republicano e estimulou, com a primeira encíclica social – a *Rerum Novarum* (1891) – o envolvimento dos católicos com a questão operária. Em torno da interpretação do texto papal, estabeleceram-se tensões internas entre os “católicos sociais” e aqueles que mais tarde ficariam conhecidos como “integristas”. O chamado integrismo caracterizou-se por alguns pontos:

- 1) a autoridade sacra para a qual se pretende a inerrância literal é o texto papal (melhor dizendo, certos textos de certos papas), não a Sagrada Escritura; 2) a motivação do zelo militante é a defesa de valores religiosos ameaçados de decomposição pelos efeitos da modernidade; 3) a modernidade, por conseguinte, é pensada como síndrome antagônica à tradição que se quer preservar; 4) numa sociedade condenada a se desagregar pelos próprios erros, o único e legítimo portador da boa ordem sociopolítica a restaurar é a Igreja hierárquica, o alto clero; 5) para a restauração de uma sociedade integralmente cristã, ou seja, confessional em

seu conjunto, é indispensável a manipulação ou o exercício do poder político. (Pierucci, 1992, p. 150)

João Camilo de Oliveira Torres (1968) salienta dois pontos centrais nas posições do ideário integrista: a) o caráter perfeito da Revelação; b) o caráter catastrófico da História. Em relação ao primeiro ponto, a Revelação é interpretada como a palavra de Deus dirigida à humanidade de forma perfeita e plenamente realizada. Esta maneira de pensar produz convicção de que, sendo verdadeiro o ensinamento da Igreja e imutável a Verdade, o ensinamento da Igreja deve ser imutável. Mais: a Revelação, sendo um fato histórico, uma vez dada, não poderia sofrer alteração. Para o integrismo, portanto, “nada pode ser mudado, sob pena de ferirmos a substância mesma do dogma” (Torres, 1968, p. 221).

O segundo ponto que sobressai no integrismo seria a crença no caráter catastrófico da História. Para a visão judaico-cristã, a História começa com uma catástrofe, a Queda e o Pecado Original, que introduz o mal na trama dos acontecimentos. A Redenção viria dar sentido à aventura humana. Mas a Redenção também teria sido um fracasso: não a assunção gloriosa da natureza humana pelo filho de Deus, como realização da humanidade, mas uma Encarnação Redentora, sofredora, com a morte do filho de Deus. Daí o sentido pessimista da História. A Idade Média, contudo, teria permitido certo equilíbrio, com uma sociedade hierárquica e autoritária para manter a disciplina contra o pecado. A ordem medieval, “eis a tentativa de solução correta para o integrista: cada um em seu lugar, e os reis fazendo os homens obedecerem a Deus, pela espada” (Torres, 1968, p. 222).

Marcos Gonçalves (2009) afirma que o integrismo não deve ser encarado como um desvio heterodoxo do catolicismo, mas como uma tendência no âmbito da institucionalidade religiosa capaz de fornecer influências e subsídios culturais às ações políticas. Se considerado como categoria histórica, o Integrismo sintetiza, ainda que não exclusivamente, posturas religiosas e políticas em conflito com as formas de vida e de pensamento marcadas por variados processos de secularização. Desse modo, ele se colocou como mais um discurso entre múltiplas tendências institucionais católicas que tentaram conter, controlar e moldar, sobretudo em parte de

século XX, práticas religiosas renovadoras em seu interior e que buscaram, por extensão, moldar a sociedade como um todo:

Partindo do campo religioso doutrinal católico, mas superando esse registro para atingir uma dimensão ética constitutiva do coletivo, o integrismo representa uma atitude no sentido de impregnar de catolicismo todas as esferas da vida social, converter o Estado à égide de um fundamento católico, preocupando-se em atacar e coibir os impulsos verificados nos fenômenos plurais da modernidade. (Gonçalves, 2009, p. 35)

Na condição de fenômeno histórico, o integrismo atingiu seu apogeu na Igreja Católica no início do século XX, quando passou a influir diretamente na elaboração da política do pontificado de Pio X (1903-1914), Papa determinado a reocupar a vida social com aquilo que considerava ser a verdadeira religião. Nesse pontificado, os integristas engajaram-se em embate no interior da própria instituição contra os chamados “católicos sociais” ou “católicos modernos”, os quais haviam obtido espaço e referência doutrinária na época do papado de Leão XIII, e que trouxeram para o debate religioso temas como a

exegese bíblica, a avaliação crítica sobre os limites da filosofia tomista, a conexão entre igreja, política e mundo moderno, [...], e mesmo a consideração sobre uma possível defasagem da teologia católica quando comparada à teologia protestante. (Gonçalves, 2009, p. 47)

Os católicos integristas organizaram-se em uma sociedade chamada Liga de São Pio V, aprovada e incentivada por Pio X. Esse papa mostrou-se particularmente hostil aos grupos católicos modernistas e aos princípios seculares do mundo contemporâneo. Em 1907, ele publicou um decreto tratando dos erros dos modernistas acerca da Igreja, da revelação e dos

sacramentos; no mesmo ano, tornou pública uma encíclica condenando as doutrinas da modernidade como falsas e, em 1910, instituiu um juramento contra os erros da modernidade: “Esse juramento deveria ser proferido obrigatoriamente por todos os membros do clero, padres, religiosos e professores em seminários. Esses três documentos são marcados, assim, pela aspereza do tom frente à modernidade” (Caldeira, 2009, p. 40).

Cabe registrar, contudo, como informa Pierucci (1992), que integrismo é termo que nasceu com conotação pejorativa. De início, ele foi aplicado como rótulo pelos adversários católicos modernistas e, na segunda metade do século XX, pelos católicos progressistas. Desde a primeira geração, evitava-se a autoidentificação de integrista, preferindo, quem defendia o ideário denominado sob essa palavra, ser chamado de “tradicionalista”. Essa tradição seria pautada a partir da “autenticidade intangível da liturgia em latim, do catecismo de São Pio X, do rito da missa de São Pio V, das decisões doutrinárias e litúrgicas do Concílio de Trento” (Pierucci, 1992, p. 152).

O ideário integrista encontrou espaço no meio católico brasileiro desde as primeiras décadas do século XX e, em um primeiro momento, foi mais uma das formas de reação da Igreja Católica ao advento de um regime republicano laico no país, cujos defensores buscavam justificá-lo a partir de valores modernos. Sobre esse ponto, Maurício de Aquino escreveu o seguinte:

A legitimidade da República proclamada no Brasil em 15 de novembro de 1889 consistiu principalmente na ideia difusa de que ela seria a portadora de progresso e de civilização – noções associadas à modernidade. (Aquino, 2012, p. 144)

A partir da atuação de uma elite política e intelectual embalada pelos ideais de progresso, a República impactou diretamente a vida da Igreja Católica do Brasil no dia 7 de janeiro de 1890, quando o Decreto 119-A determinou o fim do padroado e estabeleceu a liberdade de culto no país. Uma semana

depois, por meio do Decreto 155-B, de 14 de janeiro, referendou-se o primeiro calendário republicano no qual inexisteriam feriados de caráter religioso, inclusive o de Natal. Esses decretos indicaram a índole da transformação sociopolítica que se quis imprimir no novo regime, discursivamente sustentado em bases científico-tecnológicas – a modernidade republicana, algo que havia sido cogitada ainda no fim do Império e que era uma das bandeiras de luta dos republicanos, em cujos discursos exaltados sobre progresso e modernidade “saltavam as figuras do clero enganador, do maquiavelismo jesuítico e romano, considerados responsáveis por manter a consciência da massa no atraso e na ignorância [...]” (Aquino, 2012, p. 146).

A laicidade do regime republicano foi confirmada na Constituição promulgada em 24 de fevereiro de 1891. O princípio liberal da separação entre Estado e Igreja foi mantido e, no bojo disso, foi determinada a secularização dos cemitérios, reconhecimento estatal apenas do casamento civil, liberdade de culto que respeitasse as leis republicanas, ensino laico nas escolas públicas, impedimento de subvenção de cultos ou obras religiosas por parte da União ou dos Estados.

Por outro lado, a Carta Magna não apresentou o viés de laicidade antirreligiosa. A Constituição não determinou confiscação de bens das ordens e congregações religiosas ou proibição da entrada de novas congregações estrangeiras. Aquino (2012) denominou isso de “laicidade pragmática”, com o pragmático envolvendo as noções de utilidade e praticidade, uma vez que o Estado brasileiro, ao garantir sua própria independência civil ante o eclesiástico, criou – com o Decreto 119-A – amplo espaço relacional com as diferentes Confissões Religiosas que oportunizou alianças, omissões e negociações de acordo com os interesses dos grupos que governavam o Estado.

O episcopado brasileiro manifestou a posição oficial da Igreja Católica em relação ao regime republicano mediante Carta Pastoral publicada em 1890, a qual continha um teor ambíguo, situando-se entre o lamento da perda de privilégios que tinha enquanto religião oficial e júbilo pela liberdade institucional diante do Estado. Em face dessa nova realidade, a instituição procurou, em primeiro momento, reorganizar-se internamente a partir de

princípios ultramontanos com ações para reformar o clero, as congregações e ordens religiosas; controlar as irmandades e confrarias e formar novas dioceses. No entanto, já nas primeiras décadas do século XX, começou a ser idealizado um novo modelo de Igreja Católica brasileira, um modelo que Scott Mainwaring chamou de neocrisandade:

Insistindo num catolicismo mais vigoroso e que se imiscuísse nas principais instituições e nos governos, as atitudes práticas das pastorais da neocrisandade se diferenciavam das anteriores. Assim conseguia o que percebia como sendo os interesses indispensáveis da Igreja: a influência católica sobre o sistema educacional, a moralidade católica, o anticomunismo e o antiprotetantismo. Através do modelo da neocrisandade, a Igreja revitalizou sua presença dentro da sociedade. Em poucas palavras, o modelo da neocrisandade era uma forma de se lidar com a fragilidade da instituição sem modificar de maneira significativa a natureza conservadora da mesma. (Mainwaring, 1989, p. 43)

A neocrisandade foi uma forma de a Igreja Católica fortalecer sua presença na sociedade brasileira após a perda de privilégios que o advento do regime republicano lhe acarretou. Uma data importante para as aspirações do modelo de neocrisandade da Igreja Católica foi 1916, quando o recém-nomeado arcebispo de Recife e de Olinda, Dom Sebastião Leme (1882-1942), publicou uma carta pastoral em que chamava atenção para a fragilidade da Igreja institucional, as deficiências das práticas religiosas populares, a falta de padres, o estado precário da educação religiosa, a ausência de intelectuais católicos, a limitada influência política da Igreja e sua depauperada situação financeira. Dom Leme argumentava “que o Brasil era uma nação católica e que a Igreja deveria tirar proveito desse fato e marcar uma presença muito mais forte na sociedade” (Mainwaring, 1989, p. 41).

Na avaliação de Carlos André Silva de Moura (2016), ao apresentar a carta pastoral de 1916, Dom Leme tinha como referência um modelo de Igreja Católica que havia sido superado com a publicação do Decreto 119-A.

Ainda que defendesse a independência entre os dois poderes, o líder eclesiástico era defensor de um Estado que reconhecesse as contribuições do clero para sua organização política, social e cultural. E, para contornar o que era visto como situação de fragilidade da Igreja Católica, defendeu a participação da intelectualidade nas atividades feitas pelo clero:

A participação dos intelectuais nos projetos da Igreja Católica integrava as estratégias de cristianização das elites e colaborava também para a constituição de ações que tinham o objetivo de implementar uma ordem católica no país. (Moura, 2016, p. 33)

O modelo de neocristandade da Igreja Católica almejava cristianizar as elites políticas e intelectuais do país para que, a partir delas, o povo fosse cristianizado segundo os dogmas oficiais da Igreja. O clero mobilizou milhares de pessoas e organizou movimentos leigos, especialmente entre a classe média urbana, como a União Popular (1909), a Liga Brasileira das Senhoras Católicas (1910), a Aliança Feminina (1919), a Congregação Mariana (1924), os Círculos Operários (1930) e a Ação Católica Brasileira (1935). Estritamente controlados pela hierarquia católica, esses movimentos afirmaram uma presença mais forte da Igreja nas instituições do Estado. Com isso, “a Igreja desejava que o Estado reinstituísse de uma maneira informal a relação de favorecimento que a separação formal entre Igreja e Estado terminava do ponto de vista legal” (Mainwaring, 1989, p. 47).

De acordo com Mainwaring (1989), o modelo de neocristandade da Igreja Católica atingiu seu maior grau de influência no Brasil entre os anos de 1930 e 1945, período em que Getúlio Vargas (1882-1954) governou o país. A chegada de Vargas ao poder em 1930 marcou o início de uma redefinição da vida política nacional e conseqüentemente da República nascida em 1889 e consubstanciada na Constituição de 1891.

A década de 1920 já tinha sido palco de acontecimentos que questionaram o domínio político e econômico das oligarquias, especialmente as de Minas Gerais e de São Paulo (Revolta dos Tenentes, Coluna Prestes e criação do

Partido Comunista do Brasil) e o predomínio de padrões europeus na vida artística e intelectual (Semana da Arte Moderna). Para consolidar um governo que nasceu com a deposição do presidente Washington Luís em outubro de 1930, Vargas buscou ampliar o leque de apoios políticos e sociais e, nesse processo, se aproximou da Igreja Católica (Ferreira, Pinto, 2013). A aproximação ao governo também era de interesse da Igreja Católica e atendia às aspirações da neocristandade. Essa aliança foi capitaneada por Dom Leme, consagrado cardeal em junho de 1930.

A influência política da Igreja no Estado cresceu nesse momento. Antes, em julho de 1930, o Papa Pio XI (1922-1939), a pedido do episcopado brasileiro, declarou Nossa Senhora Aparecida como Padroeira do Brasil. Em outubro de 1931, foi inaugurada a estátua do Cristo Redentor no Rio de Janeiro com a presença de bispos de diversas partes do país e do presidente Vargas. Nesse mesmo ano, foi assinado o decreto que permitiu ensino religioso nas escolas públicas. Em 1932, Dom Leme criou a Liga Eleitoral Católica (LEC) como apoio a candidatos de diversos partidos que se comprometessem com as causas da Igreja. Uma boa parte dos candidatos apoiados pela LEC foi eleita para a Assembleia Constituinte que elaboraria a nova Carta Magna em substituição aquela de 1891.

A Constituição de 1934 foi uma das vitórias mais significativas da neocristandade, uma vez que incorporou várias exigências da LEC, “incluindo o apoio financeiro do Estado à Igreja, a proibição do divórcio e o reconhecimento do casamento religioso, a educação religiosa durante o período escolar e subsídios do Estado para as escolas católicas” (Mainwaring, 1989, p. 48).

E, no cenário da neocristandade da Igreja Católica, apareceu o integrismo. De acordo com Charles Antoine (1980), o integrismo brasileiro descenderia em linha reta da militância do intelectual católico Jackson de Figueiredo (1891-1928) e da criação, sob sua iniciativa, da revista *A Ordem* (1921) e do *Centro Dom Vital* (1922), ainda que Marcos Gonçalves (2009) identifique elementos do integrismo na imprensa católica do início do século XX, mais especificamente na revista *Ave Maria*, fundada em 1898 na capital paulista. O mesmo autor ressalta que o integrismo nasceu dentro

da Igreja, como proposta de ortodoxia, e foi por ela e seus representantes autorizados que ele encontrou

o meio mais pleno de frutificar para atingir e influenciar a comunidade de leigos e ali receberá leituras múltiplas que, no entanto, dificilmente irão prescindir de uma obsessão identitária no catolicismo, isto é, a vida mergulhada no catolicismo. (Gonçalves, 2009, p. 25-26)

Jackson de Figueiredo pode ser compreendido como um representante autorizado da Igreja Católica. Ele se converteu ao catolicismo no fim da década de 1910, religião que ele viu como grande sustentáculo na preservação da ordem e da tradição na sociedade. Desde então, passou a ver na figura de Dom Sebastião Leme o símbolo e a presença objetiva da construção e manutenção de seus ideais. Para Wellington Teodoro da Silva (2008, p. 556):

O pensamento conservador de Jackson vê na religião o sustentáculo da ordem. Talvez pelo fato de a religião ser uma das grandes continuidades na história. Ou, dizendo de outra forma, a responsável pelo grande arco produtor de sentido que atravessa toda a história. Ela mostra-se um terreno fértil de idealizações acerca de um passado perfeito, um tipo ideal de tempo e de relações do humano entre si e com a natureza.

A revista *A Ordem*, criada por Jackson de Figueiredo, assumiu um perfil conservador sob sua liderança. De caráter religioso-político, ela combatia toda forma de transformação revolucionária da sociedade. Assumia, ao mesmo tempo, uma função de formação religiosa e de embate político para o público brasileiro. O que preponderava no periódico era a defesa de uma sociedade que deveria ser organizada a partir de princípios universalmente válidos. E “esse pensamento reportava-se invariavelmente à Idade Média,

pela sua hegemonia católica e pela sua visão de mundo hierárquica” (Silva, 2008, p. 557).

O Centro Dom Vital atuou na mobilização da intelectualidade católica mediante elaboração de ações direcionadas ao desafio de defender e propagar o ideário católico e de pensar a reação ao mundo moderno. O nome “Dom Vital” foi inspirado no bispo de Pernambuco que defendeu os direitos da Igreja contra os interesses do regalismo imperial e enfrentou a maçonaria local. Segundo Claudio Marcio Coelho e Edison Romera (2016), os nomes escolhidos para o centro e para a revista foram estrategicamente convenientes, pois representavam a Igreja como apologia à fé e na luta contra os seus “inimigos” (liberalismo, protestantismo, maçonaria, comunismo). No início de 1920, as publicações do Centro Dom Vital tinham como linha uma apologética que “concentrou-se na defesa do catolicismo como religião universal e nas críticas ao Protestantismo e ao espiritismo. No fim [sic] da década, intensificaram-se os ataques ao comunismo” (Coelho; Romera, 2016, p. 124).

Ainda que relativamente pequeno, o Centro Dom Vital contou com presença de vários intelectuais católicos, entre eles, Plínio Corrêa de Oliveira (1908-1995), um dos principais nomes do Integrismo brasileiro no século XX. Ele nasceu na capital paulista em 1908 e cresceu em um ambiente familiar marcado por uma educação cristã tradicional. Entre 1918 e 1925, Plínio Corrêa de Oliveira frequentou o Colégio São Luís, da Companhia de Jesus, onde adquiriu apego pela vida metódica e desenvolveu uma concepção militante de vida espiritual. Logo depois, complementou sua formação educacional na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. Em 1928, iniciou sua participação na Congregação Mariana da Paróquia da Santa Cecília e no ano seguinte, ao lado de outros congregados marianos, fundou a Ação Universitária Católica (AUC) na Faculdade de Direito (Zanotto, 2002).

A atuação de Plínio Corrêa de Oliveira como intelectual e ativista católico leigo, entre o fim da década de 1920 e meados dos anos 1940, fez parte do contexto maior de defesa do modelo de neocristandade da Igreja Católica para o Brasil, instituição que deu amparo e apoio a diversas de suas ações nesse momento:

A década de [19]20, em especial, foi marcada pela criação e estímulo a movimentos eclesiais de reação ao positivismo, liberalismo, comunismo, ateísmo, e outros ismos, tidos como contrários aos desígnios de Deus. (Zanotto, 2012, p. 37)

A neocristandade também recebeu impulso da solicitação do Papa Pio XI, que sugeriu, na Encíclica *Ubi Arcano Dei*, de 23 de dezembro de 1922, a instalação de um movimento mundial denominado Ação Católica com o objetivo de cristianizar as nações. No Brasil, a Ação Católica Brasileira foi criada em 1935 por Dom Sebastião Leme: “O objetivo expresso em seus estatutos era o de organizar a participação do laicato no apostolado da Igreja e coordenar todas as associações já existentes, submetendo-as a uma única direção” (Zanotto, 2012, p. 39).

Em 1933, Plínio Corrêa de Oliveira foi eleito deputado constituinte com apoio da LEC. Nesse mesmo ano, assumiu a direção do jornal mariano *O Legionário*, órgão oficioso da Arquidiocese de São Paulo, no qual vinha publicando artigos desde setembro de 1929. O jornal tinha entre seus objetivos lutar pela obtenção de favores do Estado para a Igreja Católica; articular intelectuais católicos para atuar no espaço público e promover a doutrina do catolicismo; vigiar a produção cultural (livros, cinema, teatro), com atenção especial à identificação de ideias comunistas; preocupação com a educação e a preservação dos “bons” costumes católicos (Caldeira, 2009).

Na década de 1930, a militância de Plínio Corrêa de Oliveira também se deu na Ação Católica Brasileira, em que dividiu o papel de liderança com Alceu Amoroso Lima (1893-1983). Esse último havia assumido a direção do Centro Dom Vital após a morte de Jackson de Figueiredo e preservado a postura conservadora do seu antecessor na instituição. No entanto, de pensamento liberal em seus primeiros anos de militância, passando pela conversão ao catolicismo de matiz ultramontano em 1928, ao longo dos anos 1930, Alceu Amoroso Lima foi migrando novamente para posições liberais até defender o diálogo da Igreja Católica com o mundo moderno, o

que teve impacto na Ação Católica do Brasil e desagradou profundamente P. C. de Oliveira (Foresti, 2016).

Em 1943, Plínio Corrêa de Oliveira publicou o livro *Em defesa da Ação Católica* como um brado de alerta contra os “germes do laicismo, liberalismo e igualitarismo” que estariam invadindo a Ação Católica. Como alternativa, propunha criação de nova organização, verdadeiramente ortodoxa, e que se destacaria pela primazia à devoção mariana, ênfase aos atos piedosos coletivos, necessidade de convívio e locais de recreio para os membros, regulamento para o vestuário e um código de penalidades. Em defesa da Ação Católica, efetivou o rompimento dos conservadores com essa associação. Contudo, a repercussão negativa que a obra teve em alguns ambientes católicos “ocasionou retaliações sucessivas que culminaram com o afastamento de Plínio Corrêa de Oliveira e seus colaboradores, o chamado ‘Grupo d’O Legionário’, também da edição deste jornal, em 1947” (Zanotto, 2012, p. 41).

Após a publicação da obra *Em defesa da Ação Católica*, Plínio Corrêa de Oliveira e o grupo que apoiava suas posições ficou marginalizado dos círculos católicos. Em face disso, ele passou alguns anos isolado com esse grupo em estudos doutrinários, orações, devoção mariana e realização de análises da situação da Igreja Católica. Mas, com a nomeação do padre Proença Sigaud a bispo de Jacarezinho/PR, em 1947, a nomeação do mons. Antônio de Castro Mayer a bispo-coadjutor de Campos/RJ, em 1948, e uma carta do Vaticano, na qual a obra *Em defesa da Ação Católica* era louvada pelo secretário de Estado da Santa Sé, J. B. Montini, em nome do Papa Pio XII (1939-1958), Plínio Corrêa de Oliveira voltou a ganhar espaço na Igreja Católica. Para coroar esse processo, em 1951, Dom Castro Mayer fundou o mensário de cultura e atualidades *Catolicismo* e convidou Plínio Corrêa de Oliveira para escrever na publicação (Zanotto, 2012).

A atividade intelectual de Plínio Corrêa de Oliveira entre as décadas de 1950 e 1970 ocorreu em cenário menos favorável à defesa e difusão de suas ideias. O modelo de neocristandade da Igreja Católica entrou em crise. O fim da ditadura do Estado Novo (1937-1945) significou declínio da influência que a Igreja tinha conquistado desde os anos 1930:

Os governos democráticos do período de 1945-1964 tentaram conquistar o apoio da Igreja e em troca concederam alguns favores, mas a negociação não era tão favorável nem tão estável como o fora sob o governo de Vargas. (Mainwaring, 1989, p. 55)

Além disso, a sociedade foi perdendo seu perfil rural, e a hegemonia religiosa da Igreja se viu confrontada com o crescimento do protestantismo e do espiritismo nas cidades: “O censo de 1940 registrava pouco mais de um milhão de protestantes, um número que aumentou 150% em 1964. O crescimento foi especialmente rápido nas áreas urbanas e entre as classes populares [...]” (Mainwaring, 1989, p. 53). Por fim, as lutas operárias e especialmente a organização da população rural em ligas camponesas e sindicatos fez que alguns líderes da instituição reavaliassem o papel da Igreja Católica.

De acordo com Mainwaring (1989), por volta de meados dos anos 1950, existiam três principais grupos dentro da Igreja Católica brasileira. Um grupo era o que continuava endossando a estratégia da neocristandade e que passou a ser denominado de tradicionalista. As posições religiosas de Plínio Corrêa de Oliveira podem ser vistas como mais próximas a esse grupo. Os tradicionalistas defendiam que a Igreja Católica deveria continuar o combate à secularização e com a defesa do fortalecimento da instituição na sociedade, como organizar campanhas contrárias aos meios secularizados de comunicação, à educação pública laica e aos partidos políticos progressistas. Para os tradicionalistas, era importante que se usasse o Estado “para garantir tantos privilégios quanto fosse possível, como forma de tornar católica a sociedade” (Mainwaring, 1989, p. 57).

Um segundo grupo dentro da Igreja Católica era o dos modernizadores conservadores. Esses acreditavam que a instituição precisava mudar para cumprir sua missão no mundo moderno com maior eficácia e se preocupavam com a secularização, com a expansão do protestantismo e do comunismo, mas respondiam a esses temas com maior abertura de diálogo. Embora os modernizadores conservadores rejeitassem a mudança radical e tivessem uma concepção limitada da forma de realizar a justiça social, estavam mais preocupados com ela do que os adeptos da neocristandade. E,

apesar de ainda serem hierárquicos nas práticas da Igreja, “se preocupavam mais em desenvolver organizações leigas e meios eficazes de atingir o povo” (Mainwaring, 1989, p. 57).

O terceiro grupo era o dos reformistas: “Essa facção compartilhava da preocupação dos modernizadores conservadores com o trabalho pastoral mais intenso e uma educação religiosa mais eficaz, mas suas posições sociais eram mais progressistas” (Mainwaring, 1989, p. 57). Ao passo que os conservadores modernizadores enfatizavam a necessidade de lutar contra o comunismo, os reformistas preocupavam-se mais com a mudança social como um fim em si. O entendimento dos reformistas era que a Igreja deveria ter papel social com maior atenção na defesa das demandas dos grupos populares.

Além dos fatores relacionados à dinâmica interna inerente à instituição católica, a correlação de forças entre esses grupos dentro da Igreja foi influenciada pelo contexto nacional e pelas diretrizes da Santa Sé em Roma. No decorrer dos anos 1950, até o início da década seguinte, a ascensão dos movimentos e lutas progressistas no Brasil levaram uma pauta de reivindicações que não podia ser ignorada ou simplesmente reprimida. Um exemplo foi o engajamento de setores da Igreja Católica na discussão sobre a reforma agrária em face da pressão organizada dos trabalhadores rurais pelo acesso à propriedade agrária. A Revolução Cubana ocorrida em 1959 tornou mais palpável para muitos setores progressistas no país que o socialismo poderia ser a solução mais adequada às demandas dos trabalhadores, como na discussão sobre o modelo de reforma agrária a ser executada no Brasil.

Já a Igreja Católica Romana, sob o pontificado de João XXIII (1958-1963), modificou sua doutrina oficial. As encíclicas *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963) desenvolveram uma concepção de Igreja em maior sintonia com o mundo secular moderno, mais comprometida em melhorar o destino dos seres humanos na Terra e em promover a justiça social.

O Concílio Vaticano II começou em 1962 sob a orientação do Papa João XXIII, reunindo os bispos do mundo inteiro em Roma para discutir uma visão mais aberta para a Igreja Católica e teve um efeito retumbante: “Quando João XXIII faleceu, em 1963, Paulo VI assumiu o papado e,

apesar de algumas oscilações, deu continuidade ao processo de renovação da Igreja até sua morte em 1978” (Mainwaring, 1989, p. 62).

No Brasil, os modernizadores conservadores foram dominantes dentro da Igreja Católica durante boa parte dos anos 1950, mas passaram, até o fim da década de 1960, a dividir a hegemonia com o grupo dos reformistas. Essa correlação de forças apareceu na composição dos membros da Conferência Nacional dos Bispos – CNBB, fundada em 1952 sob iniciativa de Dom Helder Câmara (1909-1999), para orientar o trabalho apostólico. Contudo, em face da atuação cada vez maior dos trabalhadores urbanos e rurais, das posições reformistas do presidente João Goulart (1961-1964) em sintonia com as demandas das classes populares e o temor da “ameaça comunista”, a Igreja Católica, por meio da CNBB, apoiou o golpe civil-militar que depôs João Goulart em 1964. Mais tarde, à medida que se aprofundou o modelo econômico capitalista que aumentava a desigualdade social e a repressão aos opositores, com prisões, torturas e assassinatos, a Igreja Católica transformou-se em uma das principais vozes de crítica ao regime nascido do golpe de 1964. Nos anos 1970, a instituição adquiriu um perfil progressista na defesa dos direitos humanos e crítica ao capitalismo. Foi a época em que se projetou o modelo da Igreja popular:

Como a Igreja reformista, a popular se preocupa com a justiça social e com a comunidade, mas postula que a verdadeira justiça exige uma mudança política radical. A Igreja popular também leva a corresponsabilidade mais longe que a reformista. O laicato tem uma participação mais efetiva e significativa, tanto nas cerimônias religiosas quanto nas tomadas de decisão da diocese. Da mesma forma a Igreja popular e a reformista usam a imagem da Igreja como “o povo de Deus”, mas a popular acentua o conceito da Igreja como um sacramento da salvação do mundo. (Mainwaring, 1989, p. 169)

Plínio Corrêa de Oliveira avaliou de forma crítica as lutas populares e o diálogo que a Igreja Católica procurou realizar com o mundo moderno. Na década de 1950, essa postura apareceu nos artigos que publicava em

Catolicismo: “O objetivo de Catolicismo era alertar e estimular o público na luta contra os fatores de deterioração religiosa, moral e cultural do neopaganismo e, principalmente, promover a reação contra o progressismo e esquerdismo católico” (Zanotto, 2002, p. 200). Em 1959, Plínio Corrêa de Oliveira publicou um dos seus principais trabalhos, *Revolução e Contra-Revolução*, na edição nº 100 da revista *Catolicismo* em que

sistematiza o pensamento integrista católico sobre a decadência da cristandade medieval e aponta, através [sic] de uma abordagem processual, os grandes eventos que precipitaram o fim da hegemonia deste ideal de civilização. (Zanotto, 2012, p. 42-43)

Segundo Zanotto (2012), a obra *Revolução e Contra-Revolução* inspirou doutrinária e operativamente a fundação da Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP), criada em 26 de julho de 1960 na cidade de São Paulo/SP para agregar, de forma institucional, os católicos já unidos e liderados por Plínio Corrêa de Oliveira. A TFP seria integrante do movimento católico, ou seja, organizações, movimentos e grupos explicitamente confessionais ou religiosos, mas não diretamente dependentes das estruturas eclesiais hierárquicas, sendo que muitas vezes ela atuou em conflito com propostas de outros grupos confessionais e particularmente em franca oposição às principais diretrizes adotadas pela CNBB.

Ao longo do tempo, as atividades internas e externas da TFP tiveram, entre suas características, excessiva polarização no líder carismático, caráter igualitário dos membros do grupo, autodesignação e autopercepção de ser eleitos/puros, rejeição do mundo e da sociedade como malignos, rejeição fanática de verdades que divergiam daquela expressa pelo grupo. Esse modo de agir:

[...] está ancorado na proposta integrista de catolicismo, em sua percepção negativa das mudanças adotadas pela Igreja para adaptar-se, tanto pastoral quanto doutrinariamente, aos novos tempos. Para os integristas existe uma interpretação verdadeira do catolicismo que vem progressivamente sendo comprometida pelas influências deletérias da modernidade e que originou desvios no seio da Igreja, desvirtuando assim a mensagem legítima; erros que é preciso combater visando o retorno à Igreja de sempre (dogmática, monárquico-aristocrática, soberana, temporal e espiritualmente). (Zanotto, 2012, p. 25, grifos da autora)

Ao longo da década de 1960, a TFP desenvolveu intensa atividade por meio de mobilização de seus membros no espaço público e atuação jornalística de seus líderes. Nos primeiros anos, fez campanha contra a reforma agrária, visto como medida que abriria caminho para instalação do comunismo no Brasil; apoiou o golpe civil-militar de 1964, fez aguerrida defesa da ditadura militar, manteve advertência contínua sobre os perigos do comunismo e críticas aos “desvios” à esquerda da Igreja Católica brasileira. De acordo com Charles Antoine (1980), no nascimento da TFP, “O bispo de Campos, Dom Mayer, é o seu ‘protetor’ e fiador teológico; e o bispo de Diamantina (Estado de Minas Gerais), Dom Sigaud, seu porta-voz oficioso nos meios eclesiásticos e políticos” (Antoine, 1980, p. 24).

Na análise de Antoine (1980), Dom Castro Mayer (1904-1991) e Dom Proença Sigaud (1909-1999) foram importantes nomes do Integrismo brasileiro do século XX vinculados aos quadros eclesiásticos da Igreja Católica. O primeiro nasceu em 1904 na cidade de Campinas e mudou-se com a família para a capital paulista em 1911. Dom Castro Mayer cursou Teologia no Instituto Gregoriano, em Roma, e foi ordenado padre em outubro de 1927 pelas mãos do Cardeal Basílio Pompili, vigário-geral do Papa Pio XI. Foi professor do Seminário Arquidiocesano de São Paulo, assistente geral da Ação Católica Arquidiocesana, em 1940, cônego catedrático e tesoureiro-mor do Cabido Metropolitano de São Paulo, em 1941, vigário geral da Arquidiocese de São Paulo, em 1942, e vigário ecônomo da paróquia de São José do Belém, em 1945. Em março de 1948, “Dom Antônio de Castro Mayer foi eleito bispo titular de Priene e coadjutor

com direito à sucessão da Diocese de Campos dos Goytacazes, Estado do Rio de Janeiro, pelo Papa Pio XII” (Mériada, 2017, p. 4).

Na diocese de Campos dos Goytacazes, fundou a revista *Catolicismo* em 1951, com tiragem semanal, e a rádio católica *Afonsiana*, além de fundar paróquias, ordenar padres e organizar atividades religiosas. Do ponto de vista das ideias, Mérida (2017, p. 11) afirma que:

Dom Antônio Mayer era monarquista, a favor da propriedade privada e condenava o socialismo, por ferir o princípio da diferença social entre os homens e contra o liberalismo, por entender que o homem deveria estar sob as orientações institucionais da Igreja Católica Apostólica Romana.

Em 1961, Dom Antônio de Castro Mayer publicou *Carta Pastoral* prevenindo os ardis da seita comunista e, no ano seguinte, conjuntamente a Dom Proença Sigaud, Luís Mendonça de Freitas e Plínio Corrêa de Oliveira, lançou o livro *Reforma agrária, questão de consciência*, para refutar uma redistribuição da propriedade fundiária de índole socialista. Apoiou o golpe civil-militar de 1964 e a ditadura militar (Antoine, 1980).

Dom Proença Sigaud nasceu em Belo Horizonte/MG no ano de 1909. Entre 1928 e 1932, realizou o curso de Teologia na Pontifícia Universidade Gregoriana em Roma. Em março de 1932, foi ordenado padre. Nos anos seguintes, atuou como professor em Santo Amaro (1933-1946), São Paulo (1936-1946) e Estella/Espanha (1946-1947). Em outubro de 1946, “foi sagrado bispo para a diocese de Jacarezinho (1947-1961), em 1961 elevado ao arcebispado de Diamantina, Minas Gerais (1961-1981)” (Caldeira, 2015, p. 70).

Dom Proença Sigaud participou, com outros padres e leigos, do grupo que editava o jornal da Congregação Mariana de Santa Cecília em São Paulo, *O Legionário*, encabeçado por Plínio Corrêa de Oliveira, e teve no comunismo um dos principais alvos de sua crítica, tendo repercussão nos círculos

conservadores o livro Catecismo anticomunista, publicado por ele no ano de 1962. Nos seus textos e cartas pastorais, igualmente fez uma

ponte entre a maçonaria, os líderes do judaísmo e a revolução, no caso a comunista. Tal relação foi bastante comum no fim do século XIX e primeira metade do século XX, além de ser muito explorada por diferentes grupos. (Caldeira, 2015, p. 72)

O golpe civil-militar de 1964 foi apoiado por Dom Proença Sigaud. Nessa década, ele desenvolveu um ativismo político-religioso em parceria com Plínio Corrêa de Oliveira e a TFP. Contudo, no fim desse decênio, desligou-se da TFP. Antoine (1980) informa que Dom Proença Sigaud justificou esse ato em virtude da defesa que passou a fazer da reforma agrária promovida pela ditadura militar e da reforma litúrgica promovida pelo Papa Paulo VI (1963-1978). Apesar dessa justificativa, a ruptura envolveria outros fatores, como os rumos que a TFP passou a adotar na virada dos anos 1960 para os 1970, qual seja, um perfil paramilitar na defesa de um ideário religioso, com manifestações públicas marcadas pela agressividade e espancamentos de pessoas indefesas: “Esta é certamente uma das razões que levam Dom Sigaud, cofundador da TFP, a desligar-se oficialmente do movimento” (Antoine, 1980, p. 39).

A ruptura de Dom Proença Sigaud com a TFP foi um dos episódios que sinalizaram para tensões internas vivenciadas pelos integrantes tefepistas. Mas esta não seria a única adversidade vivenciada pela entidade. De acordo com Mainwaring (1989), no decorrer da década de 1970, a TFP foi alvo de críticas do clero católico. Dom Eugênio Sales criticou a TFP em 1970 e Dom Ivo Lorscheider, presidente da CNBB, o fez em 1971. Em fevereiro de 1972, na declaração Unidade e Pluralidade na Igreja, a CNBB condenou as ações da TFP e de outros grupos de direita e “na Assembleia Geral da CNBB de 1973, os bispos declararam que a TFP destruía a unidade eclesial” (Mainwaring, 1989, p. 193). Apesar das tensões internas e externas, a TFP só foi viver um acentuado declínio após a morte do seu líder e fundador, Plínio Corrêa de Oliveira, ocorrida em 1995.

2. O anticomunismo católico

Além do Integrismo, outro elemento colaborou para a construção do sentido dado ao ateísmo por católicos como Plínio Corrêa de Oliveira, Dom Antônio de Castro Mayer e Dom Geraldo de Proença Sigaud: o anticomunismo. Segundo Rodrigo Patto Sá Motta (2020), o anticomunismo pode ser compreendido como um conjunto de práticas e de ideias em oposição à síntese marxista-leninista originadora do bolchevismo e do modelo comunista soviético implementado na Rússia em 1917.

Sobre isso, cabe mencionar que, ainda que já circulassem ideias antiesquerdistas e ataques ao socialismo, ao comunismo e ao anarquismo antes da Revolução Russa, foi apenas após esse acontecimento que o anticomunismo se tornou fenômeno de grande impacto no espaço público e fator de unidade para diferentes grupos políticos, uma vez que “A ascensão dos bolcheviques ao poder na Rússia causou um impacto muito forte: o que antes era somente uma promessa e uma possibilidade teórica transformou-se em existência concreta” (Motta, 2020, p. 14).

Ao longo do século XX, por vários momentos, ocorreu uma convergência entre os diversos grupos anticomunistas em virtude da postura negativa em relação ao adversário comum, mas isso não ocorreu quando se tratou de atitudes positivas. No interior do amplo arco que compunha o anticomunismo, podiam ser encontrados projetos tão díspares quanto o fascismo, o socialismo democrático, o catolicismo e o liberalismo. No que diz respeito ao Brasil, Motta (2020) identificou no catolicismo uma das principais bases doutrinárias do anticomunismo. Essa avaliação foi corroborada por Carla Simone Rodeghero quando afirmou que: “Uma das instituições que mais se dedicaram ao combate ao comunismo no Brasil foi a Igreja Católica” (Rodeghero, 2002, p. 466).

Na leitura das lideranças católicas, o comunismo era um desafio à sobrevivência da religião, o adversário mais recente de uma longa série de

forças hostis à Igreja. Mas a representação do comunismo como inimigo não derivaria apenas do medo de que ele conquistasse as classes trabalhadoras. A questão central, na ótica de muitos clérigos e leigos católicos, era que a nova doutrina questionava os fundamentos das instituições religiosas:

[...] negava a existência de Deus e professava o materialismo ateu; propunha a luta de classes violenta em oposição ao amor e à caridade cristã; pretendia substituir a moral cristã e destruir a instituição da família; defendia a igualdade contra as noções de hierarquia e ordem, embasadas em Deus. Segundo essa visão, o sucesso da pregação comunista levaria ao desaparecimento da Igreja, que seria um dos objetivos dos líderes revolucionários. (Motta, 2020, p. 45)

Com as Cartas Encíclicas, o papado, desde meados do século XIX, abordou o tema do comunismo. Uma referência pioneira foi a encíclica *Aqui Pluribus*, de 1846, em que o Papa Pio IX falou sobre os “inimigos da fé” e incluiu entre esses inimigos

a nefasta doutrina do comunismo, como dizem, mais avessa à própria lei natural; uma vez admitido, os direitos de todas as coisas, propriedades, na verdade a própria sociedade humana seriam destruídas por baixo. (Pio IX, 1846, p. 5)

Em 1878, o Papa Leão XIII, na encíclica *Quod Apostolici Muneris*, falou de modo amplo dos adversários socialistas, comunistas e niilistas que “rejeitam a obediência e pregam a igualdade perfeita de todos em direitos e ofícios” (Leão XIII, 1878, p. 1). Nessa encíclica, além da condenação ao princípio da igualdade social e econômica, o pontífice romano apresentou uma admoestação de cunho moral:

Eles desonram a união natural do homem e da mulher, respeitada como sagrada até pelos bárbaros, e enfraquecem e até mesmo deixam à mercê da luxúria o vínculo conjugal pelo qual a sociedade doméstica é principalmente mantida e unida. (Leão XIII, 1878, p. 1)

Em 1891, Leão XIII voltou a referir-se aos socialistas e comunistas na encíclica *Rerum Novarum*, marco importante no posicionamento da Igreja Católica em relação à questão social. De acordo com esse documento, com a destruição das antigas corporações, as classes trabalhadoras teriam ficado à mercê de senhores desumanos e da concorrência desenfreada, gerando uma situação de insatisfação da qual se aproveitariam socialistas e comunistas para instigar pobres contra ricos. O ódio seria sua arma política, e o princípio de igualdade econômica, resultado, na prática, do empobrecimento de toda a sociedade: “em lugar dessa igualdade tão sonhada, a igualdade na nudez, na indigência e na miséria” (Leão XIII, 1891, p. 6-7). A solução para os problemas dos trabalhadores estaria na restauração dos valores cristãos e em um Estado que os protegesse da ganância desmedida dos patrões.

No entanto, foi na década de 1930, sob o pontificado de Pio XI, que apareceram algumas das críticas mais contundentes ao comunismo, tendo como pano de fundo o impacto da Revolução Russa, a Guerra Civil Espanhola, as perseguições sofridas por religiosos no México e o “trabalho da Internacional Comunista fomentando células revolucionárias em todo o orbe, como no Brasil criaria corpo com o Levante Comunista de 1935” (Marcos, 2018, p. 415). Em 1931, na encíclica *Quadragesimo Anno*, publicada para celebrar os quarenta anos da encíclica *Rerum Novarum*, o Papa Pio XI expôs sua visão sobre a distinção do ideário comunista na comparação com a doutrina cristã-católica:

Segundo a doutrina cristã, o homem sociável por natureza é colocado nesta terra para que, vivendo em sociedade e sob a autoridade ordenada por Deus,

cultive e desenvolva plenamente todas as suas faculdades, para louvor e glória do Criador, e pelo fiel cumprimento dos deveres da sua profissão ou vocação, qualquer que ela seja, granjeie a felicidade temporal e eterna. Ora, o socialismo, ignorando por completo ou desprezando este fim sublime dos indivíduos e da sociedade, opina que o consórcio humano foi instituído só pela vantagem material que oferece. (Pio XI, 1931, p. 28)

A “vantagem material” expressa na citação acima é uma das chaves de leitura para a interpretação, por essa autoridade católica, do comunismo como ateísmo. Esse foi um elemento ressaltado na encíclica *Divinis Redemptoris*, de 1937, em que Pio XI fez o ataque mais severo ao comunismo como uma alteridade irreconciliável com a doutrina cristã: “é do comunismo, denominado bolchevista e ateu, que se propõe como fim peculiar revolucionar radicalmente a ordem social e subverter os próprios fundamentos da civilização cristã” (Pio XI, 1937, p. 2).

O pontífice mencionou que seus antecessores, Pio IX e Leão XIII, já haviam advertido para a “impiedade do ateísmo, numa época em que tanto se exaltavam os progressos da técnica, tivera origem nos desvarios duma filosofia que de há muito porfia por separar a ciência e a vida da fé da Igreja” (Pio XI, 1937, p. 2). O comunismo seria, portanto, uma expressão do ateísmo do mundo moderno.

Pio XI reforçou a ideia do comunismo como ateísmo ao afirmar que sua base doutrinária, a filosofia de Karl Marx, proclamava que não havia mais do que uma realidade universal, a matéria, formada por forças cegas e ocultas, que, por evolução natural, se transformaria em planta, animal e homem. Do mesmo modo, a sociedade humana não seria outra coisa senão uma aparência ou forma de matéria e que evoluiria por uma necessidade inelutável e um perpétuo conflito de forças até chegar em uma sociedade sem classes. A partir disso, Pio XI concluiu:

É, pois, evidente que neste sistema não há lugar sequer para a ideia de Deus; é evidente que entre espírito e matéria, entre alma e corpo não há

diferença alguma; que a alma não sobrevive depois da morte, nem há outra vida depois desta. (Pio XI, 1937, p. 4)

Mas, contra a filosofia materialista de Karl Marx, haveria Deus, Criador onipotente de todo o universo, sapientíssimo e justíssimo de todos os homens: “Este Ser supremo, que é Deus, é a refutação e condenação mais absoluta das impudentes e mentirosas falsidades do comunismo” (Pio XI, 1937, p. 10).

Como dito anteriormente, o anticomunismo da Igreja Católica se intensificou com a Revolução Russa. E algumas das políticas adotadas pelo governo bolchevique confirmaram expectativas funestas da Igreja: instituições religiosas foram perseguidas, clérigos foram presos e executados e templos, fechados. Além de enfraquecer as religiões pela repressão, os bolcheviques “estimularam a disseminação do ateísmo por meio do apoio a uma entidade chamada ‘Liga dos Sem-Deus’, que na década de 1920 chegou a fazer desfiles e manifestações antirreligiosas nas principais cidades russas” (Motta, 2020, p. 45).

No Brasil, no período imediatamente posterior à Revolução Russa e no decorrer da década de 1920, as manifestações contra o comunismo começaram a aparecer na imprensa e o assunto entrou no rol de preocupações dos grupos privilegiados. No entanto, a “questão social”, ligada às demandas das classes trabalhadoras, e os riscos políticos a ela ligadas para os grupos dominantes ainda não eram associados de maneira predominante ao comunismo, inclusive porque os anarquistas tinham mais força e visibilidade política que os comunistas. Mas o quadro passou a se alterar com expansão e maior repercussão das atividades do Partido Comunista do Brasil, criado em 1922, potencializada com adesão nos anos 1930 do líder popular Luiz Carlos Prestes, e a formação da Aliança Nacional Libertadora em 1935, uma entidade antifascista que reuniu diversos grupos sociais, entre eles membros do PCB:

O anticomunismo começou a ganhar maior substância na mesma medida em que se dava o processo de expansão da influência do Partido Comunista; a partir da transformação do comunismo em ‘perigo’ real, ganharam ânimo e começaram a organizar-se seus adversários. (Motta, 2020, p. 15)

A Igreja Católica brasileira, que nas décadas de 1920 e de 1930 vivia fase de apogeu da neocristandade, somou-se às forças de combate ao comunismo. Motta (2020), em sua pesquisa sobre o anticomunismo no Brasil, menciona um conjunto de documentos produzidos pelos membros da Igreja a partir dos anos 1930. São eles:

- O comunismo russo e a civilização cristã, do bispo de Porto Alegre Dom João Becker, 1930;
- Carta Pastoral e Mandamento do Episcopado Brasileiro sobre o Comunismo Ateu, documento coletivo do episcopado brasileiro que veio a público em setembro de 1937;
- Sobre o comunismo, do bispo coadjutor de São Carlos, Dom Gastão Liberal Pinto, 1937;
- Carta Pastoral prevenindo os diocesanos contra os ardis da seita comunista, de autoria do bispo de Campos, Dom Castro Mayer, em 1961;
- Carta Pastoral sobre a seita comunista, seus erros, sua ação revolucionária e os deveres dos católicos na hora presente, do bispo de Diamantina, Dom Geraldo de Proença Sigaud, 1962.

A data de publicação dos documentos católicos citados no parágrafo anterior coincide com duas conjunturas de grande mobilização anticomunista ocorrida no Brasil, quais sejam, meados da década de 1930 e início dos anos 1960. A primeira conjuntura foi impactada pela Insurreição

Comunista de novembro de 1935, quando, após o fechamento da Aliança Nacional Libertadora pelo governo de Getúlio Vargas, membros do PCB tentaram a tomada do poder pelas armas. A repercussão foi enorme sobre a opinião conservadora, a qual se tornou maior quando a imprensa começou a divulgar indícios, encontrados pela polícia, da participação de estrangeiros ligados à Internacional Comunista (Komintern):

Na insurreição, estariam presentes elementos clássicos da ação comunista, tal como a representavam e denunciavam os anticomunistas: práticas conspiratórias e envolvimento de agentes estrangeiros guiados por Moscou. (Motta, 2020, p. 16)

O pânico anticomunista emergente na sequência aos acontecimentos de 1935 foi canalizado pelo governo com o propósito de obter apoio na repressão aos revolucionários. Conclamações anticomunistas apareceram na maioria dos órgãos da grande imprensa, criando impressão de mobilização nacional para sustentar o governo e combater a esquerda. Os participantes da insurreição comunista foram presos e, na cadeia, muitos passaram por torturas. Em julho de 1936, foi criado o Tribunal de Segurança Nacional para julgá-los. A Igreja Católica aumentou seu ativismo anticomunista, “lançando mão de sua força e suas ‘armas’: o púlpito era sua tribuna e o apostolado leigo, seu exército” (Motta, 2020, p. 234).

No ano seguinte, o governo apresentou ao público o “Plano Cohen”, uma suposta conspiração comunista para tentar novamente tomar o poder. Getúlio Vargas usou esse plano como justificativa para um golpe de Estado e a instalação da ditadura do Estado Novo, que perdurou até 1945: “Os maiores entusiastas da nova ordem foram os anticomunistas radicais, integralistas e católicos conservadores” (Motta, 2020, p. 249).

A segunda conjuntura de grande mobilização anticomunista no Brasil foi no início dos anos 1960. Nesse contexto, no plano internacional, a Revolução Cubana (1959) tornou mais tangível o sonho de que uma revolução comunista era possível na América Latina e, no plano nacional, houve uma

ascensão das organizações de esquerda, como as Ligas Camponesas, o movimento estudantil e a reestruturação do PCB após anos de ostracismo e crises internas, tudo isso tendo como pano de fundo a intensificação da urbanização, industrialização e rede de ensino no país.

Amedrontados pela impressão de que os inimigos estavam se fortalecendo, os grupos anticomunistas começaram a se organizar. Nessa época foram criadas entidades como a Liga Feminina Anticomunista, o Movimento Democrático Brasileiro e a Liga Cristã contra o Comunismo. O catolicismo continuou sendo elemento importante para o anticomunismo, ainda que sua influência tenha diminuído um pouco na comparação com os anos 1930: “a ortodoxia católica foi substituída por uma espécie de ecumenismo anticomunista. Igrejas cristãs reformadas, judeus, espíritas e até umbandistas ocuparam lugar nas mobilizações do período” (Motta, 2020, p. 269).

A mobilização anticomunista encontrou uma Igreja Católica mais dividida, com o surgimento de tendências reformistas e à esquerda em seu interior. Apesar disso, os setores eclesiásticos conservadores, ainda majoritários na época, continuaram engajados em pautas anticomunistas. Isso se acentuou no início de 1964, quando o governo João Goulart buscou superar o desgaste político que vivenciava se reaproximando dos grupos de esquerda e, no Comício da Central do Brasil em 13 de março de 1964, se comprometedo publicamente com as Reformas de Base (urbana, agrária, educacional e fiscal, por exemplo). Como resposta ocorreu em 19 de março de 1964 a “Marcha da Família com Deus pela Liberdade”:

Precisamente, as Marchas da Família com Deus pela Liberdade foram atos públicos organizados por setores católicos da classe média urbana – e impulsionados por políticos conservadores (a Ação Democrática Parlamentar, em primeiro lugar), pela elite empresarial (reunida no IPES) e pelos movimentos femininos – que reuniram milhares de pessoas às vésperas do 31 de março nas principais cidades brasileiras. Condenavam genericamente a política “populista” (isto é, “a demagogia, a desordem e a corrupção”) e o “comunismo” (seja seu caráter “materialista e ateu”, seja o

risco que o “totalitarismo” poderia representar à propriedade privada e à democracia). (Codato, 2004, p. 273)

Nessas circunstâncias, “o anticomunismo e o antipopulismo transformaram-se em argumento político para legitimar uma intervenção militar redentora” (Codato, 2004, p. 274). Na virada de 31 de março para 1º de abril de 1964, teve início uma sublevação militar que pôs fim ao governo de João Goulart e instalou uma ditadura militar que só acabou em 1985. Mesmo que o anticomunismo não tenha sido o único fator que legitimou essa ruptura institucional, Motta (2020, p. 16) faz questão de salientar que:

Em 1937 e 1964, a “ameaça comunista” foi argumento político decisivo para justificar os respectivos golpes políticos, bem como para convencer a sociedade (ao menos parte dela) da necessidade de medidas repressivas contra a esquerda.

Além disso, os comunistas, dado fragilidades internas e a persistente repressão do Estado, nunca chegaram a ter no Brasil o peso da “grande ameaça” propalada pelos adversários. Apesar disso, eles foram sistematicamente representados como indivíduos nefastos, violentos, ateus, imorais, traidores, estrangeiros e tirânicos: “Nas versões mais extremadas, eles foram apresentados como parceiros do próprio diabo” (Motta, 2020, p. 306).

3. O ateísmo para católicos integristas

Na última parte deste capítulo, exponho o sentido e o impacto político, social e religioso que o ateísmo teria para o Brasil de acordo com a interpretação de clérigos e católicos leigos, especialmente entre os integristas, entre os anos 1930 e 1970. Para cumprir essa finalidade, dividi a sequência do texto em três tópicos: o primeiro, com a definição do ateísmo como comunismo; o segundo, tratando do ateísmo comunista como doutrina imoral; e, por fim, a ideia do ateísmo comunista como revolução contra Deus.

3.1 O ateísmo como comunismo

O que seria o ateísmo para os integristas brasileiros? Em artigo publicado no jornal *O Legionário*, em 17 de março de 1935, Plínio Corrêa de Oliveira situou o sentido de ateísmo com o marxismo e a revolução política, algo que ele aprofundou nos seus escritos posteriores. Nesse artigo, ele advertiu os operários cristãos a não aderirem ao internacionalismo marxista, o qual “aparenta renegar os seus ideais de materialismo e de ateísmo para permitir que ingressem em suas fileiras os que creem em Deus” (Oliveira, 1935, p. 1).

Em 08 de setembro de 1937, sob o impacto da encíclica *Divinis Redemptoris* de Pio XI e imerso no modelo de neocristandade, o episcopado brasileiro também dirigiu ao clero e aos fiéis uma carta pastoral intitulada *O comunismo ateu*. No documento, o ateísmo foi identificado com comunismo, o qual se basearia “no materialismo absoluto, materialismo na concepção da natureza humana, materialismo na concepção da sua história” (Episcopado Brasileiro, 1937, p. 286). Esse materialismo implicaria em novas concepções sobre homem, família, Estado e religião. O homem já não seria criatura de Deus, destinada à felicidade imortal: “Sua pátria única é a terra; aos bens terrenos deve cingir-se a totalidade de seus desejos e a imensidade de suas esperanças” (Episcopado Brasileiro, 1937, p. 286).

O documento prossegue afirmando que, no comunismo, a família não seria uma instituição divina, destinada a constituir o ambiente para a transmissão e desenvolvimento da vida em harmonia com os desígnios da Providência, mas “degradada ao nível de uniões precárias, joguetes de paixões sem freio” (Episcopado Brasileiro, 1937, p. 286). O Estado, instituído por Deus para promover a prosperidade social, desapareceria na sociedade comunista, uma vez que seria compreendido como instituição para exercício de dominação pelos ricos. Já a religião seria fruto da organização econômica, em que teve origem, e cuja função seria manter a inércia da classe

trabalhadora perante o contexto revolucionário. Por isso, “combatê-la sem trégua, e destruí-la por todos os meios, constitui, para o comunista ateu, tarefa urgente e inevitável” (Episcopado Brasileiro, 1937, p. 287).

A noção de que o comunismo seria a concretização prática do materialismo ateu continuou sendo enfatizado nas décadas seguintes. Em 1961, na Carta pastoral prevenindo os diocesanos contra os ardis da seita comunista, Dom Castro Mayer afirmou:

O sistema comunista é o materialismo levado a suas últimas consequências. Afirma o marxismo que só existe a matéria. Não há Anjos nem demônios; não há alma espiritual nem Deus. O homem é pura matéria. Uma força misteriosa impele esse universo material num processo de desenvolvimento irreprimível, numa evolução irrefreável. Da matéria anorgânica emanou a vida, da planta nasceu o animal. Entre os animais houve um aperfeiçoamento lento e constante, até que apareceu o animal atualmente mais perfeito, cujo cérebro apresenta o mais alto grau de desenvolvimento. Este animal se chama homem. (Mayer, 1961, p. 7)

Como resultado dessa interpretação, Dom Castro Mayer sentenciou que

é impossível conciliar o comunismo com o Catolicismo. Ele é uma seita filosófica que nega radicalmente tudo o que o Cristianismo ensina e destrói o próprio fundamento deste, de todo o direito e de toda a filosofia. É a mais completa negação de Deus. (Mayer, 1961, p. 8)

Dom Proença Sigaud, no Catecismo anticomunista, de 1962, por meio de um texto elaborado através da dinâmica de perguntas e respostas, afirmou que a seita comunista defenderia a doutrina do mais completo materialismo,

sendo que “o materialismo comunista ensina que Deus não existe e que só existe a matéria” (Sigaud, 2018, p. 25).

A apresentação mais extensa que encontrei sobre o que seria a visão de mundo ateísta de índole comunista foi uma conferência proferida por Plínio Corrêa de Oliveira em maio de 1975. Nela, esse intelectual católico definiu o comunismo como a negação radical de toda religião, de todo o princípio religioso e até da existência de Deus e da espiritualidade da alma. Como consequência, os comunistas

constroem uma concepção da vida, uma concepção da sociedade, da família, da cultura, da arte, da política, de tudo quanto os srs. queiram, que é uma concepção própria e especificamente ateia. É a conclusão do ateísmo. (Oliveira, 1975, p. 2)

No entanto, o comunismo seria “uma das formas possíveis do ateísmo, mas é uma das formas mais radicais. Em nosso século, ele é o ateísmo por excelência” (Oliveira, 1975, p. 3).

É importante notar nesse trecho da conferência que o comunismo não seria a única forma possível de ateísmo. Mas, geralmente, nas fontes católicas que consultei para este capítulo, o ateísmo comunista é o alvo privilegiado das análises.

De acordo com Plínio Corrêa de Oliveira, a doutrina do comunismo declararia que a razão humana não apenas não provaria a existência de Deus, mas chegaria até mesmo a provar que Deus não existe. De outro lado, a ciência nunca teria provado a existência da alma, e sim, o contrário, qual seja, de que a alma não existiria. Resultado: “o comunista é ateu e porque ateu, [...] eles são cruamente materialistas. Quer dizer, para os comunistas, só existe uma realidade, essa realidade é a matéria” (Oliveira, 1975, p. 3). Sendo assim, enquanto para os católicos a matéria seria fruto da criação divina e respeitaria uma hierarquia, primeiro, os Anjos, puros espíritos; depois, os homens, espírito e matéria; na sequência, os outros seres, que

seriam matéria e divididos hierarquicamente em animais, vegetais e minerais, a doutrina comunista negaria tanto a criação como a existência de uma hierarquia no mundo material. O resultado lógico da doutrina do comunismo seria que:

[...] não há Deus, não há Anjo, não há Céu. De maneira que não existe esse imenso, onipotente e eterno Monarca de toda a criação que é Deus criador de todas as coisas. Esse não existe. Nem criou anjos puros espíritos, superiores a nós. Tudo é absolutamente igual. A preocupação do igualitarismo hipnotiza inteiramente os comunistas. E eles construíram para si uma concepção do universo que é ao mesmo tempo inteiramente ateia e inteiramente igualitária. (Oliveira, 1975, p. 5)

Plínio Corrêa de Oliveira ainda afirmou, sobre o tópico da igualdade, que

quem é inteiramente igualitário, tem que ser inteiramente ateu, porque não pode estar de acordo com a existência de um Deus. Quem é, pelo contrário, inteiramente ateu, tem que ser inteiramente igualitário. (Oliveira, 1975, p. 5-6)

O que se conclui, a partir dos textos que citei neste tópico, é o ateísmo sendo definido como concepção de mundo materialista que advoga a inexistência do sobrenatural e, portanto, de Deus. O ateísmo teria na filosofia marxista uma de suas expressões mais fortes e, no comunismo, a mais radical e ameaçadora tentativa de implantação dos princípios do ateísmo na sociedade, vide o pressuposto do igualitarismo entre os seres humanos, como ressaltou Plínio Corrêa de Oliveira.

3.2 O ateísmo comunista como doutrina imoral

Conforme encontrei nos textos da Igreja Católica, de Dom Castro Mayer, Dom Geraldo, de Proença Sigaud e de Plínio Corrêa de Oliveira, uma das resultantes da concepção materialista de mundo do ateísmo professado pelos comunistas seria o relativismo epistemológico, com implicações nas noções sobre certo, errado e valores morais. Na carta pastoral O comunismo ateu, o episcopado brasileiro fez referência ao amoralismo:

Desta concepção materialista da vida, resulta, espontâneo e explicitamente aceito e proclamado, o mais absoluto amoralismo. Já não há bem nem mal. Já não há lei, superior ao homem e norma de seus atos. Já não há dever nem sanção. O partido e os seus interesses elevam-se absolutos sobre a destruição de todos os valores morais. É lícito tudo quanto pode apressar a instalação do comunismo; tudo o que se lhe opõe é mau, e deve ser destruído, sem escrúpulos, na escolha dos meios. (Episcopado Brasileiro, 1937, p. 287)

Uma avaliação semelhante à que foi feita pelo episcopado da Igreja Católica foi realizada por Dom Castro Mayer ao afirmar que, a partir do materialismo comunista:

[...] nossas ideias são relativas. O que me parece verdade metafísica e moral não tem valor objetivo. É verdade para mim, para meu estado de evolução. Para um ser mais evoluído, não o será. Em uma palavra, não há verdade objetiva. Eu crio a verdade; por conseguinte, crio o bem. Logo, não há metafísica, não há moral. É verdade e é bom o que eu quero que o seja.

Não há Deus. Não há ordem natural que me obrigue. Não há direito natural. Não há autoridade legítima. (Mayer, 1961, p. 7)

Nota-se que, para Dom Castro Mayer, o indivíduo, ao rejeitar a moral metafísica como um pressuposto ontológico, vê-se como artífice do seu destino e o autor do que acredita ser verdade. Como consequência, a religião, a autoridade dos pais e dos patrões, a propriedade privada, a moral obrigatória e imutável, deixam de ter sentido existencial e “Igreja, elites sociais, classes tradicionais não têm o menor direito de existir” (Mayer, 1961, p. 7).

Esse raciocínio também foi denunciado por Dom Proença Sigaud em 1962 no Catecismo anticomunista, ao discernir o que é a verdade na visão da Igreja Católica e na do comunismo. Enquanto a Igreja ensinaria que a verdade é que Deus criou o mundo e a alma humana, dotada de inteligência; que a alma conheceria a verdade das coisas; e que a alma afirmaria que uma coisa é idêntica em si mesma –, dizendo o que é, é, e o que não é, não é –, “o comunismo ensina que não há verdade. Uma coisa pode ser e não ser, ao mesmo tempo. Uma coisa é ela e o contrário dela” (Sigaud, 2018, p. 32).

E, assim como apareceu na carta pastoral O comunismo ateu, Dom Proença Sigaud assinalou que o relativismo proveniente do ateísmo comunista estaria ligado a interesses políticos: “O comunismo, que é materialista, ensina que não existe moral. Quando uma ação é útil ao Partido, é boa; quando prejudica o Partido, é má” (Sigaud, 2018, p. 32).

Plínio Corrêa de Oliveira tratou do interesse do comunismo no relativismo na conferência Diálogo e ateísmo, publicada na revista Catolicismo em janeiro de 1967. Segundo ele, a defesa do ateísmo comunista feita a partir de meados do século XIX não se furtou do uso de um estilo agressivo. Contudo, o fracasso na utilização desse método fez que fosse adotado um método relativista. Para isto:

o marxismo tenta conduzi-los não só e diretamente à negação categórica de Deus, mas por vezes a uma posição relativista, toda feita de dúvida, a respeito de sua existência. Como a crença em Deus é uma certeza, aquele que dúvida já tem o ateísmo em sua alma. (Oliveira, 1967, p. 4)

Para Plínio Corrêa de Oliveira, o diálogo do comunista com o crente religioso seria de natureza dialética. Ele seria um relativista cujo verdadeiro adversário não seria outro relativista, pois, como este, ele está sempre disposto a enfrentar o diálogo e a pôr em jogo os elementos da tese, antítese e síntese. O verdadeiro adversário do marxismo “é o crente não relativista. Este tem certezas. Para ele há uma verdade e um erro objetivos, um bem e um mal objetivos” (Oliveira, 1967, p. 5). Para quebrar essa resistência, o Estado comunista ofereceria a liberdade de culto, palavra e ação. Ainda que isso não surtisse efeito sobre o crente não relativista, serviria como instrumento de cooptação do crente relativista.

Nesse ponto, o autor de Diálogo e ateísmo defendeu que o crente não relativista deveria se manter firme na posição de que o comunismo é a negação da liberdade de culto, de palavra e de ação. Em vez da liberdade cômoda concedida ao crente relativista, o comunismo só teria masmorras para ele, onde pereceria pela insalubridade, doença, fome ou trabalho excessivo. Uma morte infamante, precedida por uma longa tortura da alma e do corpo, ausente mesmo um raio de esperança terrena:

um horror, raciocinam os comunistas, e com eles todos os crentes acomodaticios; a glória do martírio, pensam todos os homens que acreditam em Jesus Cristo, Filho de Deus Vivo, e que sabem o prêmio que Ele reserva aos que O amam sobre todas as coisas. (Oliveira, 1967, p. 5)

3.3 O ateísmo comunista como revolução contra Deus

Na leitura dos católicos integristas, a cosmovisão materialista dos comunistas ateus, convertida em práxis revolucionária, procuraria explorar as injustiças, misérias e sofrimentos que vinham acompanhando a humanidade ao longo do tempo e que teria se consolidado, no século XX, em dois campos opostos: o dos pobres e o dos ricos. Essa foi a avaliação que procedi em Carta pastoral prevenindo os diocesanos contra os ardis da seita comunista, em que as mazelas da realidade social foram interpretadas como consequência do pecado original, sendo que a existência desses infortúnios “não é intrínseca à natureza humana e sim algo de accidental que lhe sobreveio devido ao abuso do livre arbítrio com que o Criador a dotou. Não foi o homem criado assim” (Mayer, 1961, p. 16).

Para Dom Castro Mayer, Deus teria criado o ser humano com a faculdade do domínio das paixões para servir à ordem racional e amenizar o convívio social e, a partir disso, mantê-lo unido organicamente a todos na sociedade com estima e colaboração para reproduzir a imagem da divina perfeição. Entretanto, “essa ordem admirável que estava nos desígnios divinos foi perturbada pelo orgulho humano, que sobrepôs o homem ao seu Senhor” (Mayer, 1961, p. 16). Esta interpretação foi compartilhada por Plínio Corrêa de Oliveira, o qual, na conferência *As três revoluções: o papel das tendências*, de 1955, afirmou que o homem foi criado por Deus em estado de justiça e que ele era criatura sem nenhuma espécie de fraqueza ou debilidade. Em consequência desse fato, a inteligência humana não era propensa ao erro, a vontade humana não era propensa ao mal e o homem não tinha apetites que o conduzissem ao mal. Mas:

[...] depois do pecado original que os senhores conhecem [...] o homem ficou um ser profundamente enfermiço, profundamente débil e doente e que, por causa do pecado original, a inteligência humana se tornou sujeita

ao erro, a vontade se tornou fraca e, ponto que sobretudo eu vou destacar aqui, houve uma ruptura entre a sensibilidade humana e a razão. (Oliveira, 1955, p. 3)

Enquanto Dom Castro Mayer falou de um “orgulho” humano anterior ao pecado original, Plínio Corrêa de Oliveira discorreu sobre a vaidade e a sensualidade como decorrentes do pecado original. A vaidade conduziria a pessoa a querer sobressair-se na comparação com outras em algum ponto. A sensualidade seria o agulhão da carne: “Não existe um homem que, entregue a si mesmo, não seja polígamo. Não existe um homem que, entregue a si mesmo, não tenha tendência de praticar o ato sexual fora das regras que a razão manda” (Oliveira, 1955, p. 5). E quais seriam as regras? A reprodução da espécie sob o manto protetor do matrimônio. O ato sexual praticado na condição de solteiro ou no adultério seria grave erro, mas a que muitas pessoas cederiam. Por quê? “Porque essa é a natureza humana corrompida pelo pecado original” (Oliveira, 1955, p. 5).

A carta pastoral de Dom Castro Mayer ressaltou que o sacrifício de Jesus Cristo na cruz simbolizou a possibilidade de a humanidade vencer as mazelas oriundas do pecado original. No entanto, ao longo do tempo, o espírito inquieto e orgulhoso do homem o foi afastando cada vez mais de Deus. Um exemplo disso foi o desenvolvimento do liberalismo laicista no decorrer da Idade Moderna, por meio do qual o homem “pretendeu construir a cidade sem Deus e terminou preparando o terreno para os demolidores de qualquer sociedade digna deste nome” (Mayer, 1961, p. 15). Esse é mais um ponto que encontra eco nos textos de P. C. Oliveira, a exemplo de “O laicismo dos estados roubou à sociedade moderna o sentir da Igreja”, publicado em 1957, em *Catolicismo*:

[...] a laicização é o oposto da Fé. A Fé é a raiz de todas as virtudes. E a virtude é condição essencial para a salvação das almas. Assim, pode-se facilmente imaginar quanto risco para estas existe na atmosfera laicista em que vivemos. Se o fim da Igreja é salvar as almas, é fácil ver quanto Ela é oposta a toda forma de laicismo. Dizemos estas coisas elementares com

tanto pormenor e clareza, pois hoje em dia até as coisas mais elementares estão completamente esquecidas. Ou correm o risco de o ficar dentro em breve. O contrário do Catolicismo não é apenas o materialismo ateu, mas também o laicismo liberal. (Mayer, 1957, p. 2)

Na visão integrista de Plínio Corrêa de Oliveira e de Dom Castro Mayer, o ideal laico do liberalismo foi um dos fermentos para germinação do comunismo no século XIX, cujo grande propósito seria a revolução das sociedades humanas. Dom Proença Sigaud definiu a revolução comunista como “a rejeição a Deus, a Cristo, à Igreja, e de tudo o que deles provém, é a organização da vida humana somente segundo a razão humana e as paixões humanas” (Sigaud, 2018, p. 37).

A revolução a que Dom Proença Sigaud fez menção seria impulsionada, de acordo com ele, por três paixões: o orgulho, a sensualidade e a soberba. Do orgulho, “nasce a negação da vida eterna como fim da existência terrena, bem como a negação de Deus, e de Cristo como Senhor do homem” (Sigaud, 2018, p. 39); da sensualidade nasceria o desejo de gozar esta vida de todas as formas, resultando no desprezo e dissolução da família; da soberba, vicejaria a revolta contra a autoridade divina e humana e contra todas as limitações que o homem pode sofrer: “De modo especial, ela conduz ao igualitarismo, isto é, ao ideal comunista de uma sociedade sem classes” (Sigaud, 2018, p. 40).

Plínio Corrêa de Oliveira foi aquele, entre os autores que estou apresentando neste tópico, que expos de maneira mais detalhada e em perspectiva histórica o sentido da revolução no mundo contemporâneo e os motivos pelos quais ela seria uma ameaça à civilização cristã. Isso apareceu no trabalho “Revolução e Contra-Revolução”, originalmente publicado em abril de 1959 na revista *Catolicismo*. Levando em conta a circulação de ideias entre esses autores, é possível que Dom Proença Sigaud tenha se inspirado na obra de Plínio Corrêa de Oliveira ao falar sobre a revolução comunista.

De acordo com Plínio Corrêa de Oliveira (1982), o mundo viveria abalado por um conjunto de crises, como a do Estado, a da família, a da economia e

a da cultura, as quais representariam múltiplos aspectos de uma só crise fundamental, a espiritual, marcada pelo distanciamento da humanidade da mensagem de Deus e de sua Igreja, a Católica. O inimigo responsável por essa situação seria a Revolução, alimentada pelo orgulho, que

leva ao ódio a toda superioridade, e, pois, à afirmação de que a desigualdade é em si mesma, em todos os planos, inclusive e principalmente nos planos metafísico e religioso, um mal. É o aspecto igualitário da Revolução. (Oliveira, 1982, p. 12)

E pela sensualidade, a qual “não aceita freios e leva à revolta contra toda autoridade e toda lei, seja divina ou humana, eclesiástica ou civil. É o aspecto liberal da Revolução” (Oliveira, 1982, p. 12).

A sensualidade e o orgulho teriam começado a ganhar força no fim da Idade Média. No século XIV, começou a se observar, na Europa cristã, uma mudança de mentalidade que se adensou nos séculos seguintes. O apetite dos prazeres terrenos se transformou em ânsia. As diversões ficaram mais frequentes e suntuosas. Nos trajes, nas maneiras, na linguagem, na literatura e na arte “o anelo crescente por uma vida cheia de deleites da fantasia e dos sentidos vai produzindo progressivas manifestações de sensualidade e moleza” (Oliveira, 1982, p. 19). Em tal clima moral, penetrou nas esferas intelectuais manifestações de orgulho, como o gosto por disputas aparatosas, exibições de erudição, reverência a antigas tendências filosóficas suplantadas pela escolástica.

O Humanismo e o Renascimento teriam sido, na leitura de Plínio Corrêa de Oliveira, produtos desse novo contexto, e que contribuíram para relegar a Igreja, o sobrenatural, os valores morais da religião a um segundo plano. O tipo humano inspirado nos moralistas pagãos propagado por humanistas e renascentistas era o precursor do homem ganancioso, sensual, laico e pragmático do mundo moderno. Nesse cenário, ocorreu a primeira revolução, a do Protestantismo, que o autor de *Revolução e Contra-Revolução* chamou de “Pseudo-Reforma”. Assim, o orgulho deu origem ao:

espírito de dúvida, ao livre exame, à interpretação naturalista da Escritura. Produziu ele a insurreição contra a autoridade eclesiástica, expressa em todas as seitas pela negação do caráter monárquico da Igreja Universal, isto é, pela revolta contra o Papado. (Oliveira, 1982, p. 19)

Já no plano da moralidade, “o triunfo da sensualidade no Protestantismo se afirmou pela supressão do celibato eclesiástico e pela introdução do divórcio” (Oliveira, 1982, p. 19).

A segunda revolução que abalou a civilização cristã deu-se na França do fim do século XVIII. Favorecida pelo enfraquecimento da piedade dos fiéis e um deísmo que via Deus como indiferente ao destino do ser humano, a Revolução Francesa realizou uma obra simétrica à da Pseudo-Reforma: a) revolta contra o rei, simétrica à revolta contra o Papa; b) revolta da plebe contra os nobres, simétrica à revolta da “plebe” eclesiástica, isto é, os fiéis, contra a “aristocracia” da Igreja, isto é, o clero; c) “afirmação da soberania popular, simétrica ao governo de certas seitas, em medida maior ou menor, pelos fiéis” (Oliveira, 1982, p. 20). Para o autor, o movimento comunista de François Babeuf (1760-1797) nasceu da Revolução Francesa e, mais tarde, as escolas do comunismo utópico do século XIX e do comunismo científico de Karl Marx e Friedrich Engels:

E o que de mais lógico? O deísmo tem como fruto normal o ateísmo. A sensualidade, revoltada contra os frágeis obstáculos do divórcio, tende por si mesma ao amor livre. O orgulho, inimigo de toda superioridade, haveria de investir contra a última desigualdade, isto é, a de fortunas. E assim, ébrio de sonhos de República Universal, de supressão de toda autoridade eclesiástica ou civil, de abolição de qualquer Igreja e, depois de uma ditadura operária de transição, também o próprio Estado, aí está o neobárbaro do século XX, produto mais recente e mais extremado do processo revolucionário. (Oliveira, 1982, p. 21)

A Revolução Russa, para esse intelectual católico, foi a terceira revolução que golpeou a civilização cristã. E, a partir dela, como alertou em *Diálogo e ateísmo*, se viveria o “perigo de uma transição, por etapas sabiamente calculadas, da Fé e de uma civilização baseada na Fé, para o ateísmo e uma civilização baseada no ateísmo” (Oliveira, 1967, p. 1). E aqui eu acrescentaria que, sob a ameaça do espectro dessa transição, julgaria o autor, viveriam angustiados os católicos e a Igreja no Brasil.

A partir da descrição desse cenário, os católicos integristas traçaram caminhos para sobrepujar o desafio da revolução atea e comunista. Em *Revolução e Contra-Revolução*, Plínio Corrêa de Oliveira definiu a palavra “Revolução” com o “sentido de um movimento que visa destruir um poder ou uma ordem legítima e pôr em seu lugar um estado de coisas (intencionalmente não queremos dizer ordem de coisas) ou um poder ilegítimo” (Oliveira, 1982, p. 28).

A ordem de coisas que estaria sendo destruído seria a Cristandade medieval, a realização, nas circunstâncias inerentes ao tempo e lugar, “da única ordem verdadeira entre os homens, ou seja, a civilização cristã” (Oliveira, 1982, p. 28). Essa civilização teria tido como elemento fundamental a cultura católica, qual seja, aquela que basearia a visão do universo por meio da doutrina elaborada pela Igreja. Nesse sentido, a civilização católica seria “a estruturação de todas as relações humanas, de todas as instituições humanas, e do próprio Estado, segundo a doutrina da Igreja” (Oliveira, 1982, p. 29).

A resposta à revolução seria a contrarrevolução, definida por Plínio Corrêa de Oliveira como uma “re-ação”, isto é, uma ação dirigida contra outra ação:

Se a Revolução é a desordem, a Contra-Revolução [sic] é a restauração da Ordem. E por Ordem entendemos a paz de Cristo no reino de Cristo. Ou seja, a civilização cristã, austera e hierárquica, fundamentalmente sacral, anti-igualitária e antiliberal. (Oliveira, 1982, p. 42)

Este modelo de civilização cristã teria atingido o seu apogeu na Europa do século XIII.

E em relação ao aspecto hierárquico da civilização cristã, Plínio Corrêa de Oliveira utilizou uma premissa tomista para justificar essa característica. Isso apareceu em *Diálogo e ateísmo*, quando se referiu a obra de Tomás de Aquino para afirmar que a existência das criaturas se deu necessariamente de modo desigual, pois do contrário teria havido algo de imperfeito na obra de Deus. E seria bom que uns tivessem mais e outros menos, pois assim os primeiros poderiam dar algo aos segundos e representar junto às criaturas a bondade divina. Dito de outro modo, “a presença de justas desigualdades prepara as almas para a aceitação da existência de Deus” (Oliveira, 1967, p. 2). Por isso os revolucionários defendiam, e o ateu comunista de modo particular, o princípio da igualdade:

O ateu é um igualitário que, querendo evitar o absurdo que há em afirmar que o homem é Deus, cai em outro absurdo, afirmando que Deus não existe. O laicismo é uma forma de ateísmo e, portanto, de igualitarismo. Ele afirma a impossibilidade de se ter certeza da existência de Deus. De onde, na esfera temporal, o homem deve agir como se Deus não existisse. Ou seja, como pessoa que destronou a Deus. (Oliveira, 1982, p. 31)

A partir do estabelecimento desses postulados, Plínio Corrêa de Oliveira defendeu em *Revolução e Contra-Revolução* que a ação do contrarrevolucionário, movido pela força da alma em prol da vida sobrenatural, deveria pelejar pelo restabelecimento dos direitos da Igreja e do Papado e uma sacralização, em toda a extensão do possível, dos valores da vida temporal, “tudo por oposição ao laicismo, ao interconfessionalismo, ao ateísmo e ao panteísmo [...]” (Oliveira, 1982, p. 42); do espírito de hierarquia em todos os aspectos da sociedade e do Estado, da cultura e da vida; e lutar contra todas as manifestações que atentem contra a ortodoxia e a pureza dos costumes formulados pela Igreja.

No livro Catecismo anticomunista, o clima revolucionário que estaria abalando o mundo, em especial a atuação promovida pelo comunismo ateu, foi apresentado como sendo obra de Satanás, “que sabe que o melhor meio de levar os homens à perdição eterna é fazê-los rebelarem-se contra a ordem constituída por Deus” (Sigaud, 2018, p. 51). Para combater a vontade de Satanás, Dom Proença Sigaud conclamou em seu catecismo que os fiéis seguissem a vontade de Deus, a qual, na sua interpretação, não desejaria que o mundo terreno fosse um paraíso, e sim um lugar em que ao lado das puras alegrias se encontrasse grandes sofrimentos e, assim, cada um carregando sua cruz, O santificasse; que cada indivíduo procurasse o seu bem-estar por esforço pessoal; e, por fim:

Deus quer que entre os homens haja desigualdades, as famílias formem classes distintas, umas mais altas que as outras, sem hostilidade recíproca, com caridade, e sem exagerada diferença: não deve haver alguns miseráveis, e outros excessivamente ricos. (Sigaud, 2018, p. 72)

Dom Proença Sigaud finalizou dizendo que “a boa sociedade católica e humana é desigual, hierarquizada” (Sigaud, 2018, p. 73). E Dom Castro Mayer, em sua carta pastoral prevenindo os diocesanos contra os ardis da seita comunista, recomendou uma vida guiada pela esperança cristã, “precisamente porque nesta terra devemos viver da esperança dos bens eternos. E é especialmente contra essa virtude que se levanta o comunismo. Nada teme ele mais do que o cristão bem ancorado na firme esperança do Céu” (Mayer, 1961, p. 18). Complementarmente, ao lado do desapego aos bens materiais, alimentado pela esperança no paraíso divino, o cristão deveria ter em seu espírito o respeito pela hierarquia social, parte da doutrina católica:

Sem esse espírito, é praticamente impossível o exercício das virtudes da obediência e da humildade, indispensáveis quer para o amável convívio

social, quer para a assimilação viva da doutrina de Jesus Cristo, feito obediente até a morte na cruz. (Mayer, 1961, p. 18)

Assim, o que se depreende a partir da leitura desse capítulo é que a construção de uma alteridade antagônica baseada no par antitético cristianismo-católico (o lado do bem) e o ateísmo comunista (o lado do mau), por meio de uma linguagem eivada em conceitos religiosos, foi uma tônica marcante entre os integristas brasileiros para a construção do espectro do ateísmo como uma ameaça à sociedade brasileira do século XX.

V. ATEÍSMO NO BRASIL REPUBLICANO II

1. O tradicionalismo católico e a Renovação Carismática

A configuração de tendências teológicas-políticas conservadoras no interior do catolicismo brasileiro no início do novo milênio pode ser interpretada como reações aos desafios de uma sociedade vista cada vez mais afastada dos valores cristãos-católicos. Mainwaring (1989) afirma que, entre meados da década de 1970 e início dos anos 1980, uma das principais faces do catolicismo no Brasil foi a projeção de uma “Igreja popular”, preocupada com a justiça social, a comunidade e a defesa de que a verdadeira justiça exigia uma mudança política radical.

Geoffrey Pleyers aponta que essa postura popular defendida por segmentos da Igreja Católica foi influenciada pelo cristianismo da libertação,

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. (Pleyers, 2020, p. 3)

O modelo da “Igreja Popular” alçou o prestígio da instituição católica perante grupos progressistas da sociedade brasileira, assim como a tornou uma referência na luta contra a Ditadura Militar, como no caso das denúncias de desrespeito aos direitos humanos feitas publicamente contra os agentes da repressão civil-militar. No entanto, a partir da década de 1980, esse modelo de Igreja e sua referência teológica, o cristianismo de libertação, começou a perder força. Para Mainwaring (1989), esse fato foi influenciado pela dinâmica da redemocratização do país a partir do fim da década de 1970, a qual, “permitiu o renascer da sociedade civil e, como

resultado, a Igreja não mais se sentiu compelida a se manifestar pela sociedade civil como antes” (Mainwaring, 1989, p. 268).

Pleyers (2020) ressalta que, além de fatores internos da conjuntura de redemocratização do Brasil, o enfraquecimento dos grupos defensores do cristianismo de libertação foi impactado pelo giro conservador no Vaticano. João Paulo II foi eleito Papa da Igreja Católica em 1978. O seu pontificado (1978-2005) foi responsável pela restauração da ala conservadora na Igreja, a qual continuou influente no pontificado do Papa Bento XVI (2005-2013). Com João Paulo II, houve a ordenação de bispos da ala conservadora, a reforma nos seminários, uma nova divisão das dioceses, o engajamento de leigos alinhados a hierarquia católica e o fortalecimento do poder da Cúria Romana acima das confederações nacionais e regionais dos bispos. Um conjunto de medidas que visou assegurar a obediência as políticas da Santa Sé, o retorno a uma teologia ortodoxa que evitasse um maior diálogo com o mundo moderno, a promoção de uma espiritualidade asceta e um afastamento dos postulados do Concílio Vaticano II (Reis, 2016).

Para Pleyers (2020), a atuação do Vaticano no pontificado de João Paulo II com o objetivo de minar a força dos adeptos do cristianismo de libertação, ideário associado pelo Papa ao marxismo e à opressão do regime comunista em seu país de origem, a Polônia, ocorreu em quatro frentes:

- A primeira frente visou o campo teológico, com a nomeação do cardeal Josef Ratzinger, futuro Papa Bento XVI, como novo chefe da Congregação para Doutrina da Fé (ex-tribunal da Inquisição), o qual denunciou os riscos de novas heresias e desvios de um cristianismo em diálogo com o marxismo;
- A segunda frente de ataque foi a repressão aos adeptos do movimento da Teologia da Libertação, com a imposição de sanções aos padres católicos mais críticos: “Um exemplo foi o teólogo brasileiro Leonardo Boff, sentenciado a ‘um ano de silêncio’ e mais uma série de punições, até ser levado a renunciar ao sacerdócio em 1992” (Pleyers, 2020, p. 6);

- A terceira frente de ataque sob o pontificado de João Paulo II foi uma sistemática nomeação de bispos conservadores para ocupar o lugar dos progressistas que se aposentavam;
- Por fim, deu-se um crescente apoio a perspectivas, grupos e rituais conservadores.

O Vaticano e a nova hierarquia da Igreja Católica brasileira estimularam correntes religiosas baseadas em uma religiosidade emocional em vez do compromisso social. Um caso foi o movimento espiritual católico chamado Renovação Carismática, no qual ritos, cerimônias e eventos religiosos são, em muitos aspectos, similares aos das igrejas pentecostais, “além de ser dada demasiada importância a questões morais associadas à sexualidade, enquanto se desdenham as causas sociais” (Pleyers, 2020, p. 7).

A mudança na correlação de forças dentro da Igreja Católica brasileira, sob o impacto do contexto nacional e das decisões emanadas do papado no Vaticano, não pôs fim à pluralidade de tendências em seu interior, mas fortaleceu aquelas de viés mais hostil ao mundo moderno. Eu encontrei essa avaliação no trabalho de Flávio Munhoz Sofiati (2009a), ao discorrer sobre o conceito de “tendências orgânicas do catolicismo”, com base no trabalho de Michael Löwy, no livro *A guerra dos deuses*. Essas tendências seriam formadas por tradicionalistas, composto por um grupo pequeno de fundamentalistas, que defendem ideias ultrarreacionárias; modernizadores conservadores, uma influente corrente conservadora hostil à teologia da libertação e associada às classes dominantes; reformistas, constituído por moderados que defendem os direitos humanos e apoiam algumas demandas da população mais empobrecida; radicais, um pequeno grupo, mas com certa influência, simpatizante da teologia da libertação e solidária aos movimentos sociais. A partir dessas referências, as atuais tendências do catolicismo brasileiro seriam as seguintes:

1) Tradicionalistas: compostas pelos movimentos Opus Dei, Tradição Família e Propriedade e Arautos do Evangelho; 2) Modernizadores

Conservadores: setor no qual se insere o Movimento de Renovação Carismática Católica; 3) Reformistas: no qual predominam as congregações que trabalham diretamente com educação como, por exemplo, os lassalistas, redentoristas e maristas; 4) Radicais: composta pelos setores ligados à Teologia da Libertação como as CEB's, Pastorais Sociais, Pastorais da Juventude. (Sofiati, 2009a, p. 127)

Na conjuntura histórica do início do novo milênio, predominaria no interior do catolicismo brasileiro

a prática eclesial dos setores reformistas e, principalmente, modernizadores conservadores – como a RCC – em detrimento dos setores radicais no qual ainda se identificam alguns setores do Cristianismo da Libertação. (Sofiati, 2009a, p. 138)

O giro conservador capitaneado pelo Vaticano nas décadas finais do século XX impactou a forma como a Igreja busca enfrentar as mudanças na sociedade brasileira. Aqui eu gostaria de destacar duas: o declínio do catolicismo e a projeção pública das pautas sobre direitos referentes às minorias sociais. Em relação ao primeiro ponto, é possível afirmar que a história da sociedade brasileira, do ponto de vista religioso, se deu sob a égide do catolicismo. Contudo, isso está mudando. O último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), realizado em 2010, revelou que 64,6% da população se identificavam como católicas. Em termos absolutos, embora majoritária, a religião católica caiu de 124,9 milhões no Censo de 2000 para 123,2 milhões no censo de 2010, um percentual de queda de 12,2% em dez anos que totalizou cerca de 1,6 milhões de adeptos. Esse declínio se torna mais perceptível ao se conhecer os dados de pesquisas anteriores. De 1872, quando foi realizada a primeira pesquisa nacional com tal informação, até 1970, o percentual de católicos variou de 99,7% para 91,8%. A partir daí, foi para 89,2% em 1980, 83,3% em 1991, 73,8% em 2000 e 64,6% em 2010 (Camurça, 2013).

Ao apresentar as interpretações sobre o novo cenário religioso brasileiro, Marcelo Ayres Camurça (2013) aponta para uma crise das religiões institucionalizadas que se espalha do catolicismo, passando pelas protestantes históricas e reproduzindo-se em menor proporção nas igrejas neopentecostais. No caso específico do catolicismo, entre as explicações para o seu decréscimo no país, estaria a sua grande dificuldade para acompanhar as migrações que revolvem o Brasil: “A estrutura eclesial católica centralizada e burocrática, centrada nas paróquias, não consegue acompanhar a mobilidade dos deslocamentos populacionais como as ágeis redes evangélicas” (Camurça, 2013, p. 72). No entanto, a perda de fiéis poderia ser maior, já que nas últimas décadas a Igreja Católica começou a estimular estratégias para manter e angariar fiéis, emulando práticas evangélicas, como a maior presença nas mídias (TV, internet), missas de massa ministradas por padres cantores, venda de produtos como CDs, DVDs, camisetas e bottons, desembocando no “shopping do Romeiro”, na Basílica de Aparecida do Norte.

Flávio Munhoz Sofiati e Alberto da Silva Moreira (2018), ao analisarem as pesquisas sobre o fenômeno do catolicismo no Brasil contemporâneo, destacam alguns fatores que podem ajudar a interpretar sua diminuição no país: a) fator geográfico: uma passagem do rural para o urbano, sendo que Igreja Católica era fortemente rural e a tendência a ter comunidades religiosamente homogêneas é mais forte na vida rural, de estrutura patriarcal e forte controle social; b) fator econômico: problemas financeiros que favorecem a escolha por cultos neopentecostais, sobretudo os que acentuam milagres e descarregos; c) fator religioso: a maior ortodoxia da institucionalidade católica atual, a qual afasta pessoas habitadas a uma religiosidade sincrética; d) fator social: o advento de um estilo de vida moderno no qual cada pessoa procura construir o relato que lhe dê sentido existencial, não ficando mais sob a tutela de “grandes narrativas”, como a religiosa.

Esse novo cenário seria marcado particularmente pela emergência do indivíduo e a crescente desinstitucionalização da experiência religiosa, isto é, um processo de fragilidade da tradição e fortalecimento da busca de alternativas individuais de salvação, o que produz “uma tensão entre a religião universal de conversão individual (o pentecostalismo) e a

instituição social que representa a família, as origens, o berço da religião e da tradição (no caso brasileiro, a Igreja Católica)” (Sofiati; Moreira, 2018, p. 281).

Apesar de o quadro atual favorecer o declínio de fiéis católicos no Brasil, Sofiati e Moreira (2018) apresentam uma ponderação sobre esse fato a partir da distinção entre Igreja Católica (clero católico) e catolicismo (leigos), sendo o segundo composto pelo laicato católico e por seus movimentos e organizações socioreligiosas:

Nossa hipótese é de que a força do catolicismo reside em sua capacidade de se manter permeável à cultura brasileira. Portanto, mesmo que a instituição (Igreja Católica) tenha perdido fiéis, a cultura católica tem se mantido com força no cenário religioso nacional. (Sofiati; Moreira, 2018, p. 283)

O atual trânsito entre denominações e a multiplicidade de pertenças religiosas poderiam indicar uma linha de continuidade com a histórica duplicidade de adesões no catolicismo brasileiro, como, por exemplo, católicos/espíritas, católicos/umbandistas ou católicos/Nova Era. Isso sem falar na manutenção da presença pública do catolicismo no Brasil, vide romarias e festas populares.

A pauta relativa aos direitos das minorias sociais ganhou projeção no debate público e em decisões emanadas do Legislativo, Executivo e Judiciário na virada do século XX para o XXI. Essa discussão está conectada aos esforços de construção de um ordenamento jurídico liberal-democrático e de diminuição dos elevados índices de desigualdade econômica ao fim da Ditadura Militar. Nesse sentido, passos importantes foram dados, como a promulgação da Constituição de 1988. Apesar da composição majoritariamente conservadora dos congressistas que a elaboraram, a Carta Magna assegurou a ampliação dos direitos civis e políticos da população brasileira, além de expandir significativamente o escopo e a cobertura dos direitos sociais, o que lhe valeu o título de “Constituição Cidadã” pelo presidente da Assembleia Constituinte, Ulysses Guimarães. No entanto, a

garantia desses direitos também esteve “relacionada à grande pressão exercida pela sociedade civil – em especial dos movimentos sociais organizados –, fortalecida no contexto da redemocratização do país, [...]” (Viscardi; Perlatto, 2018, p. 451).

Na década de 1990, colocou-se em prática uma política econômica que conseguiu diminuir os elevados índices de inflação que se acentuavam desde a segunda metade da década de 1970, o qual impacta com maior força o poder de compra das classes sociais com menor poder aquisitivo, ajudando a reverter esse quadro, ainda que os objetivos principais do seu idealizador, Fernando Henrique Cardoso, Ministro da Fazenda do governo Itamar Franco (1992-1994) e depois presidente do Brasil por dois mandatos (1995-2002), tenha sido estabilizar a economia para sua melhor inserção no mundo globalizado, por meio de uma política de privatizações e reduções dos gastos públicos (Motta, 2018).

Com o governo Lula (2003-2010), desenvolveu-se um discurso e uma prática política denominada por André Singer (2009) de lulismo, qual seja, o Estado como vetor da diminuição da desigualdade econômica, mas sem ameaçar a ordem estabelecida. Essa dinâmica refletiria os anseios do eleitorado mais pobre, sem emprego formal e garantia de direitos trabalhistas, que foi fator decisivo na reeleição de Lula em 2006, mas que, dado sua fragilidade social, mostra-se hostil a movimentos e discursos contestatórios que possam resultar em reações dos poderes constituídos que ameacem sua precária e frágil condição econômica.

Em termos de políticas econômicas que contribuíram para a diminuição da desigualdade econômica no governo Lula, podem ser citados o programa de transferência de renda chamado Bolsa Família, o controle dos preços, o aumento do salário mínimo e o crédito consignado que teve como meta expandir o financiamento popular.

Em relação à criação de políticas públicas em prol dos direitos das minorias no país nas últimas décadas, eu gostaria de frisar dois casos. Um deles diz respeito à agenda sobre as mulheres. A pressão do movimento feminista contribuiu para que a Constituição de 1988 contemplasse demandas sobre equidade de gênero. O artigo 5º definiu que “homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações”, e o artigo 226, parágrafo 5º, que “os direitos e os

deveres referentes à sociedade conjugal são exercidos pelo homem e pela mulher” (Brasil, CF, 1994). Em termos de ações do governo federal, em 2003 foi criada a Secretaria de Políticas para Mulheres (SPM) para promoção da igualdade de gênero. Em 2015, no governo Dilma Rousseff (2011-2016), a SPM passou a fazer parte do Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos (Viscardi; Perlatto, 2018).

A mobilização de setores da sociedade civil, em especial aqueles ligados a movimentos feministas, conseguiu fazer avançar demandas no Legislativo. Em 2006, foi promulgada a Lei nº 11.340, conhecida como Lei Maria da Penha, criada para prevenção, punição e erradicação da violência contra as mulheres, bem como assistência e proteção às vítimas da violência doméstica e familiar. Em 2015, surgiu a Lei de Feminicídio, que, “sancionada pela então presidente Dilma, alterou o Código Penal de sorte a incluir o crime praticado contra as mulheres no rol de crimes hediondos” (Viscardi; Perlatto, 2018, p. 456).

Em 2012, por sua vez, o STF decidiu que mulheres grávidas de fetos anencéfalos poderiam interromper a gestação, atendendo a uma reivindicação histórica do movimento feminista. Nesse mesmo ano, foi aprovada Lei nº 12.605, que estabeleceu a obrigatoriedade da flexão de gênero em diplomas de mulheres, garantindo que todas as profissões pudessem também ser nomeadas no feminino (Viscardi; Perlatto, 2018).

A segunda agenda que eu gostaria de frisar diz respeito às demandas da comunidade LGBTQIA+. Ainda que essa parcela da sociedade não tenha tido suas reivindicações contempladas de forma consistente na Constituição de 1988, essa situação tem se alterado em anos mais recentes, em boa medida em decorrência da pressão de movimentos sociais, como a Associação Brasileira de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais (ABGLT). Em 2001, no governo de Fernando Henrique Cardoso, foi criado o Conselho Nacional de Combate à Discriminação (CNCD), para propor e acompanhar políticas públicas de combate a diversas formas de intolerância. Em 2004, no governo Lula, foi constituído, em parceria com a sociedade civil organizada, o programa Brasil sem Homofobia, “que se configurou como a primeira política pública mais sistemática conduzida pelo governo federal orientada para o combate à

homofobia e a qualquer forma de discriminação por orientação sexual” (Viscardi; Perlatto, 2018, p. 458).

Um dos fatos mais importantes em torno da conquista de direitos pela população LGBTQIA+ no Brasil ocorreu em 2011, por parte do STF, o qual reconheceu a união estável para casais do mesmo sexo, o que lhes assegura a possibilidade de usufruírem os mesmos direitos vigentes na união estável heterossexual. Em 2013, o Plenário do Conselho Nacional de Justiça (CNJ), por meio da Resolução nº 175, vedou às autoridades competentes a recusa de habilitação, celebração de casamento civil ou da conversão de união estável em casamento entre pessoas do mesmo sexo. Em 2016, a presidenta Dilma Rousseff assinou decreto que “autoriza travestis ou transexuais a utilizarem o chamado ‘nome social’ no âmbito da administração pública federal [...]” (Viscardi; Perlatto, 2018, p. 459).

As atuais tendências presentes no interior da Igreja Católica brasileira têm procurado reagir e oferecer respostas ao cenário de declínio no número de fiéis e de conquista de direitos por parte de minorias sociais, ressaltando que, nesse último caso, a luta das mulheres e da comunidade LGBTQIA+ se fundamenta em boa medida em uma visão de mundo secular. Em relação a essas tendências, destacarei a postura tradicionalista, cuja bibliografia me indica ser aquela da qual se aproxima o padre Paulo Ricardo de Azevedo Júnior, e a dos modernizadores conservadores, na qual se insere o Movimento de Renovação Carismática Católica, e possui entre seus representantes o católico leigo Felipe Aquino.

As origens históricas do tradicionalismo católico podem ser localizadas na reação de indivíduos e grupos como opositores da modernidade que redesenhou a sociedade ocidental a partir de novas referências. Para João Décio Passos (2020), a modernidade pode ser definida como emergência do sujeito. Enquanto a sociedade medieval era autorreferenciada como objetividade religiosamente fundamentada e hierarquicamente estruturada, a sociedade moderna a desestruturou pela ação do indivíduo, com um “eu” cada vez mais consciente de si, portador de autonomia e capaz de ação, refazendo o processo produtivo (eu produzo), as organizações políticas (eu escolho), a produção cultural (eu crio), a vida religiosa (eu creio) e a investigação científica (eu penso). E fatos indicativos da ascensão desse

mundo moderno poderiam ser exemplificados na Reforma Protestante, na Revolução Científica, no Iluminismo, na Revolução Industrial e nas revoluções burguesas.

O tradicionalismo católico estruturou-se do ponto de vista doutrinário e organizativo no século XIX. Entre suas expressões, podem ser citados o ultramontanismo e o Integrismo. Segundo Passos (2020), no início do século XXI ,seria possível destacar três principais linhagens do tradicionalismo católico: o de resistência, que avançaria de dentro para fora da Igreja Católica, adquirindo identidade própria como grupo distinto da instituição católica; o de legitimidade, germinado por dentro da Igreja Católica de forma legítima e que se espalharia pelo corpo eclesial; e o emergente, construído e reconstruído através das redes sociais, portanto, favorecido pela dinâmica desses novos meios de socialização, um produto do mundo moderno, o qual é tão rejeitado.

O tradicionalismo de resistência representaria um contradiscurso à modernização da Igreja e da sociedade. Baseando-se em referências, como o pontificado de Pio IX e o Concílio Vaticano I, afirmaria o princípio do teocentrismo como fundamento da vida, o eclesiocentrismo católico como postura política de direito divino e a rejeição da modernidade, “considerada a mãe de todos os males, tendo no centro a secularização, as autonomias modernas e as doutrinas ateias, dentro das quais a mais perigosa é o comunismo” (Passos, 2020, p. 105). Entre seus atuais representantes brasileiros, estariam os grupos descendentes da antiga Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, da Família e da Propriedade (TFP): a Associação Cultural Montfort, fundada em 1983 por Orlando Fedeli, e os Arautos do Evangelho, de João S. Clás Dias, ex-secretário de Plínio Corrêa de Oliveira.

O tradicionalismo de legitimidade configurou-se a partir das estruturas da própria Igreja Católica, contando com a promulgação de textos oficiais de papas, estratégias concretas de controles dos modernismos católicos e a reprodução de doutrinas antimodernas, especialmente do pontificado de Pio IX e do Concílio Vaticano I, por parte do clero, da teologia e de movimentos leigos. Para esses, os inimigos estão mais dissolvidos no mundo moderno, sendo alguns tolerados (ciências modernas), outros assimilados (democracia e Estado laico) e outros fortemente rejeitados

(comunismo e relativismo moral). Sem especificar nomes, Passos (2020) informa que esses tradicionalistas atualmente compõem um quadro relativamente consolidado no seio da hierarquia católica com bispos, padres e outros representantes do clero de perfis conservadores.

O tradicionalismo emergente configura-se como uma espécie de reprodução independente e difusa das ideias das linhagens de resistência e de legitimidade. Os conteúdos tradicionalistas de natureza dogmática e política são veiculados como consenso de fé e com autoridade magisterial da parte dos divulgadores espalhados pelos sites e pelas redes sociais, sem apresentar fontes novas ou originais. Os inimigos destacados pelos tradicionalistas da linhagem emergente na internet são o comunismo, o marxismo cultural, o PT, a teologia da libertação e seus teólogos, a CNBB, todos esses sendo

vistos como deformações do verdadeiro cristianismo e da verdadeira Igreja, manifestações visíveis da ação do grande inimigo, o Demônio. Tudo o que consideram como esquerda é atacado como perigo e heresia para a Igreja e para a sociedade [...]. (Passos, 2020, p. 117-118)

Em pesquisa sobre comunidades católicas na internet, Emerson Sena da Silveira (2014) identificou parte dessas comunidades como de perfil tradicionalista por defender explicitamente valores inegociáveis em torno de dois princípios na visão tradicionalista-conservadora: “uma verdade única como existência iniludível (Deus, Igreja, Revelação e Sagradas Escrituras) e a família heterossexual cristã como ordem natural (homem, mulher e filhos com papéis e funções reprodutivas)” (Silveira, 2014, p. 217). Nas comunidades eletrônicas católicas tradicionalistas, três eixos temáticos impulsionam comentários, discursos e participações: o eixo moral (aborto e casamento gay); o eixo litúrgico-teológico (tradição católica, missa tridentina e mudanças ou permanências no governo da Igreja); o eixo político-social (defesa de aspectos conservadores ou de direita no campo político).

Em relação aos inimigos que Passos (2020) apontou como sendo aqueles mais realçados por cada uma das linhagens tradicionalistas, cabe ainda frisar que, no âmbito interno da Igreja Católica, esses grupos são críticos com maior ou menor agressividade no tom acusatório ao Concílio Vaticano II e ao Papa Francisco. Ao Concílio, por ter sido uma tentativa de reforma da Igreja para perpetrar um diálogo com elementos do mundo moderno e, ao segundo – que ascendeu ao papado em 2013 após a renúncia de Bento XVI –, por ser compreendido como “politicamente ingênuo e irresponsável (por suas críticas ao capitalismo), como imoral (liberalidade em relação aos casais de segunda união) e herético (por seus ensinamentos doutrinários)” (Passos, 2020, p. 158).

A reatividade política constitui um núcleo duro das linhagens tradicionalistas. São críticos e opositores da forma como interpretam os valores políticos modernos. A partir desse entendimento, são elencadas as autonomias que negariam a sacralidade da ordem social e política, a igualdade que geraria a anarquia, o pluralismo que desestruturaria a unidade geral da sociedade, “a racionalidade agnóstica (ou metodologicamente ateia) que dispensa os princípios da fé e da confessionalidade das academias e da educação em geral” (Passos, 2020, p. 135). Isso se expressa, por exemplo, na condenação de políticas públicas construídas sob o princípio da igualdade e direcionadas às mulheres, comunidade LGBTQIA+, população negra, assim como iniciativas de distribuição de renda. Essa visão política os aproxima de grupos e governos reacionários e ultraliberais.

Um clérigo atualmente identificado com ideias da tendência tradicionalista é o padre Paulo Ricardo de Azevedo Júnior, da Arquidiocese de Cuiabá, Mato Grosso. Nascido em Recife/PE, em 1967, mudou-se com a família para a capital mato-grossense em 1979. Entre 1983 e 1984, fez intercâmbio e concluiu o ensino médio em Michigan, EUA, onde teve contato com o ambiente católico conservador estadunidense. Em 1985, ingressou no seminário e, em 1992, foi ordenado sacerdote. Possui formação em filosofia e teologia e defendeu mestrado em direito canônico na Pontifícia Universidade Gregoriana, em Roma, em 1993. Ou seja, a formação acadêmica e parte da atuação clerical deu-se

dentro de dois pontificados (João Paulo II e Bento XVI) extremamente ciosos em assinalar a relevância cultural do catolicismo e da Igreja no mundo contemporâneo e ocidental – sem abrir mão de certos princípios morais, [...]. (Silveira, 2018, p. 296)

O padre pernambucano exerceu funções no âmbito pastoral-administrativo e de ensino em faculdades e paróquias: vigário paroquial em Cuiabá, reitor do Seminário Cristo, secretário geral do Sínodo Arquidiocesano de Cuiabá, professor de Filosofia e Psicologia na Universidade Católica Dom Bosco, no Instituto Regional de Teologia e no Studium Eclesiástico Dom Aquino Corrêa – Campo Grande (MS) e Cuiabá. Além dessas atividades, ele se dedica a escrever livros, apresentou um programa semanal, o Oitavo Dia, pela Rede Canção Nova de Televisão, e atua nas redes sociais com uma conta no Twitter, um perfil no Facebook, um blog e uma conta no YouTube, onde há: “A luta do padre pela preeminência dos dois princípios, o da verdade religiosa (a verdadeira igreja, a verdade revelada) e a verdade natural (a família heterossexual) [...]” (Silveira, 2018, p. 297).

Crítico contumaz de temas como igualdade de gênero, diversidade sexual, comunismo, marxismo cultural e esquerda católica, o padre Paulo Ricardo fundamenta sua censura a essas pautas não apenas com base em fontes do tradicionalismo católico, mas também no filósofo de extrema-direita Olavo de Carvalho (1947-2022), expoente da teoria do marxismo cultural. Em entrevista concedida em 2011, Paulo Ricardo declarou que “em 2002, eu conheci pela internet o filósofo Olavo de Carvalho e comecei a ler tudo que ele escrevia. Foi como se escamas caíssem dos meus olhos” (Paulo Ricardo, 2011a, p. 3). O contato não se restringiu aos livros. O padre chegou a realizar “live” com Olavo de Carvalho em 2015 e tirou uma emblemática foto ao seu lado segurando uma arma nas mãos, uma imagem que endossa a tese da liberalização do porte de armas (Py, 2021).

Flávio Munhoz Sofiati (2009a) também situa Paulo Ricardo teologicamente mais próximo de uma linha tradicionalista, mas que possui trânsito entre os modernizadores conservadores, visto sua atuação na Rede Canção Nova, emissora ligada à Renovação Carismática Católica (RCC).

Essa outra tendência presente no catolicismo brasileiro teve origem nos EUA no ano de 1967, quando um grupo de professores e estudantes católicos universitários passou por aquilo que denominaram como uma “renovação espiritual”, seguida pela “manifestação do Espírito”. Trata-se de um movimento que nasceu no seio do catolicismo e que deu “ênfase à presença do Espírito Santo, algo que era, até então, característico das denominações pentecostais e distante das práticas oficiais do catolicismo trabalhadas a partir da complexa ideia de Trindade” (Gonzalez, 2006, p. 66).

Por essas características, a Renovação Carismática Católica, em suas origens, era chamada de pentecostalismo católico: “Trata-se de um movimento de revivência espiritual fundamentado num tipo de experiência religiosa pautada na doutrina romana, na tradição, na procura da santidade pessoal e na assídua prática sacramental” (Sofiati, 2009b, p. 218).

Para Sofiati (2009b), o movimento carismático defende uma experiência pessoal e íntima de comunicação com Deus. Nesse sentido, sobressai-se uma ética individual e uma procura por aperfeiçoamento moral do adepto do movimento carismático que produz redefinição das relações do indivíduo com a família e a sociedade baseada em intensa vivência religiosa, expressa em grupos de oração e organização de comunidades de vida e aliança. A teologia carismática, que surgiu muito mais da prática religiosa de seus adeptos do que de uma reflexão teológica prévia, enfatiza (a) a noção de “vida nova”, que corresponde ao ato de deixar que o Espírito Santo atue sobre o indivíduo e (b) a noção do senhorio de Jesus Cristo, significando a necessidade de Jesus direcionar a vida: “Ambos os pontos são profundamente articulados e interligados pelo fato do segundo ser apenas possível a partir da presença do primeiro” (Sofiati, 2009b, p. 225).

O carisma é outra noção importante na teologia carismática. Os dons carismáticos seriam dádivas concedidas pelo Espírito de Deus para edificação da Igreja Católica, sendo expressos através dos dons da palavra (falar em línguas estranhas, fazer profecias), dons do poder (fé, cura, milagre) e dons da revelação (discernimento, sabedoria).

Ainda que o movimento siga o fundamento trinitário da Igreja Católica (Pai, Filho e Espírito Santo), os carismáticos dão centralidade ao Espírito no

surgimento da Igreja como o ato perfeito de comunhão entre o Pai e o Filho, uma comunhão também acessível ao fiel por meio da Experiência, quando “o cristão carismático tem uma sensação de presença concreta de Deus na sua vida, uma percepção da proximidade de Jesus Cristo” (Sofiati, 2009b, p. 226).

No Brasil, a RCC chegou no fim da década de 1960 por ação do padre Haroldo Rahm, por meio das experiências dos cursos de treinamento de lideranças cristãs. No começo, houve uma difusão espontânea das ideias e práticas religiosas da RCC e setores da classe média foram o principal alvo da mensagem religiosa. Mais tarde, a RCC brasileira começou a se estruturar internamente e a potencializar a divulgação de sua mensagem com suporte dos meios de comunicação, vide o caso da Rádio Canção Nova (criada em 1980) e a TV Canção Nova (criada em 1989), ligadas à comunidade de aliança e vida Canção Nova, fundada em 1978 pelo padre Jonas Abib na cidade de Cachoeira Paulista/SP.

A Renovação Carismática Católica teve grande impulso em termos de popularidade na década de 1990 com o fenômeno dos padres-cantores, que fez que o movimento carismático alcançasse as classes populares (Sofiati, 2009b; Gonzalez, 2006).

A trajetória história da RCC se efetuou em três fases: a) fase fundacional em que houve estruturação e estabelecimento do movimento nos anos 1960 e 1970; b) fase social e cultural quando houve consolidação de um estilo de evangelização a partir da música, do lazer e da oração com um processo de “rotinização do carisma”, nos anos 1980 e 1990; c) fase midiática, a partir de 2000, em que a expansão da RCC se viabiliza por intermédio dos meios de comunicação com ênfase na cultura midiática (Sofiati, 2009b).

Sofiati (2009b) pontua que, com o passar dos anos, na virada do século XX para o XXI, a RCC no Brasil fortaleceu sua atuação pública nos moldes das igrejas evangélicas, ou seja, procurando construir lideranças religiosas com potencialidade de atuação política, o que realça o fato de que a centralidade na experiência religiosa individual por meio do Espírito Santo não era vista como desconectada de engajamento para aumentar a difusão da religiosidade carismática e conseqüentemente sua influência na sociedade. Em termos políticos, a proposta seria viabilizar a presença de grupos nas

Câmaras, Assembleias e Congresso Nacional para atendimento de suas demandas, como concessão de rádios e TV. Mas não apenas isso. O movimento também visaria combater os projetos de leis que, segundo suas ideias religiosas, são contrários aos preceitos divinos.

A temática em torno da “pauta moral” foi bastante explorada pelos carismáticos nas eleições presidenciais de 2010, quando eles se posicionaram contrários à candidatura de Dilma Rousseff (PT); argumentavam que ela defendia o aborto, o casamento gay e valores contrários à família tradicional, o que foi manifestado nas redes sociais, nas missas e nos seus meios de comunicação, em que suas lideranças pediam para que não se votasse na candidata petista. Esse episódio também impulsionou uma maior aproximação de carismáticos e pentecostais em questões relativas à política, “sobretudo na militância em torno da questão do aborto e no combate aos candidatos de esquerda” (Reis, 2016, p. 112).

Na avaliação de Marcos Vinícius de Freitas Reis (2016), para os membros da RCC, a solução dos problemas políticos, econômicos e sociais do Brasil é tornar a moralidade cristã-católica o fundamento das instituições públicas e da ação política dos parlamentares, o que justificaria seu envolvimento político-partidário. Portanto,

a secularização, laicização, os movimentos de esquerda, ateísmo, comunismo, socialismo, anarquismo, novos movimentos religiosos, dentre outros segmentos, passam ser inimigos a serem [sic] combatidos, como a origem de todo mal e mazelas sociais [...]. (Reis, 2016, p. 121)

Uma importante referência na divulgação do ideário da RCC no Brasil é o católico leigo Felipe Rinaldo Queiroz de Aquino, nascido na cidade de Lorena/SP em 1949 e com atuação docente no Instituto de Teologia Bento XVI da Diocese de Lorena e da Canção Nova. Em fevereiro de 2012, recebeu o título de Cavaleiro da Ordem de São Gregório Magno do Papa Bento XVI. Ele, de modo similar ao padre Paulo Ricardo, utiliza as ferramentas digitais para expor suas ideias, possuindo um blog e um canal

no YouTube. Além disso, é autor até o momento de mais de 70 livros, informação que consta no site da Editora Cléofas, fundada em 1996 com o objetivo de publicar suas obras, as quais também foram lançadas pela Editora Loyola e pela Canção Nova (Cléofas, s.d.).

Uma das formas que expressam a relação de Felipe Aquino com a RCC ocorre por meio da TV Canção Nova, emissora na qual ele apresenta o programa semanal Escola da Fé, com o objetivo de compartilhar com o público o conhecimento sobre as doutrinas oficiais da Igreja Católica e comentar notícias que versam sobre o catolicismo, sendo que, em muitas ocasiões, isso ocorre na presença de convidados (Raslan, F., 2010; Melo, 2013).

A cosmovisão religiosa de Felipe Aquino, a qual pode ser ilustrada por meio de temas referentes à história da Igreja Católica, é conservadora. Essa é a avaliação feita por Leonir Borges, Daniel Longhini Vicençoni e Franco de Lima, cujas fontes indicadas para tal afirmação são as obras do autor, como o livro de 2008 *Uma história que não é contada*, em que foi “apresentada a defesa da Igreja Católica como égide da cultura ocidental e que a modernidade e os historiadores modernos perseguem a igreja por meio da escrita histórica” (Borges; Vicençoni; Lima, 2020, p. 27). Um segundo exemplo é apontado por Igor Tadeu Camilo Rocha (2021) ao se referir ao livro *Para entender a Inquisição*, publicado por Felipe Aquino em 2009, onde o autor apresentou uma narrativa negacionista para minimizar as violências cometidas pela Inquisição católica.

2. O conservadorismo teológico em igrejas evangélicas

Antes de abordar o perfil teológico e a trajetória histórica da Igreja Presbiteriana, da Igreja Adventista e da Assembleia de Deus no Brasil, denominações as quais pertencem, respectivamente, Augustus Nicodemus, Rodrigo Silva e Silas Malafaia, vou apresentar, ainda que de forma sucinta, um panorama histórico sobre as igrejas evangélicas em território brasileiro. De acordo com Paul Freston (1993), aquilo que habitualmente se denomina como “igrejas evangélicas”, do ponto de vista da tipologia institucional, abarca um conjunto de igrejas protestantes históricas, divididas entre as de imigração e as de missão, igrejas pentecostais e neopentecostais. Se forem descontados alguns episódios isolados durante o período colonial, como a tentativa de colonização francesa de viés huguenote no século XVI e a experiência calvinista holandesa no Nordeste no século XVII, a história das igrejas evangélicas no Brasil principiou, de forma sistemática e contínua, no século XIX. Esse foi o período de surgimento das igrejas históricas protestantes.

A primeira delas foi a luterana, que deu suporte espiritual aos imigrantes alemães que começaram a chegar ao Brasil a partir da década de 1820. Era uma igreja focada na população de imigrantes. As igrejas protestantes de missão começaram a aparecer no país na segunda metade do século XIX, entre elas a Presbiteriana (1859), a Metodista (1867) e a Batista (1882), via missionários dos EUA: “Distingue-se do Protestantismo de imigração pelo objetivo de conquistar adeptos brasileiros” (Freston, 1993, p. 47).

De acordo com Antônio Gouvêa Mendonça (1984), o padrão de pregação do Protestantismo de missão no Brasil foi tríplice: avivalista – o sermão que pretendia convencer o indivíduo de seu pecado e desencadear suas emoções para o momento de conversão; polêmico – a postura de convencer o fiel em potencial da “verdade” do cristianismo protestante e do “erro” do cristianismo católico; moralista – o propósito de inculcar os padrões de conduta, não católicos, que seriam adequados na relação com Deus.

Já o pentecostalismo brasileiro possui origem em missionários dos EUA e foi um fenômeno nascido no século XX. Paul Freston (1993) informa que “pentecostalismo” é uma referência ao episódio que está na gênese da igreja cristã, conforme relatado no Novo Testamento da Bíblia, qual seja, a descida do Espírito Santo sobre os apóstolos de Jesus Cristo no dia de Pentecostes, sendo que os pentecostais entenderiam sua religião como um retorno às origens. Em face disso, o pentecostalismo teria uma relação difícil com a história: “Esta é reduzida a apenas três momentos – a igreja primitiva, o momento de recuperação da visão (quando nosso grupo começou) e hoje – e cada um desses momentos repete o anterior e descobre nessa repetição a sua única legitimidade” (Freston, 1993, p. 65).

Freston (1993) e Ricardo Mariano (1996) dividem a história do pentecostalismo brasileiro em “três ondas” de implantação de igrejas, com a ressalva de que as ondas não são estanques, convivem e se influenciam mutuamente:

- A primeira onda é chamada pelo segundo autor (1996) de pentecostalismo clássico e abrangeria o período de 1910 a 1950, indo de sua implantação no país com a fundação da Congregação Cristã no Brasil (1910, em São Paulo) e da Assembleia de Deus (1911, no Pará), até sua difusão pelo território nacional. Estas igrejas, “caracterizaram-se pelo anticatolicismo, pela ênfase no dom de línguas, por radical sectarismo e ascetismo de rejeição do mundo” (Mariano, 1996, p. 25).
- A segunda onda seria a do pentecostalismo neoclássico, a qual teve início na década de 1950 com a chegada de missionários provenientes dos EUA. Aqui, eles criaram a Cruzada Nacional de Evangelização e iniciaram, com grande êxito, o evangelismo baseado na cura divina.
- A partir desse cenário, foi fundada a Igreja do Evangelho Quadrangular (1951, São Paulo), Brasil para Cristo (1955, São Paulo) e Deus é Amor (1962, São Paulo). Esta onda se caracterizou pela “ênfase teológica na cura divina, pelo intenso uso do rádio (que, por sectarismo, até a década de [19]50, não era usado pelas igrejas pentecostais aqui existentes) e pelo evangelismo itinerante em tendas de lona” (Mariano, 1996, p. 25).

- A terceira onda, neopentecostal, começou na segunda metade da década de 1970 e fortaleceu-se a partir dos anos 1980. As principais expoentes dessa onda foram a Igreja Universal do Reino de Deus (1977, Rio de Janeiro), a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980, Rio de Janeiro) e a Renascer em Cristo (1986, São Paulo), tendo sido fundadas por pregadores brasileiros.
- Essas igrejas se particularizam pela tendência de acomodação ao mundo, participação na vida político-partidária e uso intenso de mídias eletrônicas. Em termos teológicos, difundiram a teologia da prosperidade, ou seja, a crença de que o cristão estaria destinado a ser próspero materialmente, saudável, feliz e vitorioso nos seus empreendimentos terrenos e enfatizaram a “guerra espiritual contra o Diabo, seu séquito de anjos decaídos e seus representantes na terra, identificados com as outras religiões e sobretudo com os cultos afro-brasileiros” (Mariano, 1996, p. 26).

Há dois fatores relacionados à trajetória das religiões evangélicas no Brasil nas últimas décadas que eu gostaria de destacar: o crescimento de adeptos na população brasileira e o ativismo político. Sobre o primeiro fator, as circunstâncias que têm favorecido aumento da população evangélica estão entrelaçadas em parte com aquelas que explicam o declínio dos adeptos do catolicismo.

Nesse cenário, o censo do IBGE tem revelado esse aumento desde a década de 1980: os evangélicos cresceram de 6,6% em 1980 para 9,1% em 1991; 15,5% em 2000 e 22,2% em 2010. Em termos absolutos, os evangélicos passaram de 26 milhões em 2000 para 42,2 milhões em 2010, um aumento de 16 milhões, alavancado pelos pentecostais, os quais passaram de 10,4% em 2000 para 13,3% em 2010, algo em torno de 26 milhões de pessoas, sendo 60% de todos os evangélicos no país. A Assembleia de Deus apresentou-se como a maior igreja evangélico-pentecostal em 2010, com 12,31 milhões de adeptos (em termos percentuais: 12,3%). Os evangélicos tradicionais, também chamados protestantes, somaram 7,6 milhões de adeptos no censo de 2010, mas com uma pequena redução em termos percentuais, de 4,1% em 2000 para 4% em 2010:

A Igreja mais representativa deste segmento é a Batista, com 3,72 milhões de adeptos (na verdade maior que todas as outras evangélicas ou pentecostais, à exceção da Assembleia de Deus), em seguida a Adventista, com 1,56 milhões, a Luterana com 999 mil, a Presbiteriana com 921 mil e a Metodista com 341 mil adeptos. (Camurça, 2013, p. 65)

O censo de 2010 registrou um contingente de evangélicos chamados pelo IBGE de “evangélicos não determinados”, um número em torno de 9,2 milhões de declarantes ou 4,8%, sendo que em 2000 esse número era de 1,7 milhões ou 1% dos evangélicos: “Uma linha de interpretação associou este tipo a uma ‘parcela não praticante’ no grupo evangélico, uma característica de religião estabelecida e de maioria [...]” (Camurça, 2013, p. 75).

Já o ativismo político de grupos evangélicos projetou-se nos anos 1980, na conjuntura de discussão sobre a elaboração de uma nova Constituição. Para Luís Gustavo Teixeira da Silva (2017), duas razões podem ser apontadas para explicar a incursão desse grupo na política partidária, um espaço até então condenado por eles como “mundano e diabólico”: 1) o temor de que a Carta Constitucional contemplasse temas como a liberação das drogas e a descriminalização do aborto; 2) o temor de que a Igreja Católica, em articulação com congressistas, impusesse limites aos direitos da comunidade evangélica: “naquele período, as lideranças (neo) pentecostais acreditavam que havia uma aliança entre o PT e setores da Igreja Católica para restringir sua liberdade religiosa” (Silva, 2017, p. 239).

A preservação da liberdade religiosa tornou-se, desde então, o núcleo do discurso que busca legitimar a manutenção da presença de evangélicos na vida político-partidária do país, os quais passaram a eleger “bancadas evangélicas” nos legislativos municipais, estaduais e Congresso Nacional no decorrer dos anos. Em 2003, foi formada a Frente Parlamentar Evangélica, a qual reuniu diversos deputados e senadores de várias igrejas neopentecostais abrigados sob inúmeros partidos políticos. No início da legislatura do período 2014-2018, “eles contabilizavam 69 deputados e

senadores, número que cresceu para 90 em setembro de 2016 e para quase 120 após as eleições de 2018” (Pleyers, 2020, p. 9).

Agora, focando a análise em igrejas evangélicas específicas, a primeira que irei destacar é a calvinista, representada pela Igreja Presbiteriana do Brasil, a qual está vinculado Augustus Nicodemus, teólogo, professor e escritor, nascido na cidade de João Pessoa/Paraíba, no ano de 1954. De acordo com Juliana Guedes Cordeiro da Silva (2011), em decorrência de sucessivos cismas, motivados por questões teológicas, políticas e sociais, os presbiterianos brasileiros dividiram-se ao longo do tempo em grupos diversos, entre os quais ela enumera: a Igreja Presbiteriana do Brasil – IPB (muito conservadora); a Igreja Presbiteriana Independente do Brasil – IPI (moderadamente conservadora); a Igreja Presbiteriana Unida do Brasil – IPU (aberta e ecumênica); a Igreja Presbiteriana Conservadora – IPC (conservadora radical); a Igreja Presbiteriana Fundamentalista – IPF (conservadora radical) e a Igreja Presbiteriana Renovada – IPR (pentecostal).

A Igreja Presbiteriana do Brasil é herdeira teológica de um dos principais grupos calvinistas da Grã-Bretanha. John Knox (1505-1572), discípulo do reformador João Calvino, revitalizou a igreja da Escócia, a qual se tornou o baluarte do presbiterianismo. No entanto, a formulação de fé dos presbiterianos foi a Confissão de Westminster, elaborada na Inglaterra em 1646, adotada pelo sínodo presbiteriano nas colônias inglesas da América do Norte em 1729 e, posteriormente, trazida para o Brasil.

Sobre isso, eu gostaria de mencionar que a Confissão de Fé de Westminster consta no site da Secretaria Executiva do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil, em um link denominado “Documentos Importantes”. O conteúdo dessa Confissão de Fé é ilustrativo daquilo que fundamenta a cosmovisão religiosa dos integrantes da IPB. Por causa disso, mencionarei na sequência algumas das assertivas que compõem o documento (Silva, 2011).

Na Confissão de Fé De Westminster, aparece, no capítulo I e II, a base da crença religiosa de seus adeptos: o princípio de que só existe um Deus vivo e verdadeiro, infinito em seu ser e perfeição, em cuja unidade haveria três seres da mesma substância, poder e eternidade, respectivamente, Deus o

Pai, Deus o Filho e Deus o Espírito Santo. As Escrituras Sagradas, compostas pelo Antigo e Novo Testamento, teriam sido dados por inspiração de Deus para serem a regra de fé e prática. E o Juiz Supremo pelo qual todas as controvérsias religiosas deveriam ser resolvidas, “em cuja sentença devemos nos firmar, não pode ser outro senão o Espírito Santo falando nas Escrituras” (IPB, Confissão de Fé de Westminster, 1646, p. 4).

Nesse documento de meados do século XVII, a teoria da predestinação consta nos seguintes termos: “Pelo decreto de Deus e para a manifestação da sua glória, alguns homens e alguns anjos são predestinados para a vida eterna e outros preordenados para a morte eterna” (IPB, Confissão de Fé de Westminster, 1646, p. 5). Essa decisão teria emanado unicamente da vontade de Deus, antes mesmo que o mundo tivesse sido criado, para o louvor de sua graça, “e não por previsão de fé, ou de boas obras e perseverança nelas, ou de qualquer outra coisa na criatura que a isso o movesse, como condição ou causa” (IPB, Confissão de Fé de Westminster, 1646, p. 5).

Ao descartar apenas a fé para a salvação da alma, a Confissão de Fé de 1646 afastava-se da proposta luterana sobre salvação e, ao descartar apenas as boas obras, da proposta católica. Mas o que eu gostaria de frisar aqui é que a teoria da predestinação interpreta o não-predestinado como um condenado à danação eterna. No capítulo 05, chamado “Da Providência”, comenta-se sobre homens perversos e ímpios que Deus, como justo juiz, os cega e os endurece em razão de pecados anteriores. Além disso, “os entrega às suas próprias paixões, às tentações do mundo e ao poder de Satanás; assim, acontece que eles se endurecem sob as influências dos meios que Deus emprega para o abrandamento dos outros” (IPB, Confissão de Fé de Westminster, 1646, p. 7).

A mensagem calvinista, como expressa na Confissão de Westminster, chegou ao Brasil com os missionários estadunidenses, os quais viviam um cenário religioso que realçava o ideal evangelizador para além das fronteiras dos EUA. Os presbiterianos brasileiros resultaram de duas missões provenientes daquele país: a junta de Nova York, que enviou Ashbel G. Simonton (1859), e o Comitê de Nashville, que, a partir de 1870,

passou a enviar muitos missionários. Essas missões atuaram em duas frentes: “a da evangelização convercionista, que resultou em inúmeras congregações espalhadas pela zona rural de São Paulo e do Sul de Minas, e a da educação, fundando em 1870 a Escola Americana em São Paulo (hoje Universidade Presbiteriana Mackenzie)” (Silva, 2011, p. 5).

Em 1862, foi fundada a primeira Igreja Presbiteriana do Brasil–IPB, no Rio de Janeiro, por Ashbel G. Simonton. Nas décadas seguintes, houve intensificação no trabalho evangélico e a expansão das igrejas presbiterianas. Com o intuito de melhor articular esse trabalho, ocorreu a organização do Sínodo Presbiteriano em 1888. No entanto, em 1903, houve o primeiro cisma, com o surgimento da Igreja Presbiteriana Independente – IPI. Entre as causas da secessão, esteve a discussão se presbiterianos poderiam fazer parte da Maçonaria. Em 1910, foi criada a Assembleia Geral, o concílio maior das igrejas presbiterianas do Brasil, a qual, em 1937, foi renomeada para Supremo Concílio.

Em 1950, deu-se um fato importante na história institucional da IPB: a promulgação da Constituição da Igreja Presbiteriana do Brasil, vigente até os dias de hoje. Nessa Constituição, a IPB foi definida como “uma federação de igrejas locais, que adota como única regra de fé e prática as Escrituras Sagradas do Velho e Novo Testamento e, como sistema expositivo de doutrina e prática, a sua Confissão de Fé e os Catecismos Maior e Breve; [...]” (IPB, 1950, p. 2).

Além disso, é exposto que a finalidade da IPB seria prestar culto a Deus, em espírito e verdade, pregar o Evangelho e batizar os conversos, seus filhos e menores sob sua guarda. Entre os deveres dos membros da Igreja, estariam: “a) viver de acordo com a doutrina e prática da Escritura Sagrada; b) honrar e propagar o Evangelho pela vida e pela palavra” (IPB, 1950, p. 4).

Na década de 1960, o debate sobre uma série de questões teológicas, ecumênicas, políticas e sociais causou sérias controvérsias entre setores conservadores e setores progressistas no interior da Igreja Presbiteriana do Brasil. Em 1964, a instituição manifestou apoio público ao golpe civil-militar que depôs o presidente João Goulart (1961-1964). Dois anos depois, o reverendo Boanerges Ribeiro (1919-2003) foi eleito presidente do

Supremo Concílio, permanecendo no cargo até 1978. No posto de comando do Supremo Concílio da IPB, ele emulou práticas arbitrárias da Ditadura Militar e promoveu repressão às alas progressistas da igreja (Tavares Neto, 1997; Silva, 2011).

Juliana Guedes Cordeiro da Silva (2011) destaca que a posição de apoio da IPB ao regime militar teve como pano de fundo a influência de ideias fundamentalistas entre os membros da igreja. Ela usa a expressão “fundamentalismo” para referir-se a um movimento nascido nos EUA no começo do século XX que defendia a doutrina cristã como infalível, em oposição a uma teologia de índole liberal em voga no país que aceitava o diálogo dos princípios cristãos com o conhecimento proveniente das ciências naturais e históricas. Os adeptos desse movimento advogavam a defesa dos fundamentos da fé cristã, daí o nome fundamentalismo, via cinco dogmas: 1) a infalibilidade das Escrituras; 2) o nascimento virginal de Jesus; 3) a remissão dos pecados pela sacrifício da crucificação de Jesus Cristo; 4) a ressurreição da carne; 5) a realidade objetiva dos milagres de Jesus Cristo.

O pastor estadunidense Carl McIntyre (1906-2002) esteve no Brasil em 1956 para defender que a IPB abraçasse os dogmas do fundamentalismo. Na avaliação de J. C. da Silva (2011), a mensagem de Carl McIntyre surtiu efeito entre os grupos mais conservadores da IPB a tal ponto que até hoje essas ideias ainda são influentes, mesmo que suas lideranças prefiram se identificar como “conservadoras” e adeptas de uma “equidistância” das teologias liberais e fundamentalistas. Para Robson da Costa de Souza (2009), na Igreja Presbiteriana do Brasil, a cosmovisão fundamentalista, impregnada da ideia de equilíbrio, permite atualmente que os sujeitos sociais evoquem, sempre que necessário, o conceito de “equidistância dos extremos liberais e fundamentalistas” para legitimar posturas fundamentalistas em face dos conflitos internos.

A postura fundamentalista presente na IPB se expressaria hoje, por exemplo, em afirmações críticas ao movimento feminista e na defesa de um ativismo político-religioso. Sobre o primeiro ponto, a Resolução da Comissão Executiva do Supremo Concílio da IPB registrou em 2005 que “em nossa sociedade, a maldição de uma filosofia mundana mantém as

mulheres sob ditame da sensualidade, de um feminismo, de gênero contrário às escrituras” (IPB, 2005, p. 88). No segundo ponto, a ideia de que existem valores que precisam ser preservados induz à participação na política: “Eles pretendem se utilizar dessa participação política, oferecida pela constituição liberal do Estado, para ganhar terreno e conseguir mais influência sobre a sociedade” (Souza, 2009, p. 17).

Uma prova sobre a vigente atuação política de membros da IPB em esferas governamentais foi uma matéria publicada por Ronilson Pacheco (2020) no site do The Intercept intitulada “Quem são os evangélicos calvinistas que avançam silenciosamente no governo Bolsonaro”. Na reportagem, é citado que, em janeiro de 2020, Benedito Guimarães Aguiar Neto, até então reitor da Universidade Presbiteriana Mackenzie e opositor do evolucionismo, assumiu a presidência da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). Aqui eu citaria igualmente o pastor presbiteriano Milton Ribeiro, ex-vice-reitor da Universidade Presbiteriana Mackenzie, que assumiu o Ministério da Educação em julho de 2020, mas que renunciou em março de 2022 após denúncias de favorecimento a pastores na distribuição de verbas do MEC (Oliveira; Costa, 2022).

Pacheco (2020) cita em sua matéria que a Universidade Presbiteriana Mackenzie se tornou uma espécie de núcleo de força dos calvinistas atuantes no Brasil. Não por acaso, a instituição acolhe a Associação Nacional de Juristas Evangélicos (Anajure), a qual tem promovido ações na Justiça na defesa do que considera ameaças à liberdade religiosa e violação dos direitos cristãos.

Outra figura destacada na matéria de Pacheco (2020) é o teólogo Augustus Nicodemus, reverendo da Primeira Igreja Presbiteriana de Recife e que foi chanceler da Universidade Presbiteriana Mackenzie entre os anos de 2003 e 2013, com a responsabilidade de zelar pela religiosidade da instituição. Na função de chanceler, “se envolveu em uma polêmica ao emitir uma carta se posicionando, em nome da instituição, contra o projeto de lei que combatia a homofobia, em 2010” (Pacheco, 2020, p. 11).

A segunda instituição cristã não católica presente no Brasil que vou destacar é a Igreja Adventista do Sétimo Dia (Iasd), à qual pertence Rodrigo Pereira da Silva, professor de teologia e arqueologia bíblica do Centro

Universitário Adventista de São Paulo (Unasp), além de ser curador do Museu de Arqueologia Bíblica da Unasp e apresentador do programa semanal Evidências, transmitido pela TV Novo Tempo (Alves, 2018).

O adventismo teve origem nos EUA, na primeira metade do século XIX, no contexto dos movimentos messiânicos milenaristas, os quais se desenvolveram com postura de inconformidade com as associações religiosas existentes em igrejas, como a Metodista, a Episcopal, a Presbiteriana e a Católica. Esses movimentos messiânicos tinham como características, naquele momento histórico, a reivindicação da primazia de iluminação interior e do Espírito Santo sobre a tradição e as Escrituras; a convicção de que a Revelação não havia terminado e que uma nova era – a do Espírito – exigia novos profetas; a defesa da Igreja

como um mundo dentro do mundo, e sua recusa de relações com os poderes estabelecidos tinha por corolários a obrigação, para a sua Igreja, de se transformar mais ou menos numa autarquia econômico-política. (Oliveira Filho, 2004, p. 157-158)

O movimento adventista originou-se a partir das pregações de Guilherme Miller (1782-1849), o qual compôs, por comparações entre textos bíblicos, uma interpretação sobre a data de retorno do Messias que empolgou populações na região da Nova Inglaterra, Nova York, Filadélfia, Ohio e Michigan. A profecia de retorno do Messias, chamada “profecia das duas mil e trezentas tardes e manhãs”, foi concebida por meio de uma cronologia pelo movimento millenista, que tomava como referência a ordem de reconstrução de Jerusalém pelos judeus no outono de 247 AEC por ação do rei da Pérsia, Artaxerxes. Tal profecia interpretou tarde e manhã como anos até chegar a 1844, mais precisamente em 22 de outubro, quando o “santuário seria purificado” (Oliveira Filho, 2004). A não ocorrência ficou conhecida como “O Grande Desapontamento” pelos adventistas.

Inúmeros seguidores de Guilherme Miller abandonaram a doutrina após esse episódio, mas um pequeno número manteve sua crença e passou a

reinterpretar a doutrina do santuário para explicar “O Grande Desapontamento” de 1844. O santuário da profecia foi idêntico ao tabernáculo construído por Moisés, com um pátio exterior (o “santo”) e um compartimento interno (o “santíssimo”), onde o sumo sacerdote adentrava uma vez por ano para efetuar uma obra especial de expiação. Na nova leitura dos millenistas, Jesus Cristo teria ultrapassado as cortinas do primeiro para o segundo compartimento em 1844, o dia da expiação e o início do preparo da vinda do messias. Nesse período, antecedente ao retorno do messias, se faria necessário o desenvolvimento da obra de missão de pregação da verdade de Evangelho para o mundo (Oliveira Filho, 2004).

Com o passar dos anos, após o episódio de 1844 e a formação oficial da Igreja Adventista do Sétimo Dia nos anos 1860, consolidou-se entre os adventistas um conjunto distintivo de crenças: 1) o segundo advento de Jesus Cristo como um evento visível e pré-milenial; 2) as duas fases do ministério de Cristo no santuário celestial, com ênfase especial na segunda, que teria ocorrido em 22 de outubro de 1844; 3) a manifestação do dom de profecia na pessoa e obra de Ellen G. White (1827-1915), importante liderança na história da igreja; 4) a imortalidade condicional da alma e a aniquilação final do ímpio; 5) a perpetuidade da lei de Deus, especialmente no respeito à guarda do sábado (Follis, 2017).

O nome Igreja Adventista do Sétimo Dia – IASD foi oficializado em 1860, sendo que tal designação buscou realçar a ideia do breve retorno de Jesus Cristo, indicado pelo adjetivo “adventistas”, relativo ao segundo advento, e a importância da guarda do quarto mandamento, a respeito do sábado, “em vez da crença mais comum que considera o domingo como dia de culto e adoração cristã” (Follis, 2017, p. 90). A partir de 1874, os adventistas passaram a enviar missionários ao estrangeiro:

Escandinávia, Dinamarca, Inglaterra, Rússia, Austrália, como o Pacífico Sul, África, Ásia e América Latina, foram atingidos pelo proselitismo adventista, com a formação, a partir de 1901, de várias Divisões, Uniões, Associações e Missões, hospitais, editoras [...]. (Oliveira Filho, 2004, p. 169)

Na virada do século XIX para o XX, o adventismo chegou ao Brasil. De início, foi a literatura adventista para imigrantes alemães em Brusque, Santa Catarina, pelo porto de Itajaí. Em 1894, aportou no país o adventista W. H. Thurston, encarregado de estabelecer um depósito para venda de livros da igreja no Rio de Janeiro. No ano seguinte, foi a vez do pastor Frank H. Westphal, que realizou o batismo de alguns dos primeiros conversos. Em 1896, foi organizada a primeira congregação e deu-se início à fundação de escolas. Em 1900, surgiu a editora adventista brasileira em Tatuí/SP, a qual, a partir de 1920, foi nomeada Casa Publicadora Brasileira (Oliveira Filho, 2004; Carvalho, 2014).

No decorrer do século XX, o ideal evangelizador por parte dos adventistas incorporou os novos meios de comunicação. Em setembro de 1943, foi ao ar o primeiro programa evangélico de radiodifusão no Brasil, A Voz da Profecia, direcionada para a Iasd. Nos primeiros 20 anos, as pregações eram gravadas em discos em um estúdio dos EUA e enviadas ao Brasil, mas, em 1962, foi inaugurada uma sede para as gravações do programa no Rio de Janeiro. Segundo a doutrina da Iasd, “quanto mais o ser humano conhecer o que está escrito na Bíblia, mais rápido o Messias voltará. Esse é o objetivo do programa e de todas as ações organizadas pela igreja” (Caldas, 2017, p. 15).

Em novembro de 1962, a Iasd transmitiu, por meio da TV Tupi, seu primeiro programa televisivo, Fé para hoje, apresentado pelo pastor Alcides Campolongo. Esse programa foi veiculado durante 17 anos pela TV Tupi, passou pela Rede Bandeirantes, Rede Record e TV Gazeta. Desde o fim de 2003, o programa é transmitido pela TV Novo Tempo, canal oficial da Iasd, criado em 1996, e estava presente, em meados da década de 2010, em 735 cidades e 18 capitais, atingindo 74,5 milhões de telespectadores (Caldas, 2017).

A posição da Iasd sobre o cenário político brasileiro do início do século XXI é tema de estudo por parte de Kevin William Kossar Furtado (2021), o qual abordou o assunto a partir de uma análise da postura da Revista Adventista sobre a política partidária do país entre 1988 e 2020. Aqui cabe registrar, para melhor entendimento desse assunto, que a Iasd do Brasil não

rompeu com sua matriz estadunidense, informação que aparece no site da Iasd: “No mundo, a Igreja Adventista do Sétimo Dia é administrada por meio de 13 divisões. Todas estão ligadas à sede mundial localizada em Silver Spring, Maryland, nos Estados Unidos” (Iasd, s.d., p. 1). Com isso, quero dizer que o posicionamento institucional dessa igreja está em sintonia com diretrizes da sede nos EUA.

Furtado (2021) ressalta que a radicalização política ganhou força no Brasil no decorrer da década de 2010, com muitas lideranças religiosas adquirindo protagonismo que se traduziu em posturas políticas e religiosas conservadoras. Nesse cenário, a Iasd apresenta um discurso por meio do qual realça uma postura de neutralidade. Esse discurso é referendado por um documento oficial adotado pela Associação Geral das Igrejas Adventistas no ano de 2002 e que consta no site da Iasd: “A Igreja encontra nos ensinamentos do Senhor Jesus e dos apóstolos base segura para evitar qualquer militância político-partidária institucional” (Iasd, 2002, p. 1). Ao não exercer militância político-partidária, a Iasd informa que ela não investe na formação de lideranças partidárias e não permite o proselitismo político no interior de suas igrejas. Além disso, o documento de 2002 da Iasd afirma ser a favor da laicidade do Estado:

Existem alguns princípios fundamentais que regem a posição da Igreja Adventista do Sétimo Dia sobre política. Um deles é o princípio da separação entre Igreja e Estado, o que leva cada uma dessas entidades a cumprir suas respectivas funções sem interferir nas atividades da outra. (Iasd, 2002, p. 1)

No entanto, encontrei, no site da Iasd, manifestação favorável à aprovação da Lei nº 13.796, de 3 de janeiro de 2019, sancionada pelo presidente Jair Bolsonaro, que permite prestações alternativas à aplicação de provas e à frequência a aulas realizadas em dia de guarda religiosa. Para a instituição, essa lei foi uma vitória da liberdade religiosa (Lemos, 2019). Uma vez que a Constituição de 1988 estabeleceu em seu artigo 5º que homens e mulheres são iguais perante a lei e que “ninguém será privado de direitos por motivo

de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei” (Brasil, CF, 1994, p. 5), a lei sancionada pelo presidente Jair Bolsonaro representou uma mudança no princípio de laicidade para favorecer um grupo social que comunga de uma crença em particular, ainda que a respectiva lei estabeleça uma prestação alternativa. Afirmo isso porque o novo preceito legal de 2019 permitiu um tratamento privilegiado a um grupo religioso em relação a outros grupos religiosos e às pessoas que não comungam da fé adventista.

No que diz respeito aos critérios para votar em candidatos, o documento de 2002 da Iasd recomenda que “seus membros cumpram o direito ou o dever do voto, desde que nessas ocasiões não haja qualquer incompatibilidade com os princípios bíblicos defendidos pela Igreja” (Iasd, 2002, p. 2). Furtado (2021) encontrou a seguinte leitura no material que consultou na Revista Adventista: se houver dois candidatos pleiteando cargo político e um defende o casamento homossexual, a venda indiscriminada de bebidas alcoólicas e o aborto, ao passo que o outro se mostra conservador em relação a questões morais, os adventistas devem escolher o último.

Mais uma vez, o site da Iasd contém fontes que corroboram a pesquisa de Furtado (2021). Ali há um documento, sem data, intitulado Os adventistas e a homossexualidade, em que é afirmado: “Por todas as Escrituras, este padrão heterossexual é afirmado. A Bíblia não faz acomodação para a atividade ou relacionamentos homossexuais” (Iasd, s.d., p. 1).

Um segundo documento que achei no site foi Declaração sobre a visão bíblica da vida intrauterina e suas implicações para o aborto, datado de 2019, onde consta: “A Igreja Adventista do Sétimo Dia considera que o aborto está em desarmonia com o plano de Deus para a vida humana. Ele afeta a vida intrauterina, a mãe, o pai, os membros da família nuclear e estendida, a família da fé e a sociedade, [...]” (Iasd, 2019, p. 2). Ou seja, a posição de neutralidade política, advogada pela Iasd, parece ficar de lado quando estão em jogo os princípios religiosos adventistas.

A terceira fonte de minha pesquisa sobre a construção de significados antitéticos atribuídos ao ateísmo no interior de igrejas evangélicas brasileiras advém de Silas Lima Malafaia, pastor cujas formação e trajetória

religiosas desenvolveram-se, durante décadas, ou, sendo mais preciso, até o ano de 2010, na igreja Assembleia de Deus (AD), ocasião em que se desvinculou dela para tornar-se a principal liderança religiosa da sua igreja, Assembleia de Deus Vitória em Cristo (Advec), na cidade do Rio de Janeiro. Apesar disso, do ponto de vista teológico, sua identidade mantém a herança do pentecostalismo da AD.

Em um vídeo postado em agosto de 2019 no seu canal oficial do YouTube e intitulado Porque sou pentecostal, Malafaia definiu-se como tal por meio dos seguintes termos: “é aquele que crê no batismo com o Espírito Santo, com a evidência em falar em línguas estranhas, o que aconteceu aqui em Atos 2, se repete até hoje” (Malafaia, 2019).

Sobre a Assembleia de Deus, Gedeon Freire de Alencar (2012) informa que ela é plural. Os assembleianos seriam marcadas por diferenças na forma de organização interna, na relação com a sociedade a sua volta, sendo “o único detalhe em comum de [sic] todos eles [...] a doutrina da contemporaneidade dos dons do Espírito Santo” (Alencar, 2012, p. 77); e os “pentecostalismos” seriam como manifestações históricas e culturais de cada época. A partir disso, se poderia falar em igrejas de perfil teológico e político mais progressista e outras com uma linha mais conservadora, sendo Malafaia de viés conservador.

A história da AD no Brasil teve início com a chegada no Pará dos missionários suecos Gunnar Vingren (1879-1933) e Daniel Berg (1884-1963), provenientes dos EUA. Douglas Roberto de Almeida Baptista (2017) informa que ambos faziam parte da Igreja Batista em Michigan, sendo adeptos de uma pregação pentecostal em que:

enfocava-se a santidade, o batismo no Espírito Santo, a escatologia (a iminente vinda de Cristo), os dons espirituais (destaque para a profecia e a cura divina) e a urgente necessidade de proclamar a salvação (por meio de evangelismo e missões). (Baptista, 2017, p. 76)

No entanto, eles não vieram para o Brasil em missão oficial da Igreja Batista dos EUA e sim por iniciativa particular fruto do ideal missionário de suas crenças.

Os missionários suecos chegaram em Belém do Pará em 1910 e, a partir do ano seguinte, começaram a desenvolver um trabalho missionário sob o nome Missão de Fé Apostólica. No decorrer da década de 1910, as igrejas fundadas sob influência de suas mensagens foram chamadas de Missão de Fé Apostólica ou Assembleia de Deus, até que o segundo nome se tornou oficial em 1918. A designação “Batista” foi deixada de lado pelos suecos pelo fato de sua doutrina pentecostal ter sido hostilizada pela Igreja Batista tanto na Suécia como nos EUA, somando-se a isso a ocorrência de ambos terem sido expulsos da Primeira Igreja Batista de Belém do Pará no ano de 1911 (Alencar, 2012).

Freston (1993) diz que a Assembleia de Deus no Brasil nasceu com um ethos sueco/nordestino, com ênfase em um regime de “igrejas livres”, diferente do modelo de religião oficial da Suécia, a qual tinha um clero culto e teologicamente liberal que legitimava a opressão estatal às minorias religiosas. Por isso, “eram portadores de uma religião leiga e contracultural, resistente à erudição teológica e modesta nas aspirações sociais” (Freston, 1993, p. 69).

Atuando em um ambiente agrário, com limitações materiais e tendo de encarar o desafio de um país hegemonicamente católico, os primeiros assembleianos desenvolveram o que Alencar (2012) designou como “teologia do sofrimento”, em que as dificuldades na pregação do Evangelho foram interpretadas por eles como provações a serem enfrentadas em meio a crenças escatológicas.

A expansão inicial da Assembleia de Deus foi moderada. Nos primeiros 15 anos, centrou-se no Norte e Nordeste, onde a oposição católica e a dependência social de boa parte da população não eram favoráveis à mudança da religião. Apesar desse cenário adverso, foram ocupando espaço no país. Em 1921, ocorreu a primeira reunião nacional dos ministros das Assembleias de Deus. A partir da década de 1930, essa reunião consolidou-se sob o nome de Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB), época marcada por maior autonomia em relação à missão sueca

e pela transferência da sede da denominação para o Rio de Janeiro (Freston, 1993; Baptista, 2017).

O fim da década de 1940 marcou o início de um novo período na história da AD, representado por dificuldades relacionadas a sua fragmentação em diversos ministérios à medida que se expandia pelo país, pela concorrência de novas igrejas pentecostais (1950/1970) e, até mesmo, por um “pentecostalismo católico” na figura da RCC, além da ascensão de uma sociedade urbana e industrial que lhe impunha o desafio de se adaptar a ela.

Uma das adversidades vividas pelos assembleianos nesse período foi a perda para outras igrejas pentecostais do monopólio de “falar em línguas”, a glossolalia, que a distinguiu como pentecostal perante outras vertentes cristãs na primeira metade do século XX.

Esse cenário de mudanças religiosas e sociais no país fez que os adeptos da AD realçassem uma postura tradicionalista que se traduziu na edificação de um modelo de vida disciplinado, tido como distinto da sociedade envolvente, como compromisso com a família, rigorismo moral e crédito na praça: “Um elemento diferenciador dessa disciplina pode ser apontado também na peculiar e exclusiva saudação brasileira assembleiana: A paz do Senhor!, algo que não existe nas ADs em outros países” (Alencar, 2012, p. 166).

A partir da década de 1980, as religiões evangélicas vivenciaram um acelerado processo de aumento de sua população de fiéis na sociedade brasileira, nova conjuntura histórica cujas circunstâncias particulares permitiram que a AD se tornasse a maior igreja evangélica pentecostal do país, conforme censo do IBGE de 2010.

Uma particularidade da AD na virada do século XX para o XXI é a intensa profissionalização de suas igrejas e investimento nos novos meios de comunicação. Alencar avalia criticamente essa nova situação ao afirmar que a AD:

[...] ainda se autodenomina de movimento, o que pode ser comprovado em suas bases locais, mas suas elites [...] agem como uma corporação na defesa de seus interesses em conchavos políticos, arranjos econômicos e disputas de hegemonias. (Alencar, 2012, p. 178, grifos do autor)

Ainda que seja temerário dizer que todas as lideranças da AD atuem em conchavos políticos e em nome de interesses particulares, há realmente exemplos nesse sentido. Um caso conhecido diz respeito a denúncia que atingiu o Ministério da Educação sob comando do pastor presbiteriano Milton Riberio em março de 2022. A denúncia indicou que o MEC estaria priorizando liberação de verbas para prefeituras cujos pedidos haviam sido intermediados pelos pastores Gilmar Silva dos Santos e Arilton Moura Correia. O primeiro comanda o Ministério Cristo para Todos, uma das ramificações da AD em Goiás, além de presidir a Convenção Nacional de Igrejas e Ministros das Assembleias de Deus no Brasil e ser um defensor do governo Jair Bolsonaro. Já o pastor Arilton Moura Correia, segundo a Convenção Nacional de Igrejas e Ministros de Assembleias de Deus no Brasil Cristo para Todos, preside seu Conselho Político (Alves, 2022).

Alencar frisa que uma das singularidades na Assembleia de Deus no começo do século XXI é ênfase na “teologia da competência”. Se a “teologia do sofrimento” havia florescido em contexto de crenças escatológicas e a “teologia da disciplina” em contexto marcado por tradicionalização no modo de vida, a “teologia da competência” viceja em um cenário de competição individual e coletiva, micro e macro, interno e externo, para o assembleiano: “É uma competência para competição, pois o sofrimento indicava que o mundo era contra ele, a disciplina o distinguia do mundo, a competência agora o habilita a viver no mundo; e ganhar a luta [...]” (Alencar, 2012, p. 213, grifos do autor).

Esse é o cenário onde lideranças assembleianas se autonomizam e dão um perfil particular na condução dos assuntos de suas igrejas, favorecidas pela herança dos missionários suecos de conceber as igrejas como assembleias autônomas, sendo a ligação entre elas apenas “espiritual”. Uma expressão disso seria o pastor Silas Malafaia, líder evangélico, conferencista e fundador da Associação Vitória em Cristo. Filho de militar que se tornou

pastor da igreja Assembleia de Deus, nasceu em 1958 na capital do RJ. Aos 23 anos, após ter cursado a faculdade de teologia, tornou-se pastor auxiliar na igreja Assembleia de Deus da Penha (RJ), dirigida por seu sogro, o pastor José Santos. Na década de 1980, passou a atuar na televisão por meio do Programa Renascer, mais tarde renomeado Programa Vitória em Cristo, e, “em 1990, já era o campeão de audiência da emissora em que atuava, a saber, TV Record” (Souza, 2016, p. 37).

Na década de 1990, além de continuar atuando como pregador evangélico na televisão, Silas Malafaia acentuou seu perfil empresarial: em 1999, criou a editora Central Gospel; no ano de 2005, surgiu a gravadora Central Gospel Music; e, em 2016, o portal Gospel Play, para exibição de vídeos online com conteúdo exclusivamente evangélico. Além disso, Silas Malafaia possui perfis oficiais no Twitter, YouTube, Facebook e Instagram, com número expressivo de seguidores, sendo que “as mídias digitais têm sido as principais aliadas do pastor para divulgar suas mensagens” (Cesar, 2019, p. 61).

No ano de 2010, Silas Malafaia, uma figura já de renome no meio evangélico, protagonizou uma ruptura com a AD. Ao longo de cinco décadas, seu sogro esteve sob o comando da igreja Assembleia de Deus da Penha, fundada em 1959. Naquele ano, o sogro morreu e Silas Malafaia foi indicado pelo ministério da igreja para assumir a liderança, ocasião em que mudou o nome da igreja para mencionar o seu programa de televisão, Vitória em Cristo, e pediu para se retirar da Convenção Geral das Assembleias de Deus do Brasil (CGADB). Desde então, seguiu caminho autônomo, mas sem mudanças substanciais em relação ao modelo da AD: “a liturgia e discurso permaneceram os mesmos [sic], atualizando apenas a estrutura, como em seu programa de tevê. Eles realizam culto para jovens com uma linguagem mais cool [...]” (Souza, 2016, p. 41).

Um último ponto que eu gostaria de mencionar em relação a Silas Malafaia diz respeito a sua atuação política. Ainda que nunca tenha se candidatado a um cargo público, transformou-se em ator decisivo no debate público brasileiro:

Seu envolvimento político se intensificou a partir de 2006, quando passou a ser a principal voz pública contra o Projeto de Lei de criminalização da homofobia, defendendo uma de suas principais bandeiras: a família tradicional brasileira. (Cesar, 2019, p. 74)

Antes disso, em 2002, ele fez parte de um grupo de lideranças evangélicas que apoiou a candidatura de Luiz Inácio Lula da Silva às eleições presidenciais daquele ano. Contudo, as ações do governo Lula no sentido de viabilizar direitos à população LGBTQIA+ e às mulheres cimentaram sua ruptura com Lula, fato que se verificou nas eleições presidenciais de 2010 e 2014, quando apoiou candidaturas de oposição ao PT, e pela campanha que fez na defesa do impeachment da presidenta Dilma Rousseff, ocorrido em 2016.

Em 2018, Silas Malafaia foi um dos principais apoiadores da candidatura presidencial de Jair Bolsonaro, a qual derrotou o candidato Fernando Haddad (PT). Para Fábio Py (2020), ele se converteu em um dos principais agentes do bolsonarismo, responsável por mobilizar parte do setor cristão conservador a favor do governo Bolsonaro. Isso se verifica, por exemplo, no respaldo que tem dado a ataques às universidades e à mídia corporativa feitos por grupos bolsonaristas e no apoio à política de não isolamento do governo federal para conter a disseminação de contágio por coronavírus.

O ativismo político do pastor pode ser visto como mais contundente, mas não exclusivo, se comparado aos outros autores cujas obras selecionei para analisar neste capítulo. E essa relação entre o religioso e o político permite uma reflexão sobre secularismo e laicidade no Brasil contemporâneo, com o qual pretendo finalizar essa segunda parte do capítulo. De início, é preciso dizer que os atores sociais envolvidos nesse debate possuem os princípios laicos da Constituição de 1988 como bússola, a qual assegura, em seu artigo 5º, que é inviolável a liberdade de consciência e de crença, assegurando livre exercício dos cultos religiosos, proteção aos seus locais e liturgias, assim como garantia de que ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa; e o artigo 19, que veda à União, Estados, Distrito Federal e Municípios “estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes

relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público” (Brasil, CF, 1994, p. 18).

Posto isso, é possível dizer que a gradual conquista de direitos por minorias sociais, os quais referenciei em páginas anteriores por meio de pautas reivindicadas pelo movimento feminista e a população LGBTQIA+, tem contribuído nos últimos anos para acirramento do ativismo por parte de grupos religiosos, inclusive com superação de impasses históricos existentes entre católicos e evangélicos, e que se cristaliza na convergência de agendas entre esses segmentos religiosos. Essa é a avaliação que faz Luis Gustavo Teixeira da Silva (2017), ao informar que

os parlamentares eleitos pela Igreja Católica e igrejas (neo) pentecostais formam coalizações políticas para frear iniciativas que interfiram no statu quo, notadamente na conservação dos valores morais. (Silva, 2017, p. 249)

Jefferson Zeferino e Rodrigo de Andrade (2020) possuem entendimento similar ao de Silva. De acordo com eles, foi em 2010 que se intensificou a proximidade política entre católicos e evangélicos de matiz conservadora. Entre os fatores que influenciaram essa situação, destacou-se o processo de construção do Programa Nacional de Direitos Humanos-3, que amplia os direitos da população LGBTQIA+ e pauta a legalização do aborto.

Diante disso, nasceu uma coalização em “defesa da família tradicional”, liderada por pentecostais e neopentecostais e apoiada por muitos católicos tradicionalistas e carismáticos que teve, entre seus desdobramentos, a condução do pastor Marco Feliciano, à época no Partido Social Cristão (PSC), à presidência da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados em 2013; o pastor Everaldo Dias Pereira (PSC-RJ) à candidatura para a presidência da República nas eleições de 2014; e o evangélico Eduardo Cunha (PMDB-RJ) à presidência da Câmara Federal em 2015.

Jefferson Zeferino e Rodrigo de Andrade (2020) apontam três características no discurso e prática política de grupos católicos e evangélicos conservadores: 1) maniqueísmo político que divide a realidade entre o Bem Absoluto e o Mal Absoluto, com o propósito de combater as ameaças aos valores cristãos e esperar a iminente justiça divina; 2) teologia da prosperidade, especialmente entre neopentecostais, a qual postula o princípio de que Deus quer que seus fiéis estejam fisicamente saudáveis, materialmente ricos e pessoalmente felizes; 3) defesa da liberdade religiosa a partir de ótica interpretativa que se traduz em prática que acaba por afrontar o direito à laicidade do Estado com o propósito de legitimar discursos preconceituosos contra minorias sociais.

Esse conjunto de situações é sintomático da maneira como se configura a secularização e a laicidade no Brasil. Marcela Tanaka (2020) frisa que existem leituras que interpretam o conceito de secularização articulado com a ideia de desencantamento do mundo e separação estrita entre Estado e religião, postas como características constitutivas da modernidade.

Contudo, essa seria uma das óticas de interpretação. Uma segunda visão seria aquela pela qual se nota que o secularismo não necessariamente relegaria o religioso à esfera privada ou estabeleceria limites para ele, mas administraria a diversidade de crenças religiosas e, inclusive, crenças não religiosas e antirreligiosas. Nesse sentido, tanto o secular quanto o religioso fariam parte da modernidade. E, se haveria a presença do religioso na sociedade, não seria surpresa que ele também estivesse na política.

É o caso do Brasil, marcado por uma histórica interseção entre religião e política, em que a primeira não ficou confinada à esfera privada. Isso traz como consequência também o fato de que “o modelo de secularização da Europa Ocidental passou a ser considerado um caso excepcional dentro das possibilidades de desenvolvimentos históricos” (Tanaka, 2020, p. 178).

Em relação a laicidade, Ricardo Mariano (2011) informa que o debate que ocorre no Brasil no início do século XXI envolvendo grupos laicos e religiosos de perfil conservador (católicos e evangélicos) se caracteriza pela defesa de sentidos divergentes sobre o que seria a laicidade. Enquanto os primeiros tendem a defender, nos diferentes fóruns em que atuam, versões mais ou menos próximas do modelo de laicidade proposto pela tradição

republicana francesa, qual seja, aquele que zela pelo caráter laico do ensino público, pela separação mais precisa entre Estado e igrejas e pela restrição à participação e à influência de autoridades e grupos religiosos na esfera pública, os segundos tendem a interpretar a laicidade em viés lato,

visando legitimar a ocupação religiosa do espaço público e da esfera pública, mas mantendo estrategicamente a referência discursiva, o respeito à certa reverência ao arranjo jurídico-político da laicidade estatal [...].
(Mariano, 2011, p. 253)

Ainda conforme Mariano (2011), as disputas e divergências sobre a definição e aplicabilidade dos dispositivos laicos da Constituição de 1988 por diferentes setores da sociedade brasileira no começo do novo milênio possui como pano de fundo o fato de que:

A laicidade estatal no Brasil não somente não dispõe de força normativa e ascendência cultural para promover a secularização da sociedade e para assegurar sua própria reprodução, como tem sido acuada pelo avanço de grupos católicos e evangélicos politicamente organizados e mobilizados para intervir na esfera pública. (Mariano, 2011, p. 254, grifo do autor)

A separação entre Igreja e Estado que nasceu com o regime republicano jamais resultou na privatização do religioso no Brasil, muito menos na exclusão mútua entre religião e política. Além disso, a laicidade não se constituiu em valor ou princípio nuclear da República brasileira que deve ser defendido e preservado a todo custo. Ainda assim, a laicidade constitui um valor e uma referência importantes a que “os poderes públicos e suas autoridades costumeira e necessariamente se remetem para tratar de diferentes casos envolvendo debates e conflitos opondo grupos religiosos e laicos” (Mariano, 2011, p. 254).

3. O ateísmo para católicos e evangélicos conservadores

Na parte final do capítulo, destacarei os sentidos elaborados sobre o ateísmo pelo padre Paulo Ricardo e Felipe Aquino, representantes do catolicismo conservador, e por parte de Augustus Nicodemus, Rodrigo Silva e Silas Malafaia, representantes de igrejas cristãs-evangélicas. Para isso, destaquei três pontos: a noção do ateísmo como doutrina da modernidade, contrária à “natureza humana”; o ateísmo como marxismo cultural, ameaça à “família tradicional”; e o ateísmo como evolucionismo darwinista, uma epistemologia que excluiria Deus da explicação sobre o mundo.

3.1 O ateísmo como doutrina da modernidade

O primeiro ponto que ressalto nas fontes do início do século XXI sobre a construção de uma alteridade antagônica expressa com o uso das palavras ateísmo, ateus e ateias, foi a definição do ateísmo como uma doutrina da modernidade. O arqueólogo bíblico Rodrigo Silva afirmou que “ateu vem de a que significa negação, ausência, e theo, que é um aportuguesamento da palavra grega para Deus, theos, logo, ateu é aquele que nega a existência de qualquer tipo de Deus ou divindade” (Silva, 2012). O argumento foi expresso em um dos episódios do programa Evidências, no canal de TV Novo Tempo, durante seu discurso No que creem os que não creem?, postado no YouTube em 2012.

A definição de base etimológica também apareceu em um texto de Augustus Nicodemus, Cristianismo e Ateísmo, encontrado no site da Biblioteca Charles Spurgeon, mas sem data: “A palavra ‘ateu’ vem do grego ‘a’ (sem) e ‘theos’ (deus). É a negação teórica ou prática da existência de uma divindade” (Nicodemus, s.d., p. 1). Já em Breves considerações sobre o ateísmo, Felipe Aquino ofereceu definição similar, ainda que sem uma referência à origem etimológica da palavra: “Ateu é o que não crê na existência de Deus” (Aquino, 2011, p. 1).

O padre Paulo Ricardo, no vídeo Por que o ateísmo é tão comum nas universidades?, postado no YouTube em 2013, definiu o ateísmo com base no catecismo da Igreja Católica, por meio do qual frisou que a perspectiva etimológica seria insuficiente para entender o ateísmo, um fenômeno historicamente complexo e variável. Apesar disso, se fossem coligidos todos os sentidos de ateísmo, eles resultariam em uma atitude fundamental: “o homem se declara autônomo e, para que haja autonomia do ser humano, eu preciso afastar completamente que haja uma outra divindade” (Paulo Ricardo, 2013). Dito de outro modo, para ele, seria uma postura de idolatria, quando o indivíduo se autodivinizava e se coloca no lugar de Deus, seja o homem individual ou a coletividade.

Augustus Nicodemus referiu-se ao ateísmo como fenômeno histórico cujo sentido variou ao longo do tempo. Para ele, na época contemporânea, existiriam diversas formas de ateísmo, as quais, de maneira variada, negariam a existência de Deus. Uma dessas formas seria o ateísmo filosófico, o qual pressupõe que não se pode provar racionalmente que Deus existe. Outra forma seria o ateísmo prático: “Muitos professam crer num deus, mas vivem como se ele não existisse ou fizesse diferença” (Nicodemus, s.d., p. 1).

Ao oferecer sua interpretação sobre o ateísmo como fenômeno histórico no livro *O ceticismo da fé*, Rodrigo Silva (2018a) ampliou o significado do ateísmo para além da perspectiva etimológica vista no programa *Evidências* e falou de um ateísmo teórico como a posição sincera de não crer em Deus e de um ateísmo prático, a posição de quem afirma crer em Deus, mas vive como se Ele não existisse.

Aqui já há uma postura avaliativa: “O que me preocupa é o ateu prático [...]. A falta de honestidade neste segundo caso é muito perigosa, pois gera neuroses e incoerências comportamentais” (Silva, 2018a, p. 152). Nicodemus pensa similarmente e diz: “lembremo-nos que o pior tipo de ateísmo é aquele dos cristãos somente de nome, mencionados por Paulo: ‘No tocante a Deus, professam conhecê-lo; entretanto, o negam por suas obras’ (Tito 1:16)” (Nicodemus, s.d., p. 2).

A explicação do ateísmo como parte da história humana está presente em alguns dos autores cujas fontes pesquisei. Em *O ceticismo da fé*, obra composta no intuito de ser apresentada como estudo acadêmico e, diga-se de passagem, com presença de ampla bibliografia, Rodrigo Silva (2018a) dedicou capítulos específicos sobre uma história do ateísmo. De início, o autor falou da dificuldade em mensurar historicamente o ateísmo, em especial por se tratar de um tema tabu: “Ateus são muitas vezes tidos por imorais, perigosos, delinquentes. Um estereótipo, convenhamos, sustentado por generalizações e preconceitos cegos” (Silva, 2018a, p. 116). Há uma ênfase em *O ceticismo da fé* em uma história das ideias ateístas a partir da qual Rodrigo Silva afirmou que, na condição de posição filosófica explícita e sistematizada, as raízes do ateísmo estariam na filosofia moderna,

inspiradas nas ideias de pensadores como René Descartes, John Locke e George Berkeley:

Todos esses autores citados, do mesmo modo que os mais antigos, começaram por criticar a imagem de Deus que advinha de uma teologia corrupta, como aquela que nasceu na Idade Média, mas ainda tinha sua influência na Idade Moderna. (Silva, 2018a, p. 137)

A relação do desabrochar do ateísmo com o mundo moderno retoma uma linha de pensamento que encontrei em fontes católicas do século XIX/XX. Em relação a isso, um segundo exemplo advém de textos do católico leigo Felipe Aquino, cuja interpretação foi dada sem a linguagem acadêmica que se encontra em O ceticismo da fé. No artigo “O culto idolátrico do EU”, situou as origens do ateísmo na “idolatria do Eu”, marca do mundo contemporâneo. Essa idolatria teria raízes na filosofia do Naturalismo, baseada no princípio de que “o homem é ‘intacto’, sem feridas, sem pecado, um ser autônomo, cujo EU soberano dita de maneira exclusiva o seu agir. Ele é a própria lei; deve viver independente de Deus, se é que este existe” (Aquino, 2016, p. 1). A filosofia naturalista, a qual Felipe Aquino associou a uma atitude egocêntrica, teria influenciado pensadores como Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Nietzsche e, a partir desses, as gerações de hoje.

Em Breve considerações sobre o ateísmo, consta uma caracterização mais pormenorizada por parte de Felipe Aquino (2011) sobre os fatores contextuais da Idade Moderna que permitiram a ascensão do ateísmo. Isso pode ser visto quando ele trata das causas intelectuais do ateísmo contemporâneo. Em relação às causas intelectuais, mencionou a incredulidade dos homens da ciência, os quais empregam o método experimental que só admite existência daquilo que pode ser objeto de experiência e observado pelos sentidos; e o criticismo filosófico de Immanuel Kant e o positivismo de Augusto Comte, os quais postulam que

a razão não pode chegar à certeza objetiva, nem conhecer as substâncias que se ocultam sob os fenômenos. Diminuindo assim o valor da razão, rejeitam todos os argumentos tradicionais da existência de Deus. (Aquino, 2011, p. 2)

O padre Paulo Ricardo rerepresentou tese já defendida no passado por católicos (vide o caso de Plínio Corrêa de Oliveira, qual seja, identificar as origens do ateísmo no protestantismo). Isso consta em um artigo escrito por ele em 2015, sob o título, “Mazelas intelectuais nascidas do Protestantismo – o ateísmo”. O texto começa com o que seria uma constatação no mundo contemporâneo: os maiores índices de cidadãos ateus e sem religião estariam nos países que viveram a primeira expansão da Reforma Protestante, como Suécia, Dinamarca, Islândia, Finlândia, Alemanha e Inglaterra. Hoje, esses países, “liberam antes de todos os demais países as drogas, equiparam uniões gay ao matrimônio, permitem eutanásia e o aborto e possuem baixíssima natalidade” (Paulo Ricardo, 2015, p. 2).

De acordo com o padre Paulo Ricardo, a promoção do ateísmo pelo Protestantismo não teria sido intencional, mas acabou sendo consequência inevitável em decorrência da rejeição pelo cristão da orientação espiritual da Igreja Católica. Para isso, Lutero defendeu que a fé e a interpretação individual da Bíblia seriam suficientes para receber a Graça de Deus: “Daí, basta algo não dar certo na minha vida para ter minha fé abalada. Se algo ocorre no mundo que não condiz com minha interpretação das Escrituras, basta para eu considerá-las como um livro de fábulas” (Paulo Ricardo, 2015, p. 3). Calvino, por sua vez, desenvolveu a teoria da predestinação, pela qual a condenação ou salvação já estaria predefinida por Deus. Em face disso, a pessoa poderia pensar: “‘Por que prestar adoração a um Deus que já me condenou? Se sou pobre e miserável vivo – e o serei ainda mais morto –, por que devo me importar com o Evangelho?’ O passo seguinte é o lascado rejeitar esse Deus e procurar outra forma de garantir-se nessa vida” (Paulo Ricardo, 2015, p. 3).

Contudo, o fato de existirem pessoas hoje que se declaram ateias não significaria que o ateísmo fizesse parte da essência humana. Essa afirmação consta em um vídeo do padre Paulo Ricardo que encontrei postado no

YouTube no ano de 2011. Intitulado Por que alguns nascem pagãos ou ateus, se Deus quer a salvação de todos?, o clérigo afirmou no vídeo que ninguém é ateu de modo natural e espontâneo. Que Deus, quando criou o ser humano, o fez voltado para Ele, com um coração inquieto que não repousa enquanto não repousar em Deus, sendo a fé, portanto, a tendência natural do ser humano:

São Tomás de Aquino nos recorda com muita clareza que a incredulidade, ou seja, a falta de fé, é algo absolutamente contrário à natureza humana, é algo que destrói o ser humano, ou seja, ninguém é ateu e feliz, tranquilo, realizado. Isso não existe. (Paulo Ricardo, 2011a)

No livro Os dogmas da fé, Aquino expôs uma reflexão que dá subsídio para definir o ateísmo como antinatural ao ser humano. Isso possui como base sua definição sobre dogma: “A palavra dogma quer dizer verdade. É uma verdade ‘revelada por Deus’, não inventada pela Igreja; e proposta por ela à nossa fé” (Aquino, 2018, p. 21).

Entre os dogmas enumerados e explicados por Felipe Aquino na referida obra, estariam o dogma sobre a existência de Deus, o dogma sobre a criação divina do mundo, o dogma sobre Jesus Cristo como filho de Deus, e o dogma, para desgosto dos evangélicos, da Igreja Católica como guardiã legítima da mensagem de Cristo para salvação da humanidade: “Não se conhece a Cristo, [sic] se não se conhece a Igreja; não se serve a Cristo, [sic] se não se serve à Igreja; não se obedece a Cristo se não se obedece à Igreja; [...]” (Aquino, 2018, p. 170).

Sendo os dogmas da fé aquilo que define o que é realidade e ser humano, o ateísmo seria uma postura antinatural com consequências individuais e sociais. Aquino diz em Breve considerações sobre o ateísmo que, do ponto de vista individual:

Se não há Deus, se não existe um Senhor Supremo, que possa impor a prática do bem e castigar o mal, porque [sic] razão não se hão de satisfazer todos os apetites e correr atrás da felicidade terrena por todos os meios que estiverem ao alcance de cada um? (Aquino, 2011, p. 2)

Ou seja, sem Deus não existiriam padrões sobre o que seria certo e errado e o ser humano seria livre para agir sem se importar com preocupações de índole moral. Já do ponto de vista social, suprimindo as ideias de justiça e de responsabilidade, o ateísmo levaria os Estados ao despotismo e à anarquia, e o direito seria substituído pela força. Em O culto idolátrico do EU, Felipe Aquino pontuou ações da sociedade contemporânea pautadas por uma visão de mundo sem Deus: “A prática desenfreada do aborto, dos crimes de morte, estupros, da eutanásia, das esterilizações, da limitação da natalidade a qualquer custo, da falsificação da família, dos linchamentos, [...]” (Aquino, 2016, p. 2).

A ideia de que o ateísmo seria postura artificial na vida humana também apareceu na fala de Augustus Nicodemus. Um exemplo é seu vídeo postado no YouTube em 2021 chamado Alguém nasce ateu?; nele, o reverendo afirmou que a Bíblia ensinou que Deus criou o ser humano a sua imagem e semelhança e que imprimiu no coração e na consciência humana a sua existência e a sua lei. Portanto, toda pessoa teria a semente de Deus em seu coração, ainda que não O conhecesse em sua plenitude. Perante isso, “o ateísmo é uma decisão que a pessoa toma. A pessoa se torna ateia. Ela resolve sufocar essa semente do conhecimento de Deus que está no seu coração” (Nicodemus, 2021).

Augustus Nicodemus, assim como Felipe Aquino e o padre Paulo Ricardo, parte do pressuposto de que Deus existe na realidade e de que é anterior ao surgimento do ser humano. Contudo, sua crença religiosa é de índole calvinista, como explica no livro O ateísmo cristão e outras ameaças à Igreja: “Considero-me um calvinista dentro da tradição teológica que elaborou, e até hoje mantém, a Confissão de Fé de Westminster, [...]” (Nicodemus, 2011a, p. 117). Com base nisso, defende que há verdades absolutas: que Deus é soberano e onisciente; que predestinou tudo que acontece, inclusive quem está e quem não está destinado à salvação eterna;

na divindade de Jesus Cristo; que a Bíblia, escrita sob inspiração de Deus, é verdadeira em tudo que afirma; “que o calvinismo é o sistema doutrinário mais próximo daquele ensinado na Bíblia, [...]” (Nicodemus, 2011a, p. 120).

Um outro ponto que afasta Augustus Nicodemus dos autores católicos citados anteriormente é a exposição sobre o preconceito existente contra ateias e ateus. Ele falou sobre isso em uma palestra de 2016, intitulada Entendendo o ateísmo e postada no YouTube, em que afirmou que:

o pessoal identifica ateu como sendo uma pessoa má. Isso não é verdade, diga-se em justiça dos ateus. Há muitos ateus que são pessoas de bem [...], trabalham, tem seus empregos. Essa ideia de associar o ateu com uma pessoa ruim, isso aí é um mito. (Nicodemus, 2016a)

Uma posição similar pode ser vista na obra O ceticismo da fé, à qual já fiz alusão em trecho anterior. Em outra parte desse livro, Rodrigo Silva critica religiosos que reputam o ateísmo como o pior problema da sociedade: “Não estou com isso dizendo que aplaudo o ateísmo e o reputo por virtude, porém, acho desmedida a generalização que muitos de meus irmãos de fé fazem contra os que não creem. Ser ateu tornou-se sinônimo de delinquente, imoral, perigoso, satanista” (Silva, 2018a, p. 35).

Augustus Nicodemus e Rodrigo Silva estariam, com as citações que expus acima, desnudando uma avaliação não antagônica sobre o ateísmo? Ao que me parece, não. Minha hipótese é que, na interpretação desses autores, ateus/ateias poderiam ser passíveis de um olhar benevolente, já que até mesmo essas pessoas poderiam ser alvos de conversão religiosa. Em um artigo de 2011, “O irmão crente do ateu Hitchens”, Augustus Nicodemus comentou a leitura que fez da obra de Peter Hitchens, irmão do jornalista inglês Christopher Hitchens (1949-2011). O segundo, ateu, notabilizou-se publicamente pelo ativismo e pela publicação de livros de teor ateuísta. O primeiro, ateu desde a adolescência, retornou ao seio da fé religiosa na vida adulta, fato narrado no livro lido por Augustus Nicodemus e sobre o qual

ele fez a seguinte constatação: “Deus é poderoso para mudar corações, transformar vidas, arrebear bastiões da incredulidade e salvar homens e mulheres para Sua glória, [...]” (Nicodemus, 2011b, p. 3). Felipe Aquino, em uma obra sugestivamente denominada *Ateus convertidos*, comungou dessa esperança: “Nada agrada tanto ao coração de Deus como a conversão de um ateu. A maior alegria do Pai é ver o filho pródigo voltar para casa” (Aquino, 2020, p. 9). Mas, se a esperança da fé pode se estender a pessoas ateias, o mesmo não aconteceria com as cosmovisões ateístas.

Rodrigo Silva, que em *O ceticismo da fé* advertiu sobre o preconceito contra pessoas ateias, também fez menção nesse livro a uma pesquisa conduzida por professores dos departamentos de Filosofia, Psicologia e Ciências Cognitivas da Case Western Reserve University de Cleveland, Ohio. Esses profissionais, por meio de tomografias computadorizadas e oito testes psicológicos, teriam chegado à conclusão de que religiosos demonstrariam menos inteligência lógico-matemática e analítica do que os ateus. Estes últimos, no entanto, tenderiam a pensar de forma manipuladora, com frieza e pouca simpatia pela dor do outro: “Ateus estariam mais propensos a repelir a metade social do cérebro, voltando-se a um comportamento mais impulsivo e autocentrado, semelhante ao dos psicopatas” (Silva, 2018a, p. 79). Rodrigo Silva, no entanto, faz questão de ressaltar que os responsáveis pela pesquisa usaram o termo “psicopata” apenas como parte de uma análise laboratorial, sem um viés preventivo, generalizador de comportamentos ou rotulante.

Esse assunto, avalio, tem contornos mais precisos quando Rodrigo Silva indaga sobre a existência de valores morais em um dos capítulos da obra *O ceticismo da fé*. O seu objetivo é “descobrir a fonte de um valor moral absoluto, caso Deus não exista. Note, estou falando de valores morais ‘absolutos’, não circunstanciais, moldados pela contingência humana” (Silva, 2018a, p. 312). Na citação, fica posto a concepção de uma moral absoluta (com referencial em Deus) e uma moral circunstancial (sem referencial em Deus).

Nesse sentido, alguns ateus apelariam para uma moral relativista e de índole subjetiva por meio da qual, no plano individual, “cada um é incentivado a não impor sua verdade a ninguém nem deixar que verdades de outros

interfiram na sua subjetividade” (Silva, 2018a, p. 313). Outros ateístas adotariam uma postura panteísta, qual seja, uma mistificação da natureza até o ponto de ela servir de inspiração moral. Mas, apelar para comportamentos naturais como fonte segura de comportamento moral seria um desastre:

Imagine uma sociedade humana pautando sua ética pelo comportamento dos pinguins. Algumas espécies desse gracioso animal têm por hábito empurrar os companheiros mais fracos geleiras abaixo para servirem de isca e distraírem os predadores. (Silva, 2018a, p. 321)

Sendo assim, quando um ateu, conforme sua consciência, praticasse o chamado bem, deveria admitir que, “na ausência de um Deus legislador que dê legitimidade universal ao seu ato, ele está apenas praticando um bem circunstancial e não algo que possa, em essência, ser chamado de bom, certo, elogiável” (Silva, 2018a, p. 322).

Para Rodrigo Silva, ainda que pessoas ateias possam ter atitudes altruístas, tais atitudes seriam circunstanciais e não axiologicamente morais, uma vez que desprovidas de um referencial em Deus. A partir disso, o autor concluiu afirmando que “para saber quais as regras da moralidade divina, preciso crer que existe um processo de epifania da divindade que revele não apenas sua existência, mas também de verdades a respeito da vida, do ser e do universo” (Silva, 2018a, p. 324).

Ou seja, a ideia de uma moral sem Deus seria inconsistente.

A relação entre ateísmo e imoralidade e o impacto que isso teria na sociedade contemporânea foi ilustrada em termos mais depreciativos por Rodrigo Silva em uma entrevista cujo vídeo foi postado no YouTube em 2018. Ao ser indagado como os ateus supririam a necessidade espiritual, uma vez que essa seria uma necessidade básica do ser humano, ele respondeu que eles tentariam preencher o vazio existencial com:

Festas, drogas, vida alucinada, sexo desenfreado com tudo quanto é tipo. Hoje nós vivemos numa época pansexual, tanto é que as formas normais de sexo já se tornaram sem graça. Por isso que agora está em moda o homossexualismo, [...]. (Silva, 2018b)

A situação não pararia aí e logo as pessoas tentariam outros tipos de relações, como no caso da Europa:

peessoas que estão entrando na justiça para ter o direito legal de viver maritalmente com seus animais de criação, com seus pets. Então isso tudo, pra mim, é uma maneira desesperada de preencher o vazio com forma de Deus com outra coisa que não é Deus. (Silva, 2018b)

Essa resposta evidencia o entendimento de que a crença que Deus não existe resultaria em uma vida desregrada, constatável em práticas sociais como festas, uso de drogas e sexo sem limites, inclusive, com animais de estimação. A luta pelos direitos homossexuais e da relação homoafetiva seria mais um exemplo disso. Aqui chama atenção que Rodrigo Silva, preocupado em O ceticismo da fé em escrever com um rigor acadêmico, fale em “homossexualismo”, um termo que era usado até a década de 1980 para se referir as relações afetivas e sexuais entre pessoas do mesmo sexo como uma doença, mas que gradativamente ficou em desuso desde que a Organização Mundial da Saúde (OMS), em 1990, deixou de considerar a homossexualidade como uma doença.

Silas Malafaia, em postagem publicada no Facebook em 2015, ao definir o ateu com base no Salmo 14 do Antigo Testamento, o qual afirma que o tolo diz em seu coração que Deus não existe, igualmente relacionou ateísmo com imoralidade por meio da ideia de pecado. De acordo com ele, o ateísmo teria origem no coração pecaminoso do ser humano: “A Bíblia

afirma que o ateu nega a existência de Deus, porque ele decidiu viver para o pecado. Ou seja, convém ao ateu que Deus não exista” (Malafaia, 2015, p. 1). Mas, na ótica do pastor, as pessoas nunca deixarão de crer em algo porque elas sempre estão em busca de Deus, de um sentido e de vida eterna: “Mesmo os ateus adoram deuses, seja o sexo, o vício, o dinheiro, o status, ou até mesmo um filósofo” (Malafaia, 2015, p. 1).

O ateísmo como um pensamento produto do mundo moderno não seria apenas uma postura antinatural do ser humano, resultando em comportamentos e práticas imorais, mas, ao mesmo tempo, uma fonte corrosiva para a presença de Deus no coração dos governantes. Dito de outro modo, é a discussão sobre o Estado laico nesses autores. O professor Felipe Aquino apresentou sua opinião sobre o assunto em artigo de 2021, intitulado “Estado laico ou laicista?”. De acordo com ele, Estado e Igreja possuem atividades diferentes, mas devem atuar conjuntamente para o bem do povo. Além disso, “o Estado é laico, quer dizer, não professa uma religião específica, mas deve incentivar o valor religioso, que faz parte da grandeza e da dignidade do homem” (Aquino, 2021a, p. 1).

A ideia de uma instituição estatal que valorize a religião é a base do entendimento de Felipe Aquino sobre o que seria Estado laico: “Laicidade, corretamente entendida, significa que o Estado deve proteger amplamente a liberdade religiosa tanto em sua dimensão pessoal como social, [...]” (Aquino, 2021a, p. 1). Contudo, o que estaria ocorrendo em muitos países seria a prática do laicismo, ou seja, a tentativa do Estado de impedir a vivência religiosa do povo, especialmente o cristianismo, com ação hostil ao fenômeno religioso e seu enclausuramento na esfera privada. Como consequência disso, “o laicismo que hoje vemos é o do Estado que caminha para se tornar um Estado com religião oficial e não um Estado laico: um Estado totalitário ateu, que quer eliminar Deus e a religião e que investe fortemente contra a liberdade religiosa” (Aquino, 2021b, p. 2).

A interpretação sobre o Estado laico como algo que cerceia a liberdade religiosa foi também apresentada pelo padre Paulo Ricardo em entrevista que concedeu em 2011: “É a chamada ideologia do Estado laico. Segundo essa ideologia, qualquer pessoa que tenha uma visão religiosa do mundo deve guardá-la para sua vida privada” (Paulo Ricardo, 2011b, p. 04). De

acordo com o seu raciocínio, se enganaria quem pensa que, se a manifestação religiosa for varrida do espaço público, o Estado vai adotar uma visão religiosa isenta: “você está impondo uma religião que se chama materialismo ateísta” (Paulo Ricardo, 2011b, p. 4).

Esse seria o objetivo dos ateus com base em sua cultura moderna. Perante isso, ele faz uma advertência com teor similar à de Felipe Aquino: “Só que, numa democracia, quem dá o tônus do ambiente cultural é a maioria. A maioria esmagadora da população brasileira é extremamente religiosa” (Paulo Ricardo, 2011b, p. 4).

No livro *Cristianismo na universidade*, o reverendo Augustus Nicodemus escreveu um capítulo tratando de ética na política, o qual, me parece, fornece subsídios para entender de que forma ele pensa o tema da laicidade do Estado. Contudo, uma vez que a religião presbiteriana não possui o mesmo lastro histórico que o catolicismo no Brasil, inviabilizando o uso da tese da “maioria religiosa” a reflexão que desenvolveu priorizou as referências teológicas do Protestantismo calvinista.

Nesse livro, Augustus Nicodemus parte da afirmação da necessidade de referenciais seguros e consistentes para fundamentar um sistema ético aplicado na política. Contudo, haveria uma fragilidade para o estabelecimento desses referenciais na atualidade em decorrência da secularização gradual das culturas e do Estado e pelo abandono dos valores morais e espirituais do cristianismo no Ocidente, os quais um dia serviram de fundamento para surgimento de políticas democráticas: “O humanismo materialista, centrado no homem, não tem conseguido produzir um sistema de valores abrangente que possibilite um chamado coerente à ética na política” (Nicodemus, 2019, p. 142).

A ética cristã se fundamentaria em princípios e valores revelados por Deus na Bíblia, em visão unificada e coerente da vida e em apelo consistente à moralização do Estado. O protestantismo reformado calvinista se basearia em algumas premissas, entre as quais a igualdade de todos os homens diante de Deus; a doutrina do sacerdócio universal de todos os cristãos genuínos; a doutrina da autoridade da Bíblia; o ensino de que as autoridades política são constituídas por Deus e respondem diante dele pelo exercício do poder. Para Augustus Nicodemus, o protestantismo reformado poderia

ser o referencial para a ética na política brasileira, sendo que “o principal conceito da visão reformada quanto à política é que somente Deus tem poder absoluto” (Nicodemus, 2019, p. 143).

Na minha avaliação, a visão sobre política do protestantismo reformado, como exposto por Augustus Nicodemus, desloca a laicidade para segundo plano. Isso fica mais explícito quando ele elenca alguns princípios decorrentes da visão calvinista da política: primeiro, “a fé reformada faz a clara distinção entre igreja e Estado, mas vê toda autoridade como procedente de Deus” (Nicodemus, 2019, p. 143); segundo, a invalidade do conceito de soberania absoluta do Estado, já que o poder reside em Deus; terceiro, “já que o poder não é intrínseco ao ser humano, mas, sim, uma delegação divina, deve-se resistir a quem exerce o poder político em desacordo com a vontade de Deus” (Nicodemus, 2019, p. 144); quarto, em virtude do entendimento de que a humanidade se encontra em um estado de queda moral e espiritual, a autoridade do magistrado possui como finalidade reprimir injustiça, proteger inocentes, socorrer oprimidos, promover bem-estar dos cidadãos. Ou seja, a retomada de referenciais da fé reformada, em substituição aos valores do humanismo materialista, deveria ser baliza da ética do Estado.

No caso de Silas Malafaia, seu entendimento sobre Estado laico articulou elementos teológicos e históricos ao processo de ascensão da população evangélica no Brasil. Em Silas Malafaia em foco, o pastor da Assembleia de Deus Vitória em Cristo afirmou que Jesus Cristo ensinou que o ser humano deve priorizar o Reino de Deus, porém, isso não significaria desprezar questões secundárias, como participação na vida política, uma vez que todas as pessoas estão imersas e são influenciadas pelos assuntos da vida natural. Em face disso, “Nós temos o dever diante de Deus de exercer nossa cidadania. É diante e no meio dessa geração corrupta que temos de resplandecer. Precisamos de gente nossa no Judiciário, no Legislativo e no Executivo” (Malafaia, 2018a, p. 120).

Segundo o pastor, haveria um esforço para manter os cristãos longes da política sob o argumento de que o Estado seria laico. Contudo, o governo poderia ser laico, mas a política não seria laica, uma vez que ela representaria as convicções dos cidadãos, os quais possuem crenças e

valores: “O Estado é laico, isto é, ele não tem religião, mas ele não é laicista. O Estado, isto é, o governo, não tem religião, mas o povo tem. A política é a manifestação das crenças e valores do povo” (Malafaia, 2018a, p. 121).

Há, nesse raciocínio, uma delimitação pouco precisa sobre o que seria Estado e política para, com base nisso, situar o papel da religião. Mas é mediante essa zona conceitual cinzenta que Silas Malafaia defende que religião e política se misturem, exemplificando isso com a Reforma Protestante, ao defender que foi a partir dela que se produziu ciência no mundo como nunca; que a escola pública foi instituída; que se teve liberdade religiosa para o acesso à Bíblia; que houve florescimento do Estado Moderno; “Foi a Reforma Protestante que deu acesso aos homens de classes mais baixas à conquista de riquezas e posições. Não foi o domínio comunista sobre o mundo, não” (Malafaia, 2018a, p. 124).

O perigo do “Estado laicista” como instrumento do ateísmo é reforçado com a referência a exemplos históricos. Nesse caso, se sobressai a recordação dos regimes comunistas. Felipe Aquino, em *Marxismo: uma ideologia atraente e perigosa*, adverte que, “apesar das ilusões de um certo número de cristãos contemporâneos, o ateísmo constitui a própria essência do marxismo” (Aquino, 2021b, p. 18). Por isso, um dos pilares do marxismo seria o combate à religião e a Deus, fato esse ocorrido em diversos países governados pelos comunistas, como Rússia, Ucrânia, Hungria, Tchecoslováquia, Albânia, Lituânia e Romênia, onde igrejas foram nacionalizadas, cultos religiosos proibidos, padres presos, católicos perseguidos e mortos. E, até os dias de hoje no Brasil, “a cultura marxista estimula o laicismo, eliminando a oração e aula de religião nas escolas, alegando que viola o princípio da separação da Igreja e Estado” (Aquino, 2021b, p. 101).

No capítulo sobre ateísmo, em Silas Malafaia em foco, o pastor cita o exemplo da ação estatal dos regimes comunistas sobre a religião. Na sua opinião, a Revolução Russa e Chinesa teria tido como doutrina a exclusão total da religião, o que viria a resultar na morte de milhões de pessoas: “Ninguém derramou mais sangue do que aqueles que eram a favor da anulação de Deus da sociedade” (Malafaia, 2018a, p. 20). Esses países

teriam sido casos de instituição e defesa do Estado laico que, na prática, foi um Estado laicista e ateu. Perante tais fatos ele reforça sua opinião em relação ao Brasil:

A verdade é que o estado é laico, mas não é laicista; o povo tem religião. Todos nós defendemos nossas ideologias baseadas em crenças e valores que temos, sejam elas filosóficas ou religiosas. Essa é a questão. (Malafaia, 2018a, p. 21)

O arqueólogo Rodrigo Silva tratou do assunto em O ceticismo da fé ao questionar a afirmação feita pelo historiador Georges Minois em História do ateísmo, o qual escreveu que os descrentes religiosos sofrem perseguições de religiosos há séculos. Mas, quando se fala em fogueira e ateísmo, o autor de O ceticismo da fé diz desconhecer na história relatos processuais de perseguição em massa contra ateus ou condenações da heresia do ateísmo: “Os mártires geralmente eram cristãos marginalizados e judeus que criam em Deus de um modo diferente daquele institucionalizado pela Igreja” (Silva, 2018a, p. 155).

A partir disso, Rodrigo Silva afirma que desconfia de certa militância ateísta contemporânea que se engajaria em nome de uma liberdade de expressão justificada pelo histórico de repressão que sofreram, mas que, de modo declarado ou subliminar, almejam imposição de um conceito: “Logo, não creio que muitos ateus queiram apenas liberdade para viver em paz sua descrença; o que querem é uma imposição de seu ateísmo” (Silva, 2018a, p. 156). E, sobre essas intenções, ele menciona que estados ateus, como a China de Mao Tsé-Tung e a União Soviética de Joseph Stalin, promoveram perseguições em massa contra religiosos:

a proposta do ‘marxismo leninista’ era de que um verdadeiro socialismo deveria se fundar num Estado e numa sociedade necessariamente ateístas,

ou seja, a estrada do socialismo, para aquela corrente, demandava a morte de Deus. (Silva, 2018a, p. 164)

O conteúdo das fontes católicas e evangélicas converge em muitos pontos na identificação do ateísmo como uma doutrina produzida pela modernidade, a qual, desde suas origens, procurou colocar o ser humano no lugar de Deus como fonte de sentido existencial. Uma situação que acabou se convertendo em autorização para um modo de vida imoral e em recusa do referencial religioso como orientação para os dirigentes do Estado. A doutrina da modernidade mais recente, na visão dos autores, seria o marxismo cultural.

3.2 O ateísmo como marxismo cultural

Antes de apresentar minhas fontes sobre este segundo tópico, as quais expõem a ideia do marxismo cultural como expressão do ateísmo no início do século XXI, faz-se necessário pequeno adendo. Trata-se de breve explanação sobre as origens e a instrumentalização dessa expressão, uma vez que se tornou peça-chave no vocabulário de grupos conservadores de direita no Brasil, os quais buscam oferecer interpretação sobre as forças que ameaçariam os valores ocidentais e cristãos da sociedade; mediante esse entendimento, justificar ações com vistas a combater o inimigo e obter hegemonia no país.

A expressão marxismo cultural refere-se a uma teoria forjada por intelectuais conservadores dos EUA que passou a ser apresentada ao público no início da década de 1990 por meio de figuras como Michael Minnicino, William S. Lind e Pat Buchanan. Procura referir-se a um conjunto heterogêneo de pautas chamadas pejorativamente de “esquerdistas e comunistas”, como feminismo, política identitária e movimento LGBTQIA+. Essas pautas seriam influenciadas teoricamente pelo marxismo do intelectual italiano Antonio Gramsci (1891-1937) e teriam como propósito maior a destruição do cristianismo e da civilização ocidental não pelas armas, mas por meio da guerra cultural, ocupando espaços como a grande mídia, as igrejas e as universidades. Essa teoria – marxismo cultural – foi apresentada de forma pioneira ao público brasileiro pelo ultraconservador Olavo de Carvalho (1947-2022) (Silva; Sugamoto, 2021).

Um dos temas explorados pelos adeptos da tese marxismo cultural trata de grupos políticos de esquerda que estariam engajados na destruição do modelo de família cristã-ocidental (monogâmica e heteronormativa), por meio de bandeiras como o “casamento gay” e “ideologia de gênero”. Essa segunda expressão possui uma história que convém explicar para melhor compreensão das fontes que mencionarei neste.

A noção de “ideologia de gênero” apareceu em meados da década de 1990 na esteira dos debates promovidos por especialistas que foram convocados pelo Vaticano com intuito de reagir às discussões ocorridas em eventos da ONU, especificamente, a Conferência Internacional sobre População, no Cairo em 1994, e a Conferência Mundial sobre as Mulheres, em Pequim em 1995, onde se defendeu a ampliação do conceito de família para além do seu modelo heteronormativo (Junqueira, 2018).

Com o passar dos anos, o conjunto de sintagmas “ideologia de gênero” passou a ser compartilhado por católicos e evangélicos, entendido como um “feminismo ideológico” de inspiração marxista e ateuista que convocaria uma “guerra dos gêneros”. A intenção seria abolir a natureza humana, qual seja, a diferença biológica entre homens e mulheres, e impedir a missão social da mulher na esfera educativo-cuidadora por meio da promoção de ações como acesso gratuito à contracepção e ao aborto, estímulo a homossexualidade, oferecimento de educação sexual a crianças e jovens, abolição do direito dos pais de educar seus filhos e descrédito das religiões que se opõem a esse projeto (Junqueira, 2018).

No que diz respeito às fontes de que tive conhecimento, Silas Malafaia foi aquele que apresentou a definição mais sucinta sobre marxismo cultural. Apesar disso, os principais pontos em torno do tema foram destacados por ele. Em vídeo postado no Twitter em outubro de 2018, afirmou que estariam tentando implementar “o modelo ateuista, humanista, que quer destruir o modelo judaico-cristão através [sic] do marxismo cultural” (Malafaia, 2018b). Presumo que ele tenha querido se referir a grupos de esquerda. Na sequência do discurso, fez referência ao método do marxismo cultural:

Pela cultura, não é mais pela arma. Aí um cara [sic] chamado Gramsci, que está nesse negócio [sic], é que parou para pensar ‘não é pelo tiro’. [...]. É pelo poder da cultura. Então o que é que tem que fazer? Qual é o reduto de autoridade? É a família. Vamos destruir a família. (Malafaia, 2018b)

Felipe Aquino apresentou sua definição sobre o tema no livro *Marxismo: uma ideologia atraente e perigosa*, dizendo que seria a nova tática para:

[...] implantar o marxismo como ideologia política por meio do controle da imprensa, das universidades, dos sindicatos, dos meios de comunicação, da política, e até mesmo da Igreja católica, através [sic] da Teologia da Libertação de viés marxista. (Aquino, 2021b, p. 13)

A matriz ideológica do marxismo cultural estaria na obra de Marx e Engels, proponentes de uma sociedade comunista como solução para exploração do proletariado pelos capitalistas a partir de ação violenta e radical, baseada na luta e extinção das classes. Para Felipe Aquino, desde que o marxismo surgiu no século XIX, passando por implantação na Rússia em 1917, “foi condenado por todos os papas até os dias de hoje, por ser uma ideologia ateia, materialista e anticatólica, perseguidora da religião e da Igreja” (Aquino, 2021b, p. 11).

Na parte final do livro, ao tratar da cultura marxista, Felipe Aquino reafirmou sua definição de que o marxismo cultural seria um movimento ideológico que:

pretende implantar a revolução marxista por meio da transformação da cultura ocidental, baseada na fé judaico-cristã. O objetivo é eliminar os valores éticos e morais da sociedade. Uma sociedade moralmente fraca é mais fácil de aceitar revoluções. (Aquino, 2021b, p. 96)

Na sequência desse trecho no livro, ele destacou que o marxismo cultural seria inspirado na doutrina de Antonio Gramsci e dos integrantes da Escola de Frankfurt, entre os quais citou Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, Eric Hobsbawm e Umberto Eco. Estes seriam referências

intelectuais, os quais deram ênfase “à ‘personalidade autoritária’ da sociedade e à ‘teoria crítica’ ou contracultura, de modo a destruir instituições tradicionais, como a família e a religião, dentro do conceito ‘politicamente correto’” (Aquino, 2021b, p. 97).

Em 2012, em seis vídeos no formato de curso postados no YouTube, divididos em aulas de cerca de uma hora cada, padre Paulo Ricardo tratou do marxismo cultural e da revolução cultural. Os títulos dos vídeos foram os seguintes:

1. Marxismo cultural e revolução cultural: visão histórica;
2. Marxismo cultural e revolução cultural: o fascismo e o marxismo cultural;
3. Marxismo cultural e revolução cultural: reação à crise marxista;
4. Marxismo cultural e revolução cultural: a infiltração do marxismo cultural no Brasil;
5. Marxismo cultural e revolução cultural: teologia da libertação e sua influência na igreja;
6. Marxismo cultural e revolução cultural: como lutar o bom combate?.

Cabe registrar que não há, na descrição dos vídeos, apresentação de bibliografia e de fontes que deram subsídio às afirmações do clérigo católico. No primeiro, o padre Paulo Ricardo contextualizou e definiu aquilo que seria, na sua avaliação, o marxismo cultural. Entende que a revolução comunista seria o grande evento diluidor da cultura ocidental e promotora do mal na história. No entanto, ainda segundo o padre, ao contrário do que muitos imaginaram à época, o fim da URSS não teria representado o fim do comunismo, mas teria sido um episódio que fez parte da mudança de estratégia revolucionária dos comunistas da batalha militar

para a batalha cultural, uma vez que eles perceberam que os EUA estavam ganhando a guerra no front bélico: “os próprios comunistas já previam que seria necessário promover uma aparente morte do comunismo, para que o espírito e o ideal comunistas se alastrassem no Ocidente” (Paulo Ricardo, 2012a).

A guerra cultural dos marxistas teria como referência a obra de Gramsci, uma tentativa de resposta ao que teria sido a crise teórica do marxismo ao fim da 1ª Guerra Mundial, quando os proletários pegaram em armas para lutar pelos patrões que os oprimiam, sendo que, na leitura de Karl Marx, eles deveriam lutar contra os patrões para atender seus interesses de classe.

A pergunta feita pelos marxistas era quem havia alienado o proletariado? De acordo com padre Paulo Ricardo, o filósofo italiano Gramsci descobriu que havia três pilares que precisavam vir abaixo, a saber, a fé judaico-cristã, a filosofia grega e o direito romano: “Para Gramsci, e para os marxistas, chamados marxistas culturais, essas três realidades são uma espécie de poção mágica venenosa que aliena as pessoas, e que impede os trabalhadores de lutarem de forma revolucionária” (Paulo Ricardo, 2012a). Há, por parte desse clérigo, a leitura de que o marxismo cultural se constituía em estratégia de combate aos sustentáculos civilizacionais do Ocidente.

Em relação aos autores que pesquisei, o caso que mais chamou minha atenção no que diz respeito à definição de marxismo cultural foi o do teólogo e arqueólogo Rodrigo Silva. Encontrei apenas uma fonte na qual ele fez menção explícita a isso. Trata-se de palestra postada no YouTube em 2020 sob o título *Marxismo e cristianismo como assim?* [sic], na qual o tema foi abordado mediante referência ao trabalho do sociólogo Zygmunt Bauman (1925-2017). De acordo com ele, o sociólogo polonês teria registrado que, no Manifesto Comunista, já havia prenúncio da modernidade líquida por parte de Marx e Engels, na qual tudo que era permanente deveria ser liquidado. Para ilustrar essa afirmação, apresentou um slide com uma citação da obra *Modernidade líquida*, abaixo do título “A Intenção Comunista”. A citação no slide consta assim:

Isso pode ser feito apenas derretendo os sólidos (isto é, por definição, dissolvendo tudo o que persiste ao longo do tempo e é negligente na sua passagem ou imune ao seu fluxo). Essa intenção chamada por sua vez para a “profanação do sagrado”: para repudiar e destronar o passado e, em primeiro lugar, a “tradição” – a saber, o sedimento e o resíduo do passado no presente; portanto, exigia o esmagamento da proteção, da armadura forjada de crenças e lealdades que permitiam aos sólidos resistir à “liquefação”. (Silva, 2020, p. 7)

Após ler o trecho acima, Rodrigo Silva afirmou que, em outras palavras, “Bauman falou que a modernidade líquida estava dentro dos planos já expostos no Manifesto Comunista, que sabiam que a única forma de implantar o comunismo que ia colocar o marxismo em todo mundo, era tornar líquido os sólidos, profanar o sagrado” (Silva, 2020). Ainda seguindo ele, por isso, quando hoje dizem que a igreja precisa entender que tomar a causa da mulher, do negro e do homossexual não é marxismo, ao se ler o que Zygmunt Bauman apresentou sobre modernidade líquida, se veria que é marxismo. E ele finaliza: “Eu não concordo com aquele filósofo do presidente lá, o Olavo de Carvalho. Muita coisa que ele fala eu acho arrogante. [...]. Eu discordo de Olavo de Carvalho em muitos pontos, mas a expressão marxismo cultural, ela tem fundamentação teórica, sim senhor” (Silva, 2020).

Na chave de leitura de Rodrigo Silva, o marxismo cultural faria parte de uma estratégia mais ampla dos comunistas, apresentada já no século XIX no Manifesto Comunista, de “liquefazer os sólidos”. Mas, ao procurar a referida citação da obra de Zygmunt Bauman feita por Rodrigo Silva em uma edição de que disponho, publicada pela Zahar em 2001, notei que ela faz parte de um trecho mais amplo e que aparece nas seguintes palavras:

Essas e outras objeções semelhantes são justificadas, e o parecerão ainda mais se lembrarmos que a famosa frase sobre “derreter os sólidos”, quando cunhada há um século e meio pelos autores do Manifesto Comunista, referia-se ao tratamento que o autoconfiante e exuberante espírito moderno

dava à sociedade, que considerava estagnada demais para seu gosto e resistente demais para mudar e amoldar-se a suas ambições – porque congelada em seus caminhos habituais. Se o “espírito” era “moderno”, ele o era na medida em que estava determinado que a realidade deveria ser emancipada da “mão morta” de sua própria história – e isso só poderia ser feito derretendo os sólidos (isto é, por definição, dissolvendo o que quer que persistisse no tempo e fosse infenso à sua passagem ou imune a seu fluxo). Essa intenção clamava, por sua vez, pela “profanação do sagrado”: pelo repúdio e destronamento do passado, e, antes e acima de tudo, da “tradição” – isto é, o sedimento ou resíduo do passado no presente; clamava pelo esmagamento da armadura protetora forjada de crenças e lealdades que permitiam que os sólidos resistissem à “liquefação”. (Bauman, 2001, p. 9)

Apesar de longa, penso que a citação anterior se fez necessária para que se possa ver, a partir da leitura de todo o parágrafo, que “tornar líquido os sólidos” ou “profanar o sagrado” eram a postura do “espírito moderno” diante de uma sociedade herdeira de estruturas e valores hierárquicos e aristocráticos. E, se for pega a referência direta no Manifesto Comunista, o que se nota é que o “espírito moderno” era burguês: “A burguesia não pode existir sem revolucionar incessantemente os instrumentos de produção, por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais” (Marx; Engels, 2010, p. 43). E a ação da classe burguesia resultaria na dissolução das relações sociais antigas e cristalizadas: “Tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição social e as suas relações com os outros homens” (Marx; Engels, 2010, p. 43).

Rodrigo Silva (2020) concluiu sua palestra mencionando mudanças ocorridas no modelo de família com o advento da modernidade líquida. A ideia patriarcal com o pai, como chefe, e a mãe, como genitora dos filhos, perdeu força e o modelo de pai foi diminuído depois da 2ª Guerra Mundial, algo representado pela indústria cultural: “a figura do pai foi pouco a pouco se transformando num idiota. A figura do pai foi cada vez se imbecilizando. Olha os desenhos. Os Jetsons, o George era um idiota. A família Buscapé, o

pai, o Zé, era um idiota. Os Flintstones, Fred Flintstone era um idiota” (Silva, 2020).

O tema da família foi central quando esses autores abordaram o marxismo cultural. Na videoaula *Marxismo cultural e revolução cultural: visão histórica*, o padre Paulo Ricardo (2012a) afirmou que os adeptos do marxismo cultural “querem obter a destruição da família. Porque, para o pensamento marxista, a família é um valor burguês, uma desgraça que deve ser destruída. Todo marxista odeia que exista uma família” (Paulo Ricardo, 2012a). E essa postura existiria porque a instituição familiar seria baseada em dois pilares que precisariam ser destruídos pelos marxistas.

O primeiro deles seria a propriedade privada, uma vez que, por meio da família, o indivíduo transfere os bens para os herdeiros e, com isso, perpetua a existência da propriedade privada. O segundo pilar é que a instituição familiar significaria uma opressão patriarcal em que o homem seria superior à mulher e, como corolário, a família perpetuaria a ética sexual burguesa que oprime as mulheres.

Nessa leitura, a defesa do que chama de casamento gay seria estratégia adotada pelo marxismo cultural para destruir a família, uma vez que o casal homossexual violaria a ética burguesa (moral judaico-cristã), o patriarcalismo ocidental e a perpetuação da transmissão da propriedade privada, uma vez que homossexuais não concebem filhos.

A busca de convencimento da sociedade para aceitação do casamento gay se daria em nome da dignidade. E essa justificativa se faria necessária porque o povo estaria tão alienado, com um pensamento cristão tão arraigado, que, para marxistas culturais, seria necessário entrar na consciência do povo para tirar os “valores cristãos à força, usando a própria linguagem cristã para isso. Então, em nome da tolerância cristã, do amor cristão, né, da dignidade do ser humano, eles destroem a família. Essa é a propaganda” (Paulo Ricardo, 2012a).

Silas Malafaia semelhantemente citou o caso das relações homoafetivas como pauta do marxismo cultural. Isso pode ser visto em um vídeo postado em 2018 com o título *Pastor Silas Malafaia comenta: Absurdo! Como podemos aceitar isso?*, quando ele fala sobre o Dia das Mães. Diz que

escolas não estariam mais comemorando o Dia dos Pais e o Dia das Mães, mas o Dia do Cuidador. Sobre isso, Malafaia afirmou: “gente, se alguém quiser direito de comemorar porque é casal gay, arruma um dia pra eles. Agora, eliminar da sociedade a comemoração de Dia das Mães e Dia dos Pais por causa de uma minoria, isso é uma afronta! Isso é uma afronta!” (Malafaia, 2018c). Para o pastor Silas Malafaia, isso seria tentativa de destruir os valores culturais, uma vez que toda a civilização humana estaria pautada no homem, na mulher e sua prole, e teria como causa:

[...] a cultura da minoria impondo à maioria. É o marxismo cultural. Descobriram que não adianta armas, como fizeram lá no início com a revolução pra [sic] poder impor. Agora é pela cultura, para destruir os valores judaicos e cristãos da sociedade ocidental. (Malafaia, 2018c)

No livro *Silas Malafaia em foco*, o pastor pentecostal reafirmou sua posição crítica ao que considera serem ataques do “ativismo gay” à família tradicional:

Quando falo de família tradicional, falo do homem, da mulher e da sua prole. Essa é a família nuclear. [...] Deus não criou dois homens ou duas mulheres para criar uma criança. Deus fez um homem e uma mulher para ser pai e mãe, é nisso que creio. (Malafaia, 2018a, p. 82)

Para ele, o homossexualismo (termo que no passado denotava doença, mas que aparece em seus escritos e falas, assim como em outros autores que pesquisei para este livro) não seria genético, mas comportamental, praticado por uma pessoa que nasceu homem ou mulher, mas se tornou homossexual por preferência aprendida ou imposta. E, “a despeito de ser um comportamento aprovado em muitas sociedades antigas e modernas, o

homossexualismo é pecado e a rejeição à prática dele é clara na Palavra de Deus” (Malafaia, 2018a, p. 92).

Nesse mesmo livro, o pastor abordou a “ideologia de gênero” como uma das principais estratégias políticas do marxismo cultural para transformação da sociedade ou, como ele afirma, para a “destruição dos valores judaico-cristãos”. Eis as palavras do pastor:

A ideologia de gênero é uma crença, e não uma ciência, que afirma que os dois sexos, masculino e feminino, são uma construção social e cultural. Na verdade, a ideologia de gênero é a ausência de sexo. Vale qualquer coisa. Mas, isso é escondido. A ideologia de gênero só fala sobre relação de homem com homem e de mulher com mulher. Mas, na verdade, a ideologia de gênero é um vale-tudo. Ela aceita sexo bestial (sexo com animais), ela aceita o incesto, que é a relação sexual de pais com filhos, irmão com irmã, e a pedofilia, que é sexo com criança. (Malafaia, 2018a, p. 94-95)

A ideologia de gênero seria perversão dos valores cristãos e diminuição da importância da família, instituição estabelecida por Deus para construção de uma sociedade justa. Seria pauta de grupos específicos:

A ideologia de gênero cumpre os interesses dos esquerdopatas, que entenderam que o último reduto de autoridade é a família. Então, eles destroçam a família para criarem [sic] uma sociedade de informes que serão dominados por uma elite política. (Malafaia, 2018a, p. 95)

No vídeo Pastor Silas Malafaia comenta: Absurdo! Como podemos aceitar isso?, Malafaia chegou a especificar quem seriam os “esquerdopatas”:
“sabe quem apoia ideologia de gênero em tudo que é Câmara que foi discutido no Brasil? PT, PSOL e PCdoB. [...] São eles os responsáveis por

essa safadeza de destruição cultural porque eles são marxistas” (Malafaia, 2018c).

Em dezembro de 2017, a Revista Cristão Erudito publicou um número sobre marxismo cultural. Ali, encontrei um artigo de Augustus Nicodemus, “Ideologia de gênero: alerta às lideranças cristãs”. O reverendo presbiteriano expôs no texto que, de acordo com os defensores da ideologia de gênero, existiria uma diferença entre sexo e gênero. O sexo apontaria para as determinações naturais e diferenças biológicas entre homem e mulher. O gênero para o papel de ambos na sociedade. Eis a pergunta: se o gênero de uma pessoa não é determinado biologicamente como o é o sexo, como ele seria determinado? A resposta é que o gênero seria socialmente determinado. Em outras palavras, “uma pessoa pode nascer homem – isso é sexo – mas, em termos de gênero, ele pode ser feminino tanto por escolha como por determinação social” (Nicodemus, 2017, p. 19).

Após a apresentação das premissas da temática, Augustus Nicodemus apontou as origens teóricas da “ideologia de gênero” no marxismo, o qual pressupõe impossibilidade de qualquer conciliação entre as classes. Como o marxismo, a ideologia de gênero reivindicaria a abolição de todas as diferenças de sexo e gênero, tanto na sociedade como na igreja. Para isso, seus defensores se empenhariam em um ativismo de desconstrução da influência da cosmovisão patriarcal perpetuada pela cultura ocidental, pela igreja cristã e sua Bíblia, subvertendo a dominação masculina presente e real na sociedade e na igreja contemporânea por meio da “imposição de uma cosmovisão feminina ou, no mínimo, a abolição de todas as distinções claras entre sexos e gêneros” (Nicodemus, 2017, p. 19).

Augustus Nicodemus escreveu que, na condição de cristão, identificaria dois perigos sociais no crescimento contínuo da influência cultural da ideologia de gênero. Primeiro: “todas as diferenças sexuais naturais, criadas por Deus de acordo com a Bíblia, são abolidas” (Nicodemus, 2017, p. 19). Segundo: a instituição da família ficaria posta em xeque, já que deixa de existir o certo e o errado nos assuntos que lhe dizem respeito. Perante tudo isso, o cristão deveria se amparar em uma resposta bíblica para lidar com o assunto, uma vez que “a Escritura se encontra sempre acima da cultura e

representa a verdade universal. Isso também se aplica aos contextos do sexo e gênero” (Nicodemus, 2017, p. 20).

No tocante às fontes católicas que consultei, encontrei um vídeo postado na plataforma do YouTube com a participação do padre Paulo Ricardo em uma audiência pública promovida pela Comissão de Defesa dos Direitos das Mulheres da Câmara dos Deputados em agosto de 2016. Nele, o clérigo falou sobre o significado da palavra “gênero”. Nessa audiência, disse que foi na década de 1990, a partir da Conferência Mundial sobre as Mulheres, em Pequim em 1995, que a palavra roubou a agenda dos verdadeiros direitos das mulheres, “para fazer outra coisa, que é desconstruir a família natural nesta complementariedade de homem e de mulher, que gera a vida” (Paulo Ricardo, 2016).

A agenda de desconstrução da família natural possuiria suas origens intelectuais em Karl Marx, o qual, ao fim da vida, teria percebido que a opressão na sociedade não terminaria com o fim da dominação do capitalista sobre o trabalhador enquanto existisse uma opressão mais básica no seio da família, “porque a família é o macho que oprime a mulher e os filhos como sua propriedade” (Paulo Ricardo, 2016). Uma dominação que foi estabelecida para que o homem tivesse certeza de que a prole fecundada pela mulher sob seu domínio seria sua, e, com essa certeza, deixar suas posses a herdeiros legítimos. No entanto, teria sido na década de 1960/70 que o tema foi retomado por marxistas feministas, as quais avaliaram que a revolução por si só (URSS) não era suficiente para acabar com a opressão sobre a mulher. Era necessária uma ideologia para desmontar a família.

Para o padre Paulo Ricardo, o instrumental teórico idealizado pelas marxistas feministas apareceu com a Escola de Frankfurt (apontado por minhas fontes como uma das referências intelectuais do marxismo cultural), cujos representantes passaram a defender que “nós não vamos resolver o problema da família se nós não desmontarmos a autoridade da família. [...] porque as pessoas não seguem silogismos, seguem autoridade” (Paulo Ricardo, 2016). E isso teria sido colocado dentro da Conferência de Pequim por meio da palavra “gênero”. A agenda dos direitos da mulher havia sido raptada por outra: “um projeto socialista, cuja finalidade é desmontar a família natural, a família da qual as pessoas nascem, a família onde [sic] o

homem e a mulher se unem sexualmente e da qual nascem as crianças, numa aparente vontade de defender o direito da mulher” (Paulo Ricardo, 2016).

Em um texto do ano de 2014 postado no blog da Canção Nova, Felipe Aquino falou sobre “ideologia de gênero”. O título do artigo é “A mulher e a moral cristã”, sendo que, nesse material, a ideologia de gênero foi compreendida como ideário de origem marxista por meio do qual se reinterpretou a história sob perspectiva na qual a mulher se identificaria com a classe oprimida e o homem com a classe opressora, sendo o matrimônio monogâmico a síntese da expressão do domínio patriarcal.

A ideologia de gênero teria começado sua carreira ascendente nos anos 1990, na Conferência de Pequim, e se infiltrado cada vez mais nos costumes e na educação social desde então. Assim, “muitas organizações feministas promovem o aborto, o divórcio, o lesbianismo, a contracepção, o ataque à família, ao casamento e sobretudo à Igreja Católica” (Aquino, 2014, p. 2).

Para Felipe Aquino, “o feminismo radical, eivado de ateísmo, gerou a banalização do sexo e o hedonismo, fazendo suas vítimas, levando a mulher a perder o sentido do pudor, da maternidade e da piedade” (Aquino, s.d., p. 3). O autor lamenta que atualmente a ideologia de gênero avançaria de forma destruidora nas escolas, universidades e mídias, moldando a cultura do povo com a defesa do fim do sexo em prol do “gênero”. Diante disso ele finalizou o texto com um alerta: “a ideologia de ‘gênero’ odeia a religião, a natureza, a família e o casamento. Tudo precisa ser destruído, desconstruído, porque tudo isso ‘sufoca e escraviza a mulher’. É preciso não ignorar tudo isso” (Aquino, 2014, p. 3).

Na minha avaliação, o marxismo cultural, tal como definido nas fontes que consultei, representa, se não a principal, pelo menos uma das mais graves ameaças aos valores cristãos que ainda seriam a base da organização da sociedade brasileira, apesar dos ataques constantes das “esquerdas” a esses valores. Mas o que eu gostaria de ressaltar é que o marxismo cultural foi definido por parte dos autores católicos e evangélicos como uma cosmovisão ateísta, promotora da “ideologia gay” e da “ideologia de

gênero”. Nesse caso, o ateísmo fica como pano de fundo da ameaça enfrentada pela “civilização judaico e cristão”.

3.3 O ateísmo como evolucionismo darwinista

A ciência é um tema que, pelo menos desde a Idade Moderna, atormenta indivíduos e grupos cristãos pelo receio de que essa episteme possa colocar em xeque afirmações bíblicas e solapar a influência da religião na vida social, política e cultural dos povos. No século XVII, o cientista Galileu Galilei (1564-1642) foi obrigado a abjurar o sistema copernicano que defendia que a Terra girava em torno do Sol. Pressionado pela Inquisição Romana no ano de 1633, refutou essa tese, a qual conflitava com o sistema defendido pela Igreja Católica de que a Terra estava, de forma imóvel, no centro do universo (Mariconda, 2006).

No século XIX, a teoria da evolução de Charles Darwin (1809-1882), ao postular que as formas de vida descendem por meio de modificação de um ancestral comum e que o agente disso seria a seleção natural, abalou a crença de segmentos religiosos de que Deus teria criado todas as formas de vida de modo pronto e imutável, como relatado no livro do Gênesis. Desde então, muitos críticos do evolucionismo darwinista e adeptos da cosmovisão bíblica sobre a origem e a dinâmica da vida, ficaram conhecidos como criacionistas (Souza, 2009).

A crítica em relação ao darwinismo é tema presente nas fontes que investiguei para este livro. Em relação ao material produzido por católicos, encontrei um vídeo de Felipe Aquino postado no YouTube em 2013 sob o título *A igreja aceita a teoria da evolução?*. Com base em uma declaração do Papa João Paulo II, o católico leigo respondeu à pergunta título do vídeo dizendo que a Igreja Católica não se oporia à teoria da evolução, desde que ela – a teoria – aceitasse que o evolucionismo foi conduzido por Deus e que a alma humana foi criada por Ele no momento da concepção de cada pessoa e não do processo evolutivo. Por outro lado,

a Igreja não aceita a evolução; ‘é, ateísta, a matéria evoluiu por força dela mesma [...]’. A gente sabe que tudo que existe fora do nada, meus irmãos, é parte de um plano, é parte de um projeto e é parte de uma construção. (Aquino, 2013)

Em 2012, foi postado no YouTube um vídeo em que o padre Paulo Ricardo responde à pergunta: Pode um católico defender a teoria da evolução? Ele diz que a resposta a essa indagação dependia daquilo que se entendia por teoria da evolução. Sobre isso, o clérigo amparou-se na doutrina da Igreja Católica: 1) a Encíclica do Papa Pio XII de 1950, na qual exortou os cientistas a serem cautelosos com algumas hipóteses do evolucionismo, como no caso do ser humano, uma vez que o corpo poderia ser compreendido como resultado da matéria, mas a alma seria fruto da intervenção divina; 2) a carta do Papa João Paulo II de 1996 na qual reconheceu que a teoria da evolução traria mais do que hipóteses; e 3) o documento da Pontifícia Comissão Teológica Internacional, de 2004, pela qual se admitia que não haveria dificuldade em harmonizar a fé católica com a teoria de um evolucionismo, “desde que seja um evolucionismo teísta, ou seja, um evolucionismo que admite um Deus Criador e um Deus que a qualquer momento pode intervir na Criação” (Paulo Ricardo, 2012b).

Na parte final do vídeo, o padre Paulo Ricardo expôs sua posição pessoal sobre o assunto, informando que possui sérias dificuldades com o evolucionismo, mesmo o teísta, citando o que seria o caso da insuficiência de registro fóssil para dar coerência à explicação da teoria da evolução da passagem de uma espécie a outra.

Apesar da oposição, ele reafirmou que a Igreja Católica não se oporia ao livre debate em torno do assunto, mas deixa o alerta de que, enquanto os católicos não teriam dificuldade em admitir que Deus criou todas as coisas prontas ou aos poucos, os ateus, por sua vez, teriam na teoria da evolução sua coluna mestra para explicar um mundo sem Deus. Não se poderia ser ingênuo, “porque nem todas as pessoas estariam de boa vontade no debate; algumas estão simplesmente defendendo seu credo ateísta e, por isso, precisam desesperadamente colocar certezas onde [sic], na verdade, o que nós temos são teorias” (Paulo Ricardo, 2012b).

Se Felipe Aquino e o padre Paulo Ricardo não usam a expressão “criacionismo” para nomear a cosmovisão alternativa que defendem em relação à teoria da evolução – ao menos não encontrei a palavra no material produzido por eles a que tive conhecimento –, o termo apareceu nas fontes não católicas a que obtive acesso.

Esse é o caso do material do reverendo Augustus Nicodemus; em palestra de 2016 intitulada Entendendo o evolucionismo, acessível no YouTube, ele explicou o que seria o evolucionismo darwinista, o evolucionismo teísta, o design inteligente e o criacionismo. Ao fim da exposição, posicionou-se em relação à qual destas teorias explicativas sobre o mundo se identificava.

O evolucionismo darwinista teria como referência central A origem das Espécies, publicado em 1859 por Charles Darwin, e as seguintes teses: todos os seres vivos possuem um ancestral comum; a diversificação nas formas de vida seria decorrente da seleção natural por meio da adaptação ao meio ambiente; a adaptação seria aleatória, ou seja, não pré-definida por alguma inteligência. O darwinismo pressuporia existência apenas da matéria, tida como eterna, sem sentido ou propósito: “então o pensamento evolucionista, ele é materialista, portanto, nega a existência de Deus e do sobrenatural e é ateísta por definição” (Nicodemus, 2016b).

O evolucionismo teísta surgiu nos meios teológicos do século XIX e incorporou a visão evolucionista sobre a dinâmica da vida em sua cosmovisão religiosa, mas mantendo a premissa de que foi Deus quem guiou todo o processo evolutivo.

O design inteligente seria explicação mais recente da origem e mutabilidade da vida, surgida no fim do século XX, advogando que a complexidade nas formas orgânicas só poderia ser compreendida mediante uma inteligência que a ela dê sentido e propósito e não pelo acaso.

Por fim, a explicação criacionista, com a qual Augustus Nicodemus se identificou. De acordo com ele, o criacionismo parte do princípio bíblico de que Deus criou o Céu e a Terra; essa seria a tese central: o mundo veio a existir pela Palavra de Deus e Ele criou tudo o que existe a partir do nada. Perante isso, e divergindo do darwinismo, na perspectiva criacionista

não há macroevolução, [...], que uma espécie deu origem a outra. Primeiro, porque não tem registro fóssil. Segundo, porque lá em Gênesis diz que Deus criou segundo as suas espécies, as espécies já foram criadas determinadas. (Nicodemus, 2016b)

No caso de Rodrigo Silva, encontrei uma edição temática sobre criacionismo no periódico Origem em Revista, em que há uma matéria assinada por Everton Fernando Alves. Ele destaca o papel do movimento adventista na história do criacionismo moderno como contraponto ao evolucionismo darwinista. Cita o arqueólogo Rodrigo Silva, como um dos principais nomes do criacionismo no Brasil, curador do Museu de Arqueologia Bíblica da Unasp, instituição responsável por manter coleções e expor achados arqueológicos e divulgar a veracidade do relato bíblico, inclusive em questões sobre as origens da humanidade (Alves, 2018).

Nessa mesma edição, há entrevista com Rodrigo Silva em ele diz que “falando do criacionismo como princípio de vida, ou como filosofia, ou como doutrina, [...], eu sou criacionista” (Silva, 2018c, p. 55). Entretanto, em termos acadêmicos, diz preferir não se identificar como criacionista e justifica-se informando que não pesquisa criacionismo, mas o Novo Testamento e a arqueologia bíblica.

Em dois episódios do programa Evidências, disponíveis no YouTube, Rodrigo Silva abordou o evolucionismo darwinista, sendo esta uma oportunidade para verificar se sua postura como acadêmico não é criacionista. Com o título A teoria da evolução: verdade ou não?, ele informa que Charles Darwin não criou o pensamento evolucionista, mas deixou marcante contribuição ao propor em A origem das espécies que as modificações adaptativas das espécies seriam determinadas pelo mecanismo da seleção natural. O darwinismo foi aceito como a melhor explicação para a origem das espécies, apesar da falta de provas conclusivas e dúvidas teóricas.

Em relação a isso, Rodrigo Silva chama atenção para o fato de que, nos livros *A origem das espécies* e *A origem do homem*, Darwin teria usado pelo menos umas 800 vezes sentenças como “podemos supor que”, “é provável”, ou similares: “Como se vê, a falta de evidências impedia-o de ser categórico em suas afirmações. Embora em alguns casos, mesmo a falta de evidências, e a contrariedade do senso comum, não o impediram de afirmar a sua nova teoria” (Silva, 2016).

No segundo episódio do mesmo programa, o apresentador destacou que, apesar de o evolucionismo darwinista ter suscitado indagações sem respostas, ganhou força no meio acadêmico contemporâneo e até mesmo converteu-se em “dogma religioso”, passível de novas compreensões, mas impedido de ser questionado em suas teses centrais. Rodrigo Silva citou alguns cientistas que teriam essa postura dogmática, como Julian Huxley, Richard B. Goldschmidt, Theodosius Dobzhansky, Richard Lull.

Por outro lado, Rodrigo Silva menciona cientistas que não deixaram de levantar dúvidas sobre o modelo darwiniano, como Horácio H. Newman, Ernst Mayr e W. R. Thompson, além de mencionar a criação pelo Instituto Discovery dos EUA, no ano de 2001, do Movimento Dissidência Científica de Darwin, composto por cientistas de várias partes do mundo, e que não temeriam discordar publicamente da teoria da evolução.

Na parte final do programa *Evidências*, Silva expôs casos que fundamentariam as críticas à teoria da evolução de Charles Darwin, entre os quais a tese da sobrevivência do mais apto na natureza se chocar com o instinto de solidariedade de muitos animais, o que asseguraria sobrevivência de espécies mais frágeis; o fato de que a linguagem humana só poderia ser derivada do aprendizado, não sendo uma qualidade instintiva, como se configuraria na perspectiva darwinista; a falta de fósseis que corroborem a teoria de um ancestral comum entre os homens e os macacos.

Sobre esse último ponto, Rodrigo Silva afirmou que o homem de Neandertal foi posto como o elo perdido entre os símios e os humanos. Todavia, estudos feitos por cientistas alemães, americanos e franceses a partir do DNA mitocondrial teriam descartado a “ideia de que os Neandertais pertenceriam de fato à linhagem humana. E o curioso é que era essa uma das principais evidências apresentadas a favor do evolucionismo”

(Silva, 2016). Posto isso, o arqueólogo Rodrigo Silva finalizou o programa dirigindo-se aos telespectadores e declarando:

Esperamos que estes exemplos o levem a uma visão mais crítica daquilo que comumente se diz, e, aliás, é por estas e outras razões que muitos acadêmicos de renome ainda preferem a velha máxima bíblica sobre as origens. Aquela que diz “no princípio criou Deus, os Céus e a Terra”. A certeza de que temos um Criador que nos ama e que dá sentido à história ainda é, e sempre será, a melhor das alternativas quanto à origem e o futuro da humanidade. (Silva, 2016)

No livro *O ceticismo da fé*, Rodrigo Silva afirmou: “fico muito incomodado com a postura de alguns céticos que insistem em dizer que tenho de optar entre a crença e a academia, entre a fé e a inteligência racional” (Silva, 2018a, p. 37). Um incômodo que – talvez ele ainda não tenha percebido – decorre de sua postura não secularizada nesse ambiente. Tal é perceptível em sua avaliação final sobre o evolucionismo darwinista no programa *Evidências* e no livro que publicou com o título que explicita o entendimento que tem do papel da religião como determinante, em última instância, das verdades da ciência, a saber: *Eles criam em Deus: biografias de cientistas e sua fé criacionista* (Silva, 2019).

O evolucionismo darwinista foi alvo de avaliação de Silas Malafaia no livro *Criação X Evolução: quem está com a verdade?* Como o título da obra sugere, o objetivo do pastor assembleiano foi responder à pergunta sobre qual explicação sobre a origem do mundo e do ser humano seria correta: criacionismo ou evolucionismo. A indagação já é respondida em prol do criacionismo bíblico no texto de apresentação da obra, cabendo ao restante a tarefa de corroborar a tese inicial do autor.

Aqui eu gostaria de destacar o capítulo em que Silas Malafaia se posicionou sobre o tema da origem da humanidade a partir da teoria da evolução. Mas primeiramente ressaltar as definições que ele apresentou sobre criacionismo e evolucionismo. O primeiro foi compreendido com base no princípio da

existência de um criador de todas as coisas e de que houve uma ação direta dele num tempo determinado para que tudo no universo fosse criado, “porque a Palavra de Deus assim o diz. Cremos e aceitamos todos os testemunhos respaldados pelas declarações na Bíblia Sagrada” (Malafaia, 2009, p. 9). Já o evolucionismo seria considerado uma ciência, sendo essa um conjunto de saberes adquiridos por meio da pesquisa criteriosa e da observação e experimentação dos fatos. Posto isso, a teoria da evolução seria uma falsa ciência, uma vez que não seria possível comprovar empiricamente suas teses sobre a origem e evolução do universo e do ser humano.

O terceiro capítulo do livro de Silas Malafaia é intitulado A farsa da evolução das espécies. Ali ele afirmou que, ao longo da história, o ser humano criou diversos mitos para explicar sua origem. No século XIX, apareceu Charles Darwin com a tese de que os seres humanos teriam evoluído a partir dos macacos, o que se tornou a base da teoria da evolução das espécies. A partir disso, os evolucionistas passaram a defender que, há milhões de anos, o homem era uma espécie de primata que assumiu posição ereta até chegar ao homem moderno no decorrer do tempo. Contudo, para o pastor Silas Malafaia, não haveria evidência fóssil para sustentar essa tese. Ele cita o caso do fóssil do homem de Neandertal que foi considerado um ancestral do ser humano durante muito tempo e que a própria ciência teria provado que “era tão humano quanto qualquer um de nós; a única diferença era que ele sofria de raquitismo” (Malafaia, 2009, p. 28).

O homem de Neandertal não foi o único exemplo de evidência mencionada por Malafaia para refutar a teoria da evolução. Entre as descobertas fósseis, destacou a do Homem de Nebraska (1912), do Homo Erectus (1923) e do Australopithecus Africanus (1924). São todos tidos inicialmente como provas da evolução do homem, mas que teriam sido descartados pela própria ciência como fruto do erro de análises iniciais ou de fraudes deliberadas com o propósito de encobrir as verdades bíblicas sobre a criação do homem. Apesar disso, a teoria da evolução vinha sendo ensinada na sociedade como verdade em detrimento do criacionismo. Por qual motivo? Resposta: “há um interesse satânico por trás disso. O objetivo é cegar o entendimento dos incrédulos para que eles não tenham

conhecimento sobre a verdade e sejam libertos por ela” (Malafaia, 2009, p. 33).

O evolucionismo darwinista, como apresentado neste tópico, é interpretado como uma “ciência ateia”, mais uma das “armas” usadas pela sociedade moderna na luta contra Deus e a religião, mas, perante a qual, se posicionam de modo crítico Felipe Aquino, padre Paulo Ricardo, Augustus Nicodemus, Rodrigo Silva e Silas Malafaia na condição de defensores da “civilização judaico-cristã”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As construções de narrativas sobre o espectro do ateísmo como alteridade antagônica são fenômeno de longa data no Brasil. A partir das fontes a que tive acesso, pude constatar que elas podem ser mapeadas desde o fim do período colonial pelo menos. Antes disso, houve uma espécie de “preparação do terreno”, mediante atuação de colonizadores, fossem agentes do Estado português ou da Igreja Católica, com o objetivo de delimitar o que seria religião e ordem política e social verdadeiras, assim como censurar, repreender e reprimir o que não se enquadrasse no escopo da ordem político-religiosa oficial.

Já sobre o período que recobre fins da era colonial ao início do século XXI, encontrei um conjunto de material que interpretei como modernas construções do espectro do ateísmo na história do Brasil. Trata-se de fontes católicas de adeptos do ideário ultramontano, integrista, tradicionalista e carismático e de religiosos conservadores da Igreja Presbiteriana, Adventista e da Assembleia de Deus. Mas, ainda que eu tenha privilegiado a produção discursiva de pessoas pertencentes ou próximas das instituições religiosas para minha pesquisa, cabe dizer que o espectro do ateísmo não é produto apenas de pessoas pertencentes a esse setor da sociedade brasileira. E, sobre isso, gostaria de mencionar um exemplo referente à época contemporânea: Jair Messias Bolsonaro.

O país tem vivenciado tensões sociais e crises políticas nos últimos anos que tiveram entre seus desdobramentos o impeachment da presidenta Dilma Rousseff em 2016. O desgaste político da chefe do Executivo Federal e, por fim, seu afastamento da Presidência, foram cimentados por série de fatores, como o embate com o setor financeiro para diminuir juros e estimular atividades produtivas em decorrência da crise financeira internacional; onda de protestos em junho de 2013 difusos em suas orientações ideológicas, mas críticos do Estado como instituição sorvedura de impostos que não reinvestiria em melhorias para a população; atuação da operação Lava Jato

contra membros do Congresso Nacional que a desgastou perante essa instituição, que exigia reação do governo contra as investigações do judiciário; políticas públicas para minorias sociais (mulheres, população negra e LGBTQIA+), que a desgastaram perante religiosos conservadores e liberais defensores da meritocracia; desgaste com as Forças Armadas em decorrência do trabalho da Comissão da Verdade, que investigou crimes de agentes do Estado durante o período da ditadura militar brasileira (Singer, 2015; Motta, 2018).

A tensão política foi impulsionada por fundamentalistas religiosos, liberais e anticomunistas, sendo que seus formadores de opinião, não obstante particularidades ideológicas e de militância, se mobilizaram com base em campos semânticos constituídos por ideias-força. Essa é a análise de Débora Messenberg (2017) sobre os atores sociais de direita, como Movimento Brasil Livre, Jair Bolsonaro, Olavo de Carvalho, Reinaldo Azevedo, Rachel Sheherazade, Marco Feliciano, Rodrigo Constantino e Felipe Moura Brasil.

De acordo com Messenberg (2017), os campos semânticos por meio dos quais esses grupos de direita se mobilizaram foram o antipetismo (ideias-força: impeachment, vide Fora PT, Fora Dilma, Fora Lula; corrupção; crise econômica; bolivarianismo), conservadorismo moral (ideias-força: família tradicional; resgate da fé cristã; patriotismo; anticomunismo; combate à criminalidade; oposição às cotas raciais) e princípios neoliberais (ideias-força: Estado mínimo; eficiência do mercado via privatização; livre iniciativa via empreendedorismo; meritocracia; corte de políticas sociais).

A figura que obteve maiores dividendos políticos nestes anos de crise política foi Jair Messias Bolsonaro, capitão reformado do Exército que ingressou na vida política partidária em 1988 e foi deputado federal por vários mandatos do chamado “Baixo Clero”, a massa de deputados com pouco destaque e pequena atuação. Contudo, ele conquistou fama midiática ao defender pautas como pena de morte, redução da maioria penal e ditadura militar. Nos debates sobre criminalização da homofobia e aprovação de direitos às mulheres, Bolsonaro assumiu com maior ênfase a pauta dos costumes, o que lhe agregou força dentro do Congresso Nacional e laços estreitos com os evangélicos, reforçados por episódios como o

batismo no rio Jordão em 2016, no Estado de Israel, pelo pastor Everaldo, da Assembleia de Deus (Alencar, 2020; Valerio, 2020).

A articulação entre antigas e novas bandeiras políticas por parte de Bolsonaro ficou explícita em 17 de abril de 2016, no voto que proferiu na sessão de julgamento da admissibilidade do processo de impeachment da presidenta Rousseff, na Câmara dos Deputados:

Nesse dia de glória para o povo brasileiro, tem um nome que entrará para a história nessa [sic] data, pela forma como conduziu os trabalhos na casa: parabéns, presidente Eduardo Cunha. Perderam em 64, perderam agora em 2016. Pela família e pela inocência das crianças em sala de aula que o PT nunca teve, contra o comunismo, pela nossa liberdade, contra o Foro de São Paulo, pela memória do Coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra, o pavor de Dilma Rousseff, pelo Exército de Caxias, por nossas Forças Armadas, por um Brasil acima de tudo e por Deus acima de todos, o meu voto é sim. (Bolsonaro, 2016)

Para Argus Romero Abreu de Moraes (2019), esse voto sintetizou um conjunto de posicionamentos ideológicos ultraconservadores de Jair Bolsonaro: o discurso econômico neoliberal, manifestado pelo signo “liberdade” e pelo conjunto de sintagmas “contra o comunismo”, “contra o Foro de São Paulo” (organização que reúne partidos e organizações de esquerda de vários países e é considerada comunista por Bolsonaro); o discurso conservador cristão, manifestado em sintagmas como “pela família”, “pela inocência das crianças em sala de aula” (alusão à proposta do “Kit Escola sem Homofobia” do Ministério da Educação) e “Deus acima de todos”; o discurso nacionalista militar/autoritário, via os sintagmas “pela memória do Coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra” (reconhecido juridicamente como o principal torturador do período militar brasileiro, inclusive da presidenta Rousseff), “por nossas Forças Armadas”, “pelo Exército de Caxias” e “Brasil acima de tudo”.

Em fevereiro de 2017, já em clima de pré-campanha presidencial, Bolsonaro fez um discurso na cidade de Campina Grande (PB), no qual realçou, em tom ameaçador, o viés religioso do seu pensamento político em dissonância ao princípio de laicidade do Estado. Naquele momento, ele disse que o país era cristão, por isso “Deus acima de todos” e que “não tem essa historinha de Estado laico, não. O Estado é cristão e a minoria que for contra que se mude. O Brasil para as majorias. As minorias têm que se curvar às majorias” (Bolsonaro, 2017).

Na corrida presidencial de 2018, um dos vídeos de propaganda do então presidencial Bolsonaro qualificou em sentido pejorativo Fernando Haddad e Manuela D’ávila como ateus, respectivamente candidatos a presidente e à vice-presidenta na chapa encabeçada por PT/PCdoB: “Haddad e Manuela são ateus. Na eleição, desrespeitam a fé do povo brasileiro indo a missas e cultos” (TV UOL, 2018).

Jair Bolsonaro foi eleito presidente em 2018 como 55,13% dos votos válidos, capitaneado pelo apoio das Forças Armadas, de bancos, corporações financeiras, parte da imprensa, grupos politicamente caracterizados por um antipetismo visceral e setores religiosos conservadores. Ronaldo de Almeida (2019), em estudo sobre essa eleição, destacou pesquisa DataFolha divulgada em 25 de outubro de 2018 sobre a distribuição do eleitorado no segundo turno conforme o perfil religioso. A pesquisa revelou que Bolsonaro obteve mais votos entre católicos, evangélicos, espíritas e pessoas que se definiram como “outra religião”, enquanto Fernando Haddad, candidato presidencial que foi derrotado no segundo turno, obteve mais votos entre adeptos de religião de matriz africana, ateus e agnósticos e pessoas que se definem como “sem religião”. Mas o destaque ficou por conta do voto evangélico, o fiel da balança nas eleições, com Bolsonaro conquistando mais de 21 milhões de votos e Fernando Haddad pouco mais de 10 milhões.

A aliança política de Jair Bolsonaro com grupos religiosos conservadores, especialmente do meio evangélico, não ficou restrita às eleições presidenciais. Ao assumir o cargo de presidente da República em 1º de janeiro de 2019, representantes dessa parcela de religiosos foram incorporadas ao governo. Vicente Vilardaga (2020), em artigo publicado na

revista IstoÉ em seis de março de 2020, revelou que até aquele momento havia cinco evangélicos ocupando cargos de ministro: Damares Alves (Igreja do Evangelho Quadrangular), Ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos; Onyx Lorenzoni (luterano), Ministro da Cidadania; Marcelo Álvaro Antônio (Igreja Cristã Maranata), Ministro do Turismo; General Luiz Eduardo Ramos (batista), Ministro-Chefe da Secretaria do Governo; André Luiz Mendonça (presbiteriano), na Advocacia Geral da União. A esses, somava-se o católico conservador Ernesto Araújo, Ministro das Relações Exteriores.

O repórter Jamil Chade (2019), em matéria publicada no site UOL, destacou participação do secretário de Assuntos de Soberania Nacional e Cidadania do governo Jair Bolsonaro, embaixador Fabio Mendes Marzano, na conferência internacional organizada pelo governo da Hungria com o objetivo de combater a perseguição sofrida por cristãos no mundo em 2019. Na ocasião, o representante do Itamaraty apontou que inimigos muito bem organizados estariam engajados na luta contra o cristianismo, mas que o Brasil reagia a isso, uma vez que a religião agora fazia parte da elaboração de políticas públicas, sendo inclusive legítimo tentar converter aqueles que não possuem religião.

No mesmo ano em que ocorreu a Conferência Internacional sobre Perseguição contra os Cristãos, Jair Bolsonaro, em manifestação pública, expôs o desejo de indicar para o cargo de Ministro do Supremo Tribunal Federal alguém que fosse evangélico. Pela declaração, o que pesaria na escolha seria em primeiro lugar a opção religiosa e não a competência profissional para assumir o cargo: “O Estado é laico, mas eu sou cristão. [...]. Será que não tá [sic] na hora de termos um ministro do Supremo Tribunal Federal evangélico?” (Bolsonaro, 2019). A pergunta foi respondida de forma positiva em 2021. Indicado por Jair Bolsonaro e sabatinado no Congresso Federal, André Mendonça, o “terrivelmente evangélico”, tomou posse no STF em dezembro daquele ano (Goes, 2021).

Jair Bolsonaro representa um conjunto de forças políticas e sociais que conquistou a presidência da República nas eleições de 2018. Para isso, utilizou-se de um repertório discursivo que visou criar uma imagem ameaçadora dos adversários para o conjunto da população. Nesse processo,

a alteridade antagônica à visão de mundo dele foi concebida como possibilidade de aniquilamento dos valores religiosos (judaico-cristãos), da “família tradicional”, da heteronormatividade. Um espectro referenciado, entre outros termos, por ateísmo, a “negação absoluta de Deus” que pretende erradicar a religião do país.

O discurso de Jair Bolsonaro e seus aliados políticos sobre a ameaça do “outro” foi respaldado por narrativas com conteúdo similar ao dos religiosos expostos no último capítulo desse livro. E, na condição de presidente da República, ele tem dado exemplos de atitudes no qual a cosmovisão religiosa conservadora não se reduz a um dispositivo retórico de combate aos adversários, mas se insere dentro de uma estratégia de consolidação do poder político dentro das instituições do Estado, vide o critério de indicação para o cargo de ministro no STF de um candidato que fosse evangélico: André Mendonça.

O caso de Jair Bolsonaro pode ser interpretado como mais um exemplo de setores da sociedade brasileira que em decorrência de embates políticos e sociais enraizado em circunstâncias históricas específicas, vem designando os indivíduos e grupos que consideram serem ameaças ao seu modo de vida como propagadores de ideias ateístas, como liberalismo, laicidade, comunismo, darwinismo e feminismo, um perigo ao que é idealizado como sendo a civilização cristã-ocidental. Uma visão de mundo amparada na dicotomia que separa o “nós” do “eles”, a qual foi estudada nessa obra principalmente a partir dos discursos produzidos por ultramontanos, integristas, tradicionalistas, carismáticos, presbiterianos, adventistas e assembleianos. Para esses, os “inimigos da fé” têm sido constantemente retratados como espectro do ateísmo.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, Gedeon Freire de. Assembleias Brasileiras de Deus: teorização, história e tipologia – 1911-2011. 2012. 285f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

ALENCAR, Gedeon Freire de. Jair Messias Bolsonaro: o “eleito” de Deus? Revista Brasileira de História das Religiões, ano XIII, n. 37, p. 161-175, 2020.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Catequese, aldeamentos e missão. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). O Brasil colonial: 1443-1580. Vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 435-478.

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

ALVES, Everton Fernando. Uma breve história do criacionismo moderno. Origem em Revista, v. 1, n. 1, p. 5-13, 2018.

ALVES, Renato. Veja quem são os pivôs do escândalo da liberação de verbas do MEC. O Tempo, 23 mar. 2022. Disponível em: <https://bit.ly/3L2Ujxh>. Acesso em: 12 abr. 2022.

ANCHIETA, José de. Informação da província do Brasil para nosso padre – 1585. In: ANCHIETA, José de. Cartas Jesuíticas III. Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre José de Anchieta (1554-1594). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933, p. 409-436.

ANCHIETA, José de. Informação do Brasil e de suas capitanias – 1584. In: ANCHIETA, José de. Cartas Jesuíticas III. Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre José de Anchieta (1554-1594). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933, p. 301-334.

ANCHIETA, José de. Teatro (Auto de São Lourenço – Auto “Na Aldeia de Guaraparim”). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ANSELMO, Santo. Proslógio. In: ANSELMO, Santo; ABELARDO, Pedro. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 95-140.

ANTIOQUIA, Teófilo de. Teófilo de Antioquia. In: ATENAS, Atenágoras de et al. Patrística – Padres apologistas. Vol. 2. São Paulo: Paulus, 2020, p. 116-166.

ANTOINE, Charles. O integrismo brasileiro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

AQUINO, Felipe. A igreja aceita a teoria da evolução? YouTube, 2013. Disponível em: <https://bit.ly/3DdoKiH>. Acesso em: 27 jan. 2021.

AQUINO, Felipe. A mulher e a moral cristã. Canção Nova, 09 jan. 2014. Disponível em: <https://bit.ly/3qrzAd3>. Acesso em: 27 jan. 2021.

AQUINO, Felipe. Ateus convertidos. Lorena: Editora Cléofas, 2020.

AQUINO, Felipe. Breves considerações sobre o ateísmo. Editora Cléofas, 28 out. 2011. Disponível em: <https://bit.ly/3DgSmvo>. Acesso em: 27 jan. 2021.

AQUINO, Felipe. Estado laico ou laicista? Editora Cléofas, 10 set. 2021a. Disponível em: <https://bit.ly/3Bt6jVT>. Acesso em: 21 fev. 2022.

AQUINO, Felipe. Marxismo: uma ideologia atraente e perigosa. Lorena: Editora Cléofas, 2021b.

AQUINO, Felipe. O culto idolátrico do EU. Canção Nova, 02 ago. 2016. Disponível em: <https://bit.ly/3RPjq91>. Acesso em: 27 jan. 2021.

AQUINO, Felipe. Os dogmas da fé: a doutrina católica. 5. ed. Lorena: Editora Cléofas, 2018.

AQUINO, Maurício de. Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: as relações entre Estado e Igreja na Primeira República (1889-1930). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 32, n. 63, p. 143-170, 2002.

ARISTÓFANES. *As nuvens*. In: SÓCRATES. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 167-222.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. Inquisição, religiosidade e transformações culturais: a sinagoga das mulheres e a sobrevivência do judaísmo feminino no Brasil colonial – Nordeste, séculos XVI e XVII. *Revista brasileira de história*, São Paulo, v. 22, n. 43, p. 47-63, 2002.

ATENÁGORAS DE ATENAS. *Petição em favor dos cristãos*. In: ATENAS, Atenágoras de et al. *Patrística – Padres apologistas*. Vol. 2. São Paulo: Paulus, 2020, p. 71-95.

BAPTISTA, Douglas Roberto de Almeida. *História das Assembleias de Deus: o grande movimento pentecostal do Brasil*. Curitiba: Editora Intersaberes, 2017.

BARATA, Alexandre M. *A maçonaria e a ilustração brasileira*. *Manguinhos*, v. I, n. 1, p. 78-99, 1994.

BARROS, José D'Assunção. A escolástica em seu contexto histórico. Fragmentos de Cultura, Goiânia, v. 22, n. 3, p. 231-239, 2012.

BARROS, José D'Assunção. Heresias: considerações sobre a história de um conceito e sobre as discussões historiográficas em torno das heresias medievais. Fronteiras, Dourados, v. 12, n. 21, p. 33-49, 2010.

BARROS, Roque Spencer M. de. A questão religiosa. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (dir.). História geral da civilização brasileira. O Brasil monárquico. Tomo II. Volume 6. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004b, p. 392-423.

BARROS, Roque Spencer M. de. Vida religiosa. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (dir.). História geral da civilização brasileira. O Brasil monárquico. Tomo II. Volume 06. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004a, p. 369-391.

BAUMAN, Zygmunt. Modernidade líquida. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BÍBLIA. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BOLSONARO, Jair Messias. O Estado é laico, mas eu sou cristão. Não está na hora de o Supremo ter um ministro evangélico? 31 maio 2019. Twitter: @jairbolsonaro. Disponível em: <https://bit.ly/3d2fymk>. Acesso em: 14 abr. 2022.

BOLSONARO, Jair Messias. Teocracia à brasileira. YouTube, 2017. Disponível em: <https://bit.ly/3qmP2aB>. Acesso em: 14 abr. 2022.

BOLSONARO, Jair Messias. Voto do deputado Jair Bolsonaro à favor do Impeachment. YouTube, 2016. Disponível em: <https://bit.ly/3d2lgEU>. Acesso em: 14 abr. 2022.

BORGES, Leonir; VICENÇONI, Daniel Longhini; LIMA, Aínda Franco de. A apologética católica: combater a ciência moderna e (re)viver a medievalidade. Revista CESUMAR, v. 25, n. 1, p. 19-32, 2020.

BOSI, Alfredo. Dialética da colonização. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOXER, Charles R. A igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. 10. ed. São Paulo: Saraiva, 1994.

BRASIL. Constituição Política do Império do Brasil (1824). Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: <http://bit.ly/2A2qyMy>. Acesso em: 04 dez. 2021.

BREMMER, Jan N. O ateísmo na Antiguidade. In: MARTIN, Michael (org.). Um mundo sem Deus: Ensaio sobre ateísmo. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 19-37.

CALDAS, Renata Kércia Bondade de. O sagrado da mídia: estratégias religiosas do programa “Na Mira da Verdade”. 2017. 36f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Jornalismo) – Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. Católicos e anticomunistas: D. Geraldo de Proença Sigaud e a literatura anticomunista no Brasil. Revista del CESLA, n. 18, p. 67-87, 2015.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. Os baluartes da tradição: a antimodernidade católica brasileira no Concílio Vaticano II. 2009. 331f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.

CALVINO, João. As institutas ou tratado da religião cristã. Vol. 1. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

CAMINHA, Pero Vaz de. Carta ao rei Dom Manuel. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1999.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). Religiões em movimento: o Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 63-87.

CARVALHO, Francisco Luiz Gomes de. A Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil: inserção e desenvolvimento institucional. Revista Pistis & Praxis Teologia e Pastoral, Curitiba, v. 6, n. 3, p. 1057-1075, 2014.

CESAR, Larissa de Oliveira. Pastor Silas Malafaia nas eleições de 2018: o uso estratégico do Twitter como palanque no cotidiano midiático. 2019. 229f. Dissertação (Mestrado em Mídia e Cotidiano) – Universidade Federal Fluminense, Niterói.

CHADE, Jamil. Itamaraty contraria Constituição e prega religião como política de Estado. UOL, 28 nov. 2019. Disponível em: <https://bit.ly/3eHGc4I>. Acesso em: 15 abr. 2022.

CHAMBOULEYRON, Rafael. A evangelização do Novo Mundo: o plano do Pe. Manuel da Nóbrega. Revista de História, n. 134, p. 37-47, 1996.

CHARRON, Pierre. De la sabiduría. In: LOMBA, Pedro (org.). Antología de textos libertinos franceses del siglo XVII. Espanha: Epublibre, 2009, p. 32-43.

CLÉOFAS. Prof. Felipe Aquino. Editora Cléofas, [s.d.]. Disponível em: <https://bit.ly/3DcsSPP>. Acesso em: 12 abr. 2022.

CODATO, Adriano Nervo; OLIVEIRA, Marcus Roberto de. A marcha, o terço e o livro: catolicismo conservador e ação política na conjuntura do

golpe de 1964. Revista brasileira de história, São Paulo, v. 24, n. 47, p. 271-302, 2004.

COELHO, Claudio Marcio; ROMERA, Edison. Reação católica e “questão religiosa” no Brasil republicano. Estudos de Religião, v. 30, n. 3, p. 111-128, 2016.

COSTA, Antônio de Macedo. Contra a maçonaria: a maçonaria em oposição à moral, à Igreja e ao Estado, direito sobre direito ou Estado sobre tudo, a questão religiosa perante a Santa Sé. Rio de Janeiro: Ed. CDB, 2019.

COSTA, Célio Juvenal. Os jesuítas no Brasil: servos do Papa e súditos do Rei. Diálogos, DHI/PPH/UEM, v. 10, n. 2, p. 37-61, 2006.

DAHER, Andrea. Narrativas quinhentistas sobre o Brasil e os brasis. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). O Brasil colonial: 1443-1580. Vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 389-433.

DURKIN, Philip. Linguistic history of the terms “atheism” and “atheist”. In: BULLIVANT, Stephen; RUSE, Michael (eds.). The Cambridge History of Atheism. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, p. 11-13.

EHRMAN, Bart D. Como Jesus se tornou Deus. São Paulo: LeYa, 2014.

EPICURO. Cartas & máximas principais. São Paulo: Penguin Companhia das Letras, 2020.

EPISCOPADO BRASILEIRO. Carta pastoral e mandamento do episcopado brasileiro. O comunismo ateu. A Ordem, Rio de Janeiro, p. 285-294, 1937.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. História Eclesiástica. Patrística – História Eclesiástica. Vol. 15. São Paulo: Paulus, 2020.

FERREIRA, Marieta de Moraes; PINTO, Surama Conde Sá. A crise dos anos 1920 e a Revolução de 1930. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (orgs.). O Brasil republicano. 01. O tempo do liberalismo excludente – da Proclamação da República à Revolução de 1930. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 387-415.

FERREIRA FILHO, Álvaro. François Rabelais: crer ou não crer, eis a questão! Uma abordagem sobre a possibilidade de ateísmo no século XVI. Primeiros escritos, v. 1, n. 1, p. 19-31, 2009.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. A Bíblia desenterrada: a nova visão arqueológica do antigo Israel e das origens dos seus textos sagrados. Petrópolis: Vozes, 2018.

FOLLIS, Rodrigo. Memória, mídia e transmissão religiosa: estudo da Revista Adventista (1906-2010). 2017. 231f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

FORESTI, Luiz Felipe Loureiro. Fragmentos do pensamento conservador no Brasil na década de 1940: o caso de Plínio Corrêa de Oliveira, a Ação Católica e a fundação da TFP. Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas, ano XI, n. 21, p. 15-40, 2016.

FRESTON, Paul. Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment. 1993. 308f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

FURTADO, Kevin William Kossar. A Igreja Adventista do Sétimo Dia e a política partidária após a redemocratização no Brasil: abordagem temática na Revista Adventista. Relegens Thréskeia, v. 10, n. 2, p. 100-127, 2021.

GANDAVO, Pero de Magalhães. Tratado da Terra do Brasil: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.

GARASSE, François. Doctrina curiosa de los bellos espíritus, o que pretendem ser tales, de estos tiempos (fragmentos). In: LOMBA, Pedro (org.). Antología de textos libertinos franceses del siglo XVII. Espanha: Epublibre, 2009, p. 25-31.

GARCIA, Rodolfo. Nota bibliográfica. In: GANDAVO, Pero de Magalhães. Tratado da Terra do Brasil: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008, p. 15-17.

GOES, Severino. André Mendonça é empossado no STF e já herda cerca de mil processos. Consultor Jurídico, 16 dez. 2021. Disponível em: <https://bit.ly/3U0d7RS>. Acesso em: 15 abr. 2022.

GONÇALVES, Marcos. As tentações integristas. Um estudo sobre as relações entre catolicismo e política no Brasil (1908-1937). 2009. 364f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

GONZALEZ, Keila Patricia. A Renovação Carismática Católica: continuidades e rupturas no catolicismo brasileiro (1969-2005). 2006. 210f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista, Assis.

GREGÓRIO XVI. Encíclica Mirari vos. Roma, 1832. Disponível em: <https://bit.ly/3TXqAKo>. Acesso em: 23 nov. 2021.

HANSEN, João Adolfo. Manuel da Nóbrega (1517-1570). In: HANSEN, João Adolfo. Manuel da Nóbrega. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010, p. 11-140.

HERÁCLITO DE ÉFESO. Fragmentos. In: PRÉ-SOCRÁTICOS. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 73-136.

HOBBS, Thomas. Do cidadão. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBSAWM, Eric J. A era das revoluções. 1789-1848. 25. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

HOLBACH, Barão de. Sistema da natureza ou das leis do mundo físico e do mundo moral. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. Declaração sobre a visão bíblica da vida intrauterina e suas implicações para o aborto. Brasil, 2019. Disponível em: <https://bit.ly/3qxtDLD>. Acesso em: 04 mar. 2022.

IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. Os adventistas e a homossexualidade. Brasil, [s.d.]. Disponível em: <https://bit.ly/3Rzj5rl>. Acesso em: 04 mar. 2022.

IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. Os adventistas e a política. Brasil, 2002. Disponível em: <https://bit.ly/3B74j3Z>. Acesso em: 04 mar. 2022.

IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. Quem são os adventistas. Brasil, [s.d.]. Disponível em: <https://bit.ly/3RPMgX4>. Acesso em: 04 mar. 2022.

IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL. A Confissão de Fé de Westminster. Brasília, DF, 1646. Disponível em: <https://bit.ly/3QxuEOk>. Acesso em: 13 mar. 2022.

IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL. Constituição (CI/IPB). Brasília, DF, 1950. Disponível em: <https://bit.ly/3QxuEOk>. Acesso em: 13 mar. 2022.

IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL. Reunião Ordinária da Comissão Executiva do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil – 2005. Ata da Primeira Sessão Regular. São Paulo, 2005. Disponível em: <https://bit.ly/3cZzZ3m>. Acesso em: 13 mar. 2022.

JANCSÓ, István. A sedução da liberdade: cotidiano e contestação política no final do século XVIII. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). História da vida privada no Brasil. Vol. 1: cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 387-437.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. A invenção da “ideologia de gênero”: a emergência de um cenário político-discursivo e a elaboração de uma retórica reacionária antigênero. *Psicologia Política*, v. 18, n. 43, p. 449-502, 2018.

JUSTINO DE ROMA. I e II Apologias/Diálogo com Trifão. *Patrística*. Vol. 3. São Paulo: Paulus, 2019.

KALEWSKA, Anna. Os autos indianistas de José de Anchieta e a iniciação do teatro luso-brasileiro. *Itinerários*, v. 6, p. 175-193, 2007.

KORS, Alan Charles. *Atheism in France, 1650-1729. Vol. I: the orthodox sources of disbelief*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. *História de conceitos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

LACOMBE, Américo Jacobina. *A Igreja no Brasil colonial*. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (dir.). *História geral da civilização Brasileira. Tomo I. A época colonial. Vol. 2: administração, economia, sociedade*. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Russell, 2003, p. 61-88.

LANCELLOTTI, Júlio. “No Brasil, há muita gente fazendo discurso religioso e matando o povo”. *Carta Campinas*. 06 out. 2021. Disponível em: <https://bit.ly/3d5ky9Z>. Acesso em: 17 abr. 2022.

LEÃO XIII. *Encíclica Quod Apostolici Muneris*. Roma, 1878. Disponível em: <https://bit.ly/3qp2RF1>. Acesso em: 10 jan. 2022.

LEÃO XIII. *Encíclica Rerum Novarum*. Roma, 1891. Disponível em: <https://bit.ly/3NJIH zr>. Acesso em: 23 dez. 2021.

LE GOFF, Jacques. O homem medieval. In: LE GOFF, Jacques (dir.). O homem medieval. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 9-30.

LEITE, Priscila Gontijo. Os processos de impiedade contra os filósofos na Atenas Clássica. *Alétheia: Revista de Estudos sobre Antiguidade e Medievo*, v. 9, n. 1, p. 61-81, 2014.

LEMOS, Felipe. Sancionada lei que permite faltar a provas por crença religiosa. *Notícias Adventistas*. 03 jan. 2019. Disponível em: <https://bit.ly/3DdZx7Q>. Acesso em: 12 abr. 2022.

LOCKE, John. Carta acerca da tolerância. In: LOCKE, John. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 1-29.

MAINWARING, Scott. Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985). São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

MALAFAIA, Silas. Criação x Evolução: quem está com a verdade? Rio de Janeiro: Editora Central Gospel, 2009.

MALAFAIA, Silas. Fogo para o Brasil – Pr. Silas Malafaia – Porque sou Pentecostal – Completo. YouTube, 2019. Disponível em: <https://bit.ly/3D97HhD>. Acesso em: 26 abr. 2022.

MALAFAIA, Silas. O modelo ateu quer destruir o modelo judaico-cristão e a família. Assista ao quarto vídeo da série “O cristão e a cidadania terrena”. 05 out. 2018b. Twitter: @PastorMalafaia. Disponível em: <https://bit.ly/3QyT0aF>. Acesso em: 29 jan. 2021.

MALAFAIA, Silas. O que diz a Bíblia sobre o ateísmo? 02 jul. 2015. Facebook: silasmalafaia.natv. Disponível em: <https://bit.ly/3BqhpLg>. Acesso em: 29 jan. 2021.

MALAFAIA, Silas. Pastor Silas Malafaia comenta: Absurdo! Como podemos aceitar isso? YouTube, 2018c. Disponível em: <https://bit.ly/3xbY6mx>. Acesso em: 29 jan. 2021.

MALAFAIA, Silas. Silas Malafaia em foco: o que pensa o pastor mais polêmico do Brasil sobre os mais importantes temas da atualidade. Rio de Janeiro: Editora Central Gospel, 2018a.

MARCOS, Haneron Victor. Oitenta anos de Divinis Redemptoris: a consolidação do anticomunismo católico. Passagens: Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 414-424, 2018.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. Civitas, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, 2011.

MARIANO, Ricardo. Os neopentecostais e a teologia da prosperidade. *Novos Estudos*, v. 1, n. 44, p. 24-44, 1996.

MARICONDA, Pablo Rubén. Galileu e a ciência moderna. *Especiaria – Cadernos de Ciências Humanas*, v. 9, n. 16, p. 267-292, 2006.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MAYER, Dom Antonio de Castro. Carta pastoral prevenindo os diocesanos contra os ardis da seita comunista. [s.l.], jul./1961. Disponível em: <https://bit.ly/3RTaLCw>. Acesso em: 23 dez. 2021.

MELO, Mônica Santos de Souza. O discurso religioso televisivo: a argumentação sob uma perspectiva discursiva na resposta a um protestante. *Cadernos Discursivos, Catalão*, v. 1, n. 1, p. 189-208, 2013.

MENDES, Norma Musco. O culto imperial como “transcrito público”. *Maracanan*, v. 9, n. 9, p. 144-166, 2013.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Editora Paulinas, 1984.

MÉRIDA, Vinicius Couzzi. O pensamento de Dom Antônio de Castro Mayer diante das questões políticas, econômicas e sociais do século XX. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – CONTRA OS PRECONCEITOS: HISTÓRIA E DEMOCRACIA, 29., 2017, Brasília. Anais [...] Brasília, p. 1-15, 2017. Disponível em: <https://bit.ly/3DuofRx>. Acesso em: 18 fev. 2022.

MESSEMBERG, Débora. A direita que saiu do armário: a cosmovisão dos formadores de opinião dos manifestantes de direita brasileiros. Revista Sociedade e Estado, v. 32, n. 3, p. 621-647, 2017.

MINOIS, Georges. História do ateísmo: os descrentes no mundo ocidental, das origens aos nossos dias. São Paulo: Unesp, 2014.

MORAIS, Argus Romero Abreu de. O discurso político da extrema-direita brasileira na atualidade. Cadernos de Linguagem e Sociedade, v. 20, n. 1, p. 152-172, 2019.

MOTTA, Marly. A estabilização e a estabilidade: do Plano Real aos governos FHC (1993-2002). In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (orgs.). O Brasil Republicano 5. O tempo da Nova República: da transição democrática à crise política de 2016: Quinta República (1985-2016). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018, p. 219-253.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. Em guarda contra o perigo vermelho: o anticomunismo no Brasil (1917-1964). Niterói: Eduff, 2020.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. O lulismo e os governos do PT: ascensão e queda. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (orgs.). O Brasil Republicano 5. O tempo da Nova República: da transição democrática à crise política de 2016: Quinta República (1985-2016). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018, p. 415-445.

MOURA, Carlos André Silva de. A pastoral de Dom Sebastião Leme em 1916 e o projeto de politização do Clero. Revista brasileira de história das religiões, ano IX, n. 25, p. 23-38, 2016.

NICODEMUS, Augustus. Alguém nasce ateu? YouTube, 2021. Disponível em: <https://bit.ly/3TYhWLB>. Acesso em: 28 jan. 2021.

NICODEMUS, Augustus. Cristianismo e ateísmo. Biblioteca Charles Spurgeon, [s.d.]. Disponível em: <https://bit.ly/3RquI3T>. Acesso em: 28 jan. 2021.

NICODEMUS, Augustus. Cristianismo na universidade. São Paulo: Vida Nova, 2019.

NICODEMUS, Augustus. Entendendo o ateísmo. YouTube, 2016a. Disponível em: <https://bit.ly/3RxpMud>. Acesso em: 28 jan. 2021.

NICODEMUS, Augustus. Entendendo o evolucionismo. YouTube, 2016b. Disponível em: <https://bit.ly/3BulbU0>. Acesso em: 28 jan. 2021.

NICODEMUS, Augustus. Ideologia de gênero: alerta às lideranças cristãs. *Revista Cristão Erudito!*, ano 1, p. 19-20, 2017.

NICODEMUS, Augustus. O ateísmo cristão e outras ameaças à igreja. São Paulo: Mundo Cristão, 2011a.

NICODEMUS, Augustus. O irmão crente do ateu Hitchens. *Tempora! Mores!* 03 abr. 2011b. Disponível em: <https://bit.ly/3Da0A8v>. Acesso em: 28 jan. 2021.

NÓBREGA, Manuel. Ao Dr. Navarro, seu mestre em Coimbra (1549). In: NÓBREGA, Manuel. *Cartas Jesuíticas I. Cartas do Brasil do padre Manuel da Nóbrega (1549-1560)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1886, p. 62-68.

NÓBREGA, Manuel. Diálogo sobre a conversão do gentio. In: HANSEN, João Adolfo. *Manuel da Nóbrega*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010, p. 141-166.

NÓBREGA, Manuel. Informação da Terra do Brasil (1549). In: NÓBREGA, Manuel. *Cartas Jesuíticas I. Cartas do Brasil do padre Manuel da Nóbrega (1549-1560)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional. 1886, p. 69-73.

NOVINSKY, Anita. *A inquisição*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

NOVINSKY, Anita. Inquisição: prisioneiros do Brasil. Séculos XVI a XIX. São Paulo: Perspectiva, 2009.

OCKHAM, William de. Prova da existência de Deus. In: AQUINO, Tomás de et al. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 396-401.

OLIVEIRA, Gabriel Abílio de Lima. Padroado régio e regalismo nos primórdios do Estado Nacional brasileiro (1820-1824). Passagens: Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica, v. 9, n. 1, p. 76-96, 2017.

OLIVEIRA, Mayara; COSTA, Mariana. Diário oficial traz exoneração de Milton Ribeiro do MEC. Metrópolis. 28 mar. 2022. Disponível em: <https://bit.ly/3qsfYWo>. Acesso em: 12 abr. 2022.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. A três revoluções: o papel das tendências. Instituto Plínio Corrêa de Oliveira, 1955. Disponível em: <https://bit.ly/3cYUYUb>. Acesso em: 20 jan. 2021.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. Comunismo: ateísmo + igualitarismo (ser humano – natureza – universo ou cosmos) = antireligião. Instituto Plínio Corrêa de Oliveira, 10 maio 1975. Disponível em: <https://bit.ly/3BaWLxw>. Acesso em: 22 jun. 2020.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. Diálogo e ateísmo. Instituto Plínio Corrêa de Oliveira, jan. 1967. Disponível em: <https://bit.ly/3BvQ0aY>. Acesso em: 20 jan. 2021.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. O laicismo dos estados roubou à sociedade moderna o sentir da Igreja. Instituto Plínio Corrêa de Oliveira, jul. 1957. Disponível em: <https://bit.ly/3RvOquV>. Acesso em: 20 jan. 2021.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. Socialismo e religião. Instituto Plínio Corrêa de Oliveira, 17 mar. 1935. Disponível em: <https://bit.ly/3BtvUxX>. Acesso em: 20 jan. 2021.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. Revolução e contra-revolução. São Paulo: Diário das Leis LTDA, 1982.

OLIVEIRA, Vital Maria Gonçalves de. A maçonaria e os jesuítas. Rio de Janeiro: Tipografia do Apóstolo, 1875.

OLIVEIRA, Vital Maria Gonçalves de. O bispo de Olinda perante a história e os seus acusadores no tribunal do bom senso (1873). In: REIS, Antonio Manuel dos (org.). O bispo de Olinda D. Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira perante a história. Rio de Janeiro: Tipografia da Gazeta de Notícias, 1878, p. 440-535.

OLIVEIRA FILHO, José Jeremias de. Formação histórica do movimento adventista. Estudos Avançados, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 157-179, 2004.

ORÍGENES. *Contra Celso*. Patrística. Vol. 20. São Paulo: Paulus, 2017.

PACHECO, Ronilso. Quem são os evangélicos calvinistas que avançam silenciosamente no governo Bolsonaro. *The Intercept Brasil*, 04 fev. 2020. Disponível em: <https://bit.ly/3B3TsrM>. Acesso em: 28 fev. 2022.

PAIVA, José Maria de. Transmitindo cultura: a catequização dos índios do Brasil, 1549-1600. *Revista Diálogo Educacional*, v. 1, n. 2, p. 1-22, 2000.

PARADISO, Silvio Ruiz. A demonização em *A Conquista Espiritual* (1639), de Antonio Ruiz de Montoya e na *Festa de S. Lourenço* (1587), de José de Anchieta. In: MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo et al. *O demoníaco na literatura*. Campina Grande: EDUEPB, 2012, p. 199-214.

PASSOS, José Décio. *A força do passado na fraqueza do presente: o tradicionalismo e suas expressões*. São Paulo: Paulinas, 2020.

PAULO RICARDO, Padre. 01 – *Marxismo Cultural e Revolução Cultural: visão histórica*. YouTube, 2012a. Disponível em: <https://bit.ly/3Lhg8cV>. Acesso em: 21 fev. 2022.

PAULO RICARDO, Padre. *Mazelas intelectuais nascidas do protestantismo – o ateísmo*. *O Catequista*, 20 abr. 2015. Disponível em: <https://bit.ly/3BsLeL1>. Acesso em: 27 jan. 2021.

PAULO RICARDO, Padre. O significado da palavra “gênero”/ Pe. Paulo Ricardo. YouTube, 2016. Disponível em: <https://bit.ly/3qrVFsg>. Acesso em: 21 fev. 2022.

PAULO RICARDO, Padre. “O silêncio não vai ajudar a Igreja”, diz padre Paulo Ricardo. Entrevista. Cultura de Fato, 06 nov. 2011b. Disponível em: <https://bit.ly/3TYkj0X>. Acesso em: 21 fev. 2022.

PAULO RICARDO, Padre. Pode um católico defender a teoria da evolução? YouTube, 2012b. Disponível em: <https://bit.ly/3Qv2zXZ>. Acesso em: 21 fev. 2022.

PAULO RICARDO, Padre. Por que alguns nascem pagãos ou ateus, se Deus quer a salvação de todos? YouTube, 2011a. Disponível em: <https://bit.ly/3x81KNV>. Acesso em: 21 fev. 2022.

PAULO RICARDO, Padre. Por que o ateísmo é tão comum nas universidades? YouTube, 2013. Disponível em: <https://bit.ly/3L3nBw3>. Acesso em: 21 fev. 2022.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa. Revista USP, São Paulo, n. 13, p. 144-156, 1992.

PIO IX. Encíclica Qui Pluribus. Roma, 1846. Disponível em: <https://bit.ly/3QqLE96>. Acesso em: 10 jan. 2022.

PIO IX. Encíclica Quanta Cura. Roma, 1864. Disponível em: <https://bit.ly/3RxZ5FE>. Acesso em: 23 nov. 2021.

PIO XI. Encíclica Quadragesimo Anno. Roma, 1931. Disponível em: <https://bit.ly/3eFPFcJ>. Acesso em: 10 jan. 2022.

PIO XI. Encíclica Divinis Redemptoris. Roma, 1937. Disponível em: <https://bit.ly/3ExFNMV>. Acesso em: 22 jun. 2020.

PLATÃO. Defesa de Sócrates. In: SÓCRATES. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 3-27.

PLATÃO. As Leis: incluindo Epinomis. São Paulo: Edipro, 2010.

PLEYERS, Geoffrey. A “guerra dos deuses” no Brasil: da teologia da libertação à eleição de Bolsonaro. Educação & Sociedade: Revista de Ciências da Educação, v. 41, p. 1-17, 2020.

PY. Fábio. Silas Malafaia, cavaleiro do apocalipse cristofascista brasileiro. Mídia Ninja. 21 ago. 2020. Disponível em: <https://bit.ly/3BwCit7>. Acesso em: 28 fev. 2022.

PY, Fábio. Padre Paulo Ricardo: cavaleiro de batina do apocalipse pandêmico. Mídia Ninja. 1º fev. 2021. Disponível em: <https://bit.ly/3BtqWB6>. Acesso em: 09 fev. 2021.

QUILLEN, Ethan G. Discourse analysis and the definition of atheism. *Science, Religion & Culture*, v. 2, n. 3, p. 25-35, 2015.

RAMIRO JUNIOR, Luiz Carlos. O conceito de civilização e o discurso ultramontano no Brasil. *Ariadna Histórica: linguajes, conceitos, metáforas*, n. 5, p. 69-107, 2016.

RASLAN FILHO, Gilson Soares. Dai-me almas: o pastoreio midiaticizado da TV Canção Nova. 2010. 355f. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

REIS, Marcos Vinícius de Freitas. Política e religião: participação política dos católicos carismáticos do Brasil. 2016. 197f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.

ROBICHAUD, Denis J-J. Renaissance and Reformation. In: BULLIVANT, Stephen; RUSE, Michael (orgs.). *The Oxford Handbook of Atheism*. United Kingdom: Oxford University Press, 2015, p. 179-194.

ROCHA, Igor Tadeu Camilo. Apologistas e falsários do século XXI: negacionismo e usos da história da inquisição em sites católicos brasileiros (2004-2019). *Revista de História*, São Paulo, n. 180, p. 1-32, 2021.

RODEGHERO, Carla Simone. Religião e patriotismo: o anticomunismo católico nos Estados Unidos e no Brasil nos anos da Guerra Fria. *Revista brasileira de história*, São Paulo, v. 22, n. 44, p. 463-488, 2002.

RODRIGUES, Luís F. *História do ateísmo em Portugal: da fundação ao final do Estado Novo*. Lisboa: Guerra & Paz, 2010.

RYRIE, Alec. How to be an atheist in medieval europe. Gresham College, 27 set. 2018. Disponível em: <https://bit.ly/3U25wTc>. Acesso em: 15 set. 2021.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Padroado e Regalismo no Brasil Independente. In: XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2013, p. 1-23.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Reformas da Igreja em contraposição: o pombalismo luso e o ultramontanismo brasileiro (séculos XVIII e XIX). *Itinerantes: revista de historia y religión*, n. 5, p. 65-90, 2015.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Uma questão de revisão de conceitos: romanização –ultramontanismo – reforma. *Temporalidades: revista discente do programa de pós-graduação da UFMG*, v. 2, n. 2, p. 24-33, 2010.

SANTOS, Antônio Carlos dos. Considerações sobre o tema do ateísmo em Locke. *Philosophica*, v. 45, p. 21-37, 2015.

SANTOS, Antônio Carlos dos. O grande monstro: o ateu no século XVII inglês. *Griot: revista de filosofia*, v. 17, n. 1, p. 315-325, 2018.

SANTOS, Georgina Silva dos; VAINFAS, Ronaldo. Igreja, inquisição e religiosidades coloniais. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). *O Brasil colonial: 1443-1580. Vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira*, 2014, p. 479-519.

SAVIAN FILHO, Juvenal. Nota para estudos teórico-históricos do fenômeno da heresia. *Antíteses*, v. 11, n. 21, p. 461-470, 2018.

SCHMITT, Jean-Claude. Deus. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval. Vol. I. Bauru: Edusc; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado*, 2002, p. 301-317.

SCOT, John Duns. A existência de Deus. In: AQUINO, Tomás de et al. *Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural*, 1979, p. 279-308.

SEDLEY, David. From the pre-socratics to the hellenistic age. In: BULLIVANT, Stephen; RUSE, Michael (orgs.). *The Oxford Handbook of Atheism. United Kingdom: Oxford University Press*, 2015, p. 139-151.

SIGAUD, Dom Geraldo de Proença. Catecismo anticomunista. Belo Horizonte: Edições Cristo Rei, 2018.

SILVA, Juliana Guedes Cordeiro da. O triunfo do fundamentalismo na Igreja Presbiteriana do Brasil. 2011. 151f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.

SILVA, Luis Gustavo Teixeira da. Religião e política no Brasil. *Latinoamerica*, Ciudad de México, v. 64, n. 1, p. 223-256, 2017.

SILVA, Rodrigo. A teoria da evolução verdade ou não? Dr. Rodrigo Silva arqueólogo e teólogo brasileiro. YouTube, 2016. Disponível em: <https://bit.ly/3RTrAgq>. Acesso em: 05 fev. 2022.

SILVA, Rodrigo. Ateísmo, uma tentativa desesperada. YouTube, 2018b. Disponível em: <https://bit.ly/3L9xfx1>. Acesso em: 05 fev. 2022.

SILVA, Rodrigo. Eles criam em Deus: biografias de cientistas e sua fé criacionista. 3. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2019.

SILVA, Rodrigo. Existe a necessidade de atualizar o termo criacionismo? (Entrevista). *Origem em Revista*, v. 1, n. 1, p. 53-55, 2018c.

SILVA, Rodrigo. Marxismo e cristianismo como assim? YouTube, 2020. Disponível em: <https://bit.ly/3B7DexI>. Acesso em: 05 fev. 2022.

SILVA, Rodrigo. No que creem os que não creem? YouTube, 2012.
Disponível em: <https://bit.ly/3cWNB9r>. Acesso em 05 fev. 2022.

SILVA, Rodrigo. O ceticismo da fé: Deus: uma dúvida, uma certeza, uma distorção. Barueri: Ágape, 2018a.

SILVA, Wellington Teodoro da. Catolicismo militante na primeira metade do século XX brasileiro. História Revista, Goiânia, v. 13, n. 2, p. 541-563, 2008.

SILVA, Wellington Teodoro da; SUGAMOSTO, Alexandre. O marxismo cultural no Brasil: origens e desdobramentos de uma teoria conservadora. Revista Cultura & Religião, v. XV, n. 1, p. 180-222, 2021.

SILVEIRA, Emerson Sena da. Linguagem ontológica e tradicionalismo em comunidades eletrônicas católicas. Debates do NER, Porto Alegre, ano 15, n. 25, p. 215-239, 2014.

SILVEIRA, Emerson José Sena da. Padres conservadores em armas: o discurso público da guerra cultural entre católicos. Reflexão, Campinas, v. 43, n. 2, p. 289-309, 2018.

SINGER, André. Cutucando onças com varas curtas: o ensaio desenvolvimentista no primeiro mandato de Dilma Rousseff (2011-2014). Novos Estudos CEBRAP, n. 102, p. 43-71, 2015.

SINGER, André. Raízes sociais e ideológicas do lulismo. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 85, p. 83-102, 2009.

SOFIATI, Flávio Munhoz. Elementos sócio-históricos da Renovação Carismática Católica. *Estudos de Religião*, v. 23, n. 37, p. 217-241, 2009b.

SOFIATI, Flávio Munhoz. Tendências católicas: perspectivas do cristianismo da libertação. *Estudos de Sociologia, Araraquara*, v. 14, n. 26, p. 121-140, 2009a.

SOFIATI, Flávio Munhoz; MOREIRA, Alberto da Silva. Catolicismo contemporâneo: um painel da literatura contemporânea. *Religião e Sociedade, Rio de Janeiro*, v. 38, n. 2, p. 277-301, 2018.

SOUZA, Gideane Moraes de. Silas Malafaia: seus desejos e modelos. Um estudo a partir da teoria do desejo mimético de René Girard. 2016. 119f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

SOUZA, Ney de. Catolicismo, sociedade e teologia no Brasil Império. *Atualidade Teológica, Rio de Janeiro*, v. 46, p. 127-144, 2013.

SOUZA, Robson da Costa de. Discursos e práticas fundamentalistas na Igreja Presbiteriana do Brasil. In: II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades - ANPUH, 2008, Franca. Anais do II

Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades. Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá, v. 1, n. 3, p. 1-23, 2008.

SOUZA, Sandro de. A goleada de Darwin: sobre o debate criacionismo/darwinismo. Rio de Janeiro: Record, 2009.

TANAKA, Marcela. Secularização, laicidade e espaço público: como pensar a política contemporânea brasileira à luz da religião? Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v. 40, n. 3, p. 169-188, 2020.

TAVARES NETO, José Querino. Igreja Presbiteriana do Brasil: poder, manutenção e continuísmo. 1997. 150f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

TÔRRES, João Camilo de Oliveira. História das ideias religiosas no Brasil. São Paulo: Editorial Grijalbo LTDA, 1968.

TV UOL. Propaganda de Bolsonaro classifica Haddad e Manuela como ateus. 26 out. 2018. Twitter: @UOL. Disponível em: <https://bit.ly/3qnUKsK>. Acesso em: 14 abr. 2022.

VAINFAS, Ronaldo. A tessitura dos sincretismos: mediadores e mesclas culturais. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). O Brasil colonial: 1443-1580. Vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 357-388.

VALERIO, Samuel. Pentecostalismo, catolicismo e bolsonarismo: convergências. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ano XIII, n. 37, p. 113-136, 2020.

VIEIRA, Henrique. Deus prefere os ateus? Pastor Henrique Vieira responde a Juca Kfourri. YouTube, 2022. Disponível em: <https://bit.ly/3TQFmCy>. Acesso em: 17 abr. 2022.

VILARDAGA, Vicente. Afronta ao Estado Laico. IstoÉ. 06 mar. 2020. Disponível em: <https://bit.ly/3DhqozE>. Acesso em: 15 abr. 2022.

VISCARDI, Cláudia; PERLATTO, Fernando. Cidadania no tempo presente. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (orgs.). *O Brasil Republicano 5. O tempo da Nova República: da transição democrática à crise política de 2016: Quinta República (1985-2016)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018, p. 447-477.

VOLTAIRE. Dicionário filosófico. In: VOLTAIRE. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 85-295.

WELTECKE, Dorothea. Doubts and the absence of Faith. In: ARNOLD, John H (org.). *The Oxford Handbook of Medieval Christianity*. United Kingdom: Oxford University Press, 2014, p. 1-13.

WELTECKE, Dorothea. The Medieval Period. In: BULLIVANT, Stephen; RUSE, Michael (orgs.). The Oxford Handbook of Atheism. United Kingdom: Oxford University Press, 2015, p. 164-178.

WHITMARSH, Tim. Battling the Gods: atheism in the ancient world. London: Faber & Faber, 2017.

ZANOTTO, Gizele. Plínio Corrêa de Oliveira e a TFP: um reacionário a serviço da contra-revolução. Esboços, Chapecó, n. 9, p. 193-214, 2002.

ZANOTTO, Gizele. TFP – Tradição, Família e Propriedade: as idiossincrasias de um movimento católico no Brasil (1960-1995). Passo Fundo: Méritos, 2012.

ZEFERINO, Jefferson; ANDRADE, Rodrigo de. A tradução fundamentalista: equivalências hermenêuticas entre teologias exclusivistas e modelos democráticos elitistas. Horizonte, Belo Horizonte, v. 18, n. 57, p. 1050-1081, 2000.

ZILLES, Urbano. A crítica da religião na Antiguidade e na Idade Média. Interações – Cultura e Comunidade, v. 3, n. 3, p. 17-31, 2008.

Obrigado por ler este livro que publicamos!

Esperamos que esta obra tenha correspondido às suas expectativas.

Compartilhe por e-mail suas dúvidas e sugestões conosco.

Publique o seu conteúdo acadêmico, científico ou técnico com a Paco Editorial

A Paco Editorial é uma editora focada na publicação de conteúdos científicos de pesquisadores; conteúdos acadêmicos, como teses, dissertações, grupos de estudos e coletâneas organizadas, além de publicar também conteúdo técnico para dar suporte à atuação de profissionais de diversas áreas.

Com uma equipe de profissionais especialistas na edição de livros, produzimos obras de qualidade nas mais diversas áreas de conhecimento, atuando para que o autor tenha excelência em sua publicação, incluindo todos os cuidados necessários para melhor pontuação da obra na avaliação da Capes.

Nosso trabalho de divulgação e distribuição dos livros físicos alcança todo o Brasil através de livrarias universitárias, eventos acadêmicos e plataformas

online como a Amazon, Americanas, Submarino e Shoptime. Já no digital, a distribuição é global através de lojas da Amazon, Apple, Google e Kobo.

Venha você também publicar na Paco Editorial, editora referência no meio acadêmico, técnico e científico, com mais de 2 mil títulos publicados.

Para publicar dissertações, teses, obras técnicas, científicas, obras coletivas de grupos de pesquisa, acesse:
<http://editorialpaco.com.br/publique-na-paco/>.

Para publicar capítulo de livros em obras organizadas, acesse:
<http://editorialpaco.com.br/capitulo-de-livros/>.

Para adquirir outros títulos da Paco, acesse: www.pacolivros.com.br



Av. Dr. Carlos Salles Bloch, 658 - Sala 21

Anhangabaú - Jundiaí-SP - 13208-100

Telefone: 11.4521.6315