

PACO  EDITORIAL



O ATEÍSMO NO BRASIL

OS SENTIDOS DA DESCRENÇA
NOS SÉCULOS XX E XXI

RICARDO OLIVEIRA DA SILVA

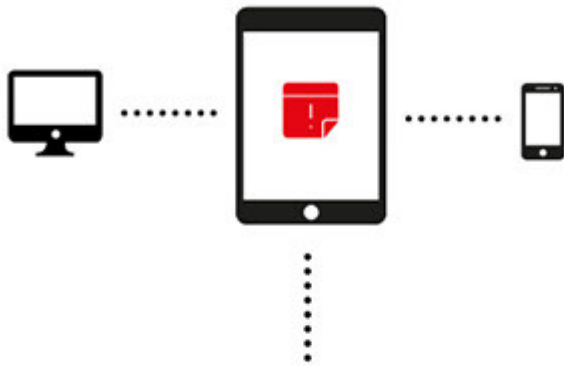


O ATEÍSMO NO BRASIL

OS SENTIDOS DA DESCRENÇA
NOS SÉCULOS XX E XXI

RICARDO OLIVEIRA DA SILVA

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 © 2020 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: Isaque Gomes Correa / Taíne Barriviera

Capa: Matheus de Alexandro

Imagem de capa: Aliança Ateísta Internacional

Diagramação: Larissa Codogno

Edição em Versão Impressa: 2020

Edição em Versão Digital: 2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

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

SUMÁRIO

Folha de rosto

Lista siglas e abreviaturas

Introdução

Capítulo I: ATEÍSMO E HISTORIOGRAFIA

1. As definições de ateísmo

O ateísmo na historiografia brasileira

2.

Capítulo II: O ATEÍSMO NO ANARQUISMO BRASILEIRO

1. O ateísmo anticlerical no anarquismo

2. O anticlericalismo e o anarquismo no Brasil

3. O anticlericalismo e o ateísmo no jornal anarquista A Lanterna

3.1 As origens e a trajetória do jornal A Lanterna

3.2 O perfil do anticlericalismo em A Lanterna

3.3 A história do clericalismo/religião em A Lanterna

3.4 A descrença em Deus em A Lanterna

Capítulo III: O ATEÍSMO NO MARXISMO BRASILEIRO

1. O ateísmo materialista na obra de Marx e Engels

2. O Partido Comunista do Brasil (PCB): um defensor do materialismo ateu?

3. O ateísmo materialista na obra de intelectuais comunistas brasileiros

Capítulo IV: O ATEÍSMO BRASILEIRO NO INÍCIO DO SÉCULO XXI

1. O ateísmo cientificista no movimento ateu internacional

2. O florescimento do ativismo ateu no Brasil

3. O fenômeno do ciberateísmo e a Revista Ateísta

3.1 A criação da Revista Ateísta

3.1.1 Ateísmo e preconceito

3.1.2 Ateísmo, identidade e ativismo

3.1.3 Ateísmo e laicidade do Estado

3.1.4 Ateísmo e ciência

3.1.5 Ateísmo e ética

3.1.6 Ateísmo e feminismo

3.2 O significado da Revista Ateísta

À guisa de conclusão

Referências

Anexos

Página final

LISTA SIGLAS E ABREVIATURAS

AA: American Atheists

AAI: Atheist Alliance International

ABC: Academia Brasileira de Ciências

ALN: Ação Libertadora Nacional

Ancine: Agência Nacional do Cinema

ANL: Aliança Nacional Libertadora

APCE: Associação Ateísta do Planalto Central

Arca: Associação Racionalista de Céticos e Ateus

Atea: Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos

BHA: British Humanist Association

Capes: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior

Cedem: Centro de Documento e Memória

CI: Center for Inquiry

CPNA: Campus de Nova Andradina

CSA: Canadian Secular Alliance

ENA: Encontro Nacional dos Ateus

Famecos: Faculdade de Comunicação Social

FOSP: Federação Operária de São Paulo

FRF: The Freedom from Religion Foundation

IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

LiHS: Liga Humanista Secular do Brasil

MDB: Movimento Democrático Brasileiro

NCSE: National Center for Science Education

OCA: Observatório Brasileiro do Cinema e do Audiovisual

PCB: Partido Comunista do Brasil

PCBR: Partido Comunista Brasileiro Revolucionário

PCUS: Partido Comunista da União Soviética
POSDR: Partido Operário Social-Democrata Russo
PRP: Partido Republicano Paulista
PT: Partido dos Trabalhadores
PTB: Partido Trabalhista Brasileiro
PUC/RS: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
PUC/SP: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
RDFRS: Richard Dawkins Foundation for Reason and Science
UEM: Universidade Estadual de Maringá
Uerj: Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Ufac: Universidade Federal do Acre
UFBA: Universidade Federal da Bahia
UFJF: Universidade Federal de Juiz de Fora
UFMS: Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Ufop: Universidade Federal de Ouro Preto
UFRGS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul
UFS: Universidade Federal de Sergipe
UFU: Universidade Federal de Uberlândia
Unesp: Universidade Estadual Paulista
URSS: União das Repúblicas Socialistas Soviéticas
USCS: Universidade Municipal de São Caetano do Sul
USP: Universidade de São Paulo

INTRODUÇÃO

A ideia de um livro que aborde a história do ateísmo no Brasil surgiu a partir das discussões realizadas nas aulas de História do Ateísmo. Desde 2014 pertencço ao corpo docente do curso de História da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), campus de Nova Andradina. Foi ali que propus, em junho de 2018, a criação de uma disciplina optativa chamada História do Ateísmo. Na ocasião, aleguei perante o Colegiado do Curso de História que a disciplina buscava auxiliar no preenchimento de uma lacuna, uma vez que eram inúmeros os exemplos de pesquisas históricas no Brasil sobre religião e religiosidade, e pouquíssimos os estudos acadêmicos sobre ateísmo na

área de historiografia. Além disso, a disciplina teria como meta refletir sobre o aumento verificado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) desde os anos 1980 no contingente da população brasileira que se declara “sem religião”, incluídos aí ateus e agnósticos. A proposta foi aprovada e, em fevereiro de 2019, a disciplina foi ofertada pela primeira vez aos acadêmicos da citada instituição de ensino.

O passo seguinte que contribuiu para a elaboração deste livro ocorreu com a criação, em dezembro de 2018, do projeto de pesquisa intitulado Um mundo sem crença em Deus: um estudo sobre o ateísmo no anarquismo, comunismo e neoteísmo brasileiro (séculos XX e XXI) . Esse projeto foi idealizado para ser executado no âmbito da UFMS em um período de dois anos (fevereiro de 2019 a fevereiro de 2021), com a meta de investigar e analisar as fontes sobre o ateísmo na história do Brasil. Para realizar a tarefa, optei por estudar o material produzido por anarquistas, comunistas e ciberateístas brasileiros em diferentes períodos entre o início do século XX e o começo do XXI. Através de uma investigação preliminar, percebi que o material elaborado por esses grupos tornaria possível o desenvolvimento de um estudo sobre o ateísmo no país. No momento, o projeto está em andamento, e este livro representa um resultado parcial da pesquisa.

O título deste livro é O ateísmo no Brasil: os sentidos da descrença nos séculos XX e XXI. Uma pesquisa sobre o ateísmo não é tarefa fácil, como reconheceu o historiador Georges Minois, autor daquela que talvez seja uma das obras de maior fôlego sobre o assunto: História do ateísmo . As dificuldades começam pelas próprias palavras “ateísmo” e “ateu”, as quais ainda conservam uma conotação pejorativa que é motivo de muitos temores: “herança de muitos séculos de perseguição, de desprezo e ódio por todos aqueles que negavam a existência de Deus e se viam, assim, irremediavelmente amaldiçoados” (Minois, 2014, p. 2). Em virtude disso, há uma forte herança passional em torno do ateísmo, isso tanto por parte dos seus partidários quanto dos seus adversários, pois se trata por excelência da negação do que é visto por muitos como o mais sagrado: Deus.

Seria então possível uma história do ateísmo? De acordo com Georges Minois, ela pode ser pensada na perspectiva de uma história da descrença, vocábulo que designa “todos os que não reconhecem a existência de um deus pessoal que intervenha em suas vidas: ateus, panteístas, cétricos, agnósticos, mas também deístas, sendo infinitas as nuances entre tais categorias” (Minois, 2014, p. 7). A atitude descrente expressa um componente presente nas sociedades humanas que, entretanto, não se reduz unicamente à não crença, e tem sido

A afirmação da solidão do homem no universo, geradora de orgulho e angústia; sozinho diante de seu enigma, o homem ateu nega a existência de um ser sobrenatural que intervenha em sua vida, mas seu comportamento não se apoia em tal negação. (...) O ateísmo, independente das religiões, pode ser concebido como a grandiosa tentativa do homem de criar um sentido para si mesmo, de justificar para si mesmo sua presença no universo material, de nele construir um lugar inexpugnável. (Minois, 2014, p. 3-4)

O ateísmo pode ser compreendido como uma posição assumida por homens e mulheres que acarreta escolhas práticas e teóricas sem teor religioso, e que tem uma história própria, diferente da história dos indivíduos e grupos religiosos. Em síntese: “esta é, na verdade, a história dos homens que creem apenas na existência dos homens” (Minois, 2014, p. 7).

A partir do tipo de fonte pesquisada e dos referenciais teóricos e metodológicos utilizados pelos historiadores, a história do ateísmo pode adquirir abordagens distintas: de uma história social dos grupos que têm se mobilizado em torno do ateísmo, passando pela história das associações e entidades ateístas, e até mesmo a história das perseguições sofridas por indivíduos que foram identificados como ateístas. A ênfase maior deste livro foi investigar de que maneira os indivíduos, grupos e associações deram sentido ao ateísmo na história do Brasil. Uma investigação sob esse viés pode ser concebida a partir do domínio historiográfico da história das ideias, também chamada de história intelectual. Para Dominick LaCapra, o pesquisador dessa área deve analisar os textos históricos, como livros, artigos e jornais, considerando os seus contextos de produção e o fato de que o texto histórico é formado por um aspecto documentário e ser-obra. O aspecto documentário indica que o texto faz referência a uma realidade empírica e transmite informações sobre ela. Já o aspecto ser-obra evidencia dimensões do texto que incluem a interpretação e a imaginação por parte do autor ao abordar uma realidade empírica. O aspecto documentário e ser-obra realça tanto a historicidade do texto como a forma particular por meio da qual os indivíduos deram sentido a determinados fenômenos. E, ao estudar essa fonte, o historiador precisa ter um tema e transmitir uma informação, o que evidencia a historicidade de sua própria análise (LaCapra, 2012).

Um segundo aspecto sobre o tipo de abordagem que empreguei neste livro foi analisar o ateísmo como elemento de construção identitária. Tem sido um traço marcante desde o final do século XX, a luta dos ateus para superar a visão depreciativa que o termo carrega a partir do uso de referências que lhe deem um sentido positivo e, com isso, se torne a base para que indivíduos se autoidentifiquem em sociedades nas quais as religiões continuam tendo importante papel social. De acordo com Stuart Hall, a identidade é uma construção cultural, produzida historicamente e moldada a partir de referenciais que definem um determinado modo de ser e agir. A identidade é mutável e não está livre de contradições e tensões. Os sujeitos podem assumir variadas identidades ao longo da vida e até mesmo serem definidos de modo depreciativo ou elogioso pelo outro. Hall ainda destaca que a identidade forja uma imagem e um reconhecimento por aqueles que se definem a partir dela. Nesse sentido, a ação em prol de determinada identidade só pode ser empreendida a partir do momento que o indivíduo se reconheça e se identifique positivamente com ela (Hall, 1998).

O conteúdo do livro *O ateísmo no Brasil* foi organizado em quatro capítulos. No primeiro capítulo, intitulado “Ateísmo e historiografia”, apresento algumas definições elaboradas na área das ciências humanas para ateísmo, acompanhado de uma breve discussão sobre como esse tema vem sendo abordado na historiografia nacional. O segundo capítulo, “O ateísmo no anarquismo brasileiro”, é onde eu exponho o chamado ateísmo anticlerical.

Minha posição é que a confluência de duas tradições intelectuais, o anticlericalismo e o anarquismo, deram origem a uma concepção de ateísmo que identificou as religiões e as instituições religiosas como estruturas de poder que legitimavam e exerciam uma dominação cerceadora da liberdade dos indivíduos. As fontes principais usadas nesse capítulo, além do material bibliográfico, foram as obras de Pierre-Joseph Proudhon e Mikhail Bakunin, para analisar a construção teórica do ateísmo anticlerical no anarquismo do século XIX, e o jornal anarquista brasileiro A Lanterna, publicado de forma irregular entre 1901 e 1935, um precioso material para entender como grupos anarquistas brasileiros deram sentido ao ateísmo anticlerical.

“O ateísmo no marxismo brasileiro” intitula o terceiro capítulo. Aqui o foco foi investigar os significados atribuídos ao ateísmo por parte da tradição política e intelectual do marxismo de vertente leninista, expresso em termos partidários pelo Partido Comunista do Brasil (PCB), criado em 1922. Para isso, eu fiz uma exposição preliminar dos sentidos formulados sobre a religião e o ateísmo no trabalho de Marx e Engels na década de 1840. De acordo com esses intelectuais, as crenças e instituições religiosas seriam frutos de formas específicas de organização social e econômica das sociedades, sendo essas formas de organização a base da interpretação materialista do marxismo sobre a religião e o ateísmo. Na sequência, investiguei como as reflexões da tradição teórica marxista sobre religião e ateísmo foram ressignificadas pelo PCB e alguns dos seus intelectuais entre 1920 e 1970, sob o impacto político da Revolução Russa (1917) e da dinâmica da história brasileira. As principais fontes usadas são as obras de Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Engels, os documentos produzidos pelo PCB e alguns textos (livros e artigos) de Octávio Brandão e Caio Prado Júnior.

“O ateísmo brasileiro no início do século XXI” apresenta a última parte desta pesquisa. O objetivo deste quarto e último capítulo é compreender a maneira pela qual o ateísmo tem sido definido a partir do florescimento do ativismo ateísta no Brasil. A bibliografia e as fontes indicam a preponderância nas duas primeiras décadas do século XXI do ateísmo cientificista, ou seja, uma visão de mundo fundamentada no saber proveniente das ciências naturais, especialmente o evolucionismo darwinista. As principais fontes usadas aqui foram as obras de Sam Harris, Richard Dawkins, Daniel Dennett e Christopher Hitchens, intelectuais engajados na produção de uma crítica científica às crenças religiosas e na defesa de uma identidade ateísta para indivíduos inseridos em sociedades religiosas. Além desse material, pesquisei os estatutos de três associações nacionais de caráter ateísta: Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos (Atea), Liga Humanista Secular do Brasil (LiHS) e Associação Ateísta do Planalto Central (APCE). Por fim, analisei brevemente alguns artigos publicados na Revista Ateísta, um projeto concebido pelo jornalista Gabriel Filipe como um espaço para os ateus e ateias exporem suas opiniões sobre uma variedade de assuntos relacionados ao ateísmo no Brasil.

O último parágrafo dessa introdução eu dedico aos agradecimentos. Muitas pessoas ajudaram a tornar esse livro uma realidade: algumas por meio de depoimentos e conversas; outras, fornecendo material ou indicando onde eu poderia conseguir uma fonte. Uma lista com todos os nomes seria extensa,

mas também a maneira mais justa de dizer obrigado. Ainda assim, eu correria o risco de esquecer algum nome. Portanto, faço neste parágrafo a referência a alguns nomes, mas reconhecendo que um número muito maior de pessoas me auxiliou, sendo grato a todos: Fábio da Silva Sousa, por me indicar e fornecer material do jornal A Lanterna ; Jerbinaldo Silva Campos, a primeira pessoa que me passou indicações sobre o ateísmo brasileiro do início do século XXI; Gabriel Filipe, por ter fornecido exemplares da Revista Ateísta ; Stíphanie da Silva e Felipe Gomes Zanon, por terem me dado informações sobre o ativismo ateísta e os encontros nacionais dos ateus (ENA); Glorinha Silva, por ter fornecido o estatuto da Associação Ateísta do Planalto Central. Um agradecimento especial a Michele Campina da Silva, pela paciência com meu foco na produção desse livro. E claro, é de minha responsabilidade todos os defeitos e problemas existentes nas análises feitas nesta obra.

CAPÍTULO I:

ATEÍSMO E HISTORIOGRAFIA

1

E foi precisamente esse dilúvio de livros sobre a fé que suscitou meu interesse pelo campo da descrença, que continua sendo muito pouco estudado numa perspectiva histórica.

(Georges Minois)

O estudo do ateísmo no Brasil é, *mutatis mutandis*, tão exótico como o estudo dos ornitorrincos.

(Valmor Ferreira Santos)

Ao escolher um determinado tema como objeto de pesquisa, é um dever do historiador descobrir a existência de fontes que tornem possível o trabalho investigativo, assim como conhecer os principais estudos já realizados sobre o assunto. A existência de fontes pode ser interpretada como um indicativo da relevância social e histórica de um tema que faz parte da sociedade, e a produção historiográfica pode ser uma evidência do interesse acadêmico que ele desperta, cujo conhecimento é essencial para o historiador não reproduzir abordagens já feitas e também ter insights para a elaboração de um trabalho que possa apresentar novo viés analítico.

Esse foi o procedimento adotado por mim quando decidi averiguar a viabilidade de uma pesquisa sobre a história do ateísmo no Brasil. A partir dessa tarefa, notei que o ateísmo não ocupa um espaço relevante na historiografia brasileira, apesar da existência de um razoável conjunto de fontes que podem ser usadas na elaboração de um trabalho acadêmico. Apesar disso, as análises que encontrei me ajudaram a ter uma compreensão mais consistente da presença do ateísmo na história do Ocidente e, naquilo que é meu foco, na história do Brasil. Diante disso, optei por iniciar esse livro mostrando aos leitores alguns desses estudos, com o intuito de que conheçam aquilo que já foi produzido em termos acadêmicos e como forma de evidenciar a especificidade da abordagem realizada em O ateísmo no Brasil .

A palavra ateísmo , por sua vez, historicamente é coberta por um conjunto de conotações negativas. Na tentativa de contornar tal situação e salientar as especificidades desse tema de pesquisa, julguei necessário igualmente apresentar definições conceituais elaboradas sobre o termo na área das ciências humanas. Diante disso, início expondo abordagens conceituais e pesquisas sobre o ateísmo na historiografia brasileira.

1. As definições de ateísmo

Em *Ateísmo: uma breve introdução* , o filósofo Julian Baggini afirma que o ateísmo seria “a descrença na existência de Deus ou deuses” (Baggini, 2016, p. 11). Michael Martin, em texto de apresentação para o livro *Um mundo sem Deus : ensaios sobre ateísmo* , afirmou que, se fosse procurado no dicionário, ver-se-ia que ateísmo é definido como a crença de que Deus não existe. Contudo, este não seria o significado pleno da palavra em sua raiz etimológica grega, *atheos* , onde a quer dizer “sem” ou “não” e *theos* quer dizer “deus”. Nessa perspectiva, “um ateu é alguém que não tem uma crença em Deus; não tem de ser alguém que acredita que Deus não existe” (Martin, 2010, p. 11). A possibilidade de se entender essa palavra sob esse duplo prisma levou Michael Martin a definir o ateísmo como positivo e negativo:

O ateísmo negativo no sentido lato é assim a ausência de crença em qualquer deus ou deuses, e não apenas a ausência de crença num deus pessoal teísta, e o ateísmo negativo no sentido estrito é a ausência de crença num deus teísta. O ateísmo positivo no sentido lato é, por sua vez, a crença de que nenhuns deuses existem, sendo o ateísmo positivo no sentido estrito a crença de que o deus teísta não existe. (Martin, 2010, p. 11-12)

Paul Cliteur, no texto *The Definition of Atheism* , de 2009, defende um viés normativo para o significado de ateísmo por meio de predicados que pertençam ao objeto e sejam comuns a todos os outros da mesma espécie ou tipo. No caso, o ateísmo deveria ser definido pela negação do teísmo, o que implica uma elucidação preliminar sobre o que é teísmo. Para Cliteur, de um modo geral o teísmo é compreendido como monoteísmo, a crença em um único Deus, sendo suas expressões religiosas mais famosas o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. Contudo, mais do que a crença em um Deus, o teísmo possui uma concepção específica de Deus: “Ele é eterno, o criador do universo, onipotente, transcendente, onisciente, piedoso e pessoal” (Cliteur,

2009, p. 3, tradução minha). Diante disso, a primeira característica do conceito de ateísmo é a negação da concepção teísta de Deus. Em segundo lugar, o ateísmo seria uma “abordagem negativa”, ou seja, uma ausência de crença em Deus diante da qual não cabe aos ateístas o ônus da prova da existência divina. Por fim, o ateísmo seria uma escolha intelectual explícita do indivíduo, que ele opta após exame cuidadoso e consciente dos argumentos apresentados pelo teísta a favor da existência de Deus (Cliteur, 2009).

Em *Scientism, Humanism, and Religion: the new Atheism and the Rise of the Secular Movement*, o sociólogo Stephen LeDrew afirma que ateísmo é uma palavra que possui uma história complexa e nem sempre fácil de entender, não sendo uma tarefa frutífera compreender o termo apenas de modo normativo, ou seja, como falta de crença em Deus ou descrença na existência de Deus. Uma alternativa analiticamente mais produtiva seria a criação de um conceito que apontasse para aquilo que o ateísmo tem sido historicamente. Nesse sentido, Stephen LeDrew defende que as raízes do atual significado de ateísmo estão no contexto filosófico iluminista do século XVIII, época marcada pela tentativa de compreensão da história e da natureza por meio do pensamento racional e empírico (científico). Nessa perspectiva histórica,

ateísmo é um movimento moderno do pensamento e da prática que emerge de turbulências políticas e revoluções em vários campos intelectuais, e uma forma de crença - ao invés da ausência de crença - moldado por esse contexto sócio histórico. (LeDrew, 2013, p. 22, tradução minha)

Para Stephen LeDrew, o ateísmo com origem no iluminismo desdobrou-se em duas tradições intelectuais no século XIX. Uma dessas tradições foi influenciada pelas ideias de Auguste Comte (1798-1857), Charles Darwin (1809-1882) e Herbert Spencer (1820-1903). Trata-se do ateísmo científico, definido pela negação da existência de Deus e pela compreensão da religião como um antigo mito ou superstição desenvolvida na ausência do entendimento científico sobre as bases materiais dos fenômenos da natureza. De acordo com Stephen LeDrew, “esta visão pode ser descrita como científicista, a ideia que a ciência (referindo-se especificamente às ciências naturais) define os limites do que pode ser conhecido sobre a realidade (...)” (LeDrew, 2013, p. 43, tradução minha). A segunda tradição intelectual é a do ateísmo humanista, influenciado pelas ideias de Ludwig Feuerbach (1804-1872), Karl Marx (1818-1883), Friedrich Nietzsche (1844-1900) e Sigmund Freud (1856-1939). Nessa tradição o ateísmo foi definido com base em uma concepção da religião não apenas como uma teoria explicativa do mundo, mas como um fenômeno tipicamente social, uma forma de vida que se manifesta em decorrência de uma estrutura social desigual. Diante disso, o ateísmo humanista postula que “minimizar o sofrimento e maximizar o bem-estar e a realização na vida são as coisas que podem fazer com que a religião desapareça” (LeDrew, 2013, p. 45, tradução minha).

A definição de Stephen LeDrew, ao ressaltar a historicidade dos significados atribuídos ao ateísmo, me parece mais familiar às abordagens feitas pelos historiadores sobre os temas que escolhem como objeto de suas pesquisas.

Já uma definição normativa de ateísmo pode ser problemática, pois deixa considerar as diversas maneiras pelas quais o termo recebeu significado ao longo do tempo, tanto por aqueles que se definiram e/ou produziram obras que se propunham ateístas como pelos que usaram os termos ateu e ateísta para designar depreciativamente indivíduos e obras e, dessa forma, segregá-los do meio social.

1. O ateísmo na historiografia brasileira

A historiografia sobre a história do ateísmo no Ocidente, de acordo com o material a que tive acesso, apresenta duas teses gerais, que estão relacionadas à investigação das origens do ateísmo como fenômeno histórico:

Uma afirma que o ateísmo começou com a aurora da própria civilização ocidental, na Grécia Antiga. Essa é a posição defendida por James Thrower na Breve história do ateísmo ocidental . A outra afirma que o ateísmo surgiu de maneira plena somente no século XVIII. É o que defende David Berman em A History of Atheism in Britain . Mas o conflito é apenas ilusório, pois existe apenas uma única explicação compatível com essas duas versões: o ateísmo se originou na Grécia antiga, mas surgiu como um sistema de crenças explícitas apenas no final do Iluminismo. (Baggini, 2016, p. 90-91)

Para o pesquisador James Thrower, o ateísmo estaria vinculado a uma concepção naturalista de mundo, ou seja, a ideia de que existiria apenas o mundo natural. Essa tradição intelectual teria surgido no Ocidente, especificamente na Grécia Antiga, com

o despertar do espírito filosófico entre os filósofos físicos jônios no princípio do séc. VI a.C. (...) A designação 'filósofos físicos' deve-se ao fato de se terem preocupado sobretudo com a natureza daquilo a que chamavam 'devir', isto é, a forma como o mundo funciona (...). (Thrower, 1971, p. 19)

Baggini concorda com a posição de Thrower de entender as raízes do ateísmo com o naturalismo desenvolvido pelos filósofos pré-socráticos a partir do século VI a.C. os quais trabalharam com a ideia de que a natureza podia ser compreendida como um sistema autossuficiente que operava segundo leis acessíveis à razão humana. Esses pensadores realizaram uma mudança intelectual importante ao substituírem os mitos por uma explicação racional genérica do mundo. O relato racional é, em termos gerais, um relato que se limita a razões, evidências e argumentos que podem ser examinados, avaliados, aceitos ou rejeitados com base em princípios e fatos ao alcance de todos. Isso leva Julian Baggini a dizer que

(...) o naturalismo no coração e na raiz do ateísmo está ligado a um compromisso muito mais amplo com o racionalismo (...) O naturalismo é uma consequência do racionalismo, e portanto é no racionalismo, mais do que no naturalismo, que encontramos os fundamentos do ateísmo (...) As origens do racionalismo e do naturalismo remontam à Grécia Antiga - um fato importante porque marca o primeiro capítulo na história do ateísmo. (Baggini, 2016, p. 94-95)

No entanto, seguindo os passos de David Berman, Julian Baggini afirma que apenas com o iluminismo do século XVIII apareceu uma tentativa sistemática de apresentar e divulgar uma visão de mundo sem deuses como alternativa à cosmovisão religiosa: “a primeira obra declaradamente ateuista foi o Sistema da natureza do Barão D’Holbach, publicada em 1770” (Baggini, 2016, p. 95-96). Nesse caso, assim como o naturalismo e o racionalismo, antepassados do ateísmo, foram frutos da evolução da mitologia à razão, o ateísmo como doutrina declarada foi consequência da ascensão dos valores iluministas, como a crença na racionalidade empírica, na ciência, no individualismo, na liberdade e no progresso, fundamentos para a emancipação humana da tirania política e da ignorância intelectual. E o ateísmo levaria à rejeição iluminista da superstição, da hierarquia e da autoridade sem fundamento racional a uma conclusão lógica:

Segundo a imagem que o ateísmo tem de si mesmo, seria correto dizer que quando estivessemos prontos para examinar a religião sob a luz fria da razão, toda a falsidade viria à tona. Afinal, a religião não passa de um conjunto de superstições e mitos baseados em práticas humanas localizadas. (Baggini, 2016, p. 97)

Eu diria que o resultado das investigações de James Thrower e de Julian Baggini desembocam na produção de uma história das ideias ateuistas no Ocidente. O livro de Thrower, por exemplo, está dividido em três partes: ateísmo na antiguidade clássica (filosofia greco-romana), ateísmo ocidental entre o século XII e XVII (Renascimento e filosofia moderna) e ateísmo moderno (iluminismo, darwinismo, existencialismo e positivismo lógico).

O historiador Georges Minois apresentou a história do ateísmo em uma obra com mais de 750 páginas. Para ele, a história do ateísmo deveria ser entendida como parte da história da descrença, um componente fundamental em qualquer sociedade. ² A história da atitude da descrença no Ocidente foi investigada por Georges Minois da pré-história ao final do século XX. E, talvez por uma questão de acesso às fontes sobre um período tão vasto, o trabalho dele acabou enfatizando as particularidades dessa história na Europa, com destaque para o caso francês. Por outro lado, esse historiador afirmou que a história do ateísmo não seria apenas a história de uma ideia, mas também de um comportamento, resultando, em determinados capítulos de sua obra, no desenvolvimento de uma história social e cultural do ateísmo (Minois, 2014).

Agora, se eu reduzir o foco demonstrativo de pesquisas sobre ateísmo para o caso da historiografia brasileira, quais temas e abordagens são possíveis de encontrar? Antes de mais nada, é preciso dizer que as pesquisas produzidas por historiadores no Brasil são recentes e ainda incipientes. Nesse sentido, o caso brasileiro corrobora afirmações feitas por James Thrower e Georges Minois. O primeiro publicou originalmente Breve história do ateísmo ocidental no início da década de 1970, em que escreveu que a história do ateísmo “que está ainda por fazer e da qual praticamente não existem registros, que pretendo examinar nas páginas que se seguem” (Thrower, 1971, p. 15). Já o segundo, em História do ateísmo: os descrentes no mundo ocidental, das origens aos nossos dias, livro publicado quase 30 anos depois de Breve história do ateísmo ocidental, faz afirmação semelhante à

de Thrower, dizendo existir um relativo vazio historiográfico sobre o tema na comparação com estudos na área da filosofia, sociologia, psicologia e psicanálise, por exemplo. Georges Minois disse que se existem poucas histórias sobre o assunto, “é precisamente em razão da conotação negativa que se atribui à descrença. Todos os termos utilizados para designá-la são formados com um prefixo privativo ou negativo: a-teísmo, des-crença, agnosticismo, in-diferença” (Minois, 2014, p. 2).

A conotação negativa atribuída ao ateísmo explicaria a escassez de pesquisas na historiografia brasileira? Talvez ajude a entender essa situação, mas me parece haver outros fatores também relevantes para tal circunstância. É preciso considerar que a sociedade brasileira possui uma forte tradição religiosa, decorrente da colonização portuguesa entre os séculos XVI e início do XIX. Essa tradição, ainda predominantemente cristão-católica, moldou comportamentos, formas de pensar e agir em diversos grupos no país. Diante disso, não é de estranhar que os historiadores tenham produzido inúmeros estudos da religião e das práticas religiosas na história do Brasil. Rafael Rodrigues da Silva elenca alguns temas que têm sido abordados sobre religião e religiosidade no Brasil em uma perspectiva interdisciplinar: (1) discussões sobre a tripla matriz religiosa brasileira (indígena, africana e portuguesa); (2) religiões no Brasil colonial; (3) as santidades indígenas e a religiosidade; (4) religiões no Brasil do século XIX; (5) o Movimento dos Malês, rebelião escrava liderada por escravos muçulmanos na Bahia na década de 1830; (6) o impacto e as interfaces do regime republicano instaurado no país no final do século XIX com o universo religioso; (7) panorama das religiões no Brasil do século XX e o fenômeno Pentecostal no início do século XXI (Silva, 2007).

Mas, para além destas particularidades, é preciso reconhecer que o ateísmo como fenômeno histórico com certa amplitude social é algo recente no país, sendo apenas agora que surgem, mais sistematicamente, trabalhos sobre o assunto. Isso foi possível constatar por meio de uma consulta ao site do Catálogo de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (Capes).³ Ao digitar “ateísmo” no mecanismo de busca, encontrei 95 resultados (teses e dissertações) e ao digitar “ateu”, encontrei 47 resultados (teses e dissertações). Ainda assim, nem todas as monografias disponíveis possuíam o ateísmo como tema central de pesquisa. E os estudos sobre ateísmo são, em sua maior parte, produzidos na área das ciências da religião, seguidos por filosofia e teologia. As pesquisas encontradas na área de história analisam o ateísmo sob dois eixos: história do ateísmo ocidental, particularmente na época contemporânea; história do ateísmo brasileiro.

Em relação ao primeiro eixo, encontrei no site do Catálogo de Teses e Dissertações da Capes apenas um trabalho na área de história cujo objeto principal de pesquisa era o ateísmo. Trata-se de Ateísmo, neoateísmo e o “problema” da religião no século XXI: uma análise da obra Deus, um delírio (2007) de Richard Dawkins, dissertação de mestrado defendida na Universidade Estadual de Maringá (UEM) em 2017 por Maria Helena Azevedo Ferreira. A historiadora propôs fazer uma análise do discurso sobre ateísmo e religião na obra Deus, um delírio. Um segundo ponto foi investigar o lugar social de Richard Dawkins, ou seja, como as instituições,

ao qual ele pertence, influenciam o seu discurso sobre religião e ateísmo. Daí o objetivo em “pensar como um intelectual ateu do século XXI, Richard Dawkins, constrói seu discurso sobre religiões, e como este se desdobra em um discurso acerca do ateísmo” (Ferreira, 2017, p. 16).

Na Revista Escrita da História, localizei mais um trabalho de caráter historiográfico que versa sobre o ateísmo. Trata-se do artigo “O ateísmo em Freud: uma produção da modernidade para além do ceticismo”, de Larissa de Assis Pimenta Rodrigues, licenciada e bacharel em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop). De acordo com a autora, o objeto do artigo foi delineado a partir da leitura prévia de textos de Freud em que se podem ver indícios de uma postura ateísta por parte do autor alemão, especialmente em “Totem e Tabu” (1912-1914), “Estudo Autobiográfico” (1925-1926) e “O futuro de uma ilusão” (1927). Com base nesses escritos freudianos, Larissa de Assis P. Rodrigues formulou uma hipótese:

O ateísmo, para Freud, comporta não apenas um claro sentido desconstrutor (pois explicitador dos vínculos entre religião e autoridade do pai/Deus), mas também uma criativa ressignificação do sujeito, na qual a fragilidade torna-se elemento indispensável e potencializador de sua relação com os demais e consigo mesmo. (Rodrigues, 2017, p. 155)

O artigo está dividido em quatro tópicos: (1) exposição dos sentidos de cunho psicanalítico atribuídos por Freud às formulações religiosas e, por conseguinte, à sua ausência, o ateísmo; (2) contextualização da reflexão freudiana no bojo da cultura germânica da virada do século XIX para o XX e a tradição judaica à qual ele pertencia; (3) interpretação dos escritos de Freud sobre ateísmo pelo historiador Michel de Certeau e pelo filósofo Paul Ricœur; (4) reflexão sobre possíveis diálogos acadêmicos entre historiografia e psicanálise (Rodrigues, 2017).

Em relação ao Catálogo de Teses e Dissertações da Capes, não localizei outros trabalhos produzidos na área de história que tenham o ateísmo como objeto central de investigação. Contudo, se ampliar o raio de abrangência das áreas de conhecimento com produções voltadas para esse tema, é possível ter acesso a outras pesquisas. Na área da filosofia, ⁴ há O ateísmo virtuoso: experiência e moral em Pierre Bayle, tese de doutorado defendida na Universidade Federal da Bahia (UFBA) em 2014 por Marcelo de Sant’anna Alves Primo. O foco da pesquisa foi analisar a relação positiva erigida por Pierre Bayle (1647-1706) entre ateísmo e virtude em *Pensées diverses sur la comète*, na *Continuation des Pensées diverses* e na *Réponse aux questions d’un provincial*, obras nas quais Pierre Bayle amparou-se no recurso à história, indo de encontro à tradicional depreciação da imagem dos ateus (Primo, 2014).

Contudo, é na área das ciências da religião que está o maior volume de pesquisas sobre o ateísmo. Alguns exemplos: em *Ainda encantados? Neoateísmo e desencantamento do mundo*, dissertação de mestrado defendida na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP) em 2014 por Leonardo Vasconcelos de Castro Moreira, tem como base o uso do conceito de Max Weber de desencantamento do mundo para analisar de que

forma Richard Dawkins, Sam Harris, Daniel Dennett e Christopher Hitchens, no combate que fazem à religião, procuram também construir uma nova cosmovisão, tanto no âmbito individual como coletivo, uma espécie de (re)encantamento do mundo baseado nos valores da ciência (Moreira, 2014). Clarissa de Franco, em *O ateísmo de Richard Dawkins nas fronteiras da ciência evolucionista e do senso comum*, tese de doutorado defendida também na PUC/SP em 2014, analisa as principais ideias ateístas de Richard Dawkins e a recepção destas ideias por parte dos ateus inseridos na cultura brasileira (Franco, 2014). Em *Ciência moderna, religião e novos ateístas*, tese de doutorado defendida por Roney de Seixas Andrade na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) em 2016, são analisados os discursos dos principais autores neoateístas, a saber, Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris e Christopher Hitchens, partindo-se da hipótese de que o neoateísmo possui uma pauta não apenas filosófica, mas principalmente político-cultural, uma reação aos atentados de 11 de Setembro de 2001 e ao ressurgimento da influência cultural e política do neofundamentalismo cristão nos EUA a partir da década de 1970 (Andrade, 2016). Como último exemplo, cito *Uma introdução ao movimento do neoateísmo: definições e metateses*, dissertação de mestrado de Valmor Ferreira Santos, defendida em 2016 na Universidade Federal de Sergipe (UFS). Nesse trabalho, o neoateísmo é compreendido como um movimento principalmente ideológico, fundamentado em um conjunto de teses desenvolvidas por Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris e Christopher Hitchens, analisadas pelo autor via Wittgenstein em sua ideia de semelhanças de família, ou seja, que os objetos podem ser compreendidos por significados que se aproximam mediante semelhanças, e não por essências (Santos, 2016).

Algumas peculiaridades chamam atenção na produção acadêmica das ciências humanas brasileira sobre a história do ateísmo no Ocidente: (1) as pesquisas são recentes, com o maior volume de trabalhos publicados nos primeiros anos do século XXI; (2) a maior quantidade de pesquisas na área das ciências da religião indica que o ateísmo é um assunto compreendido como constitutivo do universo das crenças religiosas. No caso, o ateísmo como uma não crença no sagrado; (3) a ênfase das pesquisas no tema neoateísmo a partir da análise da produção intelectual de seus expoentes. A seguir, passo para o eixo das pesquisas que têm investigado o ateísmo como um componente da história brasileira.

No eixo dos trabalhos que analisam a história do ateísmo brasileiro, os estudos também são escassos e recentes na historiografia. Ainda assim é possível encontrar exemplos. No site do Catálogo de Teses e Dissertações da Capes, não encontrei pesquisas na área da história. Contudo, por intermédio de pesquisa no mecanismo de buscas do Google, localizei duas monografias de graduação na área de história. Uma delas é de 2010 e intitula-se *Reprodução sob condições controladas : o ateísmo como movimento social nos materiais de divulgação do Templo Positivista de Porto Alegre*. É de autoria de Ricardo Cortez Lopes e foi apresentada como requisito para conclusão do curso de bacharelado em História na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Esta pesquisa buscou demonstrar que a filosofia positivista, mediante a noção de Religião da Humanidade - cosmovisão focada no homem e não mais em Deus -, permitiu que o ateísmo, pela primeira vez, se tornasse uma expressão coletiva e pública no Brasil

com o advento da República (1889). Partindo desse pressuposto, o estudo investigou como os positivistas articulavam

suas ações através do Templo Positivista de Porto Alegre, fundado em 1912, divulgando o ateísmo através de suas publicações voltadas para o grande público, buscando novos adeptos para o positivismo e, por extensão, ao ateísmo. (Lopes, 2010, p. 9-10)

A monografia busca construir uma história em torno das representações sociais sobre religião, Deus/deusa e humanidade no material produzido pelo Templo Positivista de Porto Alegre, tendo como fonte de pesquisa revistas, panfletos, ensaios e romances, produzidos pela instituição nas primeiras décadas do século XX (Lopes, 2010).

A segunda monografia a que tive acesso é de Kélen A. Vieira. Intitulada www.atea.org.br (Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos). Ateísmo, identidades culturais e não religiosas na sociedade contemporânea, essa pesquisa foi apresentada no curso de História da Universidade Federal de Uberlândia (UFU) em 2014. Seu objetivo foi analisar o ateísmo na sociedade brasileira a partir da atuação da Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos (Atea), entidade criada em São Paulo em 2008. Para realizar o trabalho, Vieira usou como fonte de pesquisa especialmente o material produzido pela Atea nas redes sociais, analisando de que maneira, a partir desse material, a associação efetua uma militância e tenta construir uma identidade para o grupo dos ateus brasileiros (Vieira, 2014).

O terceiro exemplo é a dissertação de mestrado de Danilo Monteiro Firmino, defendida em 2018 na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Com o título Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos (Atea) x Estado brasileiro: ateísmo, laicidade e conflitos jurídicos na formação do primeiro movimento social ateísta do Brasil, o autor defende a hipótese de que a Atea é o primeiro movimento social ateu brasileiro e que se caracteriza por uma militância em torno da defesa do ateísmo e da laicidade do Estado no Brasil, atuando principalmente por meio do poder judiciário para atingir seus objetivos. O fundamento do ateísmo da Atea, que se explicita através da crença no poder da razão e na explicação da natureza por via naturalista e materialista, estaria no legado intelectual iluminista do século XVIII (base intelectual antiga) e nos pressupostos teóricos do atual neoateísmo na cena internacional (base intelectual contemporânea). Danilo Monteiro Firmino define a luta da Atea como uma disputa pelo poder no intuito de transformar o Estado brasileiro em uma instituição verdadeiramente laica, o que, de acordo com a Atea, não é o caso (Firmino, 2018).

No caso dos estudos sobre a história do ateísmo brasileiro, também é um procedimento fecundo ampliar o campo de abrangência das áreas de conhecimento para ter uma melhor noção sobre o que se tem pesquisado sobre o tema, uma vez que os trabalhos historiográficos ainda não são abundantes. Nesse sentido, chamo a atenção inicialmente para o artigo "Ateísmo no Brasil: da invisibilidade à crença fundamentalista", de Paula Montero e Eduardo Dullo. O artigo é um estudo da área da antropologia social que analisa a tentativa de veiculação de uma campanha ateísta nos transportes públicos por parte da Atea em 2011 e desenvolve hipóteses para

explicar o fracasso da campanha. Para os autores, o ateísmo como doutrina política continua invisível enquanto fenômeno social e objeto de pesquisa acadêmica no Brasil, reforçando a percepção do país ser constituído por sociedade eminentemente religiosa. Uma das formas de entender essa invisibilidade seria por meio da análise da reação negativa que a propaganda da Atea provocou, dando a entender que quando o ateísmo se posiciona publicamente contra a religião, “é percebido como uma ‘crença individual’ entre outras e, enquanto tal, é devolvido ao campo das disputas religiosas, seus militantes sendo percebidos socialmente como uma ‘minoría fundamentalista’” (Montero; Dullo, 2014, p. 59). Tal situação seria agravada pela pouca densidade e sofisticação intelectual do debate no Brasil. Assim,

à falta de um repertório científico, filosófico, literário e teológico relativamente vasto, os atores envolvidos como a Atea acabam por privilegiar o campo político da discriminação contra as minorias como arena principal do debate. (Montero; Dullo, 2014, p. 77)

Por fim, encontrei dois estudos que abordam a questão do ateísmo no Brasil contemporâneo tendo como foco a análise das mídias digitais. Um dos estudos é da área de comunicação social e se chama Comunicação e ateísmo: a alternativa do espaço virtual, de Gino Giacomini-Filho e Sérgio Luís de Martin. Segundo os autores, o objetivo do artigo foi caracterizar as ações do ateísmo no campo da comunicação social, como websites e mídias sociais, espaços considerados estratégicos para a comunicação ateísta no Brasil pela pouca presença que dispõem em outros meios de comunicação. O artigo finaliza com um estudo de caso sobre o uso das mídias digitais por parte da Atea (Giacomini-Filho; Martin, 2015). O segundo estudo é a dissertação de mestrado em ciências da religião de Rogério Fernandes da Silva, defendida em 2015 na PUC/SP e intitulada Graças a Deus sou ateu: humor e conflito entre ciência e religião nas comunidades neoateístas do Facebook. A dissertação discute a atuação das comunidades neoateístas brasileira no Facebook, que foram criadas por uma militância ateísta como forma de expressar o debate entre ciência e religião sob influência das leituras das obras de Richard Dawkins, Sam Harris, Daniel Dennett e Christopher Hitchens (Silva, 2015).

Algumas especificidades aparecem nos estudos sobre o ateísmo brasileiro: (1) as pesquisas ainda são poucas e recentes; (2) a maior parte dos trabalhos, na área de história e em outras áreas de conhecimento, aborda o ateísmo brasileiro como um fenômeno social do século XXI; (3) a Atea tem sido objeto privilegiado nas pesquisas acadêmicas. Mas esse breve panorama da produção acadêmica mostra que o ateísmo começa a ganhar força nas pesquisas universitárias. E isso fortalece minha expectativa de que novos trabalhos venham a ser produzidos.

Notas

1 . O presente capítulo corresponde à versão resumida de um artigo publicado na Revista História em Reflexão . Cf.: Silva, 2018.

2 . Na perspectiva do ateísmo como uma história da descrença, é digna de menção a obra de Lucien Febvre, publicada originalmente em 1942 e intitulada O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais

. Nesse estudo, Febvre analisa a noção de descrença na aurora da idade moderna a partir da obra de François Rabelais para, ao final, demonstrar que este não poderia ser considerado um ateu pelo fato de não existir a noção atual de descrença naquela época. Febvre, 2009.

3 . Disponível em: <http://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#/> . Acesso em: 18 out. 2018.

4 . No quesito sobre trabalhos na área da filosofia, tive acesso ao livro O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach , investigação sobre a crítica da religião feita pelo filósofo alemão, fundamentada em sua visão de mundo ateu. A obra foi publicada na década de 1990. Souza, 1994.

CAPÍTULO II:

O ATEÍSMO NO ANARQUISMO BRASILEIRO

Deus existe, portanto o homem é escravo. O homem é inteligente, justo e livre, portanto, Deus não existe. (Mikhail Bakunin)

Se o Brasil não acabar com a influência do padre, o padre acabará com o Brasil. (A Lanterna)

Os anarquistas deixaram um legado importante na definição de um sentido para o ateísmo no Brasil nas primeiras décadas do século XX. Por um lado, esse significado foi elaborado mediante os princípios que fundamentaram o anarquismo como doutrina política e, por outro lado, associado ao conjunto de ideias e comportamentos que ficou conhecido como anticlericalismo. Expor a acepção de ateísmo no anarquismo brasileiro é o objetivo deste capítulo.

Para realizar essa tarefa, resolvi dividir esse capítulo em três partes: (1) de início, faço uma exposição conceitual de anticlericalismo e de anarquismo, seguido da caracterização do anticlericalismo anarquista na Europa da segunda metade do século XIX; (2) faço uma breve descrição da história das ideias anticlericalistas no Brasil do período colonial até início do século XX, assim como da história do anarquismo no país entre fins da centúria do XIX e começo do XX; e (3) mapeio a forma como o ateísmo adquiriu sentido no anticlericalismo anarquista brasileiro, privilegiando como fonte de pesquisa o jornal anarquista A Lanterna , publicado, como dito inicialmente, de forma irregular entre 1901 e 1935.

1. O ateísmo anticlerical no anarquismo

Os anarquistas brasileiros dos primeiros decênios do século XX moldaram o sentido do ateísmo com base no anticlericalismo e no ideário político libertário. De acordo com Guido Verucci, anticlericalismo designa um conjunto de ideias e comportamentos críticos a respeito do clero católico, isto é, “daquela que é considerada a tendência do poder eclesiástico a fazer sair a religião do seu âmbito para invadir e dominar o âmbito da sociedade civil e do Estado” (Verucci in : Bobbio; Matteucci; Pasquino, 1998, p. 32). Como atitude de denúncia ao que seriam a corrupção, a ganância, a prepotência, os vícios e a intolerância da ordem sacerdotal, acusada de trair

e de se afastar dos princípios evangélicos, o anticlericalismo tem suas raízes na idade média, manifestando-se com mais intensidade em determinados períodos, como no início da idade moderna por meio do Renascimento e das reformas religiosas, e na centúria do XVIII com o iluminismo. Contudo, foi a partir da Revolução Francesa (1789) e nos decênios seguintes, durante o século XIX, que o anticlericalismo se expressou como um fenômeno relativamente de massas, principalmente nos países europeus de predominância católica, como França, Bélgica, Itália, Espanha, Portugal e países latino-americanos, sustentando uma tendência à laicização do Estado, da sociedade, dos costumes e das mentalidades, e passando a fazer parte do vocabulário político a partir da década de 1850. Em termos de bandeiras políticas, os anticlericais defenderam nessa época:

(...) rejeição de toda a interferência da Igreja e da religião na vida pública; (...) afirmação de uma necessária separação entre política e religião, entre Estado e Igreja, reduzindo a Igreja ao direito comum e a religião a um fato privado, segundo a inspiração do individualismo liberal (...) defesa dos valores de liberdade de consciência e de autonomia moral, que sentem ter nascido fora de um álveo religioso. (Verucci in : Bobbio; Matteucci; Pasquino, 1998, p. 32)

Nesse sentido, no plano político o anticlericalismo acabou se configurando como laicismo, isto é, o princípio da defesa de um Estado plenamente liberto da influência de credos religiosos, perante o qual pudessem ser livres todos os cultos e todas as tendências de ideias religiosas.

Ainda segundo Guido Verucci, durante a idade moderna as posições anticlericais não se identificavam de modo automático com o ateísmo, podendo ser caracterizado muito mais por um viés deísta, ou seja, a crença em um Deus criador do mundo que não interferia nos assuntos terrenos. Essa foi uma posição assumida por grupos liberais. Porém, a partir do século XIX o anticlericalismo deísta dos liberais ganhou a competição do anticlericalismo agnóstico e ateu dos grupos políticos democratas e radicais e do “anticlericalismo aberta e combativamente ateu dos anarquistas e socialistas” (Verucci in : Bobbio; Matteucci; Pasquino, 1998, p. 33).

Antonio Cleber Rudy apresenta mais elementos que alicerçam uma definição de anticlericalismo. Conforme esse historiador, ao ganhar fôlego no contexto das lutas políticas europeias do século XIX, sobretudo na França, como produto do iluminismo, do racionalismo e do cientificismo,

o anticlericalismo acabou por expressar o ataque e a denúncia das contradições da vida dos clérigos para com as doutrinas eclesiásticas, assim como o combate à influência política da Igreja no seio da sociedade civil - leia-se clericalismo. (Rudy, 2017, p. 13)

Nesse percurso, longe de ser um fenômeno de natureza homogênea, uma vez que contextos diversos definiram diferentes possibilidades, e até mesmo um “anticlericalismo cristão” enquanto crítica oriunda do seio da própria Igreja Católica contra os abusos na condução dos assuntos religiosos por parte de determinados grupos eclesiásticos, o anticlericalismo produziu numerosas experiências amparadas em proposições antirreligiosas e racionalistas. Entre as tendências anticlericais, Antonio Cleber Rudy cita:

a) a oposição à religião enquanto instituição social (antirreligiosismo); b) a defesa de que a existência de divindades e outros seres sobrenaturais configuravam-se em uma questão inacessível à compreensão humana (agnosticismo); c) a negação de crenças na existência de divindades, ora por vê-las como irracionais, ora por identificá-las como danosas à sociedade (ateísmo). (Rudy, 2017, p. 14)

Um dado a que Rudy chama atenção é o fato de que, ao contrário de outros movimentos político-filosóficos, a exemplo do liberalismo, do socialismo e do anarquismo, o anticlericalismo não esteve diretamente ligado a nenhum teórico específico ou a uma obra-matriz. O anticlericalismo assumiu a maturidade de um movimento político de ação em vários países europeus no decorrer do século XIX, sendo apresentado frequentemente por meio de uma fecunda produção e circulação literária e jornalística, expressa no teatro, na poesia, no romance e na publicação de opúsculos e panfletos. E não raro “o uso de uma retórica com base científica e positivista foi empregada como reforço da autoridade intelectual daqueles que se lançavam em campanha contra a Igreja e/ou religião” (Rudy, 2017, p. 15).

O historiador Eric Hobsbawm também frisou o fato de que o anticlericalismo europeu no século XIX abarcou diversas correntes intelectuais, dos liberais moderados aos marxistas e anarquistas, sendo que os ataques a igrejas, e mais especificamente às igrejas oficiais do Estado e à Igreja Católica de Roma, não implicaram obrigatoriamente a defesa de um ateísmo. Nos países onde a população confessava mais de uma religião, como na Inglaterra, a luta anticlerical foi conduzida por membros de uma corrente religiosa contra outra corrente. Por outro lado, “em países com uma fé monolítica, mais obviamente os católicos, anticlericalismo normalmente implicava rejeição de toda e qualquer religião” (Hobsbawm, 2011a, p. 409).

Com uma linha de raciocínio similar aos autores já destacados, “o anticlericalismo era basicamente político, porque a principal paixão por detrás de tudo era a crença de que religiões bem-estabelecidas eram hostis ao progresso” (Hobsbawm, 2011a, p. 410). Foi sob esse viés que o anticlericalismo se tornou um problema central da política dos países católicos no século XIX, pois, de um lado, a Igreja Católica optara por uma rejeição da ideologia da razão e do progresso, sendo, então, identificada à direita política e, por outro lado, “porque a luta contra a superstição e o obscurantismo, mais do que dividir capitalistas e proletários, uniu a burguesia liberal e a classe trabalhadora” (Hobsbawm, 2011b, p. 410-411).

Uma das expressões políticas do anticlericalismo na Europa do século XIX ocorreu por meio do anarquismo. No entanto, antes de descrever o anticlericalismo anarquista, penso ser oportuno apresentar sucintamente aos leitores a maneira como o anarquismo tem sido definido e caracterizado em algumas pesquisas acadêmicas. Uma das obras referenciais sobre o tema foi escrita por George Woodcock, que afirmou que, em linhas gerais, o anarquismo seria um sistema de filosofia social que teria como propósito político promover mudanças básicas na estrutura da sociedade e, principalmente, “a substituição do estado autoritário por alguma forma de cooperação não-governamental entre indivíduos livres” (Woodcock, 2007, p. 12).

Por sua vez, Gian Majuo Bravo chamou atenção para o fato de que o termo anarquismo possui raiz etimológica na palavra grega anarkhos , que significa literalmente “sem governo”. Com o tempo, este vocábulo passou a referir-se à construção de uma sociedade livre de todo o domínio político autoritário, em que os homens se afirmariam apenas por meio da própria ação exercida livremente em um contexto sociopolítico no qual todos estariam libertos:

Anarquismo significou, portanto, a libertação de todo o poder superior, fosse ele de ordem ideológica (religião, doutrinas, políticas, etc.), fosse de ordem política (estrutura administrativa hierarquizada), de ordem econômica (propriedade dos meios de produção), de ordem social (integração numa classe ou num grupo determinado), ou até de ordem jurídica (a lei). (Bravo in : Bobbio; Matteucci; Pasquino, 1998, p. 23)

Com base nessa premissa, Bravo definiu o anarquismo como um movimento que atribuiu ao homem como indivíduo e a coletividade o direito de usufruir toda a liberdade, sem limitação de normas, de espaço e de tempo:

liberdade de agir sem ser oprimido por qualquer tipo de autoridade, admitindo unicamente os obstáculos da natureza (...) e da vontade da comunidade geral - aos quais o indivíduo se adapta sem constrangimento, por um ato livre de vontade. (Bravo in : Bobbio; Matteucci; Pasquino, 1998, p. 23)

Ainda que ideais libertários tenham sido expressos por indivíduos e grupos em diversos momentos da história, foi apenas a partir do final do século XVIII que o anarquismo começou a se constituir como doutrina e movimento político, processo que se consolidou na centúria do XIX. Essa foi uma época marcada pela consolidação da produção capitalista e sua globalização, a partir da integração em estruturas econômicas mundiais. Ao mesmo tempo, os Estados modernos europeus terminaram de se conformar em estruturas centralizadas, burocráticas e hierárquicas, como no caso da Alemanha (1871) e da Itália (1871), e passaram a protagonizar uma expansão imperialista que resultou na colonização de territórios na África e na Ásia para auferir lucros para os empresários capitalistas. O aguçamento das contradições entre capital e trabalho em virtude da exploração da mão de obra proletária por parte dos donos do capital acarretou conflitos sociais nas cidades e nos campos, os quais

contribuem com a noção de que a ação humana poderia modificar o futuro; particularmente, os conflitos de classe fortalecem a concepção de que os oprimidos, por meio de sua própria ação, poderiam transformar a sociedade em seu favor. (Corrêa, 2015, p. 260)

Em face desse contexto histórico, e como reação ao domínio político e econômico da classe burguesa, os trabalhadores começaram a se unir para coordenar e construir projetos comuns. O anarquismo acabou sendo um ideário político para dar significado à luta operária. No entanto, os pesquisadores do anarquismo ressaltam a ausência de unidade teórica e política para congregar os libertários em um movimento unificado. Para Gian Majuo Bravo, a cisão entre os anarquistas pode ser traduzida entre um anarquismo individualista e um anarquismo comunista. O primeiro, com

referência à obra de Max Stirner (1806-1856), com foco no indivíduo. Neste caso, o indivíduo, através do próprio egoísmo e de sua força, afirmaria a si mesmo e a sua liberdade em uma condição existencial ausente de componente autoritário, em contraposição e também em equilíbrio com todas as outras forças e egoísmos de outros indivíduos, “únicos na arrancada da ação para alcançar o fim último, que é a realização completa do EU, numa sociedade organizada e independente de todo o vínculo superior” (Bravo in : Bobbio; Matteucci; Pasquino, 1998, p. 24). O anarquismo comunista, por sua vez, seria aquele que defenderia a realização completa do eu em uma sociedade em que cada um fosse induzido a sacrificar uma parte da liberdade pessoal, mais precisamente a econômica, em prol da liberdade social, através de uma organização comunitária dos meios de produção e do trabalho e “numa distribuição comum dos produtos (...) desde que nela sejam salvaguardados os princípios fundamentais do anarquismo, a saber, o exercício das mais amplas liberdades para o indivíduo e para a sociedade” (Bravo in : Bobbio; Matteucci; Pasquino, 1998, p. 24).

Caio Tulio Costa apresenta mais algumas subdivisões no anarquismo do século XIX, tomando como referência as ideias de alguns dos seus principais teóricos. Um caso foi o anarquismo mutualista, inspirado nos escritos do francês Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865). Os mutualistas ficaram famosos pelo seu ferrenho anticlericalismo e contrariedade a qualquer atividade clandestina em favor da luta dos trabalhadores. Eles “atuaram nas associações operárias e propuseram um banco comum de crédito gratuito” (Costa, 2004, p. 23-24).

Uma segunda vertente do anarquismo, inspirada nas ideias e na ação política do revolucionário russo Mikhail Bakunin (1814-1876), foi a coletivista. Para estes, a revolução seria feita pela ação espontânea e contínua das massas, sendo que as organizações operárias seriam guiadas por elites anarquistas, a vanguarda da luta operária. Ainda de acordo com os coletivistas, a luta política deveria resultar na substituição do Estado por uma federação livre de associações autônomas que garantiriam total liberdade pessoal. Nessa nova sociedade, “cada membro das cooperativas operárias estaria obrigado a realizar um trabalho manual e receberia uma retribuição proporcional a sua contribuição direta ao trabalho” (Costa, 2004, p. 23).

Por fim, Caio Tulio Costa chama atenção para o fato de que, com exceção do anarquismo individualista, filosoficamente representado pela obra de Max Stirner, as outras formas de anarquismos desembocaram no anarcossindicalismo, com significativa influência no movimento operário nas primeiras décadas do século XX. Para os anarcossindicalistas, a greve geral seria o instrumento estratégico supremo de luta revolucionária para os trabalhadores. Além disso, “concebiam a sociedade formada de produtores de um lado e parasitas do outro. O sindicato unia estes produtores com uma única finalidade: a luta” (Costa, 2004, p. 26).

E foi entre indivíduos e grupos identificados e adeptos de ideias libertárias que o anticlericalismo ganhou uma tonalidade particular. Conforme frisei acima com os trabalhos de Guido Verucci e Antonio Cleber Rudy, a causa

anticlerical tomou diferentes formas ao longo do tempo, assumindo significados específicos dependendo do grupo que o expressava, e não implicando obrigatoriamente uma defesa a priori de posições de teor ateístas. Contudo, em entidades anticlericais “que contaram com a presença anarquista na sua organização buscaram extirpar do seu meio qualquer ranço sobrenatural” (Rudy, 2017, p. 16).

Pablo dos Santos Martins é categórico ao afirmar que entre fins do século XIX e início do XX o “anticlericalismo radical adquiriu um perfil claramente ateu com os anarquistas e socialistas em geral, espalhando-se não somente pela Europa, mas também para a América Latina” (Martins, 2018, p. 151). A partir desse perfil, “o discurso anticlerical anarquista pretendia libertar o operariado de toda a escravidão moral e social e para tal era necessário combater a Igreja, o Capital e o Estado através da revolução social” (Martins, 2018, p. 152).

Um trabalho que contém uma definição de anticlericalismo anarquista é o do historiador Marcelo Alejandro Bonnassiolle Cortés. De acordo com a sua análise, em fins do século XIX o anarquismo se converteu em um componente de expressiva relevância na esquerda internacional. O discurso libertário procurou atacar e denunciar o Estado, a Igreja e o sistema econômico capitalista, compreendidos “como a representação e sustento de um sistema autoritário de dominação de classe e opressão social” (Cortés, 2014, p. 74, tradução minha). O discurso anarquista sobre a religião formou-se por meio de uma mescla de antiteísmo, ateísmo e crítica a tudo que estivesse relacionado com a Igreja e a religião:

Esse discurso teve uma dupla função, já que por um lado denunciou a complexidade Igreja-Estado-capital e por outro atacou as práticas culturais do clero e de tudo que o rodeava. Daí que o discurso anarquista esteve marcado pelos ataques a ideia de Deus e os questionamentos sobre sua existência, de forma igual ataques contra a Igreja, o clero e toda a institucionalidade religiosa. (Cortés, 2014, p. 75, tradução minha)

Quais os elementos que compuseram o anticlericalismo dos anarquistas nessa época? Para Marcelo A. B. Cortés, diante da questão da existência de Deus o discurso libertário foi radical ao enfatizar a eliminação da ideia de Deus do povo. No modo de compreender dos libertários,

Deus não era simplesmente o ópio do povo, que desapareceria por seu próprio peso uma vez estabelecida a revolução social, já que a ideia de Deus era geradora em si mesmo da submissão e da escravidão, diante da qual não bastava somente ser ateu e renegar a existência de Deus já que era preciso ser antiteísta e lutar constantemente contra esta ideia de Deus e de tudo o que ela implicava. (Cortés, 2014, p. 81, tradução minha)

Nessa perspectiva é que o discurso teórico dos anarquistas oscilou entre o ateísmo e o antiteísmo radical, uma vez que entre eles se entendia que a crença em Deus era o princípio básico da submissão da humanidade a ideias e princípios superiores à sua própria existência, tanto no que diz respeito a uma ótica moral e pessoal quanto a uma ótica política. Daí a importância para os libertários em renegar a existência de Deus e, ao mesmo tempo, lutar contra a ideia de Deus. Sendo assim, “a concepção anarquista

anticlerical foi o resultado de uma forma de entender e interpretar a realidade social sustentada na cumplicidade da Igreja com o poder do Estado, a oligarquia e o capitalismo” (Cortés, 2014, p. 86, tradução minha).

Eu gostaria de exemplificar o ateísmo anticlerical anarquista a partir da exposição de postulados da obra de dois teóricos. Um deles é Pierre-Joseph Proudhon, intelectual libertário que, segundo as palavras de Marcelo A. B. Cortés, desenvolveu uma visão anticlerical em que pontuou que as práticas do clero e da Igreja eram contraditórias com a realidade e a demanda dos trabalhadores (Cortés, 2014). Para George Woodcock, “Proudhon foi aos poucos se tornando ateu, graças à maneira pouco convincente com que o clero fazia a defesa do Cristianismo” (Woodcock, 2007, p. 121). Contudo, Woodcock também afirma que Proudhon nunca chegou a ser um verdadeiro ateu, pois para ele o dogmatismo do ateu o desagradava tanto quanto o do sacerdote, sendo que a ideia da existência de Deus é que deveria ser o foco do combate. Assim, Deus e o homem representariam para Pierre-Joseph Proudhon a suprema contradição, os polos maniqueístas do seu universo, em cuja luta residiria o segredo da salvação da sociedade. Isso se explicaria pelo fato de Proudhon ter sido um filósofo deliberadamente antissistemático, que não confiava em conclusões imutáveis ou em respostas definitivas: “A sociedade dinâmica sempre foi o seu ideal, a sociedade mantida em movimento pelas transformações e viva pela crítica incessante” (Woodcock, 2007, p. 136).

Uma das obras em que se pode conhecer o anticlericalismo de Pierre-Joseph Proudhon é Sistema das contradições econômicas ou filosofia da miséria, publicada em 1846. Esse livro começa com um prólogo em que Proudhon se propõe a falar da hipótese de um Deus, uma vez que habitualmente os indivíduos acreditavam em uma intervenção divina nos assuntos humanos. Para esse filósofo, a ideia de Deus seria um ato social. E isso tinha origem no fato de que a sociedade esteve sujeita a impulsos nos quais entendeu, pouco a pouco, que todas as coisas seriam dirigidas por um conselho superior que existiria fora da sociedade e a empurraria com força irresistível para um fim desconhecido:

Deus aparece portanto para o homem como um eu, como uma essência pura e permanente que se põe diante dele assim como um monarca diante de seu servidor e que se exprime tanto pela boca dos poetas, dos legisladores e dos adivinhos (...) quanto pela aclamação popular. (Proudhon, 2003, p. 39)

Mas, ao longo do tempo, houve uma evolução da ideia divina. Para Proudhon, inicialmente a ideia de um ser supremo surgiu a partir de um julgamento místico. No entanto, se a humanidade teve a necessidade de um autor, Deus ou os deuses não deixaram também de ter a necessidade de um revelador, com as teogonias das histórias de céu, inferno e de seus respectivos habitantes. E para tornar o objeto de sua crença cada vez mais racional, o crente gradativamente despojou Deus de tudo aquilo que o poderia tornar real, como uma entidade presente na natureza ou se manifestando de forma sobrenatural, e tornando seus atributos semelhante a um nada: “Esta evolução é inevitável e fatal: o ateísmo esconde-se no fundo de toda teodiceia” (Proudhon, 2003, p. 43). Na idade moderna, o deísmo restringiu Deus à função de força motriz: “reduz-se à função de

soberano constitucional, que reina, mas não governa, jurando apenas obedecer à lei e nomear os ministros que a executam” (Proudhon, 2003, p. 44).

No tomo II do livro Sistema das contradições econômicas ou filosofia da miséria, Proudhon abordou o tema da hipótese de Deus relacionado ao surgimento da propriedade. Para ele, o estabelecimento da propriedade entre os homens foi visto como algo místico e divino. A origem histórica da propriedade se perdeu nas brumas do tempo e passou a ser explicada através de lendas, como se tivesse um caráter religioso. Com o tempo a propriedade passou a ser submetida a um sistema moral e ao Estado, que procurou lhe dar legitimidade. Mas a propriedade continuou sendo explicada como sendo de direito divino, assim como a desigualdade das condições, das fortunas e a miséria no seio da sociedade. O perjúrio e o roubo seriam instituições divinas e a exploração do homem pelo homem uma afirmação de Deus. Com base nesse raciocínio é que Pierre-Joseph Proudhon escreveu nessa obra:

(...) os defensores da propriedade são todos os homens que temem a Deus; as condenações à morte e à tortura, que executam uns contra os outros por seus desentendimentos sobre a propriedade, são os sacrifícios humanos oferecidos ao deus da força. Aqueles, ao contrário, que anunciam o fim próximo da propriedade, que provocam com Jesus Cristo e com São Paulo a abolição da propriedade, que raciocinam sobre a produção, o consumo e a distribuição das riquezas, são os anarquistas e ateus; e a sociedade, que caminha visivelmente na igualdade e na ciência, a sociedade é a negação incessante de Deus. (Proudhon, 2007, p. 260)

As proposições de Proudhon representaram um fermento para o anticlericalismo anarquista, que foi reforçado com a contribuição dos escritos de Bakunin, em particular o texto Federalismo, socialismo e antiteologismo, apresentado em 1867 como proposta de programa à Liga da Paz e da Liberdade, esta última criada como uma tentativa de arrefecer as ameaças de guerra que pairavam sobre a Europa naquele momento, e Deus e o Estado, fragmento de uma obra maior de Bakunin que, escrito por ele em 1871, acabou sendo publicado em 1882.

Alex Buzeli Bonomo destaca o fato de que essas obras foram redigidas na época em que havia amadurecido em Bakunin uma posição política socialista e libertária em prol da libertação dos trabalhadores da exploração do capital, mas em linha de discordância à posição de Karl Marx (1818-1883), para quem o operariado deveria se apropriar do Estado burguês para alavancar a transição da sociedade capitalista para a sociedade comunista. Para Bakunin, o Estado deveria ser destruído, pois ele sempre seria um fator de desigualdade econômica. No entanto, quero chamar atenção para outro aspecto da análise de Bonomo sobre as ideias de Bakunin, ou seja, a ênfase de que o pensador russo procurou demonstrar, em seus textos, a evolução natural do mundo e da humanidade, assim como a inevitabilidade desse processo, ao ressaltar três elementos: “a) a animalidade humana, que corresponde a economia social e privada; b) o pensamento, que corresponde à ciência; c) a revolta, que corresponde à liberdade” (Bonomo in : Bakunin, 2011, p. 14). A crítica a ideia de Deus, por exemplo, “vai justamente no

sentido de questionar uma ordem de coisas que não surge do desenvolvimento natural da realidade (...) Ele acredita que aquilo que definiu como natureza universal, o homem chama de Deus” (Bonomo in : Bakunin, 2011, p. 16).

O tema sobre Deus e religião apareceu, por exemplo, na terceira parte de Federalismo, socialismo e antiteologismo , texto em que Bakunin escreveu de forma lapidar no segundo parágrafo que

Todas as religiões, com seus deuses que sempre representam a criação da fantasia crente e crédula do homem não ainda à altura da reflexão pura e do pensamento livre apoiado sobre a ciência, o céu religioso nada mais foi que uma miragem onde o homem exaltado pela fé reencontrou há muito tempo sua própria imagem, mas ampliada e invertida, isto é, divinizada . (Bakunin, 2014, p. 53, grifo do original)

A história das religiões, para Bakunin, não seria outra coisa senão um capítulo da história do desenvolvimento da inteligência e da consciência coletiva dos homens. À medida que os indivíduos descobriam, seja neles, seja fora deles, como na natureza, uma força e uma capacidade extraordinária, atribuíam isso aos deuses, apequenando-se mediante essa compreensão. Sendo assim, a existência de Deus implicou a abdicação da razão e da justiça humanas. A existência de Deus foi a negação da liberdade humana e resultou em uma escravidão não apenas teórica, mas também prática: “Deus existe, portanto o homem é escravo. O homem é inteligente, justo, livre, portanto, Deus não existe” (Bakunin, 2014, p. 55).

As crenças religiosas seriam muito influentes entre as massas populares, ficando estas mergulhadas em superstições religiosas, servidão e usadas como instrumento para todo tipo de despotismo. Diante disso, Bakunin colocou como tarefa política a luta pela liberdade das massas populares contra as diversas formas de crenças religiosas. Esse objetivo poderia ser alcançado, por um lado, por meio do uso da ciência racional, um conhecimento liberto de todos os fantasmas da metafísica e da religião: “seu objeto é o mundo real e conhecido” (Bakunin, 2014, p. 60). O outro instrumento para se alcançar esse objetivo entre as massas seria através do recurso a propaganda socialista em prol de uma mudança radical da sociedade.

Bakunin escreveu que para muitas pessoas poderia parecer estranho haver questões de metafísica e de teologia em um escrito político e socialista. Para ele, porém, esses temas tinham sentido na pauta socialista e política. O mundo reacionário, levado por uma lógica poderosa, se tornava cada vez mais religioso. Esse mundo reacionário é que sustentava o papa em Roma, perseguia as ciências naturais na Rússia e colocava as iniquidades militares, civis, políticas e sociais de todos os países sob a proteção de Deus, com o amparo das igrejas, das escolas e a ajuda de uma ciência hipocritamente religiosa e servil, a serviço do Estado. O reino de Deus no céu traduzindo-se “pela exploração em regra do trabalho das massas escravizadas sobre a terra, tal é, hoje, o ideal religioso, social, político e absolutamente lógico do partido da reação na Europa” (Bakunin, 2014, p. 72). Assim sendo, e por razão inversa, “a revolução deve ser ateia: a experiência histórica e a lógica,

a um só tempo, provaram que basta um único senhor no céu para criar milhares deles na terra” (Bakunin, 2014, p. 72).

Mikhail Bakunin não pretendeu negar a necessidade histórica da religião nem afirmar que ela fora um mal absoluto. A religião teria sido um primeiro despertar da razão humana, com o qual o homem saiu da bestialidade e deu um pioneiro passo rumo à humanidade. Porém, o ser humano não alcançaria a meta da liberdade enquanto permanecesse religioso. Com a religião, os povos, assim que são libertados da escravidão natural na qual permanecem mergulhadas todas as outras espécies animais, “recaem logo em seguida na escravidão dos homens fortes e das castas privilegiadas pela divina eleição” (Bakunin, 2014, p. 104).

Já em Deus e o Estado, Bakunin enfatizou sua posição materialista enquanto premissa na crítica a religião. De acordo com ele, a matéria espontânea, eternamente móvel, ativa e produtiva, a matéria química ou organicamente determinada e manifesta pelas forças mecânicas, físicas, animais e inteligentes, estaria na base da formação do mundo e do ser humano. O mundo social, o mundo propriamente humano, teria sido o desenvolvimento mais elevado do estado de animalidade original dos homens e, conseqüentemente, a negação refletida e progressiva dessa animalidade em uma perspectiva histórica, lógica e racional. E foi essa mesma negação representada pelo mundo social que constituiu e que criou o ideal, ou seja, o mundo das convicções intelectuais e dos valores morais, assim como as ideias. Portanto,

(...) nossos primeiros ancestrais, nossos Adão e Eva foram, senão gorilas, pelo menos primos muito próximos dos gorilas, dos onívoros, dos animais inteligentes e ferozes, dotados, em grau maior do que o dos animais de todas as outras espécies, de duas faculdades preciosas: a faculdade de pensar e a necessidade de se revoltar. (Bakunin, 2011, p. 39, grifos do original)

Considerada por Bakunin uma das mais antigas manifestações da sabedoria e da fantasia humanas, a Bíblia, exprimiria essa verdade de maneira ingênua, por meio do mito do pecado original: Deus criou um paraíso para o primeiro casal humano, Adão e Eva, mas os proibiu de tocar nos frutos da árvore da ciência, como a desejar que eles ficassem em uma eterna ignorância. Contudo, o casal desobedeceu a Deus, comeu o fruto que lhes era proibido e acabou expulso do paraíso. Para Bakunin, esse mito simbolizava a emancipação do ser humano, que se separou de sua animalidade e se constituiu enquanto humanidade: “ele começou sua história e seu desenvolvimento especificamente humano por um ato de desobediência e de ciência, isto é, pela revolta e pelo pensamento” (Bakunin, 2011, p. 41-42).

O homem, como toda natureza viva, seria um ser completamente material. O espírito, a faculdade de pensar, de receber e de refletir as diferentes sensações exteriores e interiores, de se lembrar delas quando passam, e de reproduzi-las pela imaginação, compará-las e distingui-las, de abstrair as determinações comuns e criar assim noções gerais, formar as ideias agrupando e combinando as noções por meio de maneiras diferentes, numa

palavra, através da inteligência, única criadora de todo o nosso mundo ideal, “é uma propriedade do corpo animal e, especialmente, do organismo cerebral” (Bakunin, 2011, p. 103). É no ser humano, portanto, que estaria a origem da ideia de Deus, e não em um mundo exterior e independente dele. Uma ideia que, conceituada em sistemas religiosos, tornou-se um instrumento de dominação social e política, expresso por Bakunin em uma frase lapidar: “Não existe, não pode existir Estado sem religião” (Bakunin, 2011, p. 125). É também com os escritos desse pensador e revolucionário russo que o anticlericalismo anarquista consolidou um significado para o ateísmo que marcou presença nos embates travados pelos libertários brasileiros contra as instituições e as crenças religiosas nas primeiras décadas do século XX.

1. O anticlericalismo e o anarquismo no Brasil

O anticlericalismo dos anarquistas brasileiros das primeiras décadas do século XX não foi um fato anômalo na história do país. Atitudes anticlericais por parte de indivíduos e grupos sociais já tinham ocorrido em períodos anteriores. De acordo com Ricardo Luiz de Souza, o anticlericalismo no Brasil assumiu diversas formas ao longo do tempo, partindo desde

Críticas reformistas de clérigos, críticas de protestantes ao catolicismo luso-católico, críticas políticas da relação Igreja-Estado, críticas de agnósticos ou ateus a crenças católicas, práticas sociais difusas combatidas pela Inquisição; diferentes formas de manifestações anticlericais, que entendo como críticas mais ou menos amplas à atuação da Igreja Católica, não necessariamente derivadas de uma postura anticristã ou irreligiosa. (Souza, 2005, p. 176)

No período colonial brasileiro, os diferentes atores que adotaram posturas críticas ou indiferentes em relação aos símbolos cristãos não se organizaram a partir de movimentos heréticos ou cismas organizados, muito menos protagonizaram discussões teológicas. Essas posturas foram muito mais “reações individuais de blasfêmias e apostasias que indicavam, porém, um fermento de rebeldia perante a autoridade eclesiástica e seus dogmas” (Souza, 2005, p. 176). Já nas últimas décadas do século XVIII, principalmente na região das Minas Gerais e na Bahia, o anticlericalismo apareceu de forma mais estruturada entre setores de elites intelectuais inspiradas pelo ideário iluminista europeu, mas ainda de forma clandestina.

Ao longo do século XVIII, os diferentes agentes históricos que defenderam ideias anticlericais tiveram como referência elementos específicos para justificarem pensamentos e atitudes. Foram feitas, por exemplo, críticas à Igreja Católica pelo fato de essa instituição possuir imensas propriedades fundiárias, sendo vista como um obstáculo aos interesses econômicos por parte de colonos que cobiçavam a posse da terra. Tal crítica foi um fator central para o fomento de ideias anticlericais no período colonial, principalmente na vertente antijesuítica. O antijesuítismo embasou-se, entre outros fatores, na crença a respeito da enorme riqueza acumulada pela Igreja Católica, de modo particular pela Companhia de Jesus. Assim, “os jesuítas surgiram como concorrentes dos colonos no desenrolar de suas atividades econômicas, o que gerou atritos e críticas em setores muito

distantes da salvação de almas” (Souza, 2005, p. 179). E tal crença foi tão forte que Ricardo Luiz de Souza chega a afirmar que teria sido o “antijesuitismo elemento de grande importância e considerável longevidade no anticlericalismo brasileiro” (Souza, 2005, p. 180).

As manifestações anticlericais contra a Igreja Católica ganharam novas tonalidades com a independência do Brasil em 1822. Um fator que fomentou as críticas anticlericais no século XIX decorreu da transformação do catolicismo em religião oficial do Império brasileiro por meio da Constituição de 1824. Contudo, de modo semelhante ao que havia ocorrido no período colonial, o anticlericalismo no século XIX não chegou a ser popular, mas foi um sentimento que encontrou guarida entre intelectuais que viam na influência católica um empecilho à modernização do novo país, sendo, com isso, um fermento para os debates políticos que questionavam a existência da monarquia como regime político, dados seus laços institucionais com a Igreja Católica. E tal sentimento evoluiu para a adoção por parte de setores das elites, a partir da década de 1870, de um cientificismo muitas vezes ingênuo, que exerceu, no entanto, um papel vital: “rompeu com o beletismo imperante até então e buscou delimitar e afirmar a importância da ciência perante a religião” (Souza, 2005, p. 185).

Nas décadas de 1870 e 1880 o anticlericalismo ganhou força entre os partidários do movimento republicano. Em 1873, foi criado o Partido Republicano Paulista (PRP), e nos anos seguintes apareceram em outras províncias do Império novos partidos republicanos que procuraram marcar posição na cena política, com muitos dos seus membros adotando uma postura anticlerical, ainda que houvesse muitos católicos entre os adeptos dessa causa. Um dos principais pontos da crítica anticlerical feita pelos republicanos recaiu sobre a influência do catolicismo no sistema de ensino vigente no Império, posto como uma das causas do atraso do país:

Priorizando o ensino religioso em detrimento do ensino laico, o Império teria comprometido todo o processo de difusão de conhecimento que os republicanos sempre definiram como peça central em seu ideário. (Souza, 2005, p. 186)

Para os republicanos, um dos pilares para alavancar o progresso do país era a separação entre Igreja e Estado. Mas, para eles, essa meta seria alcançada apenas com a mudança do regime político: república em vez de monarquia.

O liberalismo imperial, representado pelo Partido Liberal, agremiação partidária cujas origens remontavam aos debates entre os membros das elites agrárias do país na década de 1830 sobre a centralização ou descentralização das instituições políticas da monarquia brasileira, explicitou posições anticlericais contemporaneamente aos partidários do regime republicano. Segundo Ricardo Luiz de Souza, as principais medidas tomadas após a proclamação da República já constavam do programa do Partido Liberal, a partir do acréscimo feito em 1877 ao programa partidário de 1869, no qual se propunha “o registro civil dos nascimentos e óbitos, o contrato civil obrigatório de casamento, a secularização dos cemitérios públicos e a liberdade plena de religião com seu culto externo e público” (Souza, 2005, p. 187-188).

Uma corrente política com posições anticlericais exacerbadas na conjuntura histórica da virada do século XIX para o XX foi a positivista, expresso por figuras como Miguel Lemos (1854-1917) e Teixeira Mendes (1855-1927). Os positivistas saudavam bandeiras como a separação entre a Igreja e o Estado, a instituição do casamento civil e a secularização dos cemitérios. O anticlericalismo dos positivistas brasileiros foi influenciado pelas ideias do filósofo francês Auguste Comte (1798-1857), em especial sua leitura sobre o processo histórico, o qual defendia que a história da humanidade passava peremptoriamente por três fases: o estado teológico (o predomínio de ideias religiosas entre os indivíduos), o estado metafísico (o predomínio de abstrações personificadas, como “Natureza”, entre os indivíduos) e o estado positivo (o predomínio da ciência entre os indivíduos, o que resultaria no progresso da humanidade). Diante disso, os positivistas brasileiros viram “a ciência vencendo inapelavelmente, a religião, definiram Cristo como apenas um grande filósofo e acentuaram a incompatibilidade entre o ‘pensamento teológico’ e a modernidade” (Souza, 2005, p. 192).

Para Ricardo Luiz de Souza, a proclamação da República em novembro de 1889 foi o único momento na história do Brasil em que um movimento político majoritariamente anticlerical, e contando entre suas lideranças com ateus e agnósticos, foi bem-sucedido e alcançou o poder. Com isso, criou-se uma situação desvantajosa para a Igreja Católica que, também pela primeira vez na história do país, se viu em uma posição defensiva. A consequência prática das medidas republicanas influenciadas pela verve anticlerical foi o fim do catolicismo como religião oficial do Estado, consagrado na Constituição de 1891, com a Igreja Católica tendo “a partir da proclamação da liberdade de culto, de competir com outras confissões por um mercado religioso do qual detinha, até então, o monopólio legal” (Souza, 2005, p. 190). Com uma linha de análise similar, Eduardo Valladares afirma que o período entre a proclamação da República e o fim da década de 1910 correspondeu ao momento de maior afronta à tradição católica, com o anticlericalismo assumindo ares de militância política. Nessa época, o anticlericalismo foi uma bandeira erguida por elementos de várias posições políticas e sociais, como: “setores da maçonaria, liberais, positivistas, jacobinistas, livre-pensadores, agnósticos, socialistas e anarquistas” (Valladares, 2000, p. 11).

E foi na conjuntura histórica marcada pela instauração do regime republicano que apareceu o anticlericalismo anarquista no cenário nacional. De acordo com Ricardo Luiz de Souza, as elites políticas adotaram nos primeiros anos de vida da República diferentes formas de anticlericalismo que foram desde a tentativa dos republicanos de criarem um espaço e uma racionalidade laica que excluísse a existência de qualquer vínculo entre instituições políticas e religiosas, buscando, entretanto, preservar uma legitimidade para a esfera religiosa, “à negação mais ampla formulada pelos anarquistas, que viam na existência desse espaço simplesmente um instrumento de exploração e mistificação” (Souza, 2005, p. 193).

O radicalismo do anticlericalismo anarquista é atestado por outros estudiosos. Para Eduardo Valladares, os anarquistas possuíam os discursos e as práticas mais enérgicas: “A conquista da futura sociedade ácrata passava pela rejeição dos dogmas e imposições dos padres católicos” (Valladares,

2000, p. 11). Um radicalismo que também se expressou na forma de ateísmo. Antonio Cleber Rudy afirma que, frente à documentação coligida,

fica explícito que houve, no Brasil, vários casos em que o anticlericalismo anarquista, além da clássica ofensiva contra o clero e as religiões, levantou a bandeira de um racionalismo de verve ateu. (Rudy, 2017, p. 16)

Pablo dos Santos Martins é categórico: “o anticlericalismo anarquista era militante e abertamente ateu” (Martins, 2018, p. 152). No caso,

Os anarquistas brasileiros repudiavam a religião através de um discurso violento e fundaram jornais antirreligiosos, ligas anticlericais e escolas racionalistas para combater a presença da igreja no campo da educação e da formação de crianças e jovens, influência vista como nefasta e contra a razão. (Martins, 2018, p. 152)

A partir da fundamentação no racionalismo, na influência de pensadores anticlericais europeus e na crença de que o ser humano era o único agente de transformação social, “os libertários brasileiros rejeitavam quaisquer manifestações religiosas e acreditavam que estas, enquanto formas ideológicas de dominação e submissão, deveriam ser combatidas a todo custo” (Martins, 2018, p. 152). Entretanto, antes de prosseguir na especificação desse anticlericalismo anarquista penso ser oportuno explicar, ainda que em linhas gerais, o surgimento e as características do anarquismo em terras brasileiras, um processo que ocorreu simultânea e articuladamente com a formação de uma mão de obra livre e assalariada no país. Assim, não foi à toa que o anticlericalismo dos libertários no Brasil se articulou com a disputa sobre o significado que deveria ter a luta sindical e política do operariado.

Os estudos sobre o anarquismo no Brasil chamam atenção para o papel da imigração europeia na difusão do ideário ácrata entre os trabalhadores do país na virada do século XIX para o XX, período marcado pela dissolução final do regime de trabalho escravo (1888) e a expansão da força de trabalho livre e assalariada, em particular nos centros industriais de São Paulo e do Rio de Janeiro. Um momento em que, como na Europa, o nascente proletariado assalariado brasileiro era vítima de uma intensiva exploração, com condições de vida e trabalho precárias, extensas jornadas no emprego, uso de mão de obra infantil e baixos salários. Um conjunto de circunstâncias que favoreceu a disseminação do anarquismo, ideal com foco na contestação da sociedade vigente (Dulles, 1977; Côrtes in : Deminicis; Reis Filho, 2006).

Entre os grupos de imigrantes que ajudaram na divulgação de ideias anarquistas em terras brasileiras, destacaram-se os italianos, espanhóis e portugueses. O movimento operário italiano, por exemplo, tinha forte influência do anarquismo. Inicialmente, Proudhon havia tido razoável prestígio nos meios operários da Itália. Com a chegada de Bakunin à região em 1864, as ideias anarquistas se fortaleceram, com o desenvolvimento do potencial de luta revolucionária entre os italianos. A partir da década de 1880, arrefeceu a força do anarquismo italiano. Contudo, “os anarquistas italianos (...) com a imigração assumem um importante papel na divulgação dos ideais libertários” (Viana in : Deminicis; Reis Filho, 2006, p. 31).

Além da presença das ideias ácratas entre o proletariado urbano, que contava com expressivo contingente de mão de obra estrangeira na virada do século XIX para o XX, também ocorreram outras formas de difusão do anarquismo, que ajudam a compor o quadro da história desse ideário no Brasil. Silza Maria Pazello Valente ressalta a criação de núcleos habitacionais moldado pelo ideário anarquista:

Entre as colônias fundadas sob a inspiração anarquista (...) Guararema, no Estado de São Paulo, fundada por Artur Campagnolli, em 1888; e Cecília, no Estado do Paraná, fundada por Giovanni Rossi, em 1890. (Valente, 1994, p. 261)

No entanto, até mesmo para retomar nos próximos parágrafos o tema do anticlericalismo ácrata brasileiro, pretendo frisar o papel do anarquismo na atribuição de um sentido à luta operária. A historiadora Edilene Toledo defende que o anarquismo “orientou a formação da organização dos trabalhadores em suas várias manifestações” (Toledo in : Ferreira; Reis Filho, 2007, p. 62). Por sua vez, Angela de Castro Gomes destaca que o anarquismo foi uma das formulações que buscou construir a identidade da classe trabalhadora, defendendo não só uma autoimagem do trabalhador, mas principalmente um certo tipo de engajamento e luta com dimensões e objetivos políticos específicos. Sob o viés anarquista, o trabalhador seria um indivíduo honesto, mas explorado econômica e socialmente e, por ser honesto, deveria ser tratado com dignidade pelo conjunto da sociedade. O papel central da classe trabalhadora em um país como o Brasil, “que lutava por seu desenvolvimento econômico em face de nações mais poderosas, precisava ter reconhecimento para que este mesmo desenvolvimento pudesse ter curso” (Gomes, 1988, p. 90).

Os libertários procuraram ser a diretriz na luta dos trabalhadores brasileiros em um processo de disputa com outras formas de pensamento político com foco no mundo do trabalho. Segundo o historiador Cláudio H. M. Batalha, entre a instauração do regime republicano no Brasil em 1889 e o fim da década de 1910, outros grupos políticos disputaram ao lado dos ácratas a direção da luta do operariado. Um desses grupos possuía como referência as ideias positivistas e cooperativistas e tinha como meta a luta por direitos sociais, mas sem ter em conta o questionamento do sistema político. O segundo grupo foi formado por socialistas reformistas, sendo uma de suas diretrizes o programa do Partido Operário Brasileiro de 1893. Para esse setor, o objetivo principal da luta do operariado deveria ser “a conquista de direitos sociais aliada a direitos políticos, visando à mudança do sistema pela participação no processo político-eleitoral (...)” (Batalha in : Ferreira; Delgado, 2013, p. 174). Por fim, havia os anarquistas, os quais, de acordo com Cláudio H. M. Batalha, tinham uma posição de negação da política institucional, “depositando na ação direta a formação de pressão necessária para a obtenção de conquistas (...) a ação direta passava pela rejeição de intermediários, de mediadores, fossem esses mediadores os partidos políticos, indivíduos ou representantes do governo” (Batalha in : Ferreira; Delgado, 2013, p. 175).

Nildo Viana destaca que os militantes anarquistas exerceram influência no movimento operário especialmente por meio da vertente anarcossindicalista

e anarcocomunista. Os anarcossindicalistas propunham a ação revolucionária por intermédios de sindicatos, sendo essa a corrente que predominava no operariado paulista. O seu principal órgão de divulgação foi o jornal O Amigo do Povo (1902) e teve como militantes figuras como Edgard Leuronth, Neno Vasco, José Sarmento Marques e Giulio Sorelli. A tendência anarcocomunista teve como principais órgãos de divulgação os jornais Il Risveglio (1889) e La Battaglia (1904). Entre seus militantes mais conhecidos estavam figuras como Gigi Damiani, Oreste Ristori e Florentino de Carvalho. Sendo críticos dos anarcossindicalistas,

viam com cautela a participação em sindicatos, que poderia (...) levar ao reformismo e a lutas por questões imediatas, o que poderia significar o abandono dos objetivos principais: abolição do capitalismo e instauração da anarquia. (Viana in : Deminicis; Reis Filho, 2006, p. 39)

A historiadora Edilene Toledo afirma que é preciso ter cautela com uma imagem que se cristalizou ao longo do tempo em associar o movimento operário no Brasil no início do século XX com o anarquismo. A análise das resoluções dos principais congressos operários do período, dos jornais e documentos das federações e ligas operárias “torna evidente o fato de que o movimento operário foi, em vários momentos, muito mais sindicalista revolucionário que anarquista e, às vezes, mais sindicalista que revolucionário” (Toledo in : Ferreira; Reis Filho, 2007, p. 63). O prestígio do sindicalismo revolucionário, doutrina que predominava na organização operária em São Paulo e que alcançou grande expressão no movimento operário do Rio de Janeiro, teve destaque nos debates realizados pelos trabalhadores no I Congresso Operário Brasileiro, realizado no Rio de Janeiro em 1906. No caso,

O sindicalismo revolucionário reunia algumas ideias anarquistas - como a negação do Estado centralizado e do partido -, mas também ideias marxistas - como a luta de classes, recusada pelos anarquistas como base de sua doutrina. A base do sindicalismo revolucionário como doutrina e prática política era a ideia de que o sindicato era o órgão necessário e suficiente para as conquistas imediatas e para a transformação da sociedade, que, no futuro, seria gerida pelos trabalhadores através dos sindicatos. (Toledo in : Ferreira; Reis Filho, 2007, p. 64)

Mas, no contexto brasileiro de fins do século XIX e primeiras décadas do XX, em que o Estado era sentido pelos trabalhadores quase exclusivamente como fonte de opressão, a ideia de que ele era nocivo e desnecessário aos dominados, e que existiriam alternativas viáveis de organização social voluntária, foi um fator de atração no setor operário. Agrega-se a isso a exclusão política de amplos setores da população em decorrência do pacto de dominação vigente com o regime republicano, e se têm mais alguns ingredientes para entender como o mundo do trabalho se tornou terreno fértil para as ideias libertárias, já que os anarquistas recusavam a participação dos oprimidos na política institucional e denunciavam, constantemente, “o caráter classista do Estado brasileiro e o caráter fraudulento de todo o processo político-eleitoral” (Toledo in : Ferreira; Reis Filho, 2007, p. 65).

Para Edilene Toledo, os trabalhadores brasileiros eram receptivos a ideias e práticas que pudessem contribuir para melhorar sua vida cotidiana e que apontassem para uma futura emancipação social e econômica. E era esta a mensagem veiculada pelos anarquistas no período:

Embora entre anarquistas fosse comum a menção a libertários de toda a história da humanidade, o movimento anarquista surgiu num contexto específico de crítica à expansão do capitalismo e da presença do Estado. Em muitos casos, o que a filosofia libertária sugeria era uma espécie de democracia direta, em que as pessoas participariam regularmente das decisões que afetavam sua vida, assumindo suas responsabilidades comunitárias. Abolindo as fronteiras, o mundo seria uma grande federação de federações formadas por comunidades autogeridas. (Toledo in : Ferreira; Reis Filho, 2007, p. 66)

Assim, procurando estar em sintonia com o ideário ácrata, os grupos anarquistas, através de jornais, comícios e manifestações, tiveram um papel relevante em vários momentos da luta dos trabalhadores na Primeira República (1889-1930), como na luta pela jornada de oito horas, nas greves e campanhas contra a carestia de 1912-1913 e 1917-1919. E foi envolvimento nessas circunstâncias que se moldou uma versão do anticlericalismo anarquista em terras brasileiras. Um anticlericalismo que, em face de um país com uma população majoritariamente católica, centrou sua crítica preferencialmente na Igreja Católica. De acordo com Pablo dos Santos Martins, para os libertários a instituição católica deveria ser combatida, uma vez que escravizaria as pessoas,

embotando-lhes a reflexão e a ação consciente a partir da difusão de verdades cristalizadas no tempo, colocando o paraíso além da vida na Terra e aceitando a exploração capitalista através da resignação. (Martins, 2018, p. 152)

Nesse cenário de embate anarquista contra à influência da Igreja Católica, o tema da religião foi discutido nos congressos operários. Tais congressos podem ser definidos como instâncias decisivas do processo organizatório independente dos trabalhadores, sendo neles determinados os posicionamentos políticos e as diretrizes básicas de atuação a serem adotadas pelo movimento operário. E foram em tais congressos, ainda que marcados por dificuldades econômicas e logísticas para sua realização nas primeiras décadas do século XX, que os anarquistas também procuraram pautar no debate o tema da religião (Valladares, 2000).

Entre o período de 8 a 12 de setembro de 1913, foi realizado, no Rio de Janeiro, o II Congresso Operário Brasileiro. O evento contou com duas federações operárias, do Rio Grande do Sul e de Alagoas; cinco federações operárias locais, respectivamente, do Rio de Janeiro, Santos, Porto Alegre, Pelotas e Maceió; e 52 sindicatos, sociedades e ligas operárias e quatro jornais operários. Este II Congresso foi caracterizado pela confirmação e aprovação das teses anarcossindicalistas apresentadas no I Congresso, de 1906, e a discussão de temas que haviam sido poucos abordados anteriormente, como a condenação da influência da Igreja no meio sindical através do chamado sindicalismo católico, o qual era dirigido pelas

autoridades eclesiásticas e visto com desconfiança por parte dos libertários. Segundo Pablo dos Santos Martins,

A presença da Igreja no meio sindical era um grande problema enfrentado pelos militantes anarquistas. Em um país onde mais de 90% da população professava a fé católica, mesmo no meio anarco-sindicalista a influência de bispos e padres fazia-se presente. Era constante, por parte dos militantes mais radicais a denúncia contra companheiros que professavam o catolicismo e o intenso combate antirreligioso visando o afastamento dos chamados “sindicalistas amarelos”. (Martins, 2018, p. 153-154)

No III Congresso Operário Brasileiro, realizado em abril de 1920, também no Rio de Janeiro, em uma conjuntura de refluxo do movimento sindical no país por conta da perseguição política e repressão estatal, a ofensiva contra a Igreja Católica se manteve presente, sendo esta instituição associada ao Estado e à burguesia com o propósito de esvaziar e suprimir o movimento operário. Conforme indica Martins (2018, p. 154), “como a maior influência dos ideais anarquistas aconteceu em países em que a população era majoritariamente católica, os embates entre as duas concepções foram inevitáveis”. E no Brasil não foi diferente, com o anticlericalismo anarquista em uma batalha contra o ideário religioso expresso pela Igreja Católica e defendido por seus representantes, como padres e bispos, os quais procuravam ocupar espaço também no meio operário. Tal fato ajudou a acentuar ainda mais a verve crítica dos libertários a essa instituição religiosa. E o ateísmo entre os libertários só pode ser entendido se for levado em consideração a tônica dessa luta política.

1. O anticlericalismo e o ateísmo no jornal anarquista A Lanterna

Concluo este capítulo abordando o periódico anarquista A Lanterna . Ao longo de minhas pesquisas, descobri que esse jornal foi um espaço privilegiado de manifestação de posturas anticlericais por parte dos libertários brasileiros. Nessas posturas afloraram posições ateístas.

Com suas edições que datam de 1901 a 1935, A Lanterna foi parte daquilo que os estudiosos qualificam como imprensa operária. Ilka Stern Cohen afirma que, no início do século XX, essa imprensa visava propagar ideias e iniciativas da classe operária. Assim, mais do que um empreendimento lucrativo, “esse segmento tem um forte componente político, expondo e tornando pública a questão das relações de trabalho no interior das fábricas” (Cohen in : Martins; Luca, 2015, p. 120). Trata-se de um gênero de imprensa que nasceu no bojo do desenvolvimento industrial, fruto da necessidade de defesa dos interesses do operariado frente aos padrões de exploração predominantes no ambiente de trabalho.

Os jornais anarquistas tiveram destaque na imprensa operária brasileira do começo do século XX. Segundo Eduardo Valladares, para os anarquistas era fundamental preservar e desenvolver os valores da classe operária frente aos aspectos da cultura burguesa. Por isso, a publicação de periódicos próprios era vista como essencial no processo educativo e associativo do proletariado: “Os redatores anarquistas escreviam repetidamente sobre a necessidade da luta pela liberdade e pela conquista da justiça social” (Valladares, 2000, p. 47). Os artigos nos jornais anarquistas registravam as

práticas cotidianas de resistência e a percepção de como os trabalhadores, nas suas lutas, forjavam sua própria identidade. Dado o grande percentual de imigrantes entre o operariado brasileiro nesse período, era comum a publicação de jornais anarquistas em língua estrangeira, na íntegra ou pelo menos em alguns artigos.

Conforme indicado na seção anterior desse capítulo, as duas principais vertentes anarquistas no movimento operário brasileiro foram a chamada anarcocomunista e a anarcossindicalista, as quais divergiam quanto à forma de organização da classe operária na luta pela derrocada do sistema capitalista. Segundo Ilka Stern Cohen, essas vertentes acabaram produzindo seus periódicos. Na vertente anarcocomunista destacou-se Luigi Damiani, imigrante italiano que marcou presença em periódicos como *Il Risveglio* (1898-1899), *La Barricata* e *La Bataglia* (1903), sendo que esse último durou até 1912. Em 1913, ele dirigiu *La Propaganda Libertaria*, e em 1916 substituiu Ângelo Bandoni na gerência de *Guerra Sociale*. A orientação doutrinária desses jornais apontava para a crítica à participação dos anarquistas nos sindicatos, organização que funcionaria na lógica da sociedade burguesa. Nessa perspectiva, “a greve era compreendida como o instrumento mais eficaz de luta e a única forma de pôr fim à ordem burguesa” (Cohen in : Martins; Luca, 2015, p. 123).

A vertente anarcossindicalista tinha no jornal *O Amigo do Povo* (1902) um dos seus mais representativos periódicos. Irregular tanto em termos de periodicidade quanto de distribuição, esse jornal teve relativamente poucos números (65), reunindo intelectuais anarquistas de vários matizes. Na sua direção figuraram os nomes de Neno Vasco e de Edgard Leuenroth, sendo este último considerado um incansável personagem da imprensa operária, ao perceber nela um instrumento importante na organização da classe operária. Sozinho ou acompanhado de outros líderes, como Neno Vasco, Benjamin Motta e João da Costa Pimenta, o nome de Edgard Leuenroth esteve à frente de vários títulos: “*Folha do Braz* (1899), *A Lanterna* (1901), *A Vanguarda - A Terra Livre* (1905), *A Folha do Povo* (1908), *A Vanguarda* (1911), *A Plebe* (1917), *A Patuléia* (1920)” (Cohen in : Martins; Luca, 2015, p. 124). Apesar disso, a imprensa libertária foi permeada por uma realidade adversa, na qual

Quase todos os jornais enfrentavam os problemas de duração e periodicidade irregular. A falta de recursos e a intensa repressão política eram fatores de preocupação permanente. Os conflitos entre patrões e operários variavam de intensidade, e qualquer sinal de perigo para a ordem era combatido com a invasão das pequenas oficinas de tipografia, destruição das máquinas e apreensão dos impressos. (Cohen in : Martins; Luca, 2015, p. 124)

Após esse breve panorama da imprensa anarquista, com destaque para algumas de suas características e especificidades, quero expor aos leitores o caso do jornal *A Lanterna* .

3.1 As origens e a trajetória do jornal *A Lanterna*

Em linhas gerais, a história do jornal anticlerical *A Lanterna* foi marcada por três fases: a primeira começou com a fundação do jornal em 1901, deixando

de circular em 1904 após publicar de forma irregular 60 números. A segunda fase começou em 1909, quando o periódico voltou à ativa, e findou em 1916, após a publicação de 293 exemplares. Por fim, a terceira fase, que durou entre 1933 a 1935, com o lançamento de 45 números (Dulles, 1977).

O primeiro número de A Lanterna saiu em 7 de março de 1901, na capital paulista, pelos esforços do anarquista Benjamim Mota (1870-1940) e de um grupo de maçons da Loja Luso-Brasileira. Benjamim Franklin Silveira da Mota, o nome completo do fundador e redator-chefe de A Lanterna, era advogado, jornalista, anarquista e maçom, ⁵ membro da Loja Sete de Setembro (São Paulo). Em um primeiro momento de sua trajetória política, ele abraçou a causa abolicionista e o ideal republicano. Porém, com sua ida para a capital da França, na década de 1890, retornou ao Brasil influenciado pelos ideais anarquistas. Benjamim Mota trabalhou entre 1897 e 1898 como redator em O Rebate; publicou em 1898 a revista O Libertário e colaborou na redação do Il Risveglio. Em 1898, publicou o livro Rebeldias, em cujas páginas continha uma defesa do socialismo libertário (anarquismo), e em 1900 lançou a obra de viés anticlerical A razão contra a fé (Rudy, 2017; Brito, 2019).

Em relação ao periódico fundado por Benjamim Mota, Antonio Cleber Rudy afirma que “A Lanterna acabou por atuar como porta-voz de livres-pensadores e de anticlericais de diversos matizes, entre os quais, correligionários vinculados à maçonaria” (Rudy, 2017, p. 55). Para Walter da Silva Oliveira, essa posição de A Lanterna, atuando como tribuna aberta a variadas correntes de pensamento e que não estavam necessariamente alinhadas com a tendência libertária, mas que se identificavam com a crítica anticlerical do jornal, foi motivo de críticas no meio anarquista, sob a justificativa de que a descrença em Deus não significava automaticamente uma descrença no papel opressor do Estado sobre a classe trabalhadora. Apesar disso,

Em sua primeira fase o periódico A Lanterna uniu em torno de si variados grupos sociais, entre eles os maçons, os socialistas, os protestantes, as sociedades “esotéricas” e os espíritas (...) Justificar o que unia espíritas, maçons, livre-pensadores e anarquistas em torno d’ A Lanterna torna-se um desafio, já que há várias possibilidades de explicação para esse fenômeno. Pode-se afirmar que tal união ocorreu porque todos esses grupos tinham um ponto em comum, as ideias anticlericais, cada um a seu modo e por interesses diversos, principalmente no que se refere a um pensamento livre de interferência da Igreja e de seu conservadorismo. (Oliveira, 2008, p. 39-40)

A Lanterna foi publicada inicialmente com periodicidade quinzenal, distribuída de forma gratuita, custeada por subscrições voluntárias e com a expressiva tiragem de 10 mil exemplares, e chegou, ao final do seu primeiro ano de existência, a uma tiragem de 26 exemplares. Contudo, após a saída do número 8, em 24 de junho de 1901, a publicação do jornal cessou por meses, devido às dificuldades de custeio na impressão do jornal. Os custos de edição e impressão eram pagos por seu diretor-chefe, Benjamim Mota, e pelas escassas subscrições voluntárias. Essas interrupções marcariam a vida do jornal ao longo de suas três fases (Rudy, 2017).

Na primeira fase, A Lanterna foi distribuída a um público diversificado. Não só a jovens, mas a profissionais liberais que, segundo a redação do jornal, estariam ao lado da ciência e não do jesuitismo. Cópias do jornal também eram entregues em centros religiosos, para que os adversários conhecessem às críticas que lhes eram feitas. Em termos de conteúdo, havia espaço no periódico para divulgação de notícias nacionais e internacionais sobre o movimento anticlerical, assim como se passou a publicar cartas de leitores denunciando os abusos do clero, criando um elo do jornal com o seu público leitor (Brito, 2016).

Em 1903, o periódico de Benjamim Mota publicizou uma parceria que ambicionava intensificar a campanha contra o clericalismo. O jornal A Lanterna anunciou em novembro daquele ano sua fusão com os periódicos O Livre Pensador e o L'Asino, jornais com semelhante perfil de luta anticlerical. Esta parceria se estendeu até 1904, momento em que problemas pessoais e profissionais entre os diretores dos jornais resultaram no fim da parceria. Com a saída de Mota, "a sobrevivência do órgão anticlerical não se concretizou, uma vez que, a partir de 29 de fevereiro de 1904, A Lanterna deixou de circular" (Rudy, 2017, p. 70).

Benjamim Mota voltou a marcar presença em A Lanterna a partir de 1909, quando o periódico teve sua publicação retomada. Contudo, desta vez Mota participou na condição de colaborador do jornal, cuja direção ficou a cargo do jovem jornalista anarquista Edgard Leuenroth (1881-1968). O novo diretor de A Lanterna nasceu em Mogi Mirim-SP, e desde cedo desenvolveu trabalhos ligados à área do jornalismo. Como gráfico, Edgard Leuenroth participou, em 1904, da criação da União dos Trabalhadores Gráficos, em que atuou de forma expressiva no movimento operário em São Paulo. Em 1905, passou a publicar Terra Livre, e em 1908, Folha do Povo, que circularam ao lado de outros periódicos anarquistas. Em 1909, Edgard Leuenroth associou-se à Benjamim Mota e retomou a publicação do jornal anticlerical A Lanterna (Khoury in : Ferreira; Reis Filho, 2007).

Na segunda fase do jornal, a redação de A Lanterna esteve constituída, além do diretor Edgard Leuenroth, pelos seguintes membros: Neno Vasco, Raimundo Reis, José Romero Ortega, Leão Aymoré e Eugênio Leuenroth. A sede do jornal era localizada no Largo da Sé, número 5, onde também funcionava a Federação Operária de São Paulo (Fosp). Além disso, nesta nova fase, o jornal registrou sua contagem de anos considerando o período que era dirigido por Benjamim Mota, ou seja, desde 1901, apresentando em 1909, no canto superior direito da primeira página, o dizer "ano IV (nova fase)" (Oliveira, 2008; Rudy, 2017).

A Lanterna passou a circular em 1909 não mais de forma gratuita, com seu exemplar sendo vendido, além de ser oferecida a alternativa de assinaturas. O periódico oferecia livros e folhetos aos que pagassem a sua assinatura diretamente à administração, o que poupava despesas com cobrança ou remessa. Essas eram algumas das estratégias utilizadas para dar suporte financeiro ao jornal. Já no quesito conteúdo e interação com os leitores, o periódico era composto por artigos escritos por seu redator e pelos que eram enviados via correio ou telégrafo por colaboradores, de várias localidades do país e do estrangeiro, nem sempre militantes libertários, mas

com temas que eram relacionados ao anticlericalismo. Outra forma de estreitar os laços com os leitores por parte de A Lanterna foi oferecer livros de brinde para quem enviasse a melhor resposta à pergunta “Para que serve o padre?” (Oliveira, 2008).

A Lanterna ressurgiu em uma conjuntura na qual a imprensa anticlerical agregou outros exemplos promissores, como O Clarão (de Florianópolis), publicado entre 1911 e 1918, A Reação (de Cuiabá), publicado entre 1909 e 1914, e o retorno de O Livre Pensador, entre 1911 e 1915. Nesse momento houve um engajamento mais acentuado por parte da militância anticlerical na tentativa de fazer frente às iniciativas da Igreja Católica em retomar uma posição de privilégio perdida com o regime republicano como, por exemplo, o investimento na criação de escolas confessionais, com os anticlericais fazendo a crítica por meio da imprensa (Rudy, 2017).

No entanto, o movimento anticlerical no Brasil nos primeiros anos do século XX não se restringiu à atuação por meio do jornalismo. É o que adverte Antonio Cleber Rudy ao destacar em seu trabalho a criação de grupos e de ligas anticlericais. Em 1904, por exemplo, por iniciativa de Antonio Piccarolo, Benjamim Mota e Ricardo Figueiredo foi criada na capital paulista o Grupo Livre Pensador, filiado à Federação Internacional do Livre-Pensamento de Bruxelas. O livre-pensamento era definido por tais grupos como uma forma de conhecer as verdades do mundo através da inteligência, guiada pela razão e pela experiência. Alinhado com essa perspectiva, o Grupo Livre Pensador

entendia que era necessário declarar como membros do grupo apenas os que repelisses toda a crença no sobrenatural e aceitassem tão somente as verdades científicas, fruto da investigação e experiência da Natureza, quer na ordem material, quer na ordem psíquica. (Rudy, 2017, p. 74)

Em 1906, foi criada em São Paulo a Liga Anticlerical Intransigente, que tinha entre seus mentores Everardo Dias, Ricardo Figueiredo e Isidoro Diego, todos ligados à folha O Livre Pensador. Em 1911, surgiram a Liga Anticlerical de São Paulo e a Liga Anticlerical do Rio de Janeiro, que contavam entre seus correligionários com expressivo número de anarquistas, os quais “saíram em defesa de uma postura anticlerical de expressão antirreligiosa e ateia (...)” (Rudy, 2017, p. 78). E iniciativas similares ocorreram em outras partes do país: Liga Anticlerical da Bahia, criada em Salvador em 1908 com a colaboração da maçonaria local; Liga Mato-Grossense de Livres-Pensadores, fundada na cidade de Cuiabá em 1909; Associação Feminil Livre Pensadora, criada em Curitiba em 1909 e composta apenas por mulheres; Liga do Livre Pensamento, fundada no Maranhão em 1911 (Rudy, 2017).

Entretanto, na segunda metade da década de 1910 o anticlericalismo passou a mostrar sinais de declínio e a perder força coletiva no Brasil. De acordo com Antonio Cleber Rudy, entre as causas para esse enfraquecimento podem ser apontados três fatores: (1) a canalização dos esforços para resolver o agravamento da questão social, devido ao arrocho econômico em decorrência da Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e a intensificação das greves operárias; frente às novas demandas políticas, que cada vez mais

instigavam os anseios de insurreição social, “o anticlericalismo ficaria em segundo plano, visto que, na ótica anarquista, uma revolução enquanto transformação radical incluía a derrocada da Igreja” (Rudy, 2017, p. 219); (2) o foco na revolução na Rússia em 1917, a qual contou com forte atuação anarquista nos sindicatos russos e foi vista pelos libertários brasileiros, inicialmente, como o almejado caminho para a realização das perspectivas anarquistas; (3) a repressão policial, uma resposta às greves e mobilizações operárias, que também atingiu a imprensa produzida pelos anarquistas. Em 1919, foi empastelado o jornal A Plebe , criado por Edgard Leuenroth em 1917 como um órgão alinhado mais estreitamente ao acirramento dos conflitos operários daquela conjuntura, e em substituição A Lanterna , que deixou de circular em 1916:

(...) ao ter-se em vista que a mais forte presença no movimento anticlerical foi a dos anarquistas, na década de 1920, frente à repressão que levou à prisão de destacados militantes, tornando quase impossível toda atividade política e operária, o movimento anticlerical, outrora bastante atuante no cenário social, teve sua ação reduzida. (Rudy, 2017, p. 223)

Contudo, A Lanterna ressurgiu na primeira metade dos anos 1930 para viver a terceira e última fase de sua história, em um contexto que forneceu novos elementos para o desenvolvimento da luta anticlerical. Em termos internacionais, a assinatura do Tratado de Latrão (1929) entre a Igreja Católica e o regime fascista italiano, por meio do qual foi criado o Estado do Vaticano e o catolicismo acabou instituído como religião oficial da Itália, reforçou entre os círculos libertários e anticlericais a imagem da Igreja Católica como instituição conservadora e cúmplice dos poderosos. No Brasil, a ascensão de Getúlio Vargas à Presidência da República em 1930 foi acompanhada de uma reaproximação do Estado com a Igreja Católica. Em 30 de abril de 1931, Vargas assinou o decreto n. 19.941, que reintroduziu, em caráter facultativo, o ensino religioso nas escolas públicas do país. E em um gesto demonstrativo de força simbólica e social para a Igreja, o presidente esteve ao lado de 45 bispos na inauguração da estátua do Cristo Redentor, no alto do Corcovado, em outubro de 1931, um ato simbólico da força da instituição católica. Assim, “as aproximações da Igreja com o Estado foram um fator determinante para que o anticlericalismo ganhasse impulso, convertendo-se novamente em força coletiva” (Rudy, 2017, p. 226).

Já em 1929, diante dos sinais de nova força da instituição católica, foi reativada a Liga Anticlerical do Rio de Janeiro, sob impulso do antigo militante anarquista José Oiticica (1882-1956) e contando entre seus apoiadores com a presença de Maria Lacerda de Moura (1887-1945), educadora, escritora e feminista libertária. Esta Liga passou a promover conferências públicas para tratar de questões sociais e religiosas, levantando a bandeira do Estado laico, o qual estaria sob ameaça, vide o exemplo do decreto n. 19.941. E mais do que isso,

Empenhada em fazer frente à Igreja, a Liga Anticlerical do Rio de Janeiro, em mais de uma ocasião, concitou todos os brasileiros contrários às ambições do clero a fundarem núcleos anticlericais. Porém, segundo sugerem as fontes coligidas, somente a partir de 1932 esse apelo se tornaria realidade, mediante o surgimento da Liga Anticlerical de São Luiz do

Maranhão (1932), da Liga Anticlerical “Marquês de Pombal” (Bauru, 1933), da Liga Anticlericalista de Porto Alegre (1933), da Liga Anticlerical de Campos de Goytacazes (1933), da Liga Anticlerical de Santos (1934), da Liga Anticlerical de Sorocaba (1934), da Liga Anticlerical de Campinas (1934), da Liga Anticlerical de Olímpia (1934), da Liga Anticlerical de Teresina (1934) e da Liga Anticlericalista de Quixadá (1934). (Rudy, 2017, p. 236)

Em 13 de julho de 1933 reapareceu o jornal anarquista e anticlerical A Lanterna , editado em São Paulo, sob a direção de Edgard Leuenroth, o qual escreveu inúmeros artigos no jornal sob o pseudônimo de Xisto Leão. Este periódico, que em fases anteriores aglutinou diversos grupos – entre eles, maçons, espíritas, livres-pensadores e anarquistas –, contou na terceira fase com o apoio de comunistas, os quais deixaram de lado as divergências ideológicas e políticas que tinham com os anarquistas em prol da luta contra os inimigos em comum: o clericalismo e o fascismo. A Lanterna começou com uma tiragem de 10 mil exemplares, estampando dísticos como “ Os vampiros da Igreja querem tudo pra si ” e “ Se o Brasil não acabar com a influência do padre, o padre acabará com o Brasil ”. Aliás, essa segunda frase “impressa na capa do jornal vinha acrescida da ilustração de um mapa do Brasil infestado de formigas saúvas, que burlescamente estavam representando o clero católico” (Rudy, 2017, p. 242-243).

Apesar da mobilização e da luta dos setores anticlericais, o cenário político nos anos 1930 era mais favorável à Igreja Católica. Por meio da pressão da bancada católica, a Constituição de 1934 acabou estabelecendo mudanças nas relações entre Igreja e Estado, explícitas na inclusão de um capítulo relacionado à família, que tratava, entre outras coisas, do casamento religioso e indissolúvel (artigo 144), da aplicação da religião católica no ensino (artigo 153), da inclusão da proteção divina no preâmbulo da Constituição e a aprovação de uma fórmula que permitia a colaboração entre o Estado e a Igreja (Rudy, 2017).

No decorrer da primeira metade da década de 1930 solidificou-se a prática de proibição das manifestações públicas de índole operária e anticlerical. Soma-se a isso o fato de que começou a ser frequente o fato de agentes da polícia ou membros do clero se infiltrarem em atividades anticlericais, “visando tomar nota do andamento político das reuniões e tecer perfis dos militantes mais ativos” (Rudy, 2017, p. 250). A situação para o ativismo anticlericalista se agravou quando, em 4 de abril de 1935, Getúlio Vargas promulgou a Lei de Segurança Nacional, que definia os crimes contra a ordem política e social. Essa lei tinha nos comunistas brasileiros um dos seus alvos preferenciais, mas foi usada para reprimir ações anticlericais, taxada pelas autoridades como ações pautadas em ideias “avançadas e extremadas”. Como exemplo, na noite de 29 de novembro de 1935, a Liga Anticlerical de Campinas “foi invadida e fechada pela polícia. Na ocasião, foi confiscado todo seu acervo” (Rudy, 2017, p. 252). Em 2 de novembro de 1935 foi publicado o último número da terceira fase de A Lanterna . No mesmo ano Edgard Leuenroth foi preso e indiciado em dois processos: “como diretor de A Lanterna – por ‘crime contra a moral e os bons costumes’ – e como trabalhador ‘sindicalista e subversivo’. Só é libertado em 1938” (Khoury in : Ferreira; Reis Filho, 2007, p. 128). Desse modo, “intensamente

perseguido pelas autoridades, o anticlericalismo de verve anarquista saia de cena” (Rudy, 2017, p. 254).

3.2 O perfil do anticlericalismo em A Lanterna

O jornal A Lanterna nasceu no início do século XX visando combater o chamado clericalismo das instituições católicas. No primeiro número da terceira fase, de 13 de julho de 1933, consta um texto do seu antigo fundador, Benjamim Mota, por meio do qual expõe mais detalhes sobre esse objetivo. Segundo ele, diante da chegada de numerosos clérigos ao país no final da década de 1890, julgou ser necessário retomar a campanha anticlerical interrompida após a instauração do regime republicano no país: “Em 1901 nós estávamos ameaçados da invasão jesuítica e eu quis, esclarecendo o povo brasileiro sobre o que é o cancro clerical-jesuítico, livrá-lo de futuras desgraças” (Mota, 1933, p. 2). Esse esclarecimento seria efetuado por meio do embate anticlerical. No entanto, de que maneira era definido o anticlericalismo nas páginas de A Lanterna? Em 8 de março de 1913, no número 181 da segunda fase, apareceu um pequeno texto, intitulado O nosso anticlericalismo, no qual é possível conhecer de que maneira foi definido o anticlericalismo pelos responsáveis da edição:

a) Luta contra os padres, para mostrar as contradições da sua vida com a sua doutrina, o seu sacerdócio como profissão, tendo o interesse material por base (...) b) Discussão filosófica e histórica dos dogmas e mitos, isto é, o anti-religiosismo, luta contra a base teórica da Igreja; c) Luta contra a influência política da Igreja – pela ação direta, pela propaganda extra parlamentar; d) Propaganda para mostrar o poder econômico da Igreja, a Igreja como empresa, como auxiliar da exploração capitalista, como divisora do proletariado, fatora de crumirismo. Tudo isso constitui o anticlericalismo da Lanterna. (A Lanterna, 1913, p. 1)

No número de reestrela de A Lanterna em 1933 apareceu como uma espécie de editorial no texto “O nosso anticlericalismo”, expondo os mesmos tópicos do artigo que havia sido publicado em 1913 ao definir o anticlericalismo do jornal. Porém, há um complemento nesse artigo em que A Lanterna é apresentada como “porta-voz” de variadas tendências sociais anticlericais: “A Lanterna’ ressurgue para ser um reflexo e um elemento propulsor do movimento anticlerical do Brasil em todas as suas tendências” (A Lanterna, 1933, p. 1). Ao mesmo tempo, esse artigo rechaça qualquer vínculo do periódico com agremiações partidárias, mas se mostra solidário com todas as forças sociais anticlericais simpáticas ao ideal libertário: “Somos por todas as liberdades contra todas as opressões” (A Lanterna, 1933, p. 1).

O perfil anticlerical nas páginas de A Lanterna foi reforçado com o destaque dado pelo periódico para acontecimentos e eventos anticlericais que ocorriam ao redor do país. Do mesmo modo, com a divulgação da fundação e dos estatutos das Ligas Anticlericais que passaram a existir no Brasil. No número 214, de 25 de outubro de 1913, A Lanterna noticiou a criação e divulgou o estatuto da Liga Anticlerical localizada em Porto Alegre. Nesse estatuto consta que a Liga Anticlerical seria composta por livres pensadores dispostos a combater pela liberdade espiritual, os quais, entre seus objetivos, teriam: a supressão do culto externo, como o badalar de sinos; a

extinção de conventos responsáveis pela segregação de indivíduos da sociedade; o combate à exploração da Igreja de Roma no Brasil; a defesa de um ensino verdadeiramente leigo nas escolas; “a liberdade ampla de pensamento mediante responsabilidade dos conceitos emitidos, contra os reacionários” (Liga Anticlerical de Porto Alegre, 1913, p. 3).

No primeiro número da terceira fase, A Lanterna publicizou o programa da Liga Anticlerical Maranhense, em que eram postulados, entre as metas: a separação completa entre Igreja e Estado; o casamento civil; o divórcio; a supressão de subvenções à Igreja; o combate ao celibato dos padres. A elaboração dessas metas teria como objetivo evitar que o clericalismo explorasse a consciência e as finanças do povo. Além disso, a campanha anticlerical era definida como

campanha contra o analfabetismo, contra a devassidão, contra a corrupção geral dos costumes, contra a exploração da ignorância popular por indivíduos que, dizendo-se representantes de Deus único, praticam os mais absurdos ritos pagãos. (Liga Anticlerical Maranhense, 1933, p. 4)

O anticlericalismo definido a partir dos “editoriais” de A Lanterna e dos estatutos das Ligas Anticlericais delineiam a existência de um adversário a ser combatido, que é identificado preferencialmente na Igreja Católica, e suas características como sinônimo de opressão e dominação: o clericalismo. Mas o que seria exatamente esse clericalismo? Parece que o significado desse termo encontra-se diluído ao longo de diversos artigos publicados nas páginas desse periódico. Um exemplo: em número de A Lanterna, datado de 22 de janeiro de 1910, há um texto intitulado “Porque combatemos o clericalismo”. Redigido por Cesar Matheos, ali consta que lutar contra o clero seria lutar contra indivíduos que tudo fariam, através de meios indignos, para apagar os radiosos fachos da liberdade a fim de submeter os povos a seu domínio. Ainda que sem a mesma força de épocas passadas, o clero almejaria semear a ignorância e deter a marcha do progresso no século XX. E o passado serviria de alerta para essa advertência: “Percorrendo a história do clericalismo veremos que um sem número de pessoas sofreram a morte entre as maiores torturas” (Matheos, 1910, p. 1). E mais: “a calúnia, a desonra, a morte, eram os vis instrumentos de que o jesuitismo se servia para submeter os povos a sua doutrina” (Matheos, 1910, p. 1). O clericalismo, que aqui parece sinônimo de jesuitismo, seria a sobrevivência no presente de um passado de violência e ignorância. Nesse sentido, o autor concluiu o texto escrevendo: “Lutamos contra o clero porque o confessionário e o púlpito não estão de acordo com o pensamento moderno” (Matheos, 1910, p. 1).

Jorge Paulo, em “Clericalismo católico”, expôs uma definição de clericalismo e a relação da Igreja Católica com esse significado. Este seu escrito, que apareceu em 19 de março de 1910, no número 23 de A Lanterna , começa indagando o que seria o clericalismo. E, com referência em um autor chamado Marcos Sangnier, aparece uma resposta que diz: “o clericalismo é a confusão do poder temporal e do poder religioso” (Paulo, 1910, p. 1). Com base nessa definição, seria possível afirmar que a Igreja Católica possuía um histórico clerical. Na idade média, “os milhares de infelizes que foram julgados pela inquisição, entregues ao braço secular, torturados de todas as maneiras, são disso uma prova suficiente” (Paulo, 1910, p. 1).

Para Jorge Paulo, as guerras de religião, ocorridas no século XVI, a princípio, foram uma manifestação do clericalismo católico, sendo o protestantismo um movimento federalista, que depois os fidalgos se apossaram para tentar uma restauração do regime feudal na Europa. Somam-se a isso outros fatos históricos, como a república teocrática de Veneza, o catolicismo imposto na França por meio da força no reinado de Luís XIV, a luta da Igreja contra a revolução, o poder temporal dos papas, “que demonstram que, a despeito da sua afirmação doutrinária, a Igreja arranja-se muito bem com a confusão dos poderes” (Paulo, 1910, p. 1).

No número 362 do jornal A Lanterna , de 28 de setembro de 1933, há um artigo em que o clericalismo é definido de uma forma mais objetiva. O texto intitula-se “Que é o clericalismo?” e possui uma assinatura em que aparecem apenas as iniciais “A.B”. A pergunta título do artigo é respondida da seguinte forma: “É o entrave do progresso moral e material; é o depósito de todas as maldades e de todos os vícios mais reprováveis; é a mentira envolta na capa da hipocrisia aparentando bondade, humildade e amor pela humanidade” (A.B., 1933, p. 2).

Nesse artigo os jesuítas são apontados como os principais expoentes do clericalismo, retratados como hipócritas que pretendem travar a locomotiva do progresso da civilização. Os jesuítas, através de uma humildade que seria cínica e pela via do confessionário, seriam uma ameaça para as famílias e as aspirações infantis, ao sufocar a vocação para a liberdade e para o amor dos jovens. Os jesuítas, “que não passam das trevas e do esterquilínio onde foram gerados” (A.B., 1933, p. 2). Diante disso, é possível dizer que nas páginas de A Lanterna foi posta uma explícita linha divisória entre as forças progressistas, adeptas do ideal anticlerical, e as forças reacionárias, adeptas do ideal clerical. Isto foi acentuado com os numerosos artigos publicados no jornal retratando a história do clericalismo/religião entre os povos.

3.3 A história do clericalismo/religião em A Lanterna

Ao longo dos números de A Lanterna foi possível encontrar diversos artigos que versam sobre episódios da história das religiões. Contudo, em termos de religião, o foco das narrativas recai sobre o cristianismo e, de modo mais específico, sobre o catolicismo. O tom das narrativas nesses artigos vai no sentido de reforçar o caráter nefasto da religião para os indivíduos. Ilustro esse tema com alguns exemplos encontrados nas páginas do jornal.

No artigo “A guerra e a Igreja”, publicado em 19 de setembro de 1914 em A Lanterna , o jornalista Benjamim Mota aborda os acontecimentos que

desencadearam o conflito bélico na Europa naquele ano e que, posteriormente, ficaria conhecido como Primeira Guerra Mundial (1914-1918). Ele afirma que após os clérigos católicos terem abençoado as armas do conflito, e diante do horror que a guerra estava deixando, o mesmo clero agora afirmava que apenas o Vaticano poderia evitar guerras. Porém, um olhar sobre a história da Igreja Católica revelaria que ela se comprazia com a desgraça dos povos. Essa é a leitura de Benjamim Mota. Ele destaca que a Igreja armou as Cruzadas, na idade média, que tanto sangue derramou no Oriente Médio. Sanguinária e perversa, “a Igreja romana abençoava os reis católicos que faziam a guerra aos infiéis e as páginas da história nos relembram os nomes dos bispos que seguiam para a guerra com os seus soldados” (Mota, 1914, p. 1). Levantar a bandeira da paz seria uma hipocrisia por parte da Igreja Católica se levasse em conta seu passado. Para Mota, a verdadeira paz entre a humanidade só seria possível quando ela “tiver varrido da superfície da terra o último trono e o último altar, quando ela atirar ao monturo das coisas imprestáveis e nauseabundas as religiões e os fetiches adorados e venerados nas igrejas (...)” (ibidem, p. 1).

Em “A Igreja e o proletariado”, artigo de Adolf Vásquez-Gómez que saiu em A Lanterna , no número de 27 de fevereiro de 1915, consta a afirmação: “A história de submissão dos povos é a história do domínio religioso” (Vásquez-Gómez, 1915, p. 1). De acordo com o autor, no período medieval os reis de direito divino e os senhores feudais, donos das terras e das vidas dos seus criados, tiveram o apoio da Igreja e do clero. Em nenhuma ocasião, nos concílios medievais, a Igreja se preocupou com o destino dos oprimidos. E isso deveria servir de alerta para o proletariado no momento em que a Igreja estaria tentando aproximar-se deles, pois a tática dela seria tentar

adaptar-se ao meio quanto lhe é possível para fazer desvanecer a recordação de seus largos séculos de domínio, de crueldade, de avarezas, de guerras e de estabelecimento de categorias com títulos e privilégios. (Vásquez-Gómez, 1915, p. 1)

No primeiro número da terceira fase de A Lanterna apareceu um pequeno texto intitulado O clero , de autoria de um indivíduo que se identifica como “Ateu”, o qual afirma categoricamente que em todos os tempos e em todos os países o clero sempre foi um elemento reacionário e de ideias retrógradas. Com exceção dos primórdios do cristianismo, época em que essa doutrina religiosa possuiu um caráter subversivo, a religião e seus representantes, “estiveram sempre ao lado dos poderosos, dos tiranos, dos dominadores da hora” (Ateu, 1933, p. 3). E a Igreja não teria se limitado ao poder espiritual sobre as massas: “Ela mesma quis dominar o mundo, e aí vemos erguerem-se as fogueiras da Inquisição, os auto-de-fé, as torturas de toda a espécie aplicadas aqueles que não acreditavam nas suas balelas (...)” (Ateu, 1933, p. 3). Em decorrência dessa história, o autor conclui o artigo exclamando: “Para longe, tartufos, abutres de todas as desgraças!” (Ateu, 1933, p. 3).

Na edição número 375 de A Lanterna , publicada em 5 de abril de 1934, apareceu o texto “No quarto centenário de Anchieta”, de autoria de L. Rogério. Esse artigo, aproveitando a efeméride de comemoração do quarto centenário do nascimento do padre Anchieta (1534-1597), fez alguns

apontamentos sobre a instituição a que pertenceu aquele padre: A Companhia de Jesus. Essa ordem religiosa católica foi fundada por Inácio de Loyola (1491-1556) em 1534, “que planejara para a defesa do catolicismo, prestando, ao mesmo tempo, juramento de obediência passiva e absoluta ao papa” (Rogério, 1934, p. 1). Ainda segundo o autor citado, o mesmo Inácio de Loyola redigiu os princípios que norteariam a nova ordem para obtenção da amizade dos príncipes e a confiança do povo. Mas a sua meta principal seria o domínio da sociedade. E isso tornou os jesuítas uma ameaça ao tecido social. Como resultado, “Em todas as épocas e de todos os países, inclusive o nosso, os jesuítas foram expulsos como elementos de dissolução e de discórdia” (Rogério, 1934, p. 1).

“As funestas consequências da influência jesuítica no desenvolvimento dos povos” é título de artigo publicado em 9 de março de 1935 no número 390 de A Lanterna . De autoria de Luis Pereira Barreto, o texto busca abordar a história de Portugal e da Espanha. Assim, principia afirmando que no século XV, e em boa parte da centúria do XVI, esses dois países se achavam na dianteira do progresso em comparação com outras regiões da Europa. Um português foi responsável por realizar a primeira volta ao mundo, superando o medo dos europeus em um mar que achavam que terminaria em abismos e precipícios, destino que só poderia levar à morte. Ações como essa, que prestaram serviços à ciência, inquietaram os dominadores de consciência. Começou então “essa obra sem nome, iniciada a pretexto de salvação das almas, e que devia dentro de três séculos por tal forma inibir o cérebro de duas belas raças que parece, hoje, consumado o processo condenatório” (Barreto, 1935, p. 2).

Para Luis Pereira Barreto, do ponto de vista fisiológico não existiria nenhuma razão que justificasse a degenerescência completa de uma raça em um curto espaço de três séculos. Nenhuma qualidade faltaria aos povos ibéricos, como vigor físico, inteligência e predicados morais. Porém, tais povos foram suplantados por outros no decorrer da história: “Os primeiros, os mais fortes e os mais audazes do século XVI, são os últimos no princípio do século XX” (Barreto, 1935, p. 2). Onde estariam então as causas do atraso desses dois povos? A resposta seria: “É do fanatismo religioso, é da inquisição que datam os primeiros sintomas de desmantelamento das energias mentais e práticas da raça latina” (ibidem, p. 2).

Portugal e Espanha teriam sido os países que mais absorveram o sentimento religioso. Uma primeira consequência desse fato foi a extinção do sentimento de pátria: “O crente da igreja de Roma não é mais um cidadão específico, ligado (...) ao torrão que o viu nascer; é um católico, apostólico, romano” (idem, p. 2). Além disso, a mentalidade destes povos voltou-se para a contemplação dos céus, e esqueceu-se do seu mundo. O resultado foi o definhamento de suas energias para a construção do progresso na terra. E hoje, a vida de portugueses e espanhóis seria apenas um estado de perplexidade permanente, ao não conseguirem se encaixar em uma época que exigiria atenção para as questões terrenas, “e da perplexidade só nascem negligência, inação, incivismo, imbecilidade” (ibidem, p. 2).

Com o conhecimento da forma como a história do clericalismo/religiões é retratada em diversos artigos publicados em A Lanterna , não é de

surpreender o texto intitulado “O catolicismo, o maior inimigo do povo”, que apareceu no número 392 do jornal em 6 de abril de 1934. De autoria de José de Sant’Ana, o artigo começa da seguinte forma: “Combater o catolicismo é dever de todos os brasileiros que desejam o seu povo liberto e esclarecido e a sua Pátria engrandecida” (Sant’Ana, 1934, p. 4). A Igreja Católica seria responsável por criar todo um universo com céu, anjos, inferno e castigos para dominar os indivíduos: “Esmagar a liberdade de pensamento, embrutecer os indivíduos, cultivar o obscurantismo, extorquir dinheiro ao povo – eis para que foi criada essa falsa religião denominada catolicismo” (Sant’Ana, 1934, p. 4). Porém, para José de Sant’Ana a verdadeira religião deveria ser aquela que educasse os homens dando-lhes o conhecimento de si próprio, estimulando-lhes as boas qualidades morais e explicando o “como” e o “porquê” da vida e das coisas da natureza. O homem educado de forma livre estaria preparado na luta pela vida. Sant’Ana (1934, p. 4) conclui: “é de evoluir que se precisa, pois evoluir é caminhar, é avançar, é progredir”.

A ameaça que o catolicismo representaria para o desenvolvimento de uma sociedade livre na primeira metade da década de 1930 foi denunciada nas páginas de A Lanterna com a exposição dos vínculos da Igreja com o fascismo. No número 374 do jornal, de 22 de março de 1934, foi publicado o texto “Não será com padres nas escolas que evitaremos a escravidão fascista no Brasil”. De autoria de Xisto Leão, pseudônimo de Edgar Leuenroth, nesse artigo a Igreja Católica foi acusada de difundir e proteger a expansão de ideias fascistas no Brasil. Conforme o texto, “fascismo é sinônimo de violência, essa violência com que o clero pretende em definitivo impor-se e firmar-se entre o nosso povo, esmagando e suprimindo as liberdades e os direitos da nossa gente (...)” (Leão, 1934, p. 2). O fascismo seria fruto do capitalismo. A reação violenta e bárbara de uma burguesia ameaçada nos seus privilégios que tenta preservar o capitalismo contra o proletariado que luta para conquistar o direito à vida e à liberdade.

Para Xisto Leão,

a queda do capitalismo marcaria a derrocada vertiginosa e inevitável da Igreja, máquina que esta é de fabricar cordeiros absolutamente mansos e cegos a todas as razões, tal como convêm a um regime de escorchações e de esbulhos. (Leão, 1934, p. 2)

Em virtude disso ele finalizou o artigo conclamando: “Operários, soldados, homens do campo e de todas as profissões, cumpramos o nosso dever: combatamos sem desfalecimentos e sem tréguas os agentes assoldados do fascismo: os padres e seus odiosos comparsas” (ibidem, p. 2).

O outro tema de preocupação por parte dos articulistas que escreviam em A Lanterna nos anos 1930 foi a questão do ensino religioso nas escolas. Encontrei artigos que tocam nesse tema, como “O catecismo nas escolas públicas”, de autoria de Alvaro Amorim. Nesse texto, publicado em 5 de abril de 1934, no número 375 do jornal, o autor faz um alerta sobre o anteprojeto da constituição que seria votada naquele ano, em que era prevista a permissão do ensino facultativo do catecismo nas escolas públicas, corroborando o decreto assinado por Getúlio Vargas em 1931. Para Alvaro Amorim, a se confirmar essa premissa, o Brasil recuaria meio século

em sua história e teria que retomar a luta dos tempos da monarquia contra a influência da religião no Estado. O dispositivo do ensino religioso nas escolas, ainda que na forma facultativa, na realidade seria uma prática disseminada no país, uma vez que os padres exerciam grande influência sobre uma população amplamente carente de conhecimento. Por outro lado, os políticos, “para obterem os votos dos católicos, trabalharão para tornar de fato, obrigatório nos Estados o ensino do catecismo” (Amorim, 1934, p. 1). Alvaro Amorim ainda afirma que não seria contra o ensino do catecismo, mas em cátedras particulares, não em escola pública, “porque o governo ou Estado não deve se responsabilizar por esse ensino, que é a anulação completa das verdades científicas e naturais” (Amorim, 1934, p. 1).

Os posicionamentos de embate as instituições católicas e aos preceitos da fé religiosa foram uma constante ao longo da existência de A Lanterna . E essa verve anticlerical abriu espaço para que a descrença em Deus se tornasse pública em alguns artigos publicados no jornal.

3.4 A descrença em Deus em A Lanterna

Nos números que pesquisei de A Lanterna foi possível encontrar alguns textos, entre artigos e cartas de leitores, com afirmações de descrença sobre Deus. Manuel D’Oliveira, por exemplo, teve um texto publicado no número 24 de A Lanterna, datado de 26 de março de 1910, com perfil ateu. Com o título de “Valor e origem da revelação teológica”, ele escreveu que em face da crítica histórica, “as revelações divinas não passam da exteriorização do modo de pensar numa dada época de sua evolução” (D’Oliveira, 1910, p. 1). Consequentemente, as concepções religiosas de uma raça se modificariam à medida que ela fosse trilhando o caminho da civilização, no sentido do progresso.

De acordo com Manuel D’Oliveira, diante de tal diagnóstico sobre as revelações divinas, a psicologia das religiões era um ramo da antropologia que deveria ser estudada ao lado de outros saberes. Conforme essa área de conhecimento, quando uma dada raça pensa de uma certa forma, aceita todas as revelações que vão justificar a sua crença, repudia ao mesmo tempo as crenças contrárias. Porém, “o psiquismo do homem que acredita no inferno é precisamente igual ao de um outro que acredita em feitiçarias” (D’Oliveira, 1910, p. 1). Assim,

As revelações religiosas têm a mesma origem que as revelações das almas de outro mundo; e a autoridade dos padres e da tradição que a justifica tem o mesmo valor que as narrações populares respeitantes aos lobisomens que aparecem altas horas da noite em lugares ermos. (D’Oliveira, 1910, p. 1)

As ilusões e alucinações, determinada no indivíduo por perturbação físico-química das células cerebrais, fariam com que as pessoas vissem, em determinadas condições, as coisas algumas vezes de modo diverso, outras vezes coisas que nem existiriam. O certo é que as pessoas que passam por tais experiências teriam consciência do que sentem, com a mesma convicção que nós quando lhe negamos a realidade de suas visões. E, por isso, “na Idade Média uma casta de psicopatas morria como santos, outra como feiticeiros” (D’Oliveira, 1910, p. 1).

No que parece ser uma carta de leitor, publicada no periódico em 28 de outubro de 1911 com o título “O Cristo dos evangelhos”, a veracidade da figura de Jesus Cristo é contestada. Escreve o autor desse texto, C. de Lippe, que por muito que se esforce o clero em confirmar as duas existências de Cristo relatadas pelos evangelhos (humana e divina), trata-se de um esforço infrutífero diante do desenvolvimento moral da sociedade contemporânea. A existência de Cristo como figura sobrenatural não poderia “ultrapassar as páginas da própria Bíblia, pois que, no mundo profano, os milagres (...) têm sido destruídos pelas evidências científicas, que demonstram claramente a impossibilidade desse mistério” (Lippe, 1911, p. 3). Já como individualidade humana, a existência de Cristo como ser dotado de raríssima inteligência também seria duvidosa, dada a ausência de registros sobre ele por parte de seus contemporâneos. Nesse caso, Cristo “não é mais do que uma ‘quase autêntica’ publica-forma dos Deuses redentores da antiga Índia, dos quais Buda é a nona encarnação” (ibidem, p. 3).

No número 262 de A Lanterna, datado em 26 de setembro de 1914, foi publicado um texto de autoria de Camilo Flammarion. Com o título de “Deus”, ele é assertivo na descrença em seres sobrenaturais:

O Ser o qual até aqui os habitantes da Terra chamaram Deus não existe. O Buda dos chineses, o Osíris dos egípcios, o Jeová dos hebreus, o Júpiter dos gregos, o Deus-Padre ou Deus-Filho dos cristãos, ou o grande Alá dos muçulmanos, são concepções humanas, personificações criadas pelo homem e nas quais ele encarnou não só as suas mais altas aspirações e as suas mais sublimes virtudes, mas ainda e sobretudo as suas prevaricações mais grosseiras e os seus vícios mais perversos. (Flammarion, 1914, p. 1)

E seria em nome desse pretense Deus, conforme Camilo Flammarion, que os monarcas e os seus pontífices, em todos os séculos e sob a capa de todas as religiões, reduziram a humanidade a uma escravidão da qual ela ainda não teria se emancipado. Em nome desse Deus os povos europeus estariam empenhados naquele momento em uma guerra uns contra os outros. Um Deus que “protegeria a Alemanha”, que “protegeria a Inglaterra”, que “protegeria a Itália e a França”. Um Deus que “abençoa os punhais e mergulha as mãos no sangue fumegante das vítimas para com ele marcar na frente os potentados coroados” (Flammarion, 1914, p. 1). E em nome desse Deus os pontífices no passado fizeram subir à fogueira figuras como Joana D’Arc, Giordano Bruno, João Huss e tantas outras vítimas da tirania. O autor encerra o texto afirmando que esse Deus, “símbolo da opressão dos povos, do assassinato e do roubo, esse ser infame não existe, nunca existiu” (Flammarion, 1914, p. 1).

José Martins escreveu um texto chamado “A luta milenar entre Deus e os homens”, publicado em A Lanterna no dia 27 de fevereiro de 1915. De acordo com ele, a teologia definia Deus como ser infinito em todas as suas perfeições, a saber: onipotente, soberanamente livre, infinitamente sábio, sumamente bom, eterno e imutável. Além disso, Deus seria imaterial, inextenso e sem forma, não se manifestando a nenhum sentido do homem e, portanto, sendo desprovido de realidade concreta. Com isso, “a teologia prova a inexistência de Deus” (Martins, 1915, p. 2).

A teologia defenderia o postulado de que Deus seria soberanamente livre, corolário de sua onipotência. Mas como o homem também é soberanamente livre, segue-se que a liberdade de Deus estaria limitada pela liberdade do homem, “e um Deus que tem um rival num de seus atributos não pode ser Deus” (ibidem, p. 2). Um segundo postulado teológico é que Deus seria imutável. Mas, de acordo com este autor, tendo Deus em um determinado momento criado o mundo, “significa que ele mudou, e um Deus que muda de pensar não pode ser Deus” (ibidem, p. 2). Já a questão da onipotência divina pressupõe que Deus é infinitamente poderoso, que pode tudo. Mas nem tudo Deus pode fazer. Deus não pode fazer com que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo, “não pode suprimir-se a si próprio, o que aliás seria uma felicidade para a humanidade” (ibidem, p. 2).

José Martins ainda escreveu que de acordo com a narrativa bíblica, Deus criou o homem obediente, burro e nu. Mas o homem desobedeceu a Deus, vestiu-se e civilizou-se a si mesmo. Deus ameaçou o homem de morte, mas, por meio da ciência, o homem tornou-se imortal. Deus expulsou o homem do paraíso e o homem criou outros paraísos, mais belos que o paraíso da criação divina. Deus quis impor ao homem que sempre contemplasse os céus a partir da terra, mas o homem, em desacordo também nesse ponto, “inventou os dirigíveis, e eis o homem cortando rapidamente o espaço contra o mandato expresso de Deus” (Martins, 1915, p. 2).

Assim, tudo que existiu e existia de grandioso e útil na Terra foi, para José Martins, uma consequência da criação humana, tendo sido o conhecimento humano um dos mais importantes instrumentos contra a ideia de Deus: a química e a física, ciências do homem que não necessitaram da legitimidade de Deus; a astronomia, nada dizendo de Deus; a matemática, uma prova da absurda trindade de Deus; “e a história da humanidade explica-se sem a intervenção de Deus” (Martins, 1915, p. 2). O artigo de José Martins, como outros apresentados nesse capítulo, representou o registro do sentido dado ao ateísmo anticlerical no jornal anarquista A Lanterna .

Nota

5 . No contexto da Revolução Francesa (1789) e das revoluções liberais do século XIX, desenvolveram-se uma vertente anticlerical e uma progressiva abertura política em alguns setores da maçonaria, o que resultou em aproximações com tendências políticas revolucionárias, como a anarquista. Rudy, 2017.

CAPÍTULO III:

O ATEÍSMO NO MARXISMO BRASILEIRO

Essa concepção da história consiste, portanto, em desenvolver o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção (...) como o fundamento de toda a história (...) explicando a partir dela o conjunto das diferentes criações teóricas e formas de consciência - religião, filosofia, moral. (Karl Marx e Friedrich Engels)

A alma concreta, o verdadeiro espírito é o cérebro em atividade, e nada mais. Esta é a verdadeira concepção – materialista. (Octávio Brandão)

A concepção materialista da história produzida pelos filósofos alemães Karl Marx e Friedrich Engels no século XIX cimentou uma visão de mundo ateísta que reverberou entre militantes políticos e intelectuais brasileiros no século XX. Uma influência que foi filtrada no país pela tradição marxista-leninista criada na Rússia sob o impacto da revolução de 1917 e divulgada aqui principalmente a partir do Partido Comunista do Brasil (PCB). Contudo, coerente com a posição presente no trabalho de Karl Marx, de Friedrich Engels e do líder da Revolução Russa, Vladimir Lenin, o ateísmo entre os militantes políticos e intelectuais vinculados ao PCB foi uma bandeira subordinada ao interesse maior de superação do capitalismo por meio de uma revolução proletária. Assim, mapear os sentidos dados ao ateísmo no marxismo-leninismo brasileiro do século XX é o desafio proposto para esse capítulo. Com isso, espero expor mais um significado de ateísmo na história do Brasil.

Esse capítulo está dividido em três tópicos: (1) de início, exponho a elaboração do ateísmo materialista na obra de Marx e Engels a partir dos embates filosóficos e políticos que travaram com a esquerda hegeliana no começo da década de 1840; (2) destaco como o PCB abordou o tema da religião e do ateísmo entre as décadas de 1920 e 1970. Antecipando o que trato nessa parte, é possível dizer que a abordagem que o PCB deu a esses temas foi influenciado, em parte, pelos pressupostos do marxismo-leninismo e, por outro lado, pelas particularidades conjunturais do cenário brasileiro; (3) por fim, destaco a visão de mundo materialista, na qual fica implícita o ateísmo no trabalho de intelectuais comunistas. Para essa tarefa, usei os textos de Octávio Brandão e de Caio Prado Júnior.

1. O ateísmo materialista na obra de Marx e Engels

Na bibliografia que pesquisei para elaborar este capítulo encontrei textos que destacam a conexão entre marxismo e ateísmo. Segundo Roger Garaudy, o ateísmo, no marxismo, é uma consequência do humanismo:

O ateísmo marxista (...) é essencialmente humanista . Ele não começa por uma negação e sim por uma afirmação: a da autonomia do homem. E, por conseguinte, ele rejeita qualquer tentativa no sentido de privar o homem de seu poder criador e autocriador. (Garaudy, 1967, p. 105, grifo do original)

Para José Luis Derisso, há uma incompatibilidade entre o marxismo e a religião, uma vez que a teoria social da formação do indivíduo elaborada por Marx seria divergente da concepção judaico-cristã do ser humano como criação de Deus. Assim,

identificamos um ateísmo inerente ao materialismo histórico e dialético, assim como a qualquer variante do materialismo que buscamos ilustrar a partir da explicitação das categorias de trabalho e alienação. (Derisso, 2014, p. 1)

Se é possível fazer uma associação entre o marxismo e o ateísmo e, de acordo com o material bibliográfico e as fontes a que tive acesso, essa

associação é factível, penso ser necessário entender as circunstâncias históricas e as bases epistemológicas que tornam pertinente inferir do marxismo uma visão de mundo ateísta, pois, de acordo com Norberto Bobbio, o marxismo é

o conjunto das ideias, dos conceitos, das teses, das teorias, das propostas de metodologia científica e de estratégia política e, em geral, a concepção do mundo, da vida social e política (...) que se podem deduzir das obras de Karl Marx e de Friedrich Engels. (Bobbio in : Bobbio; Matteucci; Pasquino, 1998, p. 738)

Além disso, quero chamar atenção para o fato de que o tema do ateísmo não apareceu de forma pronta na obra de Marx e Engels, mas brotou nos textos desses pensadores a partir das reflexões que desenvolveram sobre religião, filosofia e política no decorrer da década de 1840.

Karl Marx nasceu em Trier, capital da província alemã do Reno, em 1818. Em 1836, começou os estudos em direito na Universidade de Bonn. Logo depois mudou-se para a Universidade de Berlim, onde transferiu o interesse do direito para a filosofia, área na qual se formou em 1841. Nessa época o ambiente universitário berlinense era pautado pelas discussões em torno da herança filosófica de um professor da instituição recentemente falecido: Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). De acordo com Bernadette Siqueira Abrão, o trabalho de Hegel representou um esforço de “compreensão do presente a partir da explicação do sentido do desenvolvimento histórico” (Abrão, 1999, p. 349). Contemporâneo da Revolução Francesa (1789-1799), acontecimento que acabou com o despotismo na França em nome dos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, mas que resultou na construção da monarquia de Napoleão Bonaparte (1769-1821), que tentou dominar diversos povos na Europa, Hegel indagou-se como aquele movimento tinha acabado por negar seus ideais. Esse tipo de reflexão foi um fermento para a construção do sistema filosófico hegeliano (Abrão, 1999).

Os estudos na área da filosofia levaram Hegel a entender que o devir era o traço característico da realidade, sendo a tarefa do pensamento explicar as condições de modificação e o sentido que as mudanças apresentariam em todos os aspectos dessa realidade, desde a percepção sensível até as chamadas revoluções políticas. Hegel ofereceu uma explicação a partir de uma lógica formada por três termos: a afirmação (a tese), a negação (a antítese) e a síntese (negação da negação). Essa lógica ele chamou de dialética, palavra que na Grécia Antiga tinha sido empregada para expressar o confronto ou comparação de opiniões por meio do diálogo, a partir do qual se esperava nascer a verdade sobre o tema em discussão, e que na idade média assumiu a forma de disputatio, ou seja, um confronto de opiniões, por vezes meramente retórico, em que a produção do melhor argumento para vencer o adversário era um fim em si mesmo. Contudo, para esse filósofo alemão a dialética não seria apenas um método de investigação filosófica. Segundo Abrão (1999, p. 356), “a dialética hegeliana é antes uma teoria do ser, uma ontologia. Não é apenas a maneira ‘correta’ de pensar a realidade e sim a própria estrutura da realidade em todos os seus aspectos”.

As conferências sobre a filosofia da história proferidas por Hegel na Universidade de Berlim e publicadas postumamente, em 1837, foram uma ocasião na qual ele apresentou seu sistema de pensamento no âmbito da história. É possível destacar nessas conferências os seguintes pontos: (1) o sentido da história estaria ligado à “essência do Espírito”. O Espírito seria em si e por si mesmo, e sua essência seria a liberdade. Já as ideias, os fatos e os seres existiriam dialeticamente, em suas relações recíprocas e em seu devir. Conforme Hegel, a “história universal é a representação do espírito no esforço de elaborar o conhecimento de que ele é em si mesmo” (Hegel, 2008, p. 24); (2) a concepção dialética reintegraria a essência do Espírito no mundo através das ações e das paixões humanas, ainda que estas aparentemente expressassem apenas os interesses particulares dos indivíduos. Hegel denominou astúcia da razão: “deixar que as paixões atuem por si mesmas, manifestando-se na realidade, experimentando perdas e sofrendo danos, pois esse é o fenômeno no qual uma parte é nula e a outra afirmativa” (Hegel, 2008, p. 35); (3) a contradição decorrente das paixões humanas, que primeiramente poderia ser entendida apenas como expressão de objetivos pessoais, teria como finalidade tornar a essência do Espírito uma realidade no mundo, objetificado no Estado: “É preciso saber que tal Estado é a realização da liberdade, isto é, da finalidade absoluta, que ele existe por si mesmo; além disso, deve-se saber que todo valor que o homem possui, toda realidade espiritual, ele só o tem mediante o Estado” (Hegel, 2008, p. 39-40).

Após a morte de Hegel teve início uma cisão entre os herdeiros de sua filosofia. Essa fratura se alimentou das polêmicas em torno da obra *Vida de Jesus*, publicada em 1835 por David Strauss (1808-1874). Segundo esse, o pensamento hegeliano deu brecha para indagar a religião em três pontos: (1) a verdade histórica e particular que uma religião representa poderia ser enquadrada nos marcos de uma verdade racional? (2) Como conciliar a ideia de Jesus como mediação entre Deus e o mundo com a existência particular e individual de Cristo nos Evangelhos? (3) Se a história humana era um progresso contínuo, Cristo não seria apenas mais um momento desse devir, não possuindo a religião cristã um valor eterno e absoluto? (Costa, 2018).

Em função da polêmica gerada pela obra *Vida de Jesus* ganhou força um grupo de jovens intelectuais que “tomaram partido a favor de Strauss e, reivindicaram, com ele, o direito da filosofia e da ciência submeter a religião a uma análise crítica” (Costa, 2018, p. 276). Esse grupo era formado por figuras como Arnold Ruge (1802-1880), Max Stirner (1806-1856), Bruno Bauer (1809-1882), Ludwig Feuerbach (1804-1872) e Karl Marx (1818-1883), os quais ficaram conhecidos como os “jovens hegelianos” e “hegelianos de esquerda”. Para esse grupo, existia um componente reacionário na obra de Hegel, que era o seu sistema filosófico, que “ao identificar o racional com o real como reconciliação do espírito consigo mesmo, dá margem para justificar a realidade política existente, de opressão e intolerância” (Abrão, 1999, p. 375). Essa era a posição dos editores da obra de Hegel, os chamados velhos hegelianos ou hegelianos de direita. Por outro lado, para a esquerda hegeliana existia um componente progressista no trabalho do filósofo: a ideia de dialética. Ao entender a dialética como devir, eles privilegiavam nela o momento de negação: “Negar é um ato do

espírito que critica o que existe como produto da objetivação do próprio espírito; é colocar a realidade objetivada em crise, tornando sua existência insustentável” (Abrão, 1999, p. 375).

Via artigos em Anais de Halle para ciência e a arte alemãs , fundado em 1838 por Arnold Ruge e Theodor Echtermeyer (1805-1844), os hegelianos de esquerda divulgaram suas ideias. No início, os Anais de Halle não possuíam um viés político. Contudo, ao defenderem a independência da ciência e do Estado frente à Igreja, ao tomarem partido de David Strauss contra os críticos de sua obra e ao serem alvos de ataques da direita hegeliana, o posicionamento dos jovens hegelianos se enveredou cada vez mais para o caminho da crítica da sociedade e das instituições políticas vigentes na Alemanha. Um alvo privilegiado da crítica dos hegelianos de esquerda foi a religião, que nessa época existia em simbiose com Estado e era uma fonte de legitimação da estrutura social predominante nos territórios alemães. Essa crítica apareceu em Bruno Bauer, com A questão judaica (1843) e em Max Stirner, em O único e a sua propriedade (1844). Contudo, encontrou “sua grande expressão, em 1841, com Ludwig Feuerbach (1804-1872) em A essência do cristianismo (...)” (Costa, 2018, p. 278).

Renato Almeida de Oliveira chama atenção para o contraste entre a postura filosófica de Friedrich Hegel e de Ludwig Feuerbach. Enquanto para o primeiro a natureza era uma determinação e um predicado do Espírito, o segundo inverteu a relação sujeito/predicado ao propor que “a filosofia vá à natureza, à sensibilidade, resgatando o homem real” (Oliveira, 2014, p. 123). A forma como Feuerbach procurou mostrar a inversão entre sujeito/predicado foi através da crítica religiosa realizada em A essência do cristianismo , cujo objetivo central foi “demonstrar que a essência da religião (do cristianismo), a sua essência divina, é a essência do homem, que a teologia é, na verdade, antropologia (...)” (Souza, 1994, p. 34).

A essência do cristianismo é um livro composto por duas partes e uma introdução em que Feuerbach explica os motivos que o levaram a dividir a obra desse modo. De acordo com ele, a primeira parte da obra teria um sentido afirmativo, com a apresentação da verdadeira essência da religião, que seria a antropologia. O título da primeira parte é “A essência verdadeira, isto é, antropológica da religião” A segunda parte teria um caráter negativo, ou seja, nela seriam destacadas as contradições da religião e o absurdo da distinção entre teologia e antropologia. O título da segunda parte é “A essência falsa, isto é, teológica da religião”.

Nas primeiras páginas de *A essência do cristianismo* está escrito que a religião definia o homem a partir de sua diferença essencial com os animais, ou seja, estes últimos não tinham uma religião. No entanto, mais importante que essa afirmação de fundo religioso era para Feuerbach a diferença que existia por meio da consciência, que os homens possuíam como gênero, e não apenas como indivíduo, como ocorria com os animais. E essa consciência manifestaria a própria essência humana. Dando um passo além, o que seria essa essência de que os seres humanos teriam consciência? De acordo com Feuerbach, ela era composta pela razão, pela vontade e pelo coração, sendo que “a força do pensamento é a luz do conhecimento, a força da vontade é a energia do caráter, a força do coração é o amor” (Feuerbach, 2007, p. 36).

A consciência era a via para o homem conhecer sua essência. E nesse ponto Feuerbach fala sobre o objeto. Segundo ele, os indivíduos ao longo da sua existência procuram realizar uma meta que se converte no objetivo central de sua atividade. Contudo, o objeto com o qual o sujeito se relaciona por meio dessa atividade não seria nada mais do que sua própria essência. Por isso é que os homens tomariam consciência de si mesmo através do objeto. No caso, “é o poder do objeto do sentimento o poder do sentimento, o poder do objeto da razão o poder da própria razão, o poder do objeto da vontade o poder da vontade” (Feuerbach, 2007, p. 38).

O princípio em torno da relação do sujeito com o objeto seria especialmente válido para o caso do objeto religioso. Segundo Feuerbach, como o homem pensar, como for intencionado, assim será o seu Deus: “A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo” (Feuerbach, 2007, p. 44, grifos do original). Com base nessa afirmação Feuerbach ofereceu uma das teses mais importantes da obra, qual seja, a de que o homem transportaria primeiramente a sua essência para fora de si antes de encontrá-la dentro de si: “A sua própria essência é para ele objeto primeiramente como uma outra essência” (Feuerbach, 2007, p. 45). No caso da religião cristã, o homem se relacionaria com a sua essência como se ela fosse uma outra essência, mas “a essência divina não é nada mais do que a essência humana, ou melhor, a essência do homem abstraída das limitações do homem individual (...)” (Feuerbach, 2007, p. 45).

No tocante aos predicados, isto é, às qualidades ou propriedades de Deus, é afirmado em *A essência do cristianismo* que a ideia de ausência de atributos e de incognoscibilidade de Deus era fruto de descrença moderna, com o avanço da razão como ordenadora da vida humana e com Deus ficando distante da existência terrena de suas criaturas, como pensado pelos filósofos. Porém, os predicados religiosos seriam de origem antropomórfica. Conforme Feuerbach (2007, p. 49),

Tu crês no amor como uma qualidade divina, porque tu amas; tu crês que Deus é um ser sábio e bom porque não conheces nada melhor em ti do que bondade e razão e tu crês que Deus existe, que ele é sujeito ou essência (o que existe é essência, seja designado e definido como substância, pessoa ou de qualquer outra forma) porque tu mesmo existes, porque tu mesmo és um ser.

Feuerbach ainda comenta que a diferença entre as qualidades divinas e a essência divina é que para o homem a essência de Deus não apareceria como antropomorfismo, pois na existência do sujeito estaria a necessidade de que Deus exista enquanto ser. Mas as qualidades de Deus apareceriam de forma antropomórfica, “uma necessidade que existe por meio da consciência que o homem tem de si mesmo, por meio da atividade do pensamento” (Feuerbach, 2007, p. 49). Essa assertiva levou o autor de *A essência do cristianismo* a dizer que “se os predicados divinos são qualidades da essência humana, também o sujeito dos mesmos pertence à essência humana” (Feuerbach, 2007, p. 54). Chega-se, assim, ao ateísmo antropológico.

A interpretação que apareceu em *A essência do cristianismo* se tornou uma das principais referências para a fundamentação do ateísmo no século XIX e um dos mais importantes legados filosóficos da esquerda hegeliana, ressoando nas obras de Karl Marx e de Mikhail Bakunin, para ficar apenas nesses dois exemplos. Contudo, Marx deu a religião um tratamento distinto daquele dado por Ludwig Feuerbach. De acordo com Eduardo Ferreira Chagas, em *A essência do cristianismo* Feuerbach abstraiu a natureza de seu estudo, pois no cristianismo Deus “existia” sem a natureza, uma vez que através de seu puro querer esse Deus tinha criado o mundo e depois passou a governá-lo. Karl Marx, por sua vez, preferiu tratar a religião como “um fenômeno social, como uma imagem invertida do mundo, das reais contradições da sociedade, por exemplo, das contradições da realidade do capital (...)” (Chagas, 2018, p. 19).

Contudo, uma análise da religião na obra de Marx requer cuidado, entre outros motivos, pelo fato de o próprio filósofo nunca ter escrito uma obra específica sobre religião. Para Eduardo Ferreira Chagas, “Não há, no pensamento de Marx, uma elaboração sistemática acerca da religião, embora haja uma crítica a ela enquanto crítica social das condições materiais de existência, que é o fundamento dela” (Chagas, 2017, p. 133). Francisco Alencar Mota procura destacar a necessidade de entender a abordagem de Marx sobre a religião a partir das controvérsias intelectuais e políticas em que ele se envolveu em determinadas conjunturas históricas (Mota, 2014). Nesse sentido, é possível situar uma primeira conjuntura no cenário alemão marcado pelas disputas em torno do legado filosófico de Hegel entre a esquerda e a direita hegeliana. Karl Marx inicialmente cerrou fileiras ao lado da esquerda hegeliana, influenciado pelo ambiente acadêmico da Universidade de Berlim. Contudo, a partir do começo da década de 1840 ele começou a fazer um balanço crítico desse grupo. Em 1843, Marx redigiu um manuscrito chamado *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Nesse texto ele fez um comentário - parágrafo por parágrafo - da obra de Hegel sobre a filosofia do direito, procurando “demonstrar que o Estado não é uma entidade racional em si e para si, empreendendo o combate à monarquia prussiana por meio de um pleito por uma democracia radical” (Mascaro in : Marx, 2013, p. 14). No entanto, logo após realizar essa tarefa Marx escreveu um novo texto intitulado “*Crítica da filosofia do direito de Hegel - introdução*”, publicado em 1844 na forma de artigo nos *Anais Franco-Alemães*, em que é possível notar a mudança de sua postura da defesa do liberalismo burguês para uma concepção de democracia de massas ao apontar para um sujeito histórico específico como o cerne da

possibilidade da transformação social: a classe trabalhadora. Em relação ao propósito do capítulo deste livro, esse artigo de Karl Marx é importante, pois começa tratando exatamente da crítica da religião.

As palavras iniciais de “Crítica da filosofia do direito de Hegel – introdução” foram as seguintes: “Na Alemanha, a crítica da religião está, no essencial, terminada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica” (Marx, 2013, p. 151, grifo do original). No caso, a crítica sobre qualquer âmbito da realidade tinha que passar preliminarmente pela crítica da religião, retirando dela a autoridade para explicar os fenômenos do mundo social. E, segundo Marx,

Este é o fundamento da crítica irreligiosa: o homem faz a religião, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente. (Marx, 2013, p. 151, grifos do original)

A influência da leitura antropológica de Feuerbach sobre a religião é forte nessas linhas iniciais de “Crítica da filosofia do direito de Hegel – introdução”. E Karl Marx reconhece a tal ponto a consistência da leitura de Feuerbach que afirma que a tarefa da crítica da religião estava concluída.

Na sequência do mesmo parágrafo em que é dito que o homem faz a religião, tal como expos Feuerbach em A essência do cristianismo, Marx escreve que o homem não era um ser abstrato e fora do mundo, mas que o homem era o mundo do homem, o Estado e a sociedade. E eram esse Estado e essa sociedade os responsáveis pela produção da religião. Por isso, a crítica da religião era o pressuposto de toda crítica: “a luta contra a religião é, indiretamente, contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião” (Marx, 2013, p. 151). Eis então que Marx escreveu:

A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidas. Ela é o ópio do povo. (Marx, 2013, p. 151, grifos do original)

O trecho acima apresenta uma das afirmações mais famosas de Marx: a religião é o ópio do povo. Mas é preciso cautela na interpretação de seu significado. Aparentemente, identificar a religião como ópio possui um viés unicamente negativo. Mas a leitura da assertiva no conjunto do parágrafo revela que, para o autor de “Crítica da filosofia do direito de Hegel – introdução”, a religião poderia ser tanto uma forma de legitimar as estruturas sociais existentes (expressão da miséria real) como uma forma de criticar essas mesmas estruturas (protesto contra a miséria real).

A crítica da religião cumpriria o papel de alertar o homem “a fim de que ele pense, aja, configure a sua realidade como um homem desenganado, que chegou à razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo, em torno de seu verdadeiro sol” (Marx, 2013, p. 152). Mas para isso era necessário ir além da crítica religiosa: “A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política” (Marx, 2013, p. 152, grifos do original). Nesse sentido,

Marx se propunha dar um passo a mais que a esquerda hegeliana, que, para ele, estaria presa no horizonte da crítica religiosa.

A divergência de Marx com a esquerda hegeliana teve outro capítulo em “Sobre a questão judaica”, artigo publicado em 1844 no mesmo número de Anais Franco-Alemães em que foi publicado “Crítica da filosofia do direito de Hegel - introdução”. Segundo Daniel Bensaïd, a reflexão sobre a questão judaica “é um prelúdio da guinada decisiva da política concebida como revolução permanente que ultrapassa, sem a renegar, a problemática jacobina da cidadania” (Bensaïd in : Marx, 2010, p. 14-15). Um testemunho da metamorfose das posições políticas liberais-democráticas que Marx herdara da esquerda hegeliana em direção à ideia de uma revolução proletária que mudasse as condições materiais de vida então vigentes na Alemanha.

“Sobre a questão judaica” foi uma resposta a “A questão judaica”, artigo publicado por Bruno Bauer nos Anais Alemães em 1843 em que esse sustentou que a emancipação política reivindicada pelos judeus alemães exigia que preliminarmente eles se emancipassem da teologia. Para terem acesso à cidadania em um Estado constitucional alemão, “os judeus deveriam renunciar à sua religião, à sua pretensão de se constituírem um povo ‘ancorado em sua essência oriental’, ‘eternamente separado dos outros’” (Bensaïd in : Marx, 2010, p. 18). Reverbera na análise de Bruno Bauer o princípio do “ateísmo como condição necessária e suficiente de igualdade civil, ‘ignorando a essência do Estado’” (Bensaïd in : Marx, 2010, p. 20).

Após descrever nas primeiras páginas de Sobre a questão judaica o posicionamento de Bruno Bauer sobre a emancipação política dos judeus alemães, Marx indaga sobre o tipo de emancipação que se deveria falar ao tratar da questão judaica, uma vez que em seu entendimento a crítica de Bruno Bauer era apenas sobre o Estado cristão, e não uma crítica ao Estado de um modo geral. E era preciso inverter: “não transformamos as questões mundanas em questões teológicas. Transformamos as questões teológicas em questões mundanas” (Marx, 2010, p. 38). O seguinte passo de Marx foi afirmar que “ a questão da relação entre emancipação política e religião transforma-se para nós na questão da relação entre emancipação política e emancipação humana ” (Marx, 2010, p. 38, grifos do original). A emancipação política se configuraria em uma pauta burguesa em torno de um direito individual que, por sua vez, permitia desfraldar a bandeira da construção de um Estado que respeitasse as crenças religiosas individuais. Isso é o que hoje se chama de Estado laico. Marx escreveu que

A emancipação política do judeu, do cristão, do homem religioso de modo geral consiste na emancipação do Estado em relação ao judaísmo, ao cristianismo, à religião como tal. Na sua forma de Estado , no modo apropriado à sua essência, o Estado se emancipa da religião, emancipando-se da religião de Estado , isto é, quando o Estado como Estado não professa nenhuma religião, mas, ao contrário, professa-se Estado. (Marx, 2010, p. 38, grifos do original)

Mas, segundo Marx (2010, p. 38-39, grifos do original)

o limite da emancipação política fica evidente de imediato no fato de o Estado ser capaz de se libertar de uma limitação sem que o homem realmente fique livre dela, no fato de o Estado ser capaz de ser um Estado livre (...) sem que o homem seja um homem livre .

Um Estado livre significaria que “O homem se emancipa politicamente da religião, banindo-a do direito público para o direito privado” (Marx, 2010, p. 41, grifo do original). Por outro lado, a emancipação política “não anula nem busca anular a religiosidade real do homem” (Marx, 2010, p. 42, grifo do original). Portanto, não seria o caso de pensar um Estado livre como um Estado ateu, em que os membros da sociedade seriam obrigados a abdicar de sua fé religiosa. E essa não é a posição de Marx nesse texto, em que reconhece a importância da emancipação política, mas ao mesmo tempo advoga a necessidade de pensá-la como parte da luta pela emancipação humana, a qual só seria realizada no momento em que os indivíduos não fossem apenas cidadãos no sentido de um direito individual liberal-burguês, mas quando eles tiverem reconhecido e organizado “suas ‘ forças propes ’ [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma de força política ” (Marx, 2010, p. 54, grifos do original).

A ruptura política e filosófica de Karl Marx com a esquerda hegeliana foi selada definitivamente com os manuscritos que deram origem ao livro *A ideologia alemã* . Esses manuscritos foram escritos entre 1845-1846 em parceria com Friedrich Engels (1820-1895), a quem conheceu em 1842 por ocasião de uma visita ao jornal *Gazeta Renana* (Jones in : Hobsbawm et al ., 1979). O rompimento com a esquerda hegeliana se deu por meio da elaboração de uma concepção materialista da história. De acordo com Emir Sader, o roteiro do texto em *A ideologia alemã* tomou como ponto de partida a crítica das ilusões do conhecimento feita por Hegel, que em seu trabalho tinha apontado duas dessas ilusões: “tomar as coisas pela sua forma de aparição e relegar o real para um mundo completamente separado das suas aparências” (Sader in : Marx; Engels, 2007, p. 11). Marx e Engels chamaram essas ilusões de ideologias.

O embate de Marx e Engels com a filosofia hegeliana em *A ideologia alemã* começou pela crítica às ideias do principal pensador da esquerda hegeliana, Ludwig Feuerbach, o qual também pretendeu fazer uma crítica das ilusões, “mas o das ilusões psicológicas, como chave para decifrar a expressão mais típica da alienação - a religiosa” (Sader in : Marx; Engels, 2007, p. 12). Marx e Engels, por sua vez, vão categoricamente rejeitar a filosofia de Friedrich Hegel, da qual eles eram herdeiros, afirmando ser necessário não apenas desmistificar as ideias equivocadas sobre a realidade, mas pesquisar as condições que permitem que essas ideias existam e tenham preponderância no mundo, chamando atenção para o tema da “produção e a reprodução das condições de existência dos homens” (Sader in : Marx; Engels, 2007, p. 14).

A divergência de Marx e Engels com a crítica das ilusões em *A ideologia alemã* partiu inicialmente da crítica ao trabalho filosófico de Ludwig Feuerbach: “A ‘ concepção ’ feuerbachiana do mundo sensível limita-se, por um lado, à mera contemplação deste último e, por outro lado, à mera

sensação; ele diz ‘ o homem’ em vez de os ‘homens históricos reais’” (Marx; Engels, 2007, p. 30). Nesse sentido, Ludwig Feuerbach “não consegue nunca (...) conceber o mundo sensível como a atividade sensível, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem (...)” (Marx; Engels, 2007, p. 32, grifo do original).

Para Marx e Engels, era preciso uma nova maneira de compreender o homem no mundo. E esse novo olhar deveria começar por constatar que o primeiro pressuposto da existência humana e de toda a história é que os indivíduos precisam estar em condições de viver para poder “fazer história”, suprindo suas necessidades de comida, bebida, vestuário e moradia. Assim, “o primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material (...)” (Marx; Engels, 2007, p. 33). O segundo ponto é que a satisfação das necessidades iniciais conduziria os homens para a busca da realização de novas necessidades. O terceiro pressuposto do desenvolvimento histórico era a constituição da família. A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, quanto da alheia, por meio da família, seria uma relação dupla. De um lado, uma relação natural que permitia o surgimento da prole, de outro lado, uma relação social que implicaria a cooperação de vários indivíduos. Segue-se daí que um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial

estão sempre ligados a um determinado modo de cooperação ou a uma determinada fase social (...) e que, portanto, a ‘história da humanidade’ deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história das indústrias e das trocas. (Marx; Engels, 2007, p. 34)

A investigação sobre a consciência dos indivíduos tinha que considerar essa base materialista da vida humana: “Desde o início (...) a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens” (Marx; Engels, 2007, p. 35). A consciência a princípio seria consciência do meio sensível mais imediato e do vínculo limitado do indivíduo com outras pessoas e com coisas exteriores a ele, sendo:

ao mesmo tempo, consciência da natureza que, inicialmente, se apresenta aos homens como um poder totalmente estranho, onipotente (...) e, por outro lado, a consciência da necessidade de firmar relações com os indivíduos que o cercam (...). (Marx; Engels, 2007, p. 35)

O desenvolvimento da consciência seria fruto do incremento da produtividade e das necessidades da população via divisão do trabalho, a qual permitiria a separação entre trabalho material e espiritual. A partir de então, “a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. ‘puras’” (Marx; Engels, 2007, p. 35-36). Ainda que um pouco longo, vale a pena a reprodução do seguinte trecho de A ideologia alemã :

Essa nova concepção de história consiste, portanto, em desenvolver o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção e por ele engendrada, quer dizer, a sociedade civil em seus diferentes estágios, como o fundamento de toda a história, tanto a apresentando em sua ação como Estado como explicando a partir dela o conjunto das

diferentes criações teóricas e forças de consciência – religião, filosofia, moral etc. etc. – e em seguir o seu processo de nascimento a partir dessa criações, o que então torna possível, naturalmente, que a coisa seja apresentada em sua totalidade (assim como a ação recíproca entre esses diferentes aspectos). Ela não tem necessidade, como na concepção idealista da história, de procurar uma categoria em cada período, mas sim de permanecer constantemente sobre o solo da história real; não de explicar a práxis partindo da ideia, mas de explicar as formações ideais a partir da práxis material (...). (Marx; Engels, 2007, p. 42-43)

A citação anterior delinea a concepção materialista da história preconizada por Marx e Engels que, de modo distinto da concepção idealista da história, assume como referência básica para o entendimento dos acontecimentos e das construções humanas, seja em termos de instituições, de ideias ou de relações sociais, a necessidade primordial dos indivíduos em suprir sua subsistência. Com A ideologia alemã a dialética hegeliana assumiu um novo sentido, não mais definindo a história humana a partir da Ideia ou do Espírito, mas sim das formas como os indivíduos se organizam por meio do trabalho para prover seu sustento. A partir desse raciocínio o desenvolvimento das formas de consciência, como religião, moral e filosofia aparecem como fruto da contradição baseada na divisão do trabalho, por meio do qual determinados indivíduos e grupos passam a se dedicar à atividade teórica, utilizando-a como forma de legitimar a dominação sobre aqueles que produzem os meios de subsistência. E mediante as premissas dessa obra há a configuração do ateísmo materialista em Marx e Engels.

1. O Partido Comunista do Brasil (PCB): um defensor do materialismo ateu?

O PCB, fundado no Rio de Janeiro com o objetivo de ser a expressão partidária dos esforços dos trabalhadores pela construção de uma sociedade livre da dominação do capital, foi alvo, ao longo do século XX, de críticas por parte de setores da sociedade brasileira que o acusavam, entre outras coisas, de defender a bandeira do ateísmo. Essa crítica apareceu especialmente em indivíduos e grupos anticomunistas. Para Carla Simone Rodeghero, o anticomunismo diz respeito a uma postura de oposição sistemática ao comunismo ou àquilo que a ele é identificado, uma oposição que se adapta a diferentes realidades e se manifesta por meio de múltiplas representações e práticas. Nesse sentido,

o anticomunismo é o conjunto das atividades realizadas por grupos diversos (...) Trata-se de atividades como produção de propaganda, controle e ação policial, estratégias educacionais, pregações religiosas, organização de grupos de ativistas (...). (Rodeghero, 2002, p. 464)

Ricardo Antonio Souza Mendes destaca que o anticomunismo do período compreendido entre fins do século XIX e princípios da década de 1920 representou uma oposição do status quo contra uma ideologia que procurava articular a luta dos trabalhadores. Após a Revolução Russa de 1917, o anticomunismo ganhou nova conotação: “a de uma luta contra as tentativas de organização de uma sociedade controlada pela classe trabalhadora” (Mendes, 2004, p. 80). No Brasil, o sentimento do

anticomunismo se solidificou após a tentativa dos comunistas em derrubar o governo de Getúlio Vargas em 1935, sendo o período compreendido entre a criação do PCB até 1935 marcado por “uma política de combate aos comunistas que fazia parte de uma ampla repressão aos trabalhadores (...)” (ibidem, p. 81).

No plano mundial, diferentes matizes inspiraram o ideário anticomunista no século XX. Ricardo Antonio Souza Mendes chama atenção para alguns desses matizes, os quais, em diversos momentos da história, se apresentaram de forma interligada e mesclada. Seriam eles o democrático, que condenava o caráter autoritário do comunismo; o fascista, que centrava suas atenções no combate ao caráter desagregador que o comunismo provocaria na sociedade; o conservador, com foco na manutenção do status quo ; e o liberal, em função da condenação à propriedade privada e da livre iniciativa que o marxismo apresenta. Para ele, apesar da presença de um anticomunismo de caráter democrático e fascista, “predominaram no Brasil os aspectos de coloração conservadora (manutenção da estrutura social) e liberal (defesa da propriedade)” (Mendes, 2004, p. 81). Dos matizes anticomunistas, eu gostaria de frisar brevemente o anticomunismo de perfil religioso, pois ele foi um dos principais expoentes em explicitar o vínculo que ligaria o ideário comunista e, nesse sentido, o próprio PCB, ao ateísmo.

Carla Simone Rodeghero enfatiza o fato de que “uma das instituições que mais se dedicaram ao combate ao comunismo no Brasil foi a Igreja Católica” (Rodeghero, 2002, p. 466). Rodrigo Patto Sá Motta afirma que “a Igreja Católica se constituiu, provavelmente, na instituição não estatal (desconsiderando, é claro, o Vaticano como Estado efetivo) mais empenhada no combate aos comunistas ao longo do século XX” (Motta, 2000, p. 35). Para as lideranças católicas, o comunismo era um inimigo da Igreja e um desafio à sobrevivência da religião que tinha que ser combatido. Para muitos intelectuais católicos, o comunismo seria o último desdobramento das transformações do mundo moderno. A origem do mal estaria nas reformas religiosas do século XVI, que teriam dado o primeiro golpe no edifício da civilização cristã ao desfazer a universalidade do catolicismo entre os cristãos. O espírito questionador das reformas religiosas teria alimentado os filósofos iluministas e os revolucionários a partir de fins do século XVIII, ao lançar a semente do questionamento à ordem e hierarquia. A partir dessa linha de pensamento, “a ação dos revolucionários comunistas significava uma continuação da obra destruidora da Reforma, movida pelo mesmo desejo de aniquilar a ‘verdadeira’ Igreja e a ordem social espelhada em seus ensinamentos” (Motta, 2000, p. 36). Ainda que preocupados com a proximidade dos comunistas junto aos trabalhadores, a questão central na ótica das autoridades católicas era o fato de que o comunismo questionaria os fundamentos básicos das instituições católicas. E, para Rodrigo Patto Sá Motta, essa leitura não seria desprovida de razão. O comunismo não se restringia a um programa de revolução social e econômica. Ele se constituía em uma filosofia, um sistema de crenças que concorria com a religião em termos de fornecer uma explicação para o mundo e uma escala de valores morais. “[A] filosofia comunista se opunha aos postulados básicos do catolicismo: negava a existência de Deus e professava o materialismo ateu (...)” (Motta, 2000, p. 38).

A fase inicial do anticomunismo católico no Brasil se deu a partir do fim da década de 1910, com as preocupações focadas no perigo da possível subversão do operariado e na disseminação do laicismo entre as elites letradas do país. Nos anos 1930, esse anticomunismo recebeu o impacto dos levantes comunistas de 1935: “a Igreja dirigiu seus ataques aos ‘traidores’ da Pátria e ao perigo que eles representavam para o Brasil” (Rodeghero, 2002, p. 480). Na segunda metade da década de 1940, após o fim da ditadura do Estado Novo (1937-1945), o anticomunismo católico se manifestou em discursos que alertavam para os perigos que poderiam acompanhar a liberdade política então instaurada. Em 1945, o PCB foi reconhecido pelo Estado como partido político após longos anos de vida na ilegalidade. E foi apenas a partir do final dos anos 1950 que alguns setores no interior da Igreja Católica passaram a assumir posições de apoio as lutas populares: “Estava surgindo, nesse momento, uma espécie de esquerda católica que, todavia, ocupava posições não-majoritárias dentro da instituição, a qual se mantinha como atuante batalhadora contra o comunismo” (Rodeghero, 2002, p. 480).

A referência que fiz até aqui ao anticomunismo ocorreu pelo fato de que as ideias e práticas em torno dele ajudaram a cimentar a visão do marxismo como materialismo ateu e o PCB como sua expressão político-partidária. Mas teria sido o PCB e seus membros defensores do materialismo ateu? Que tipo de marxismo o partido defendia? Qual sua visão sobre o comunismo? Isso merece uma explicação antes de ser analisada a relação do partido com o ateísmo.

Primeiramente, o termo comunista necessita de uma explanação de viés histórico. Essa palavra ganhou força no decorrer da década de 1840 para assinalar a diferença em relação aos socialistas, que na época expressava “vários esquemas reformistas experimentais e utópicos dos ideólogos pequeno-burgueses” (Coggiola in : Marx; Engels, 2010, p. 10). Marx e Engels ajudaram na demarcação da linha divisória entre comunistas e socialistas, ⁶ especialmente a partir da atuação na Liga dos Justos na segunda metade da década de 1840, uma organização inicialmente secreta composta por trabalhadores, especialmente artesãos alemães exilados alocados em Londres, Bruxelas e Paris. Sob a influência de Marx e Engels, a Liga dos Justos mudou seu nome para Liga Comunista e, em 1848, eles redigiram o manifesto da organização, intitulado de “Manifesto do Partido Comunista”, em que escreveram que “o objetivo imediato dos comunistas é (...): constituição do proletariado em classe, derrubada da supremacia burguesa, conquista do poder político pelo proletariado” (Marx; Engels, 2010, p. 51).

O termo comunismo ganhou força no vocabulário político do século XIX associado ao trabalho de Marx e Engels. Contudo, a difusão mais sistemática da obra desses dois filósofos no Brasil, e do marxismo de um modo geral, foi impulsionado somente com a criação do PCB no início da década de 1920, para quem esse tipo de material era de vital importância como forma de fundamentar sua visão doutrinária e como tentativa de convencimento da sociedade de seus propósitos políticos. Mas esse processo de divulgação tem que considerar a ressalva de José Aricó: “se é possível falar nesses anos de uma crescente difusão do marxismo, é só na condição de esclarecer que o

conhecimento das obras de Marx e Engels foi filtrado através da leitura leninista e terceiro-internacionalista” (Aricó in : Hobsbawm, 1987, p. 436-437). Por sua vez, Antonio Albino Canelas Rubim afirma que durante parte do século XX o marxismo teve existência ligada simbioticamente com o PCB: “Desde 1922 até, pelo menos, 1956, somente pequenos grupos inspirados em Trotsky e alguns intelectuais esparsos rivalizaram muito timidamente o quase monopólio marxista do Partido Comunista” (Rubim, 1995, p. 14).

Em decorrência dessas circunstâncias e das fontes a que eu tive acesso, ao falar sobre a relação do ateísmo com o marxismo meu foco incide de modo privilegiado no marxismo de tradição leninista do PCB, também conhecido como marxismo-leninismo. Segundo Domenico Settembrini, “o Leninismo é a interpretação teórico-prática do marxismo, em clave revolucionária, elaborada por Lenin num e para um país atrasado industrialmente, como a Rússia, onde os camponeses representavam a enorme maioria da população” (Settembrini in : Bobbio; Matteucci; Pasquino, 1998, p. 679). O leninismo se caracteriza pelo esforço de colocar em ação um conjunto de instrumentos ideológicos e organizacionais aptos para acelerar a marcha dos acontecimentos em prol da revolução proletária. E uma das principais leituras do leninismo é que a evolução da classe operária em um regime democrático parlamentar o afasta do caminho da revolução, sendo necessário um guia que o mantenha próximo dessa trilha: “Eis, pois, encontrada a necessidade e a tarefa de um partido integrado por revolucionários profissionais de origem pequeno-burguesa (...) como intérprete da essência mais real da classe operária (...)” (Settembrini in : Bobbio; Matteucci; Pasquino, 1998, p. 681).

Vladimir Lenin (1870-1924) foi um teórico marxista russo e a principal liderança da revolução proletária ocorrida na Rússia em 1917, que tinha como meta construir a sociedade comunista. O êxito dos revolucionários russos na conquista do poder político impulsionou a projeção internacional da figura e do trabalho de Lenin, tendo o Brasil sofrido essa influência no século XX. Nesse sentido, e em face dos objetivos do livro *O ateísmo no Brasil*, é oportuno conhecer a leitura de Lenin sobre religião e ateísmo. E aqui eu exponho as ideias que ele apresentou em *O socialismo e a religião*, texto publicado originalmente em 1905.

Lenin iniciou *O socialismo e a religião* afirmando que a sociedade contemporânea estava assentada na exploração das amplas massas da classe operária por uma minoria da população pertencente às classes dos proprietários agrários e dos capitalistas e que a religião seria uma das formas de opressão espiritual. A impotência das classes exploradas na luta contra os exploradores gerava a fé em uma vida melhor no além-túmulo, pois a religião ensinaria àquele que toda a vida trabalharia e passaria miséria a humildade e a paciência na vida terrena, consolando-os com a esperança da recompensa celeste. Por outro lado,

àqueles que vivem do trabalho alheio a religião ensina a beneficência na vida terrena, propondo-lhes uma justificação muito barata para toda a sua existência de exploradores e vendendo-lhes a preço módico bilhetes para a felicidade celestial. A religião é o ópio do povo. (Lenin, 1984, s/p.)

Na sequência do texto, ressoando em minha opinião as assertivas de Marx em Sobre a questão judaica, Lenin defende que a religião fosse um assunto privado em relação ao Estado. O Estado não poderia ter nenhuma relação com a religião e as sociedades religiosas não deveriam estar ligadas ao poder do Estado. Assim, “cada um deve ser absolutamente livre de professar qualquer religião que queira ou de não aceitar nenhuma religião, isto é, de ser ateu, coisa que todo o socialista geralmente é” (Lenin, 1984, s/p.). E a “completa separação da igreja e do Estado – tal é a reivindicação que o proletariado socialista apresenta ao Estado atual e à igreja atual” (Lenin, 1984, s/p.). Para Vladimir Lenin, a revolução na Rússia deveria realizar esta reivindicação como parte integrante e necessária no caminho da liberdade política.

Mas em relação ao partido do proletariado socialista, e aqui a referência de Lenin é o Partido Operário Social-Democrata Russo (POSDR), que a época era a organização partidária dos adeptos das ideias políticas de Marx e Engels, ele informa que a religião não era um assunto privado. O partido era uma associação de combatentes conscientes e de vanguarda pela libertação da classe operária, e uma de suas frentes de luta era contra a influência da religião junto ao operariado como forma de legitimação da opressão. Mas “se assim é, por que é que não declaramos no nosso programa que somos ateus? Por que é que não proibimos os cristãos e os que acreditam em Deus de entrar para o nosso partido?” (Lenin, 1984, s/p.). Para Lenin, o programa do POSDR se assentava em uma concepção de mundo científica, a saber, a concepção de mundo materialista, o que incluía no programa a explicação das raízes históricas e econômicas da religião e a propaganda do ateísmo. Mas o tema da religião não deveria ser compreendido fora da luta de classes, como produto e reflexo do jugo econômico que existia dentro da sociedade: “A unidade desta luta realmente revolucionária da classe oprimida pela criação do paraíso na terra é mais importante para nós do que a unidade de opiniões dos proletários sobre o paraíso no céu” (Lenin, 1984, s/p.). E Lenin arrematou: “É por isso que não declaramos nem devemos declarar o nosso ateísmo no nosso programa (...)” (Lenin, 1984, s/p.).

Em meu entender, o artigo “O socialismo e a religião” é uma comprovação de que para Lenin o debate sobre o ateísmo não era e não deveria ser algo central no horizonte de preocupações em torno da revolução comunista, ainda que relevante para desnudar as formas de dominação utilizados pelos grupos privilegiados da sociedade sobre a população trabalhadora. Na verdade, acredito que Lenin dá continuidade ao posicionamento expresso por Karl Marx sobre o assunto em “Crítica da filosofia do direito de Hegel – introdução” e em “Sobre a questão judaica”. E tal compreensão foi decisiva para relegar o ateísmo a um papel secundário, ou até mesmo ausente, em determinadas conjunturas históricas da tradição teórica do marxismo-leninismo e da prática política dos comunistas.⁷ Pelo menos é isso que se pode concluir mediante o caso do PCB, como, por exemplo, no período de 1945-1947, quando pode participar legalmente da vida liberal-democrática brasileira: “O crescimento eleitoral do PCB após 1945 causou grande ansiedade nas lideranças católicas (...). E a apreensão foi intensificada pela estratégia adotada pelo Partido Comunista, que procurou dissociar sua imagem do ateísmo visando vencer as resistências do eleitorado católico” (Motta, 2000, p. 42).

Como dito inicialmente, o PCB foi fundado em 1922. O seu ato de fundação ocorreu por meio da realização de um congresso entre os dias 25 e 27 de março daquele ano, com a presença dos seguintes representantes de trabalhadores: Abílio de Nequete, Astrogildo Pereira, Cristiano Cordeiro, Hermogêneo Silva, João da Costa Pimenta, Joaquim Barbosa, José Elias da Silva, Luís Pereira e Manoel Cendon (Segatto, 1989). A criação do partido se deu na esteira do desenvolvimento das lutas operárias que ocorriam no Brasil desde fins do século XIX e seus dirigentes procuravam tornar o novo partido o representante por excelência dos interesses dos trabalhadores, o que o colocava em rota de colisão com os grupos anarquistas que tinham o mesmo propósito. Além disso, influenciaram na sua criação os acontecimentos ocorridos na Rússia em 1917, o que fez com que “alguns grupos de simpatizantes da revolução russa no Brasil empreendem uma ação mais decisiva em direção à constituição de um partido da classe operária, estimulados também pelo relativo sucesso das iniciativas feitas na Argentina e no Uruguai” (Roio in : Ferreira; Reis, 2007, p. 230-231). Por outro lado, a extinção do partido esteve relacionada com as perseguições e com a repressão empreendida contra seus membros pelos governos da ditadura militar brasileira (1964-1985), pelo declínio de sua influência perante os trabalhadores, que a partir dos anos 1980 foi canalizada para o Partido dos Trabalhadores (PT) e pelo fim da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) e do sistema socialista estatal naquele país, que deixou de existir formalmente em dezembro de 1991. Ato contínuo à desintegração da URSS, o PCB convocou em janeiro de 1992 “um congresso destinado a dar por encerrada a trajetória iniciada setenta anos antes. A maioria do partido (...) encaminhou-se para a formação de um novo agrupamento, dito de ‘esquerda democrática’, que ganhou o nome de Partido Popular Socialista” (Roio in : Mazzeo; Lagoa, 2003, p. 296).

A história do PCB costuma ser apresentada pela bibliografia segmentada em determinadas fases ou períodos, nos quais o partido apresentou certas especificidades. Minha ideia aqui é seguir procedimento similar, mediante o aporte do material bibliográfico, para expor como o tema da religião e/ou do ateísmo foi abordado pela agremiação partidária conforme as circunstâncias de cada conjuntura histórica. Nesse sentido, uma primeira fase na história do PCB se deu entre 1922 e 1929, que corresponde à data de sua fundação a realização de seu III Congresso. Desse período, chamo inicialmente a atenção para um artigo publicado no jornal O Paiz em 1923. Por um breve momento dessa fase inicial, o PCB selou uma aliança com a Confederação Sindicalista Cooperativista do Brasil, que tinha vínculo com o Ministério da Agricultura, o que “possibilitou que o PCB veiculasse sua propaganda nas páginas de O Paiz , o diário de maior circulação da época” (Roio in : Ferreira; Reis, 2007, p. 233). E foi nesse jornal que apareceu o texto “Para ser comunista”, do militante Pedro Sabarábussú.

O artigo de Pedro Sabarábussú adquire relevância pelo fato de que, ao discorrer sobre o que era necessário para ser comunista, ele toca em assuntos referentes a religião e descrença em Deus. De acordo com o Sabarábussú, ser comunista exigia um determinado tipo de atitude intelectual e moral. Em termos intelectuais, para ser comunista era preciso realizar um estudo geral de todas as ciências da natureza; ter um conhecimento direto e profundo da vida do proletariado através do convívio

com os trabalhadores em seus espaços de trabalho e de lazer; realizar um estudo integral das obras de Marx, Engels e Lenin; compreender a essência do regime capitalista e como o seu desenvolvimento acarretaria a revolução comunista; conhecer as forças do inimigo; “ser um economista, um sociólogo, um cientista, um psicólogo, um pensador, um homem de ação, um político à Lenine” (Sabarábussú in : Carone, 1982, p. 251). Em termos morais, tornar-se comunista significaria romper com toda a ética do passado, como “o desdém por todos os sistemas religiosos; (...) não ter sentimentos cristãos; ter certos sentimentos estoicos, durante a guerra de classe atual, a fim de poder suportar a sua brutalidade” (Sabarábussú in : Carone, 1982, p. 251-252). Nota-se que para Pedro Sabarábussú ser comunista exigia uma mudança radical do modo de ser e de pensar do indivíduo. E desdenhar de sistemas religiosos e não ter sentimentos cristãos fazia parte desse processo. O comunista seria aquele que se despiria das vestes religiosas socialmente adquiridas. Isso é realçado quando ele expõe as diferenças entre ser comunista e ser anarquista:

O anarquismo corresponde: em economia, ao artesão, ao pequeno-burguês; em psicologia, a sentimentalina cristã ; em estilística, ao verbalismo ou palavrismo; em literatura, ao romantismo; em filosofia, ao idealismo, interpretação fantasista da realidade; em sociologia, ao subjetivismo; na vida ao individualismo, à hiperpreocupação de sua pessoinha, que termina por querer que o mundo se subordine a esta. (Sabarábussú in : Carone, 1982, p. 252, grifo meu)

Por outro lado,

O comunismo corresponde: em economia, ao proletário; em psicologia, à razão a dominar o sentimento ; em estilística, às fórmulas sintéticas, nenhuma declamação; em literatura, ao realismo, descrição do real; em filosofia, ao materialismo; em sociologia, ao objetivismo, ao determinismo; na vida, à absorção do Eu pelo Todo, do indivíduo pela coletividade, do militante pela Causa. (Sabarábussú in : Carone, 1982, p. 253, grifo meu)

É interessante notar que, ao formular uma comparação antagônica entre comunismo e anarquismo, Sabarábussú associa o segundo à “sentimentalina cristã”. Por certo que em determinadas correntes anarquistas operou-se uma proximidade com o cristianismo, como aquela identificada ao escritor russo Leon Tolstói (1828-1910): “Para ele, Cristo é o Professor, não a Encarnação de Deus; sua doutrina é ‘a própria razão’ e o que distingue o homem no mundo animal é a sua capacidade de viver de acordo com essa razão” (Woodcock, 2007, p. 260). Essa corrente foi denominada de anarquismo cristão. Contudo, tal postura não é válida para todos os grupos anarquistas, como aqueles adeptos de um ateísmo anticlerical, como expus no segundo capítulo desse livro. A distinção feita por Sabarábussú parece mais representativa do embate operado pelos comunistas para conquistar legitimidade perante o operariado, que à época ainda tinha forte influência dos grupos de militantes anarquistas. E nesse embate era importante para ele assumir uma postura materialista e não religiosa.

Ainda que o artigo de Pedro Sabarábussú seja um elemento comprobatório de referência à religião por parte de um membro do PCB, a linha de

investigação aqui deve recair com especial atenção nos documentos produzidos pelo próprio Partido. E isso por uma razão: enquanto entre os anarquistas se valorizava o indivíduo livre como o responsável pela revolução, o que impediu na prática o surgimento de um movimento unificado, entre os comunistas a instituição do partido era vital. Essa agremiação se apresentava como responsável pelas diretrizes que deveriam pautar a interpretação sobre a realidade social e a luta política de seus membros. E não se admitia no interior do mesmo o surgimento de divisões e correntes com posições alternativas à oficial. Isso seria uma ameaça à causa comunista.

Entre 1922 e 1929, o PCB realizou três congressos. Nessas ocasiões, foram definidas as linhas programáticas do partido. E nesses congressos não apareceu uma linha sobre o tema do ateísmo. Na verdade, o ponto perene do partido ao longo de sua existência foi a discussão sobre os caminhos possíveis para construir uma sociedade comunista no Brasil. Pude verificar isso na pesquisa que fiz sobre o tema da questão agrária nos documentos oficiais do PCB. Nas ocasiões em que se abordou a questão agrária, ela apareceu articulada e subordinada ao significado atribuído à revolução no país pelo Partido Comunista (Silva, 2018). O tema da revolução já apareceu no I Congresso, em que foi definido que o PCB visaria

promover o entendimento e a ação internacional dos trabalhadores e a organização política do proletariado em partido de classe para a conquista do poder e conseqüente transformação política e econômica da Sociedade Capitalista em Sociedade Comunista. (PCB in : Carone, 1982a, p. 23)

No II Congresso e no III Congresso, o PCB tentou definir mais nitidamente o caráter da revolução que levaria à construção da sociedade comunista no Brasil. Segundo Michel Zaidan Filho, em termos comparativos é possível notar mudanças nas teses sobre o assunto entre esses dois congressos. No II Congresso (maio de 1925), sob influência do trabalho intelectual de Octávio Brandão (1896-1980) e das revoltas tenentistas⁸ contra o governo federal, o partido definiu a revolução como “democrático-pequeno-burguesa”, em que seria dado apoio aos revoltosos pequeno-burgueses, os tenentes, expressão de um capitalismo industrial contra os interesses reacionários de um capitalismo agrário. Já no III Congresso (dezembro de 1928/janeiro de 1929), a economia brasileira foi definida como agrária, de perfil semifeudal e semicolonial, em que o latifundiário era o inimigo interno e o imperialismo era o inimigo externo da revolução. A burguesia seria uma classe destituída de força para derrotar esses inimigos. Com isso, “o eixo das alianças políticas passa da busca de contatos com a pequena burguesia (urbana) ‘revolucionária’ para a aliança com as massas camponesas (...) tendo-se em vista formação de soviets, antes e depois da revolução (...)” (Zaidan Filho, 1985, p. 92).

Uma particularidade do III Congresso do PCB é que suas teses foram apresentadas em maior afinidade aos postulados da Resolução do VI Congresso da III Internacional Comunista, realizado em 1928. Essa organização, na qual o PCB ingressou formalmente em 1924, foi fundada em março de 1919 “com o objetivo estabelecido de defender a revolução na Rússia e contribuir para a difusão da revolução socialista” (Roio in :

Ferreira; Reis, 2007, p. 228). A sua criação também se deu com o objetivo de ser um substituto à II Internacional, uma associação de fins do século XIX que, na opinião dos revolucionários russos, tinha cometido erros como ter direcionado a luta dos trabalhadores para o campo reformista e ter dado apoio às burguesias europeias na guerra ocorrida entre 1914-1918 (Agosti in : Hobsbawm, 1985).

Segundo Guido Mantega, no decorrer da década de 1920 as análises da III Internacional deram ênfase à tese de que o imperialismo continuava interessado em manter a exploração colonial, um dos motivos que tinha levado à guerra mundial entre 1914-1918, para sustentar o avanço do capitalismo, o que levava à eclosão de movimentos anti-imperialistas e de libertação nacional em várias colônias. Em certos casos essas lutas colocavam na mesma trincheira camponeses, proletários e a nascente burguesia nacional em várias colônias. O exemplo mais ilustrativo para confirmar essa tese seria o chinês. Surgiu daí a proposta de revolução democrático-burguesa defendida pelo PCB ao longo do século XX, “que deveria expulsar o imperialismo e derrotar seus aliados internos, constituídos por aristocracias agrárias retrógradas e autoritárias, e abrir as portas para o advento das forças produtivas capitalistas” (Mantega in : Moraes, 2007, p. 107). Por trás dessa proposta estava a concepção teórica do marxismo-leninismo da época que a Rússia Soviética era governada por Stálin (1878-1953), “que pensa a dinâmica histórica da sociedade como uma sucessão de modos de produção, que se inicia no comunismo primitivo e desemboca no capitalismo, a antecâmara do socialismo” (ibidem, p. 107).

Assuntos correlatos ao ateísmo apareceram em documentos produzidos pelo PCB na segunda fase de sua história, período entre 1929 e 1935, como medidas que fortaleceriam a luta em prol da revolução democrático-burguesa. Um exemplo que encontrei está em “A posição do PCB frente às eleições”, documento em que o partido manifestou sua opinião sobre as eleições de 1934 para o Congresso Nacional e para as assembleias legislativas estaduais do país. De acordo com o que aparece nesse documento, essas eleições significavam apenas uma forma de consolidar o poder político dos grupos dominantes, representados pela figura do presidente Getúlio Vargas (1882-1954), que haviam conquistado o governo federal a força com a destituição de presidente Washington Luís (1869-1957) em 1930, mas que viviam sob pressão das lutas dos trabalhadores. Os grupos dominantes expressariam os interesses da burguesia, do latifúndio semifeudal e do imperialismo, enquanto o PCB seria o único partido que lutaria verdadeiramente em defesa dos interesses do proletariado e das massas populares, e que apontaria o caminho para todos os explorados e oprimidos se libertarem da miséria: “o caminho da luta de classes revolucionária contra a fome, a guerra imperialista, os golpes armados, a reação e ao fascismo - pelo pão, pela terra e pela liberdade” (PCB in : Carone, 1982b, p. 143).

Segundo consta em A posição do PCB frente às eleições , o Partido Comunista se apresentava às eleições, ainda que legalmente estivesse proibido de participar com a apresentação de candidatos para os cargos eletivos, para transformar a manobra dos grupos dominantes em uma mobilização de massas em favor de um programa de revolução operária e

camponesa. Nesse sentido, foi elencado pelo PCB um conjunto de medidas destinadas às diversas categorias de trabalhadores do Brasil. Aqui, chamo atenção para as medidas no item sobre “nacionalidades e minorias nacionais e oprimidas”, em que consta: “amplo direito das minorias nacionais conservarem seus próprios costumes, língua, religião, terem sua escola etc.” (PCB in : Carone, 1982b, p. 156); e no item chamado “outras reivindicações”, em que é defendido: “Separação absoluta da Igreja e do Estado. Supressão imediata de toda e qualquer subvenção do governo às organizações direta ou indiretamente ligadas à Igreja ou às ordens religiosas (...) Nenhuma espécie de ensino religioso nas escolas” (PCB in : Carone, 1982b, p. 157).

Uma posição semelhante aparece em Manifesto de Luís Carlos Prestes , de 5 de julho de 1935, em nome da Aliança Nacional Libertadora (ANL). Antes de expor essa posição, no entanto, faço duas observações: (1) Luís Carlos Prestes foi o principal líder político da história do PCB, mas que ingressou no partido em agosto de 1934 mediante ordem expressa da III Internacional, uma vez que, em virtude de seu passado tenentista, era rejeitado pelo PCB como um “caudilho pequeno-burguês”; (2) a Aliança Nacional Libertadora foi criada em março de 1935 como uma entidade para agregar diversos segmentos da sociedade, entre os quais comunistas, trotskistas, liberais e até mesmo anarquistas, como uma frente única de oposição ao imperialismo, ao latifúndio e ao crescimento do fascismo no Brasil (Vianna in : Ferreira; Delgado, 2013). Luís Carlos Prestes foi aclamado presidente de honra da ANL e, nessa condição, elaborou o manifesto de julho de 1935 em que colocou, entre as medidas da organização, lutar “pelas mais amplas liberdades populares, pela completa liquidação de quaisquer diferenças ou privilégios de raça, de cor ou de nacionalidade, pela mais completa liberdade religiosa e a separação da Igreja do Estado” (Prestes in : Carone, 1982a, p. 179).

É interessante notar que o PCB e Luís Carlos Prestes, ainda que não abordem diretamente o tema do ateísmo, tocam em questões que buscam fortalecer um Estado sem religião oficial e que seja o defensor da liberdade religiosa. Isso deixa igualmente aberta a possibilidade de defender a liberdade de não crença religiosa por parte dos membros da sociedade.

O Manifesto de Luís Carlos Prestes serviu de pretexto para o governo federal fechar a ANL. Na clandestinidade, “a organização intensificou os preparativos para deflagração de um movimento armado cujo objetivo era derrubar Vargas do poder e instalar um governo popular, chefiado por Luís Carlos Prestes” (Pandolfi in : Ferreira; Delgado, 2013, p. 32). Esse movimento armado ocorreu em fins de novembro de 1935, com levantes militares nas cidades de Natal, Recife e Rio de Janeiro. Sem contar com a adesão do operariado, os levantes foram rapidamente reprimidos pelo Estado. Após isso, houve uma violenta repressão por parte do governo Getúlio Vargas contra os comunistas, que se tornou mais intensa após a instauração da ditadura do Estado Novo em 1937: “De 1938 até o início de 1942, a atuação política do PCB torna-se bastante limitada, chegando mesmo quase que a desaparecer” (Segatto, 1989, p. 50).

Os documentos produzidos pelo PCB a que tive acesso por meio dos livros de Edgard Carone revelaram que apenas no final da década de 1940 o partido voltou a tocar em assuntos correlatos ao ateísmo, mas mantendo a linha de abordagem que tinha feito nos anos 1930. Isso aconteceu em duas ocasiões naquilo chamo de terceira fase da história do PCB, entre 1945 e 1964. Uma dessas ocasiões se deu por meio do Informe Político, material produzido em maio de 1949 por Luís Carlos Prestes para o Comitê Nacional do PCB. Esse documento surgiu ainda sob o impacto da cassação do registro legal do partido pelo Superior Tribunal Eleitoral em 1947, o qual alegou que o PCB, cujo nome oficial em seu registro era Partido Comunista do Brasil, não seria um partido político brasileiro, mas a filial de um partido estrangeiro, portanto sem o direito de participar da vida política eleitoral brasileira (Segatto, 1989).

Luís Carlos Prestes asseverou no informe político de 1949 que o fim da legalidade do PCB, que durou apenas dois anos, de 1945 a 1947, tinha sido uma vitória do imperialismo norte-americano em parceria com os setores latifundiários e capitalistas associados aos EUA. Contra essas forças o povo deveria se unir via programa revolucionário para “completar as tarefas da revolução democrático-burguesa e criar as condições para a segunda etapa da revolução, a etapa socialista” (Prestes in : Carone, 1982b, p. 102). Entre os seus objetivos, esse programa deveria incluir: “7) Completa separação da Igreja do Estado; 8) Abolição de todas as discriminações de raça, cor, religião, nacionalidade etc.” (Prestes in : Carone, 1982b, p. 102).

No ano seguinte, Luís Carlos Prestes voltou a expor publicamente a necessidade de criação de uma frente democrática de libertação nacional naquilo que ficou conhecido como Manifesto de agosto de 1950 . A frente democrática de libertação nacional deveria agregar todos os setores progressistas da sociedade brasileira na luta contra o imperialismo e seus aliados no país, e em prol de um governo democrático e popular. O manifesto apresenta uma crítica direta à Igreja Católica e expõe a ideia de que ela seria uma instituição parceira do imperialismo:

Os esforços que fazem os agentes do imperialismo, assim como particularmente o Vaticano e a alta hierarquia da Igreja Católica, para dividir nosso povo e arrastar, especialmente os católicos, na luta contra o proletariado mais consciente e revolucionário, contra os comunistas em particular, não pode ter sucesso, porque nem as calúnias do anticomunismo, nem a exploração dos sentimentos religiosos do povo poderão impedir que os democratas e os patriotas participem da luta pela paz e pela libertação da pátria do jugo imperialista, que marchem conosco contra os traidores nacionais e os provocadores de guerra. (Prestes in : Carone, 1982c, p. 111)

Luís Carlos Prestes concluiu o texto desse manifesto conclamando o povo à luta e advertindo que, a medida que se agravasse a situação do país e aumentasse o perigo da guerra no mundo, aumentariam a radicalização e a combatividade das massas trabalhadoras. E, à frente delas, “não devemos recluir as formas de luta mais altas e vigorosas, inclusive os choques violentos com as forças de reação e os combates parciais que nos levarão à luta vitoriosa pelo Poder e à libertação nacional do jugo imperialista” (Prestes in : Carone , 1982c, p. 112).

A posição política apresentada por Luís Carlos Prestes nos documentos citados nos parágrafos anteriores esteve presente no IV Congresso do PCB, realizado em novembro de 1954. Porém, os acontecimentos da segunda metade da década de 1950 acabaram por operar mudanças na postura do partido: 1) o suicídio do presidente Getúlio Vargas em 1954, que causou grande comoção nos setores populares e foi interpretado como um ato desesperado de soberania contra os interesses econômicos internacionais; 2) a relativa estabilidade democrática e o aprofundamento do desenvolvimento industrial no governo Juscelino Kubitschek (1956-1961). A partir desse governo o PCB voltou a desenvolver atividades públicas após a cassação do seu registro em 1947; c) a denúncia dos crimes de Stálin feita em 1956 no XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética (PCUS). Esse último fator resultou em graves conflitos no interior do PCB, cuja direção partidária foi acusada por parte de seus membros de ser sectária, dogmática e autoritária. Assim, “nesse período, o PCB iniciou um processo de renovação e formulação daquela que ficou conhecida e reconhecida pelo seu núcleo dirigente, como uma ‘nova política’” (Segatto in : Mazzeo; Lagoa, 2003, p. 123-124).

A chamada “nova política” foi apresentada na Declaração de Março de 1958 e corroborada no V Congresso do PCB (1960). Nessa declaração, o PCB afirmou que o desenvolvimento do capitalismo no Brasil se dava em uma época de transição do capitalismo ao socialismo e que o Brasil não seria alheio a essa mudança histórica. Contudo, o país ainda precisava solucionar duas contradições básicas: entre a nação e o imperialismo norte-americano; entre as forças capitalistas e as relações de produção semifeudais na agricultura.

Diante disso, “a revolução no Brasil (...) não é ainda socialista, mas antiimperialista e antifeudal, nacional e democrática” (PCB in : Carone, 1982c, p. 184). E, diferentemente das manifestações em anos anteriores, na Declaração de Março de 1958 há o entendimento por parte do PCB de que a revolução poderia ser conduzida por meios pacíficos em face da democratização crescente da vida política, da ascensão do movimento operário e do desenvolvimento de uma frente única nacionalista e democrática: “o caminho pacífico significa a atuação de todas as correntes antiimperialistas dentro da legalidade democrática e constitucional, com a utilização de formas legais de luta e de organização de massas” (PCB in : Carone, 1982c, p. 192).

Nada se falou sobre ateísmo ou assuntos correlatos a ele na Declaração de Março de 1958 e no documento produzido pelo PCB em seu V Congresso. O tema voltou a aparecer na quarta fase da história do PCB, o período entre 1964 e 1992. Essa fase se iniciou sob o impacto do golpe civil-militar perpetrado por setores que se opunham a mudanças na estrutura social e econômica do país. Entre as mudanças ventiladas estavam a reforma agrária e o controle do capital externo sobre a economia do Brasil, bandeiras defendidas por movimentos populares, partidos políticos reformistas (PTB e PCB) e pelo governo João Goulart (1961-1964). Segundo Marcelo Ridenti, a maior parte da direção do PCB não soube lidar com essa derrota e nem foi capaz de fazer uma autocrítica da própria atuação: “O PCB continuaria mantendo, depois de 1964, a proposição da via pacífica para o socialismo”

(Ridenti, 1993, p. 44). Essa posição do partido, criticada por não ter permitido que as forças de esquerda se preparassem contra uma ação dos setores conservadores, foi rejeitada no pós-1964, e resultou em uma série de cisões no interior do PCB, de uma forma que jamais tinha acontecido no passado:

As principais cisões do PCB, nas bases e na cúpula, foram as capitaneadas pelo líder Carlos Marighella, que criaria a Ação Libertadora Nacional (ALN), e pelo dirigente Mário Alves, que daria origem ao Partido Comunista Brasileiro Revolucionário (PCBR). (Ridenti, 1993, p. 28)

José Antonio Segatto e Raimundo Santos afirmam que no contexto da ditadura militar (1964-1985) consolidou-se no PCB um processo que vinha ganhando força desde meados dos anos 1950, qual seja, a aposta em mudanças no país através do uso das instituições políticas: “Evoluindo pelo caminho da ‘frente única permanente’, o PCB vai cada vez mais descentrar sua práxis da ideia de revolução stricto sensu e apostar na democratização política da vida nacional” (Segatto; Santos in : Ridenti; Reis, 2007, p. 17). No pós-1964, o PCB defendeu como estratégia de resistência ao regime militar a atuação por meios dos canais institucionais ainda disponíveis, como através do único partido de oposição permitido pela ditadura militar, o Movimento Democrático Brasileiro (MDB), criado em 1965, e “possibilidades de atuação junto à Igreja (com setores e com a instituição) (...)” (Segatto; Santos in : Ridenti; Reis, 2007, p. 35).

A busca por parte do PCB em estreitar o diálogo com a Igreja Católica ocorreu em um cenário de mudanças importantes no interior dessa instituição. A Igreja Católica no Brasil, cuja cúpula tinha apoiado o golpe civil-militar de 1964, caminhou para o campo da oposição política a partir dos últimos anos da década de 1960. Essa atitude combativa frente ao regime militar foi acompanhada por uma nova prática social e teológica de “opção prioritária pelos pobres”, especialmente pelo setor da Igreja identificado como teologia da libertação. Segundo Michel Löwy, em um contexto de acelerado desenvolvimento capitalista, que agravava as contradições sociais, e sob impacto da Revolução Cubana (1959), a primeira revolução socialista na América Latina que almejou ser uma alternativa ao mundo do capital no continente, grupos da Igreja Católica se aproximaram do marxismo imbuídos pela busca de um instrumental analítico de crítica social. Mas esses setores integraram o marxismo de modo seletivo: “são rejeitados elementos como o ateísmo materialista e assimilados outros como a crítica ao capitalismo (...) e ao poder das classes dominantes, a inevitabilidade do conflito social e a perspectiva da auto emancipação dos explorados” (Löwy in : Ridenti; Reis, 2007, p. 412).

Em entrevista concedida em setembro de 1968, Luís Carlos Prestes afirmou, ao ser interpelado a opinar sobre padres e bispos brasileiros acusados de serem esquerdistas pelo governo militar, que “Nós, os comunistas, apoiamos a luta de todos que desejam um futuro melhor para o Brasil. Estamos prontos, portanto, a apoiar esse setor da Igreja Católica (...)” (Prestes in : Carone, 1982d, p. 81). Em um documento intitulado O trabalho de direção do Comitê Central, de julho de 1971, o PCB defendeu entre as tarefas para o combate ao regime militar, “desenvolver sua atividade de frente única com

a corrente progressista católica, especialmente na luta contra as torturas e arbitrariedades policiais (...)” (PCB in : Carone, 1982d, p. 124).

No entanto, eu gostaria destacar o texto “Comunistas e cristãos no Brasil, um mesmo combate pela democracia e o progresso com justiça social”, artigo publicado em julho de 1977 no jornal Voz Operária , órgão oficial do PCB na época. Assinado por F. Teixeira, o artigo começa com a assertiva de que para os marxistas, o cristianismo não era por natureza uma ideologia revolucionária. A religião cristã surgiu e se difundiu a partir de pessoas pobres: “mas não mobilizava os humilhados e ofendidos para a luta, procurava somente consolá-los dos sofrimentos terrenos” (Teixeira in : Carone, 1982, p. 204). No entanto, como movimento de massas, o cristianismo sempre acolheu impulsos democráticos e pressões de baixo para cima, sendo impregnado pelos anseios dos explorados e sendo um instrumento de denúncia das opressões. Historicamente,

o cristianismo tem tido representantes tão radicalmente diferentes como o inquisitor Torquemada, de um lado, e o teólogo Thomas Münzer, líder da revolta dos camponeses alemães, executado em 1524, de outro. (Teixeira in : Carone, 1982, p. 205)

Para F. Teixeira, os comunistas teriam consciência dessa característica do cristianismo. Por isso, em suas relações com os cristãos, os comunistas “não se deixam impressionar excessivamente pela ideologia cristã e preferem levar em conta o comportamento prático, político, de cada grupo cristão, em cada momento” (Teixeira in : Carone, 1982, p. 205). E a disposição para o diálogo construtivo com os cristãos teria sido efetuada pelo PCB em várias ocasiões, como no período de sua existência legal entre 1945-47. Um exemplo daquele período: para atender ao anseio dos moradores do bairro do Feijó, na cidade de Caxias do Sul, no Rio Grande do Sul, “os comunistas locais lançaram uma subscrição para a edificação de uma igreja lá e o pintor comunista Cândido Portinari se ofereceu para pintar gratuitamente a imagem do santo padroeiro da comunidade” (Teixeira in : Carone, 1982, p. 205). Ou seja, o PCB “jamais se deixou arrastar por uma herança anticlerical, negativa, de origem anarquista, que por vezes aflorava na consciência de seus militantes (...)” (Teixeira in : Carone, 1982, p. 206).

O autor de “Comunistas e cristãos no Brasil, um mesmo combate pela democracia e o progresso com justiça social” também faz questão de frisar no artigo que o PCB nunca perdeu de vista a existência de uma linha democrática e progressista no interior do pensamento católico no Brasil. Essa linha democrática teria ganhado força no contexto de aprofundamento do autoritarismo e da repressão por parte dos governos militares:

Um documento como Exigências cristãs de uma ordem política , assinado por 217 bispos em fevereiro de 1977, assinala uma significativa tomada de posição por parte da Igreja ante a desumanidade do regime. (Teixeira in : Carone, 1982, p. 206)

Diante disso, F. Teixeira finalizou o artigo do seguinte modo:

As relações do P.C.B com os cristãos brasileiros em geral (e com os católicos, em especial) não pertencem à história das conspirações e sim à história

sócio-cultural do nosso povo: elas encerram algumas divergências que são aberta e lealmente discutidas em público e encerram também – sobretudo nestes últimos anos – importantes concordâncias políticas (também abertamente proclamadas por nós). (Teixeira in : Carone, 1982, p. 207)

O conteúdo e a forma como o artigo de F. Teixeira foi elaborado são visivelmente distintos daqueles que apareceram no artigo de Pedro Sabarábussú em 1923, em que se conclamava os comunistas a abandonarem qualquer herança cristã e não fazia menção ao diálogo com os religiosos. Além de ser distinto, o artigo de 1977 condiz de maneira mais fiel com a histórica postura do PCB diante da religião. Ainda que F. Teixeira trace a linha de diferença entre “os cristãos e nós, os comunistas”, não há no texto dele uma postura ateísta de militância anticlerical, algo que ele critica como um componente do anarquismo. E os documentos do PCB a que tive acesso também não possuem esse perfil. Como afirmei acima, o elemento central para esse partido ao longo de sua existência foi a discussão sobre a revolução brasileira, com os demais assuntos articulados e subordinados a essa meta principal. Diante disso, e como herdeiro de uma tradição marxista filtrada pelo leninismo da III Internacional Comunista, o PCB não foi defensor do ateísmo materialista como bandeira política.

1. O ateísmo materialista na obra de intelectuais comunistas brasileiros

No livro *Marxismo e escrita da história: os intelectuais e a questão agrária no Brasil (1950/1960)*, desenvolvi uma pesquisa na qual busquei analisar as interpretações atribuídas ao mundo rural brasileiro por alguns intelectuais que pertenceram ao PCB (Silva, 2018). Agora, no estudo para o livro *O ateísmo no Brasil*, ao constatar o pouco espaço dado ao tema da descrença em Deus nos principais documentos produzidos pelo partido, resolvi rever os textos elaborados por alguns dos seus intelectuais em busca de mais referências sobre o assunto. E, ao fazer isso, encontrei escassas reflexões sobre o ateísmo em análises que dissertaram sobre o materialismo marxista enquanto cosmovisão. Das reflexões com as quais me deparei, destaco no último tópico desse capítulo aquelas feitas por Octávio Brandão (1896-1980) e por Caio Prado Júnior (1907-1990). Ressalto, contudo, que minha pesquisa sobre esse ponto não foi excessivamente extensiva. É possível que existam trabalhos de intelectuais comunistas sobre o ateísmo que eu desconheça, fato esse que só pode ser elucidado com novas pesquisas na área.

Octávio Brandão nasceu em Viçosa, interior de Alagoas, em 1896, e ingressou no PCB em outubro de 1922, após um período de militância anarquista, fato comum na trajetória de muitos militantes comunistas da “geração fundadora” do PCB, vide o exemplo de Astrogildo Pereira (1890-1965). Em 1923, Brandão “traduz o Manifesto comunista, primeiro livro de Marx editado no Brasil, 75 anos depois de lançado na Europa” (Moraes Filho in : Moraes; Reis, 2007, p. 41). Em 1926, sob o pseudônimo de Fritz Mayer e com indicação falsa do lugar de edição (Buenos Aires), para despistar as forças de repressão do Estado, ele publica *Agrarismo e industrialismo*: “Trata-se da primeira tentativa de analisar a sociedade brasileira à luz do marxismo” (Moraes in : Pericás; Secco, 2014, p. 17). A tese principal do livro era que a contradição entre interesses agrários e industriais constituía o fator determinante dos conflitos no Brasil da década

de 1920. Essa tese influenciou o perfil das resoluções elaboradas no II Congresso do PCB (Amaral in : Ferreira; Reis, 2007).

No final da década de 1920, Octávio Brandão apoiou O Bloco Operário e Camponês, frente eleitoral criada pelo PCB para disputar as eleições, sendo eleito intendente (vereador) no Rio de Janeiro em 1928. Contudo, a década de 1930 marcou uma inflexão na sua trajetória política. Sob a influência da III Internacional, o PCB mudou sua conduta e abandonou a política de frente única, que passou a ser acusada de burguesa: “Brandão e Astrogildo Pereira, principais expoentes das ideias rejeitadas, foram acusados de desvio direitista e marginalizados” (Moraes in : Pericás; Secco, 2014, p. 19). E a situação se agravou para ele: em 1931 foi preso e deportado ilegalmente com toda a família. Após uma passagem pela Alemanha, ele e seus familiares se instalaram na União Soviética, onde permaneceram por quinze anos. Ao retornar ao Brasil Octávio Brandão não foi prestigiado pela nova direção do PCB. Em 1956 escreveu um artigo em que denunciou a situação de ostracismo e abandono político. Apesar de o fato ter despertado atenção, o PCB não o incluiu em nenhuma tarefa importante: “Mesmo amargurado, decepcionado e com todo o desprezo recebido, Octávio não se afastou do PCB. Por disciplina partidária, resolveu continuar no partido” (Amaral in : Ferreira; Reis, 2007, p. 268).

Além de Agrarismo e industrialismo , Octávio Brandão publicou Canais e lagoas , obra escrita entre 1916 e 1917 sobre as riquezas e belezas naturais de Alagoas do início do século XX, e o livro de memórias Combates e batalhas , em 1978 (Moraes in : Pericás; Secco, 2014). Entre 1958 e 1963, publicou doze artigos na Revista Brasiliense . Um fato interessante aproxima a história da revista com a história de Octávio Brandão: um projeto editorial idealizado por Caio Prado Júnior, o primeiro número da Revista Brasiliense foi lançado em 1955, com uma nota que a apresentava como independente de vínculos partidários. Porém, de acordo com Fernando Papaterra Limongi, uma consulta à lista de colaboradores da revista revela uma nítida predominância de pessoas vinculadas ao PCB. A pretensão de ser apartidária não se choca com este dado: “Estamos diante de uma publicação dirigida por membros do PCB sem ser seu órgão oficial (...). A revista não é órgão oficial e tampouco é veículo de uma facção interna com pretensões de conquistar o poder” (Limongi, 1987, p. 28). Uma análise biográfica revela que os membros do PCB que participaram da Revista Brasiliense tinham em comum um histórico de insucesso no interior do PCB (Limongi, 1987).

Em 1961, na Revista Brasiliense , Octávio Brandão publicou o artigo “O primado da natureza - ciência e filosofia”, em que é possível dizer que há uma visão permeada por um ateísmo materialista, ainda que o ateísmo não seja explicitamente expresso. A própria palavra ateísmo não consta nesse artigo. E chamo atenção também para outro detalhe: do material produzido por Brandão que tive conhecimento, entre livros e artigos, não encontrei uma reflexão com teor similar a essa desenvolvida em “O primado da natureza - ciência e filosofia”.

Esse autor começou o artigo defendendo de forma enfática a necessidade de uma nova concepção de mundo. Uma nova interpretação da vida e do universo, da sociedade e do pensamento humano, que fosse ao mesmo

tempo sobre o microcosmo e sobre o macrocosmo, tanto dos átomos como da terra e do universo. Uma teoria única e harmoniosa, “a mais alta e a mais profunda, a mais vasta e a mais complexa teoria de toda a História Universal!” (Brandão, 1961, p. 115). Esta nova concepção do mundo tinha que ser a bússola que realizaria a unidade da ciência e da filosofia, das ciências naturais e das ciências sociais, da teoria e da prática, tendo em vista “não somente a completa dominação do Homem sobre a Natureza, mas também a libertação nacional e social do Brasil e de toda a humanidade!” (Brandão, 1961, p. 115).

Para Octávio Brandão, essa nova concepção de mundo já existia. Era o materialismo dialético de Marx, Engels, Lenin e seus continuadores. As antigas concepções de mundo estariam deformadas pela teologia e pelo idealismo filosófico, além de que “sempre apoiaram as classes exploradoras e opressoras – os escravistas, os barões feudais, os capitalistas” (Brandão, 1961, p. 116). Por outro lado,

o materialismo dialético, com o seu complemento, o materialismo histórico, é a verdadeira ideologia e filosofia tanto da libertação nacional como da libertação social do Brasil e de toda a Humanidade! (Brandão, 1961, p. 117)

Teria sido o materialismo dialético e o materialismo histórico a orientar “os três maiores acontecimentos de toda a História da Humanidade – a revolução socialista de 1917 na Rússia, a vitória do Exército Vermelho em 1945 e a revolução popular de 1949 na China” (Brandão, 1961, p. 118). Os termos com os quais Brandão começa o artigo revelam que a reflexão epistemológica está imbricada em uma posição política, característico de sua formação marxista-leninista.

Na sequência do artigo, o autor disserta sobre o primado da natureza, uma reflexão com implicações ontológicas. De acordo com ele, a natureza viria em primeiro lugar. Seria o ponto de partida, a matéria, o mundo real e a realidade objetiva: “Existe fora da consciência humana, independentemente da consciência humana. É a fonte da qual derivam as sensações, as percepções e a consciência” (Brandão, 1961, p. 119). A natureza estaria em contínuo movimento e em perene transformação. Por isso, o estudo da natureza conduziria à dialética:

a dialética é a doutrina moderna do desenvolvimento universal. Estabelece que tudo se encontra em movimento e desenvolvimento, renovação e transformação – na vida e no Universo, na sociedade e no pensamento humanos. (Brandão, 1961, p. 119)

E categoricamente Octávio Brandão assevera: “A Natureza nunca teve começo. Nunca foi criada. Existiu sempre – sob outras formas, em outras condições” (Brandão, 1961, p. 120). Com isso, diverge da perspectiva da natureza como criação de uma entidade ou de algum ser inteligente, e que os cristãos tradicionalmente identificam como Deus. Subjaz nesse trecho o ateísmo.

Na visão de mundo materialista de Octávio Brandão, forjada a partir do marxismo-leninismo, as pistas sobre o ateísmo aparecem em outras partes de “O primado da natureza – ciência e filosofia”. Ao discorrer sobre a

história e o desenvolvimento da natureza, Brandão informa que a natureza evoluiu das formas mais simples para as mais complexas: da matéria inorgânica surgiu a matéria orgânica, e dela a matéria viva. Assim, “desenvolveu-se em complexidade, segundo processos meramente naturais, e nunca sobrenaturais” (Brandão, 1961, p. 120).

Nos processos de mutações que caracterizam a natureza surgiu o homem, como seu produto supremo, mas com um fato peculiar em relação aos outros seres vivos: “A Natureza atua sobre o Homem. Inversamente, o Homem atua sobre a Natureza (...) O Homem vence a Natureza com o auxílio da ciência e da técnica” (Brandão, 1961, p. 121). Já o pensamento seria um produto complexo e específico do cérebro humano: “O cérebro é um órgão corporal, material. É a base material da atividade psíquica. É pura matéria. Reflete o mundo real, objetivo - a matéria, a Natureza” (Brandão, 1961, p. 122, grifo do original). Para o autor, a matéria pensa, sendo o espiritual um produto derivado da matéria. A partir disso, ele fez a seguinte afirmação:

O “ser” abstrato e metafísico, teológico e sobrenatural, não pensa. Não pode pensar. Quem pensa é o ser concreto, natural e material. O sobrenatural é o natural desnaturado. Sempre foi um instrumento de classe. A mística é um reflexo fantástico da natureza, da vida e da sociedade, no cérebro dos homens. É um produto da imaginação humana, a serviço de interesses econômicos e financeiros, políticos e sociais das classes exploradoras e opressoras. Tem como base o irreal - mitos, lendas, fábulas, historietas fantásticas e estúpidas. A alma concreta, o verdadeiro espírito é o cérebro em atividade, e nada mais. Esta é a verdadeira concepção - materialista. (Brandão, 1961, p. 122-123)

Ao que me parece, o trecho acima significa uma pá de cal em uma concepção de mundo religiosa e prova de uma cosmovisão calcada em um ateísmo materialista por parte de Octávio Brandão. Um ateísmo materialista vinculado à tradição do marxismo-leninismo. Não é à toa que o autor de “O primado da natureza - ciência e filosofia” afirme que as ideias místicas e sobrenaturais eram instrumentos das classes opressoras da sociedade. A concepção de mundo de Marx, Engels e Lenin, que carrega consigo o ateísmo, mais do que ser a forma “correta” de entender a realidade, é posta como o fundamento de uma postura política em prol do comunismo.

O segundo exemplo que trago provém de Caio Prado Júnior, cuja produção intelectual surgiu no contexto de uma trajetória político-partidária marcada por momentos de tensão. Ele nasceu em 1907 na capital de São Paulo, no seio de uma rica família cafeicultura, os Silva Prado, e ingressou no PCB em 1931, uma decisão que ilustrou uma posição de radicalismo e inconformidade com a vida política nacional que ele vinha tendo desde o final dos anos 1920 (Pericás; Wider in : Pericás; Secco, 2014). Contudo, o ingresso no PCB não foi acompanhado por uma atitude de total aceitação por parte de Caio Prado Júnior da análise feita pelo partido sobre a realidade social e econômica do país com base nas teses do marxismo-leninismo da III Internacional. Apesar disso, ele não abandonou o partido, nem mesmo no contexto das denúncias dos crimes de Stálin na década de 1950. Conforme Lincoln Secco, “ser comunista era ser membro do partido e aceitar o modelo de socialismo vigente. Quanto a isso não há dúvida que

Caio Prado Júnior aceitou o modelo soviético sem questionamentos” (Secco, 2008, p. 44).

Entre as décadas de 1930 e 1940, Caio Prado Júnior publicou alguns dos seus principais livros, como *Evolução política do Brasil* (1933), *Formação do Brasil contemporâneo* (1942) e *História econômica do Brasil* (1945), nos quais transpareceram divergências analíticas com o seu partido sobre a história brasileira. Entre essas discordâncias José Carlos Reis enfatizou a concepção de tempo histórico de Caio Prado Júnior, diferente daquela defendida pelo PCB. Enquanto esse tinha uma concepção sobre o tempo histórico brasileiro como algo linear e etapista, a partir da ideia de sucessão de modos de produção (escravismo > feudalismo > capitalismo), e procurava projetar a partir dessa lógica o futuro socialista do Brasil, Caio Prado Júnior chamou atenção para o fato de que o país preservaria marcas do passado em decorrência da perpetuação do caráter mercantil da economia brasileira, criada no período colonial, e com foco na venda de produtos agrícolas para o mercado externo. O tempo histórico do país teria um ritmo lento: “uma repetição monótona, uma continuidade inquebrável, um presente que sempre revigora o passado” (Reis, 2001, p. 199). Para esse intelectual, o socialismo no Brasil era um projeto que não implicaria em acabar com resquícios feudais, mas que precisava ponderar as resistências oferecidas pelo passado.

As considerações de Caio Prado Júnior sobre uma visão de mundo materialista aparecem em seus livros sobre filosofia: os dois volumes de *Dialética do conhecimento* (1952) e *Notas introdutórias à lógica dialética* (1959). De acordo com Sérgio Schaefer, esse trabalho abrangeu uma pesquisa em torno da

logificação do pensamento e conhecimento humanos na sua marcha da Metafísica à Dialética e ao mesmo tempo um esforço para esclarecer e aperfeiçoar o método dialético a partir de sua base material que é o fato orgânico e psicológico do pensamento. (Schaefer, 1985, p. 9)

Para Lincoln Secco, o projeto filosófico de Caio Prado Júnior refletia a ideia de que as ciências humanas não estavam ainda em grau de formalização comparável às ciências exatas. Mas, sem conseguir oferecer uma contribuição inovadora ao tema, “suas obras filosóficas permaneceram sem a mesma ressonância acadêmica dos seus estudos históricos e não resistiram ao tempo” (Secco, 2008, p. 97).

Na tarefa de mapear ilações sobre o ateísmo nesses livros de Caio Prado Júnior, adotei o caminho de realçar a distinção feita por ele entre o que seria dialética e metafísica no primeiro volume de *Dialética do conhecimento*. Nessa obra, ele afirma que a dialética seria um método de pensamento, uma maneira de considerar os assuntos que seriam objeto do conhecimento, assim como era o caso da metafísica. Contudo, a abordagem entre elas seria diferente. Por exemplo: de um ponto de vista metafísico, o universo se apresentaria como um aglomerado de “coisas” ou de “entidades”, cada uma detentora de uma individualidade própria, uma “essência” que precisaria ser descoberta. A dialética, por sua vez, abordaria os objetos como relações a partir das quais procuraria determinar sua “individualidade”, fossem no

espaço ou no tempo. Exemplo: “o homem será caracterizado, ‘individualizado’, em função de suas relações biológicas, sociais, etc. (...)” (Prado Júnior, 1960a, p. 10, grifos do original).

Em Notas introdutórias à lógica dialética, que é uma continuidade das reflexões feitas em Dialética do conhecimento, Caio Prado Júnior ressalta que a dialética, além de ser um método de investigação, expressaria o comportamento geral da natureza, naquilo que ela teria de mais essencial, isto é, a mutabilidade e a instabilidade de seus traços, assim como a permanente transformação deles. Desse modo, “a dialética constitui um fato natural, um aspecto da Natureza, e certamente o mais importante, cuja consideração e pesquisa pertencem às ciências em geral” (Prado Júnior, 1968, p. 13, grifo do original). E para esse intelectual apenas o método dialético daria conta de compreender a realidade. Já as religiões tenderiam a explicar o universo e a natureza mediante uso de conceitos eternos e imutáveis, conferindo à realidade um caráter estático. Por isso, “as religiões, como concepções interpretativas e explicativas do Universo, situam-se em pólo oposto à dialética” (Prado Júnior, 1968, p. 27).

No segundo volume de Dialética do conhecimento, Caio Prado Júnior declara que foram Karl Marx e Friedrich Engels que deram os contornos conceituais definitivos ao materialismo dialético, ao conceberem que a natureza (humana e natural) seria pautada por um movimento interno de tese, antítese e síntese (dialética). É essa reflexão filosófica também ajudou Caio Prado Júnior a fundamentar uma posição política. No segundo volume de Dialética do conhecimento, ele asseverou que a dialética não apenas se oponha à metafísica, mas dava um passo além, que era de se propor como conteúdo próprio ao devir histórico:

A humanidade marchou, e com ela marcham sua cultura e pensamento, forjando-se sobre bases novas neste embate final, que é do momento que vivemos, entre o mundo de classes do passado e o mundo sem classes do futuro; mundo sem classes esse já realizado por uma parcela considerável da humanidade, os povos da União Soviética; em vias de se completar numa parcela ainda mais vultosa, as Democracias Populares e a China (...) A Dialética, que exprime em síntese a ideologia que preside a construção daquele novo mundo sem classes, já não é mais unicamente, por isso, a não-Metafísica, a negação dessa metafísica que é a ideologia do mundo de classes que morre (...). (Prado Júnior, 1960b, p. 539-540, grifo do original)

Na condição de intelectual e militante político imerso na tradição do marxismo-leninismo Caio Prado Júnior defendeu que o materialismo dialético não era apenas um exercício teórico, mas também uma forma de fundamentar uma posição política. Octávio Brandão seguiu o mesmo caminho. E eu diria que houve outro ponto de proximidade no trabalho destes dois autores: o materialismo dialético representaria para eles tanto uma epistemologia (teoria do conhecimento) quanto uma ontologia (a essência ou modo de ser da própria realidade).

Notas

6 . Entretanto, no decorrer da segunda metade do século XIX os termos comunismo e socialismo gradualmente compartilhariam um significado

sinonímico para designar a luta e os projetos políticos dos trabalhadores. Uma circunstância também presente no século XX. Pianciola in: Bobbio; Matteucci; Pasquino, 1998.

7 . Contudo, é preciso registrar que após a Revolução Russa templos religiosos foram fechados e representantes da Igreja Ortodoxa executados na tentativa de eliminar a influência da religião na sociedade. Além da repressão, os revolucionários estimularam a disseminação do ateísmo através do apoio a uma entidade chamada “Liga dos Sem-Deus”, a qual chegou a fazer desfiles e manifestações antirreligiosas nas principais cidades russas na década de 1920. Apesar disso, tal postura esteve mais circunscrita à conjuntura de consolidação da revolução, não sendo um traço permanente na história da Rússia comunista (1917-1991). Motta, 2000.

8 . O tenentismo pode ser compreendido como movimento político e como ideologia. Como movimento político, situa-se na década de 1920, quando jovens oficiais das forças armadas pegaram em armas para lutar contra o governo republicano. Na condição de ideologia, o tenentismo significou a discussão sobre o papel das forças armadas na política brasileira e sobre a moralização da vida política dominada pelas oligarquias. Luís Carlos Prestes (1898-1990) foi a principal figura política e militar que se projetou na vida nacional a partir do tenentismo (Lanna Júnior in : Ferreira; Delgado, 2013).

CAPÍTULO IV:

O ATEÍSMO BRASILEIRO NO INÍCIO DO SÉCULO XXI

Existem muitos que sabem, no fundo do coração, que são ateus, mas não se atrevem a admitir isso para suas famílias e, em alguns casos, nem para si mesmos. (Richard Dawkins)

Devemos nos anunciar como descrentes, céticos e racionalistas, e mostrar não só como o ateísmo é transformador, mas a sua aceitação também. (David Ayrolla)

As duas primeiras décadas do século XXI foram palco de um ativismo em torno do ateísmo sem paralelo com outras épocas históricas. Descrito pela bibliografia na América do Norte (EUA e Canadá) e em partes da Europa, esse fenômeno se fez presente também no Brasil. Esse ativismo, que colocou o ateísmo como o elemento aglutinador às pautas políticas e culturais, foi impulsionado pela velocidade na transmissão de informação proporcionada pela internet e pela difusão do trabalho de intelectuais ateístas militantes como Sam Harris, Richard Dawkins, Daniel Dennett e Christopher Hitchens. Os livros desses autores, uma referência para muitos ateus no Brasil, vêm fundamentando o ateísmo em uma cosmovisão científica, que Stephen LeDrew denominou de ateísmo cientificista. Além disso, as discussões proporcionadas por esse ativismo conclamaram as pessoas a combaterem o preconceito social existente contra a descrença religiosa por meio da defesa de uma identidade ateísta.

Com o propósito de minimamente dar conta dos episódios e discussões que compõem a história do ateísmo brasileiro no início do novo milênio, o capítulo foi dividido em três tópicos: (1) primeiramente são apresentados

os elementos que caracterizam o ateísmo no cenário internacional, com destaque ao fenômeno do neoateísmo, capitaneado por figuras como Sam Harris, Richard Dawkins, Daniel Dennett e Christopher Hitchens, e o chamado ateísmo cientificista; (2) abordo o ativismo ateu no Brasil através da história de algumas associações ateístas e da realização dos encontros nacionais de ateus entre 2012 e 2016; (3) destaco o papel do ciberateísmo e da Revista Ateísta na difusão do ateísmo no Brasil.

1. O ateísmo cientificista no movimento ateu internacional

As pesquisas realizadas nas últimas décadas do século XX em vários países revelaram um gradual aumento no percentual da população que afirma não possuir religião, sendo que parte desse percentual se declarou agnóstica ou ateu. É possível afirmar que um dos fatores que ajuda a explicar esse fenômeno se relaciona com os processos de secularização e de laicidade que, em graus e intensidades variáveis, permeiam a história de diversos povos desde a idade moderna.

Segundo Cesar A. Ranquetat Júnior, o fenômeno histórico e social da secularização está vinculado com o avanço da modernidade, aqui entendida como uma cosmovisão gestada na Europa ao longo da idade moderna (séculos XVI-XVIII), e pautada em premissas racionais e científicas. Nesse processo,

a secularização se caracteriza fundamentalmente pelo declínio da religião, pela perda de sua posição axial e pela autonomização das diversas esferas da vida social da tutela e do controle da hierocracia. (Ranquetat Júnior, 2008, p. 2)

Com o tempo, mas não sem resistência, a secularização desencadeou uma série de consequências sociais:

Talvez a mais importante seja a [sic] perda do monopólio religioso da Igreja Católica, no caso brasileiro e de grande parte dos países ibero-americanos e do sul da Europa, que conduziu a liberdade religiosa e ao surgimento do pluralismo religioso. (Ranquetat Júnior, 2008, p. 3)

A laicidade, por sua vez, é um termo que designa mais um acontecimento político do que religioso. De acordo com Ranquetat Júnior, a laicidade deriva do Estado e não da religião e é uma noção que possui caráter restritivo. Resumidamente, ela implica a neutralidade do Estado em matéria religiosa, o que pode ocorrer através da neutralidade-exclusão, ou seja, “exclusão da religião do Estado e da esfera pública” (Ranquetat Júnior, 2008, p. 5). Uma segunda forma seria a neutralidade-imparcialidade, “o que resulta na necessidade do Estado em tratar com igualdade as religiões” (ibidem, p. 5). Contudo, historicamente “a laicidade jamais se expressa como uma mera neutralidade, pois se revela também como uma visão de mundo, um conjunto de crenças” (ibidem, p. 8).

Cesar A. Ranquetat Júnior enfatiza também o fato de que a laicidade e a secularização como processos sociais não podem ser generalizadas e universalizadas para todos os povos, devendo ser abordadas em uma perspectiva histórica e social (Ranquetat Júnior, 2008). Eu diria, por

exemplo, que esses processos também podem, em determinados períodos históricos, adquirir força social e política em um país, e em um período posterior perder força nessa mesma nação em decorrência da atuação de novos grupos sociais que passam a obter poder decisório no interior da sociedade. O Brasil poderia ser posto como um caso de país que enfrenta desafios na consolidação de instituições estatais laicas desde a instauração da República no final do século XIX, como atestam as reivindicações de anarquistas e comunistas, ao longo do século XX, e dos grupos ateístas no início do novo milênio.

Phil Zuckerman escreveu um texto em que apresenta estatísticas sobre a descrença na população mundial e fez considerações sobre tal fato. Preliminarmente, apontou as dificuldades metodológicas para determinar o percentual da população que não acredita em Deus. Entre os motivos para isso estariam o número baixo de respostas, amostras que não são aleatórias, significantes como “religioso” ou “Deus” com distintos significados em diferentes culturas e climas políticos e culturais adversos para que as pessoas expressem a descrença. Em relação a esse último ponto, Zuckerman afirma que mesmo em sociedades sem coerção governamental os indivíduos sentem muitas vezes que é necessário dizer que são religiosas por ser essa a resposta socialmente desejável ou culturalmente apropriada. Sendo mais específico:

a designação “ateu” está estigmatizada em muitas sociedades; mesmo quando as pessoas afirmam diretamente não acreditar em Deus, evitam designar-se como ateias. Greeley (2003) estabeleceu que 41% dos Noruegueses, 48% dos Franceses e 54% dos Checos afirmavam não acreditar em Deus, mas só 10%, 19% e 20% desses inqueridos se identificavam como ateus, respectivamente. (Zuckerman, 2010, p. 65-66, grifo do original)

Em relação ao extenso conjunto estatístico apresentado por Phil Zuckerman, exponho alguns exemplos para que os leitores tenham noção sobre esses números. América do Norte: segundo pesquisa de 2004 de Norris e Inglehart, 22% das pessoas que vivem no Canadá e 6% dos que vivem nos EUA não acreditam em Deus; América Latina: conforme pesquisa de 2004 de Norris e Inglehart, 2% dos mexicanos, 4% dos argentinos e 12% dos uruguaios não acreditam em Deus; Europa: segundo pesquisa de 2004 de Norris e Inglehart, 39% dos habitantes do Reino Unido, 44% dos franceses, 64% dos suecos, 48% dos dinamarqueses, 30% dos russos, 15% dos espanhóis e 6% dos italianos, não acreditam em Deus; Ásia: de acordo com pesquisa de Norris e Inglehart, 6% dos indianos, 65% dos japoneses, 81% dos vietnamitas e 13% dos habitantes de Cingapura, não acreditam em Deus; África: segundo estudo encomendado em 2004 pela BBC, menos de 1% dos habitantes da Argélia, Camarões, Etiópia, Gana, Libéria, Líbia, Nigéria, Ruanda, Tanzânia e Zâmbia se declaram ateístas, agnósticas ou irreligiosas; Oriente Médio: conforme estudo da BBC, 15% dos israelenses e menos de 3% dos habitantes do Líbano, não acreditam em Deus. Em pesquisa de 2003 de Moaddel e Azadarmaki, menos de 5% dos que vivem na Jordânia e no Egito não acreditam em Deus. A partir dos dados catalogados, Phil Zuckerman informa que, “o total mundial de ateístas, agnósticos e descrentes em Deus situa-se entre os 505 milhões e os 749 milhões” (Zuckerman, 2010, p. 74).

Em busca de explicações para as diferenças de descrença entre as nações, Phil Zuckerman aponta a teoria de Norris e Inglehart de que em sociedades que possuem uma distribuição abundante de comida, saúde pública boa e habitação acessível, a religiosidade declina. Inversamente, em sociedades nas quais a comida e o abrigo são mais escassos e a vida em geral é menos segura, a crença religiosa é mais forte. Isso responderia ao fato de que na maior parte das nações da África, América do Sul e Sudeste Asiático se encontram poucos descrentes, ocorrendo o inverso em diversas nações europeias. Mas isso sem descartar exceções, como o Vietnã (81% de descrentes) e a Irlanda (4-5% de descrentes) (Zuckerman, 2010).

Outro dado que chama atenção é o aumento da descrença em Deus nas últimas décadas a partir da comparação das estatísticas produzidas em diferentes períodos. Com base no trabalho de 2004 de Norris e Inglehart, Phil Zuckerman frisou que a percentagem das pessoas que acreditam em Deus ao longo dos últimos cinquenta anos declinou “33% na Suécia, 22% nos Países Baixos, 20% na Austrália, 19% na Noruega, 18% na Dinamarca, 16,5% na Grã-Bretanha, 12% na Grécia, 11% na Bélgica, 7% no Canadá e 3% no Japão” (Zuckerman, 2010, p. 80). Esse fenômeno estaria em parte ligado ao processo de secularização. Contudo, no início do século XXI “a secularização limita-se muito a nações industrializadas avançadas específicas (...) e não ocorreu em grande parte do resto do mundo” (Zuckerman, 2010, p. 80). Apesar disso, diante do número entre 500 e 750 milhões de não teístas, “qualquer sugestão de que a crença em Deus é natural, congênita ou um resultado da estruturação dos nossos cérebros torna-se difícil de sustentar” (Zuckerman, 2010, p. 81).

O aumento no número de descrentes em diversos países ao longo da segunda metade do século XX permite repensar a forma de interpretar o

significado social do ateísmo no mundo contemporâneo. Isso é o que aponta Leonardo Vasconcelos de Castro Moreira ao caracterizar o ateísmo do século XIX como “aristocrático”, pelo fato de que a descrença em um ente superior era algo para poucos intelectuais e, mesmo que houvesse uma descrença em setores da sociedade menos intelectualizados, não era algo significativo. Esse tipo de ateísmo, “ligado a uma racionalidade filosófica e com pouco efeito no grande público durou até boa parte do século XX com autores como Bertrand Russell e Alfred Jules Ayer” (Moreira, 2014, p. 21).

Na virada do século XX para o XXI, o ateísmo pode ser caracterizado como público. O “ateísmo público”, termo cunhado por Paul Cliteur no artigo “ The Definition of Atheism ”, além de poder ser visto como uma referência ao aumento social da descrença, indica a ideia de que o ateísmo deve ser compartilhado entre as pessoas, o que abre espaço para um tipo de ação em que “o ateu quer ativamente ‘converter’ seus concidadãos a sua convicção pessoal” (Cliteur, 2009, p. 17, tradução minha). Cabe registrar, contudo, que nem toda forma de ativismo objetiva converter as pessoas a determinada convicção pessoal. Mas, ainda sobre o perfil do ateísmo no período atual, eu gostaria de chamar atenção para algo extremamente importante e frisado por Leonardo Vasconcelos de Castro Moreira: “(...) a partir desse período de meados da primeira década do século XXI o ateísmo formalizou-se, talvez pela primeira vez em sua história, tendo em si mesmo como centro das ideias, e também como um grupo” (Moreira, 2014, p. 25).

A nova configuração do ateísmo apontada por Leonardo Vasconcelos de Castro Moreira foi alvo de pesquisa pelo sociólogo Stephen LeDrew. Em *Scientism, Humanism, and Religion*, ele analisa a maneira como se apresenta o ateísmo no início do século XXI, particularmente nos Estados Unidos e no Canadá. De acordo com seu estudo, foi possível constatar nesses países a existência de entidades que compõem um “movimento ateuista”. Essas associações se organizaram em torno de temas como ateísmo, secularismo, racionalismo e humanismo, e se manifestam publicamente em defesa de pautas como a preservação da separação entre Igreja e Estado, liberdades civis e proteção aos ateus contra a discriminação (LeDrew, 2013).

Entre as organizações existentes na América do Norte nesse período, alguns exemplos são a *American Atheists*, fundada em 1963 nos EUA por Madalyn Murray O’Hair (1919-1995) em decorrência da sua luta pelo fim da obrigatoriedade da leitura da Bíblia nas escolas públicas. O foco da entidade no começo do novo milênio é a defesa dos direitos civis para os ateus e a manutenção da separação entre Igreja e Estado; *The Freedom from Religion Foundation*, fundada em 1976 por um grupo de secularistas estadunidenses e que possui como objetivo central proteger o princípio constitucional da separação entre Igreja e Estado; *Center for Inquiry*, organização criada em 1991 com foco na defesa de uma sociedade secular baseada na ciência, na razão, na liberdade de investigação e em valores humanistas; *Canadian Secular Alliance*, organização canadense que defende políticas públicas preservadoras da separação entre Igreja e Estado e da neutralidade do governo em questões religiosas. Em termos de organização ateuista com abrangência internacional, os destaques são a *Atheist Alliance International*, entidade criada em 1991 em defesa da promoção do ateísmo e do

secularismo e a Richard Dawkins Foundation for Reason and Science , criada em 2006 pelo biólogo britânico Richard Dawkins com o objetivo de ser um suporte ao ensino e divulgação da educação científica (LeDrew, 2013).⁹

A defesa da existência de um movimento ateísta na América do Norte levou Stephen LeDrew a apresentar em sua pesquisa uma definição sobre o que seria movimento social e, a partir disso, precisar de que forma as organizações de índole ateísta representam um movimento social. Segundo esse sociólogo, há uma compreensão sobre os movimentos sociais como ações coletivas direcionadas ao Estado por parte de atores que compartilham de uma localização estrutural e de desafios comuns. Um exemplo desse caso seria o movimento operário. Já em relação os novos movimentos sociais, como o movimento feminista e o de luta pelo direito dos homossexuais, envolveriam atores que compartilhariam de uma identidade comum, mas não de uma mesma localização estrutural, como o mesmo ambiente de trabalho. Neste caso, “para os novos movimentos sociais, a construção de uma identidade e de ideologia comum são os elementos mais importantes da ação coletiva” (LeDrew, 2013, p. 102, tradução minha).

No que diz respeito a essas definições sobre movimentos sociais, Stephen LeDrew destaca que a construção de uma identidade não seria exclusiva apenas dos novos movimentos sociais, sendo historicamente um elemento importante para as organizações operárias. Mas, mais do que fazer esse reparo, o sociólogo canadense diz preferir não usar o termo “novos movimentos sociais”. Em vez disso, ele opta por pensar a pauta identitária como a base de “movimentos culturais”, em contraste com os “movimentos políticos”, cuja ação é direcionada ao Estado. Nesse caso, os movimentos políticos “envolvem ações instrumentais destinadas ao Estado e com o objetivo de provocar mudanças no legislativo e na política” (LeDrew, 2013, p. 103, tradução minha). Já os movimentos culturais “envolvem a construção e defesa de identidades compartilhadas, bem como ações ideológicas destinadas a sociedade com o objetivo de causar transformações nos valores e crenças” (ibidem, p. 103, tradução minha). E, para Stephen LeDrew, o movimento ateísta seria um caso de movimento cultural.

Segundo Stephen LeDrew, as ações promovidas pelas organizações ateístas no início do século XXI seriam uma forma de comprovação do enfoque cultural que permearia o movimento ateísta. As organizações ateístas na América do Norte realizaram dois atos importantes nesses anos. Um deles foi a Marcha Americana dos Sem Deus em Washington, em novembro de 2002. Esse episódio foi um protesto orquestrado por American Atheists contra a crescente ingerência da religião em assuntos do governo. O segundo ato foi o Comício da Razão, ocorrido em Washington em março de 2012, e patrocinado por entidades como o Center for Inquiry e a Richard Dawkins Foundation . Esses eventos compartilharam de uma mesma finalidade: “fomentar uma identidade de grupo ainda não reconhecida e mobilizar os participantes para um movimento social emergente” (LeDrew, 2013, p. 118, tradução minha).

Uma campanha destinada à comunidade ateísta foi promovida por Richard Dawkins em 2007 através da sua já citada fundação. A iniciativa foi chamada

de Out Campaign e, inspirada na expressão “sair do armário”, presente na comunidade gay, buscou encorajar os ateus a admitirem sua descrença publicamente aos familiares e ao mundo. Esta ação ganhou maiores dimensões com a emergência da Atheist Bus Campaign, “a campanha mais visível e altamente publicizada pelo movimento ateísta e até hoje um excelente exemplo do alcance e do significado do movimento” (LeDrew, 2013, p. 119, tradução minha). Coordenada pela British Humanist Association e com apoio de Richard Dawkins, essa campanha foi realizada na Inglaterra em 2008, por meio de mensagens de cunho secular e ateísta fixadas nos ônibus em protesto a existência de mensagens religiosas no transporte público que davam margem ao preconceito contra não religiosos. O sucesso da campanha inspirou iniciativas parecidas nos Estados Unidos, Canadá, Espanha, Itália, Suécia, Alemanha, Nova Zelândia e Croácia (LeDrew, 2013).

As ações do movimento ateísta têm sido favorecidas pelo uso da internet. Os grupos ateístas passaram a usar blogs, fóruns de discussão, podcasts e redes sociais, com destaque ao Facebook. Essas comunidades virtuais se mostraram cotidianamente envolvidas com o ateísmo. Por outro lado, periodicamente são realizados encontros para reforçar os laços de união através da interação face a face. Um dos mais importantes eventos que ocorrem na atualidade é a convenção anual da Atheist Alliance International. E celebrações também são feitas por muitos grupos ateístas. Por exemplo, “ Darwin Day , realizado em 12 de fevereiro (nascimento de Darwin) e que celebra a ciência e a humanidade através do reconhecimento da contribuição do conhecimento humano de Darwin (...)” (LeDrew, 2013, p. 122, tradução minha).

No interior do movimento ateísta ganhou projeção internacional nos últimos anos um grupo que tem sido identificado por meio do termo neoateísmo. No artigo “ ‘Neuer Atheismus’: ‘New Atheism’ in Germany”, Thomas Zenk afirmou que o neoateísmo seria uma criação da mídia a partir da justaposição de acontecimentos distintos. Portanto, sem uma existência concreta. O termo apareceu em uma revista de 2006 como uma forma de designar as discussões e polêmicas que surgiram com a publicação das obras O fim da fé (2004), do neurocientista Sam Harris (1967); Deus, um delírio (2006), de Richard Dawkins (1941) e Quebrando o encanto (2006), do filósofo Daniel Dennett (1942). A esses livros seria incluído mais tarde Deus não é grande (2007), do jornalista Christopher Hitchens (1949-2011). Essas obras foram publicadas compartilhando entre si uma forte crítica às religiões na conjuntura pós-11 de Setembro de 2001, quando terroristas árabes atacaram os EUA motivados por interesses políticos e religiosos, o que foi compreendido por esses intelectuais ateístas como prova da ameaça que a religião representaria para as civilizações que se formaram procurando restringir a sua influência ao foro privado (Zenk, 2012).

Adilson Koslowski e Valmor Santos afirmam que Harris, Dawkins, Dennett e Hitchens seriam os pais fundadores do neoateísmo, e os seus livros seriam os manifestos do movimento. Eles concordam com Thomas Zenk de que o neoateísmo seria uma criação da mídia. Já os intelectuais considerados “fundadores” do movimento sustentariam que a crença em Deus e nas doutrinas religiosas não teria fundamento racional, sendo um produto

cultural ultrapassado. Diante disso, “o Estado, a política e a moral devem ser estabelecidos a partir da razão e da ciência, por meios democráticos (...) Em suma, são enfatizados a razão, o secularismo e a liberdade” (Koslowski; Santos, 2016, p. 460-461).

Wilmar do Valle Barbosa e Roney de Seixas Andrade frisam que o neoateísmo se destacou nos Estados Unidos pela afirmação do ateísmo como “cosmovisão plausível e coerente para nossa era e por considerar que toda forma de fé ou crença em qualquer tipo de deidade é algo negativo em si mesmo (...)” (Barbosa; Andrade, 2013, p. 130). Ainda que sob o impacto dos atentados de 11 de Setembro, para esses autores o neoateísmo seria uma resposta a um momento político e cultural mais amplo, qual seja, o do ressurgimento do fundamentalismo cristão no espaço público dos Estados Unidos a partir da década de 1970. Envolvidos em um conflito cultural,

os neo-ateístas criticam e recusam a legitimidade de toda e qualquer proposta de política pública fundamentada em postulados contidos em livros sagrados que, como sabemos, são a fonte de verdadeira autoridade moral para muitos segmentos religiosamente orientados. (Barbosa; Andrade, 2013, p. 148)

Já Stephen LeDrew definiu o neoateísmo como um movimento intelectual que surgiu no início do século XXI com o propósito de oferecer uma crítica a três fenômenos: (1) a ascensão das teorias antievolucionistas nos sistemas de ensino, como o criacionismo e o design inteligente, em particular nos EUA; (2) os fundamentos culturais que teriam legitimado os atentados de 11 de Setembro; (3) a influência do “relativismo”, genericamente denominado como pós-modernismo, o qual os neoateístas compreendem como uma “combinação de relativismo epistêmico e pluralismo cultural, manifesto em políticas de multiculturalismo nas democracias liberais” (LeDrew, 2013, p. 56, tradução minha). A partir do pano de fundo desses fenômenos, Stephen LeDrew afirma que o neoateísmo não seria apenas um movimento intelectual com uma crítica a religião, mas um movimento que possuiria uma ideologia, sendo esta entendida como um conjunto coerente e relativamente estável de crenças e valores que serviria para dar legitimidade e autoridade ao grupo que a promove. Por isso que “ideologia não é somente sobre epistemologia (...) mas também sobre poder” (idem, ibidem, p. 57, tradução minha).

Como movimento intelectual, o neoateísmo defenderia a legitimidade da autoridade científica das ciências naturais, para além de sua área de estudo, através da promoção do cientificismo:

Consequentemente, defino cientificismo como a visão de que somente a ciência possui legitimidade como forma de conhecimento; que o domínio do conhecimento das ciências naturais engloba o comportamento humano, instituições e estruturas de valores; e que as teorias e métodos das ciências naturais são a melhor abordagem no estudo da sociedade e da cultura. (LeDrew, 2013, p. 60, tradução minha)

Contudo, o neoateísmo promoveria um tipo específico de cientificismo: o evolucionismo darwinista. E as análises e os conceitos derivados do evolucionismo darwinista aplicadas à sociedade constituiriam a base da

teoria social e da ciência política no coração do neoateísmo: “enquanto o cientificismo é sua epistemologia, o evolucionismo é mais precisamente sua ideologia” (LeDrew, 2013, p. 60, tradução minha). Para LeDrew, a ideia-chave no interior da ideologia neoateísta é o entendimento da evolução da sociedade de uma fase pré-moderna de superstição religiosa para uma fase moderna caracterizada pelo cientificismo e sua aplicação na solução de questões políticas e sociais. Esse fator é que faria o neoateísmo ser hoje um defensor da modernidade, sendo esta identificada com a noção de progresso e civilização propagada pela racionalidade científica. Em decorrência dessa ideologia é que Stephen LeDrew compreende a postura crítica que o neoateísmo mantém ao que julga serem dois desafios, a autoridade da racionalidade científica e a configuração sócio cultural que a acompanha: “Esses desafios são o fundamentalismo religioso ‘pré-moderno’, e o pluralismo cultural e relativismo epistêmico ‘pós-moderno’” (ibidem, p. 61, tradução minha).

A partir das considerações de LeDrew, o neoateísmo deve ser compreendido com base em três pontos: a defesa da modernidade via cientificismo (evolucionismo darwinista) contra as religiões (artefato cultural pré-moderno) e o relativismo cultural (epistemologia pós-moderna). Meu objetivo agora é verificar como essas questões foram desenvolvidas em *O fim da fé* e *Carta a uma nação cristã* (Sam Harris), *Deus, um delírio* (Richard Dawkins), *Quebrando o encanto* (Daniel Dennett) e *Deus não é grande* (Christopher Hitchens).

Começo com o tema do cientificismo. De autoria do neurocientista Sam Harris, o livro *O fim da fé* começou a ser escrito em 12 de setembro de 2001, ou seja, um dia após os atentados nos Estados Unidos. Essa informação está na própria obra. Trata-se de um trabalho profundamente marcado por um acontecimento que colocou mais uma vez em discussão o significado da religião no mundo contemporâneo. O tema da ciência e da religião apareceu no livro acoplado à discussão feita nos dois primeiros capítulos sobre a natureza da crença. Segundo Sam Harris, as crenças seriam princípios de ação:

independentemente do que possam ser ao nível do cérebro, são processos através dos quais o nosso entendimento (e desentendimento) do mundo é representado e validado para orientar o nosso comportamento. (Harris, 2007a, p. 57)

Outra característica das crenças é que elas estariam lógicas e semanticamente relacionadas:

Uma crença como o Boeing 747 é o melhor avião do mundo acarreta logicamente inúmeras outras crenças mais básicas (por exemplo, que os aviões existem) ou derivativas (por exemplo, que os Boeing 747 são melhores do que os 757). (Harris, 2007a, p. 58, grifos do original)

Os constrangimentos lógicos e semânticos cumprem a tarefa de que nossas crenças, para terem foro de veracidade, estejam livres de contradição.

A definição sobre crença apresentada por Sam Harris o leva a afirmar que em uma perspectiva epistêmica a crença exige que se acredite na

autenticidade de uma dada proposição, e não apenas no desejo de que ela seja autêntica. E nesse ponto ele destaca que a crença em Deus se fundamentaria na suposição da existência divina como a razão em si da crença. Porém, para o neurocientista norte-americano é preciso haver uma conexão causal entre o fato em questão e a sua aceitação: "(...) as crenças religiosas, para serem crenças acerca da maneira como o mundo é, devem ser de natureza tão comprobatória como quaisquer outras" (Harris, 2007a, p. 68). Mas o que no fundo legitimaria a crença religiosa seria a fé. Apresentando passagens da Bíblia nas quais se fala sobre a fé, Sam Harris a define como uma crença injustificada:

A fé é aquilo em que a credulidade se transforma quando finalmente consegue escapar aos constrangimentos do discurso terrestre - constrangimentos esses como a racionalidade, a coerência interna, a civilidade e a franqueza. (Harris, 2007a, p. 71)

Nota-se pela maneira como Sam Harris aborda o tema da natureza da crença, que o modelo de crença por ele defendido é aquele construído pelo conhecimento científico. E a religião não se adequaria a esse modelo. No livro Carta a uma nação cristã, publicado em 2006 como resposta as críticas feitas a obra O fim da fé, Sam Harris afirmou que em um sentido mais amplo, a ciência representaria os melhores esforços para se saber o que é verdade sobre o mundo. E não seria preciso fazer distinções entre ciências exatas e humanas: "É um fato histórico, por exemplo, que os japoneses bombardearam Pearl Harbor em 7 de dezembro de 1941. Em consequência, este fato faz parte da visão de mundo adotada pela racionalidade científica" (Harris, 2007b, p. 65). Neste livro, assim como em O fim da fé, Harris defende também que os valores morais poderiam ser compreendidos independentemente de uma base religiosa: "É um fato científico que emoções morais - tais como o senso de justiça ou o horror à crueldade - precedem qualquer contato com as escrituras [bíblicas]" (Harris, 2007b, p. 34). Articular a ciência com o tema da moralidade foi o objetivo central de seu livro publicado em 2010: A paisagem moral: como a ciência pode determinar os valores humanos (Harris, 2013).

A convicção de que a ciência representa a melhor via para o conhecimento de distintas instâncias da realidade humana apareceu em Deus, um delírio, de Richard Dawkins. Neste livro, o conhecimento científico é apresentado tendo como referência os pressupostos evolucionistas sobre a origem das espécies via seleção natural. De acordo com o naturalista inglês Charles Darwin (1809-1882), a variabilidade de espécies vivas no mundo se explicaria por um processo de seleção natural, determinado tanto por questões ambientais quanto por questões hereditárias, que favoreceriam os mais aptos a sobreviver. Para Richard Dawkins,

A seleção natural não só explica a vida toda; ela também nos conscientiza para o poder que a ciência tem para explicar como a complexidade organizada pode surgir de princípios simplórios, sem nenhuma orientação deliberada. (Dawkins, 2007, p. 158)

A ausência de orientação deliberada permitiria descartar a hipótese de um deus como criador da vida. Além disso, o poder explicativo do darwinismo

poderia ser mais amplo: “A plena compreensão da seleção natural incentiva-nos a avançar corajosamente por outras áreas” (ibidem, p. 158).

Uma das áreas que Dawkins procura explicar à luz do darwinismo foi a religião. Isso apareceu no quinto capítulo de Deus, um delírio, sob o título “As raízes da religião”. No segundo parágrafo desse capítulo, ele afirma: “Sabendo que somos produtos da evolução darwiniana, devemos perguntar que pressão ou pressões exercidas pela seleção natural favorecem o impulso à religião” (ibidem, p. 216). A pergunta teria relevância especialmente pelo fato deste biólogo considerar a religião um produto dispendioso e extravagante, e a seleção darwiniana ter como regra eliminar o desperdício: “Se um animal selvagem realiza habitualmente uma atividade inútil, a seleção natural favorecerá os indivíduos rivais que dedicam tempo e energia à sobrevivência e à reprodução” (ibidem, p. 216).

Para Richard Dawkins, a religião e, conseqüentemente, o comportamento religioso seriam um “subproduto indesejado e infeliz de uma propensão psicológica subliminar que, em outras circunstâncias, é, ou foi um dia, útil” (Dawkins, 2007, p. 230). A seleção natural teria construído o cérebro das crianças com a tendência de acreditar em tudo que seus pais ou líderes tribais diziam. Isso foi importante para a sobrevivência de indivíduos com pouco conhecimento sobre os perigos existentes no mundo. Mas o subproduto disso foi a obediência sem questionamento. E, nesse processo, a crença religiosa seria uma forma simplificada de oferecer respostas, por meio da qual os mais velhos se revestem de autoridade perante os mais novos (Dawkins, 2007). Estudar a religião como um fenômeno natural por meio da ciência foi o objetivo central de Daniel Dennett no livro Quebrando o encanto :

Posso querer dizer que a religião é natural como oposta ao sobrenatural, que é um fenômeno humano composto de eventos, organismos, objetos, estruturas, padrões e coisas parecidas que obedecem, todos, às leis da física ou da biologia, e que portanto não envolve milagres. (Dennett, 2006, p. 35-36, grifo do original)

Mas mais do que oferecer uma explicação científica ao fenômeno religioso, esses autores denunciam a religião como um perigo às sociedades seculares e ao conhecimento científico. Este é o segundo ponto ressaltado por Stephen LeDrew. Em O fim da fé, Sam Harris dedica capítulos específicos para discorrer sobre os perigos do cristianismo e do islamismo. No terceiro capítulo do livro, intitulado “À sombra de Deus”, ele elenca “algumas das conseqüências mais terríveis que resultaram, lógica e inevitavelmente, da fé cristã” (Harris, 2007a, p. 115). Nesse sentido são abordados o papel da Inquisição medieval, instrumento de perseguição e tortura utilizado pela Igreja Católica contra seus adversários; a crença em bruxaria, o que resultou na morte de inúmeras mulheres; e o antissemitismo cristão.

Em “O problema com o Islã”, quarto capítulo do livro, o destaque foi dado à religião islâmica. Para Harris, no início do século XXI o islamismo seria a principal ameaça em termos religiosos ao mundo ocidental. Ainda que reconheça a existência de muçulmanos moderados, para esse neurocientista o Islã seria uma religião de conquista que defenderia o princípio de que os

infiéis devem ser convertidos, subjugados ou mortos. Em alusão aos atentados de 11 de Setembro, afirma que “o mal que finalmente penetrou as nossas fronteiras não é apenas o do terrorismo. É o mal da fé religiosa no momento de sua ascensão política” (Harris, 2007a, p. 142). Sam Harris defende que as sociedades ocidentais seriam baseadas em instituições liberais, valores seculares e científicos, os quais deveriam ser protegidos das ameaças terroristas por meio da formação de um governo mundial que interviesse nos territórios islâmicos e libertasse as populações subjugadas por líderes religiosos e políticos, o que faz recordar a tradição política imperialista e intervencionista dos EUA em vários países ao redor do mundo. É dito no final do capítulo: “Talvez o Ocidente venha a ser capaz de facilitar a transformação do mundo muçulmano através de uma pressão do exterior” (ibidem, p. 164).

Em Deus, um delírio, Richard Dawkins apresenta o que seria o perigo da religião com maior ênfase em temas como valores seculares e conhecimento científico. No capítulo oito, intitulado “O que a religião tem de mau? Por que ser tão hostil?”, afirma que “a religião fundamentalista está determinada a arruinar a educação científica de inúmeros milhares de mentes jovens, inocentes e bem-intencionadas” (Dawkins, 2007, p. 367). A religião de viés não fundamentalista poderia não estar fazendo isso, mas contribuía para o florescimento do fundamentalismo com a postura de que a fé inquestionável é uma virtude. Entre as consequências nefastas do fundamentalismo religioso estaria a condenação de qualquer forma de pensamento que contradiga os preceitos dos livros religiosos, o famoso caso de blasfêmia, comum nas religiões monoteístas; de comportamentos considerados antinaturais, como a homossexualidade (aqui natural significa conforme a criação divina); e o cerceamento ao desenvolvimento de pesquisa científica, como pesquisa com embriões humanos. Para Dawkins (2007, p. 394), apresentar a fé como uma virtude para as crianças seria pernicioso: “A fé é um mal exatamente porque não exige justificativa e não tolera nenhuma argumentação”. Em Deus não é grande, o jornalista Christopher Hitchens elenca, entre os problemas da fé religiosa, os seguintes: “(1) ela representa de forma inteiramente equivocada a origem do homem e do cosmos; (2) por causa do seu erro original ela consegue combinar o máximo de servidão com o máximo de solipsismo (...)” (Hitchens, 2007, p. 16).

O outro ponto que foi visto como um perigo por esses pensadores é o relativismo cultural. Em “uma ciência do bem e do mal”, sexto capítulo de O fim da fé, Sam Harris retoma a discussão do capítulo dois para abordar o relativismo. Segundo ele, as nossas crenças, para funcionarem logicamente, devem ser consideradas uma representação fiel de certos estados do mundo:

Isto parece indicar que alguns sistemas de crenças se revelarão mais fiéis do que outros, na medida em que darão conta de mais dados da experiência e proporcionarão melhores previsões acerca de acontecimentos futuros. (Harris, 2007a, p. 197)

Contudo, muitos intelectuais no Ocidente, no decorrer do século XX, lançaram dúvidas sobre a possibilidade de um conhecimento concreto sobre o mundo: “Convicções deste tipo são geralmente conhecidas pelo nome de ‘relativismo’, e parecem oferecer-nos uma base lógica que nos impede de

criticar seriamente as crenças dos outros” (ibidem, p. 198). O relativismo seria, para Harris, um salvo-conduto para a aceitação e o respeito a qualquer forma de conhecimento, perante o qual ele se opõe mediante o realismo filosófico. Para os realistas, as declarações sobre o mundo serão verdadeiras ou falsas não apenas em virtude do modo como funcionam em função de critérios como cultura, “mas porque a realidade é simplesmente de uma certa maneira, independente dos nossos pensamentos” (ibidem, p. 200).

Em *Quebrando o encanto*, Daniel Dennett defende a existência de similaridades epistêmicas entre as distintas áreas da ciência. Contudo, ele aponta que uma das poucas diferenças sérias entre as ciências naturais e as humanas é que “muitos pensadores nas ciências humanas decidiram que os pós-modernos têm razão: tudo são só histórias, e toda a verdade é relativa” (Dennett, 2006, p. 278). A discordância a respeito de como interpretar um conjunto de dados compartilhado seria comum entre os cientistas. O procedimento a ser adotado diante disso seria a elaboração de experiências e análises para descobrir a verdade sobre o ponto de discordância. Mas os pensadores pós-modernos questionaram a existência de uma verdade objetiva, tornando essa tarefa inútil (Dennett, 2006). Richard Dawkins também expôs críticas sobre o assunto. De acordo com ele, muitos filósofos contaminados pelo relativismo cultural denunciariam a crença dos cientistas nas evidências como se isso fosse um tipo de fé fundamentalista. Mas a sua crença no evolucionismo seria amparada em evidências sustentadas por provas:

Acreditamos na evolução porque as evidências a sustentam, e a abandonaríamos num piscar de olhos se surgissem novas evidências que a desmentissem. Nenhum fundamentalista de verdade diria uma coisa dessas. (Dawkins, 2007, p. 363)

A partir dos elementos presentes nas obras de Sam Harris, Richard Dawkins, Daniel Dennett, Christopher Hitchens, e amparado na leitura desenvolvida especialmente por Stephen LeDrew, eu qualificaria o neoateísmo como um movimento cultural que expressa um ateísmo cientificista, sendo sua cosmovisão baseada nos pressupostos das ciências naturais, em especial o evolucionismo darwinista. Contudo, e isso é destacado por Stephen LeDrew, o neoateísmo igualmente possuiria uma dimensão política, uma vez que os indivíduos que se identificam com o movimento constatarem a persistência da influência política e social das religiões e a ascensão da epistemologia pós-moderna como ameaças aos valores seculares da sociedade moderna. Portanto, “o objetivo do neoateísmo não é apenas uma crítica das crenças religiosas, mas sim uma ampla transformação cultural em que todas as crenças religiosas e todas as formas de superstição sejam substituídas pelo cientificismo” (LeDrew, 2013, p. 66, tradução minha). Para isso, o neoateísmo adotaria três estratégias: (1) desacreditar as reivindicações feitas por textos religiosos, instituições e líderes em variadas áreas da história social e da história natural e, além disso, questionar a existência de Deus por meio de uma crítica racional-científica; (2) persuadir outras pessoas a adotar a visão de mundo definida pelo cientificismo e, mais especificamente, pelo evolucionismo; (3) “construir um senso de comunidade e uma identidade coletiva positiva para

os ateus, a fim de incentivar outros a ‘sair do armário’ e criar um ambiente hospitaleiro para o ateísmo florescer” (LeDrew, 2013, p. 67, tradução minha).

Os desafios ao ativismo político e cultural do neoateísmo não estão localizados apenas naquilo que é identificado por esse grupo como os seus adversários, ou seja, a religião e o relativismo cultural, mas estão também no interior do próprio movimento ateísta. De acordo com Stephen LeDrew, o neoateísmo é um subgrupo de um movimento maior de livre-pensadores, que se organiza em torno de temas como ateísmo, secularismo, racionalismo e humanismo. Na América do Norte, o sociólogo canadense identificou ao lado do neoateísmo outros dois importantes grupos no movimento, os quais chamou de humanistas seculares e racionalistas libertários. Em sentido amplo, o movimento ateísta lá apresentaria um conjunto de tensões: entre ateístas e humanistas, entre libertários e liberais, entre darwinismo social e justiça social, e entre aqueles que advogam

uma abordagem de ‘confronto’ com a religião com o objetivo de erradicá-la e entre os favoráveis a uma posição de ‘acomodação’ que envolve trabalhar com grupos religiosos que compartilham de objetivos que deem suporte a ciência, secularismo e justiça social. (LeDrew, 2013, p. 133, tradução minha)

Os neoateístas adotariam uma estratégia de confronto e polarização que refletiria sua visão da religião e da ciência como termos dicotômicos, assim como o desejo de validar sua própria ideologia: “os neoateístas estão menos compelidos em direção ao pragmatismo precisamente porque os seus objetivos são mais culturais do que políticos” (LeDrew, 2013, p. 134, tradução minha). Já os humanistas seculares engajados na luta pela diferenciação das esferas religiosa (privada) e secular (pública) adotariam uma abordagem pragmática que envolveria a construção de alianças políticas. No caso, eles estão presentes no movimento ateísta “menos inclinados a atacar crenças religiosas e mais interessados em questões como educação, desigualdade e sustentabilidade ambiental (...)” (LeDrew, 2013, p. 135, tradução minha). Essa posição é expressa pela antropóloga norte-americana Engenie Scott (1945), diretora executiva do National Center for Science Education (NCSE) entre 1987 e 2013: “ela explicou que em seu papel de diretora do NCSE seu objetivo é promover a ciência, e não atacar a religião, o que pode ser um impedimento para esse objetivo” (LeDrew, 2013, p. 137, tradução minha).

Os racionalistas libertários combinariam a abordagem de confronto do neoateísmo com o pragmatismo dos humanistas seculares, procurando criar seu próprio espaço e uma versão do darwinismo como forragem ideológica para a defesa do capitalismo de livre mercado por meio da retórica da liberdade, dos direitos individuais e da natureza humana. Uma bandeira expressa por esse subgrupo é que a intervenção do Estado na economia para promover a distribuição da riqueza enfraquece a iniciativa individual, ou seja, aquilo que seria a base para a geração da prosperidade. Essa postura é defendida pelo escritor Michael Shermer (1954), fundador da revista Skeptic Magazine , o qual argumenta que

o livre mercado é um reflexo natural das motivações humanas inatas relacionadas a economia e justiça, concluindo que um sistema capitalista de livre-mercado tem, portanto, uma 'moralidade' inerente derivada da natureza. (LeDrew, 2013, p. 143, tradução minha)

Nos Estados Unidos, os racionalistas libertários, que Stephen LeDrew qualifica em termos políticos como uma direita ateísta, se aproximaria da direita cristã na defesa de pautas como livre mercado, iniciativa privada e não interferência do Estado em assuntos econômicos (LeDrew, 2013).

Entre os grupos que compõem o movimento ateísta na América do Norte, tendo como parâmetro a distinção estabelecida por Stephen LeDrew, o neoateísmo é aquele que mais influência tem exercida entre os ateus brasileiros. Este foi um dos motivos que me fez dar mais atenção a eles nessa primeira parte do quarto capítulo. As discussões e pautas oriundas do neoateísmo têm contribuído para o fortalecimento do ativismo ateísta no Brasil. E é esse ativismo que eu quero abordar a partir de agora, tratando inicialmente das organizações ateístas e das principais ideias que têm pautado a militância nos primeiros anos do século XXI.

1. O florescimento do ativismo ateísta no Brasil

O ativismo ateísta no Brasil no início do século XXI, colocando em evidência o tema da defesa do Estado laico – uma das bandeiras que permeia a luta política do movimento ateísta no plano internacional –, ocorre em uma sociedade historicamente moldada pelo padrão religioso católico na esfera pública e privada da vida das pessoas. Como consequência, a construção de instituições estatais laicas no país encontra, apesar dos avanços conjunturais com a instauração do regime republicano em 1889, dificuldades para se consolidar de forma perene.

De acordo com Paula Montero, se as relações entre as instituições públicas e o campo religioso no Brasil forem analisadas em uma perspectiva de longa duração, será preciso partir do fato de que o passado colonial do país teve como traço característico os privilégios concedidos pelo regime do padroado real à Coroa Portuguesa. O padroado significou a concessão, por parte da Igreja Católica, de prerrogativas administrativas e organizativas ao rei de Portugal em relação aos assuntos religiosos, transformando-o na prática em um líder religioso nos territórios sob seu domínio. Em contrapartida, o rei tinha como função zelar pela preservação e expansão da fé católica, o que fez da colonização do Brasil, ocorrida a partir das primeiras décadas do século XVI, um projeto de disseminação desta igreja (Montero, 2011).

O regime do padroado arraigou profundamente o catolicismo na sociedade colonial brasileira e teve três importantes consequências para a conformação do campo religioso e a configuração da esfera pública contemporânea. Em primeiro lugar, tornou o catolicismo a linguagem política da colônia e do regime imperial, sendo comum que os religiosos participassem da estrutura burocrática do Estado. Em segundo lugar, a vastidão do território a ser controlado, quando comparado à escassez dos meios eclesiásticos e estatais, levou ao surgimento de uma fé cristã popular relativamente autônoma, não sendo incomum o sincretismo com práticas religiosas de origem indígena e africana. E, por fim, em função do caráter

estatal do catolicismo, a religião cristã se tornou o paradigma de referência para avaliar, controlar e educar toda espécie de prática popular tanto no campo religioso quanto no espaço público das cidades: “Catequese e Civilização foram percebidas como políticas públicas intercambiáveis até pelo menos a primeira metade do século XX” (Montero, 2011, p. 2).

Já a concepção de Deus como ser único, onipotente, onipresente e onisciente, inspirada no catolicismo, enraizou com o tempo, na sociedade brasileira, a ideia de que este ser incriado seria a força que sustentaria a existência humana e a fonte de toda a forma de justiça. A ideia de fé, compreendida como uma confiança na força dos atributos sagrados, se tornou a ideia-chave a mover o campo religioso brasileiro, muito mais do que a aceitação de dogmas e princípios de uma determinada doutrina. Por outro lado,

a figura do ateu, o oposto inverso ao homem religioso, é tida com desconfiança por sua falta de fé, percebida como recusa em estabelecer relações de reciprocidade e aliança com a esfera sobrenatural e, em última instância, com os congêneres humanos. (Montero, 2011, p. 3, grifo do original)

Agora, retomando brevemente a questão conceitual sobre laicidade, abordada na primeira parte deste capítulo, destaco a reflexão de Gustavo Biscaia de Lacerda que propõe dois critérios analíticos para tipificar essa noção: a existência ou não de um projeto previamente elaborado de laicidade que antecede a sua institucionalização; a formulação dos princípios informativos sobre a laicidade vinculada aos processos sociopolíticos de cada país. Com base nesses critérios, esse autor apresenta dois modelos de laicidade: um de vertente francesa, a laicidade de princípio, e outros de vertente estadunidense, a laicidade de compromisso. O modelo francês adota como princípio de liberdade a recusa da confessionalidade estatal, uma vez que a relação entre os cidadãos e o Estado deve se restringir à política. No modelo dos EUA, o Estado laico é uma solução de compromisso diante da impossibilidade de um credo se impor social e politicamente sobre o país (Lacerda, 2014).

A partir da reflexão expressa acima, Mailson Fernandes Cabral de Souza afirma que o modelo de laicidade no Brasil sofreu influências francesas e norte-americanas, mas com o predomínio do primeiro. No caso,

a separação entre religião e política se constituiu, ao menos formalmente, a partir do surgimento da República, em 1889, quando o regime do padroado é extinto e a Igreja Católica perde sua primazia como religião oficial do país. (Souza, 2017, p. 85)

Com esse fato a liberdade de culto foi constitucionalmente estabelecida por meio do decreto n. 119-A, de 7 de janeiro de 1890, a todo e qualquer grupo religioso, e logo depois confirmado na Constituição de 1891. Mas, na prática, se impôs com o passar do tempo um modelo de cooperação e proximidade entre Estado e religião, com destaque para o credo católico.

Ao longo do século XX, o catolicismo continuou a exercer grande influência na política nacional, especialmente durante as décadas de 1920 e 1930, na

figura do cardeal-arcebispo Sebastião Leme de Silveira Cintra (1882-1942), “defensor da interpretação do Brasil como Nação Católica e do reestabelecimento da união Igreja-Estado (...) todavia sem impedimentos tributários impostos [a] ela, como no período imperial” (Souza, 2017, p. 86). Com a promulgação de uma nova constituição republicana em 1934, concessões foram feitas à Igreja Católica, como a validade civil do casamento religioso, a proibição do divórcio, o ensino religioso facultativo nas escolas públicas e o financiamento por parte do Estado das atividades da Igreja sob a forma de interesse coletivo. Porém, com a instauração da ditadura do Estado Novo (1937-1945) por Getúlio Vargas, e a elaboração de uma nova Constituição em 1937, esses privilégios foram suprimidos, “embora eles tenham permanecido na prática, haja vista que a aliança política entre a Igreja e o governo permaneceu” (Souza, 2017, p. 87).

A Constituição da República de 1946, elaborada após o fim do Estado Novo, manteve temas como o ensino religioso confessional nas escolas públicas, dispositivo que permaneceu na Constituição de 1967, criada no período da ditadura militar (1964-1985). Segundo Mailson Fernandes Cabral de Souza, só a partir da redemocratização no Brasil e da promulgação da Constituição de 1988 é que a semântica da liberdade religiosa passou a ser situada dentro da lógica de um Estado democrático de direito. Com essa última Carta Magna foi estabelecida a liberdade de consciência, de crença, de culto e de organização: “são sob essas características que a Constituição vigente baseia a construção do Estado laico brasileiro. Ela foi explicitamente marcada pela laicidade de princípio, rejeitando a confessionalidade estatal e assegurando a isonomia entre os diferentes credos e formas de organização religiosa” (Souza, 2017, p. 88).

A herança religiosa e o passado de interação entre o espaço público e o universo do sagrado ainda deixam marcas no Brasil, até mesmo na Carta Magna, como no preâmbulo das constituições:

Na Constituição de 1824, outorgada por D. Pedro I invoca-se a Santíssima Trindade e inclui-se a expressão por graça de Deus . Na Constituição Republicana de 1891 não se invoca Deus, pois veio a lume e sob a áurea da separação entre a Igreja e o Estado. A de 1934 menciona a confiança em Deus . As de 1946, 1967 e 1988 se colocaram sob a proteção de Deus. (Barrientos-Parra, 2015, p. 175-176, grifos do original)

Denise dos Santos Rodrigues ressalta que o termo Estado laico não figura na Constituição de 1988, mas o seu conteúdo está presente nela, interditando a imposição, repressão ou a subvenção de cultos religiosos e igrejas por parte da União, estados, Distrito Federal ou municípios, salvo em casos de colaboração por interesse público. Contudo, há, ainda hoje, indícios que descaracterizam o princípio de Estado laico. Embora não seja compulsório, o ensino religioso ora recua, ora é afirmado nos debates sobre a educação no país, recuperando seu espaço no currículo escolar. Além disso, os símbolos religiosos ainda podem ser vistos em diferentes espaços públicos, assim como agentes religiosos se articulam como grupos de pressão no âmbito parlamentar, marcando presença nos processos decisórios nacionais. Com isso,

interferem em temáticas que extrapolam a esfera da religião, dificultando a aprovação de legislações que contrariam suas visões de mundo no campo da ciência, da sexualidade, enfim, que divergem de sua moralidade particular. (Rodrigues, 2012, p. 1150)

Há também outro fenômeno que acompanha os esforços na construção de instituições laicas no Brasil, mas que ganhou força apenas no final do século XX: o aumento no percentual da população que se declara sem religião. Denise dos Santos Rodrigues expõe esse fenômeno por meio dos dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Existe, atualmente, no questionário do censo do IBGE a possibilidade de o entrevistado escolher como resposta, na indagação sobre o perfil religioso, a opção “sem religião”. Até a década de 1950 isso não existia, sendo os sem religião contabilizados junto com os indivíduos sem declaração de religião. A partir de 1960, esse grupo foi isolado, sendo registrado o seu aumento “(...) até passar de 1,6% da população brasileira em 1980 para 4,8% em 1991 e 7,3% em 2000” (Rodrigues, 2012, p. 1134). Mudanças de percentual também ocorreram nos segmentos religiosos do país. Conforme o IBGE, houve um decréscimo no percentual de católicos nas últimas décadas, que de 89% da população em 1980, caiu para 83,8% em 1991, 73,8% em 2000 e 64,63% em 2010. Por outro lado, aumentou o número de evangélicos, que de 6,6% em 1980, passou para 9,1% em 1991, 15,5% em 2000 e 22,16% em 2010 (Rodrigues, 2012).

O censo do IBGE de 2010 apresentou pela primeira vez a categoria “sem religião” dividida entre os grupos de ateus, agnósticos e sem religião. Porém, esse desmembramento ainda não traduz com precisão a representatividade destes grupos, “uma vez que essa distribuição depende das informações que o entrevistado acrescenta espontaneamente, especificando, por exemplo, se é sem religião ateu ou, se evangélico, a qual denominação está afiliado, orientando sua classificação” (Rodrigues, 2012, p. 1138). Segundo os dados do censo de 2010, os sem religião representaram 7,65% do grupo, ao lado de 0,32% de ateus e 0,07% de agnósticos, totalizando em termos percentuais 8,04%. Agora, apresentando esses dados em números absolutos, esse recenseamento do IBGE revelou que 15,3 milhões de pessoas se declararam sem religião, com 615 mil desse grupo como ateus e 124,4 mil agnósticos.

Em relação ao contingente da população que se declara sem religião, Denise dos Santos Rodrigues afirma que é possível dividi-los em dois subgrupos. No caso, os “sem religião sem religiosidade”, ou seja, os ateus e agnósticos, e os “sem religião com religiosidade”. Esse segundo subgrupo seria formado por indivíduos que passaram por diversas experiências religiosas, sem criar vínculo com nenhuma delas; por aqueles que creem em alguma força divina, mas não estão vinculados a nenhum grupo religioso; por integrantes de ordens místicas ou filosóficas que não as consideram grupo religioso; por consumidores esporádicos de bens religiosos, que os veem como “produtos terapêuticos” (Rodrigues, 2012).

O aumento do contingente da população que se declara sem religião faz parte de um processo de expansão da diversidade religiosa, que começou a ganhar força no país apenas a partir dos decênios finais do século XX, na

esteira dos esforços de construção de uma sociedade secular e laica que acompanha a história do Brasil sob o regime político republicano. Outro dado que se pode destacar é que tal fato ocorreu a partir do momento em que a maior parte da população brasileira passou a viver nos centros urbanos, um espaço onde a circulação e troca de ideias se dá de forma mais intensa e acelerada, permitindo que as pessoas entrem mais rapidamente em contato com pensamentos e hábitos que podem influenciar no seu estilo de vida. Nesse cenário, é possível até mesmo que o indivíduo trafegue em um mercado religioso, consumindo aquelas ofertas que mais correspondem às suas expectativas, ou mesmo se abstendo de todas elas e construindo sua identidade a partir de outros vínculos de sociabilidade. Entretanto, “como a assimilação dessas mudanças é gradativa, até a década de 1970 os cultos afro-brasileiros, por exemplo, eram vistos como um caso de polícia. Somente aos poucos a secularização foi consolidando-se no Brasil” (Rodrigues, 2012, p. 1149). Mas, como os censos do IBGE indicam, tal mudança não significa o declínio das crenças religiosas, e sim o crescimento da sua diversidade.

Para Paula Montero e Eduardo Dullo o movimento de desnaturalização do catolicismo como componente da nacionalidade brasileira é recente e traz como consequência a percepção de que o catolicismo representa não um modo de ser, mas apenas uma “escolha religiosa” entre outras possíveis. E isso não é pouca coisa, uma vez que “a ‘religião’ do brasileiro foi parte do projeto de construção nacional ainda no Império, quando, em 1872, classificou-se a população em católicos e acatólicos” (Montero; Dullo, 2014, p. 58). O declínio do catolicismo a partir do final do século XX, acompanhado pelo rápido crescimento dos evangélicos, assim como o considerável aumento do segmento da população que se declara sem religião, permite formular pela primeira vez, de acordo com esses autores, a diversidade religiosa em termos da categoria política de pluralismo: “No campo político o pluralismo pressupõe que uma das características definidoras de um sistema democrático depende da existência de vários partidos com igual direito ao exercício do poder” (Montero; Dullo, 2014, p. 59).

Mas, para Montero e Dullo, a diversidade religiosa brasileira do início do século XXI, entendida pela lógica da categoria política do pluralismo, ainda não abriu espaço para o ateísmo, tanto em termos de doutrina política como em termos de fenômeno social. Isso explicaria a preferência pelo termo sem religião na resposta dada ao censo do IBGE:

Em contraposição ao opróbrio que se projeta sobre os que se dizem ateus, ‘não ter religião’ é uma forma de apresentação de si relativamente bem-aceita socialmente, ou considerada com menos escândalo do que declarar ‘não acreditar em Deus’. (Montero; Dullo, 2014, p. 60)

De um modo geral, “não ter religião” seria uma afirmação que remeteria, em parte, à condição de se apresentar como católico “não praticante”, um fenômeno não incomum na sociedade brasileira, e a dimensão sincrética do catolicismo no país, um quadro de referência para o reconhecimento de novas religiões. Esse contexto particular “nos permite compreender por que ‘não ter religião’ torna-se a formulação convencional mais verossímil e aceitável para expressar a inespecificidade das práticas ‘religiosas’” (Montero; Dullo, 2014, p. 61).

A interpretação exposta por Paula Montero e Eduardo Dullo no artigo de 2014 e os dados do censo 2010 do IBGE indicam que o ateísmo no Brasil é um fenômeno pouco representativo do ponto de vista social. Contudo, a sociedade brasileira continua passando por mudanças na área. Bárbara Debeluck e Nicolle Timm publicaram matéria com os dados de uma pesquisa nacional realizada em 2015 pelo Núcleo de Tendências e Pesquisa do Espaço Experiência da Faculdade de Comunicação Social (Famecos) da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC/RS) sobre a geração Y, ou seja, jovens entre 18 e 34 anos, respectivamente. No quesito religião, foi revelado que o catolicismo continua sendo a crença com mais adeptos nesse segmento populacional, com 34,3%. Porém, nesse mesmo grupo etário, “se forem somados os resultados de ateísmo (19,3%), agnosticismo (6,2%) e fé sem religião (6,7%), totalizam 32,14%, ou seja, quase 1/3 dos representantes” (Debeluck; Timm, 2015, s/p.).

Além disso, nestas décadas iniciais do século XXI a internet vem se tornando o meio de comunicação privilegiado para dar visibilidade ao tema do ateísmo no Brasil. Esse é um ponto que quero abordar mais detalhadamente na próxima seção deste capítulo, ao tratar do ciberateísmo. Porém, me adianto aqui dizendo que websites, páginas virtuais, blogs e fóruns on-line têm sido espaços usados pelos ateus para partilhar preocupações comuns e construir identidades. Para o sociólogo Fernando Mezdri,

faria parte da construção dessa identidade ateísta um processo contínuo de afastamento da institucionalidade e da eclesialidade religiosa estimulada pela liberdade e o pluralismo em curso no Brasil. (Mezdri, 2016, p. 75)

Esse processo tem permitido que os ateus tornem de conhecimento público suas demandas e necessidades, e se engajem na busca de soluções para os seus problemas, o que tem resultado no desenvolvimento de um concreto ativismo ateísta no Brasil.

Uma das consequências do florescimento do ativismo ateísta brasileiro, e ao mesmo tempo um fator para o seu desenvolvimento, foi a criação de associações e entidades com pauta ateísta. Através de pesquisa realizada em material bibliográfico, sites de internet e redes sociais no Facebook, tive conhecimento de três associações que foram constituídas por meio de um estatuto jurídico: a Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos (ATEA), criada em 2008 por Alfredo Spínola, Maurício Palazzuoli e Daniel Sottomaior, sendo esse último o seu presidente; a Liga Humanista Secular do Brasil (LiHS), fundada em 2010 sob a presidência de Asa Dahlström Heuser; e a Associação Ateísta do Planalto Central (APCE), fundada em 2013, sob a presidência de Glória Amâncio da Silva. A Atea ¹⁰ e a LiHS ¹¹ possuem um website próprio. Já os membros da APCE utilizam um endereço virtual ¹².

Fernando Mezdri, que realizou estudo sobre associações ateístas na América Latina (Brasil, Chile, Argentina, Paraguai e Uruguai), chamou atenção para algumas peculiaridades. Um primeiro ponto é que elas surgiram entre 2006 e 2013. Como hipótese, “pode-se afirmar, que essa aspiração esteja relacionada ao surgimento de expoentes do New Atheism, quando da publicação de livros best-sellers a exemplo de Deus, um delírio do

biólogo Richard Dawkins ” (Mezadri, 2018, p. 146). Um segundo elemento é que o ateísmo não é a principal bandeira dessas entidades: “a laicidade do Estado aparece como uma prerrogativa básica para todas elas” (ibidem, p. 146). Por fim, nessas associações o ateísmo é inserido em um quadro mais amplo de defesa do livre pensamento atrelado a posturas racionais, céticas e científicas, “confluindo para a manutenção de um ethos humanista em oposição às condutas ordenadas pelas religiões” (ibidem, p. 146).

Em relação a Atea, LiHS e APCE, a análise que fiz dos seus estatutos permitiu constatar três eixos que norteiam a fundação e as atividades das associações: (1) defesa de uma identidade ateísta e o combate ao preconceito sofrido por pessoas que se declaram ateias e/ou agnósticas; (2) fomento ao ensino e difusão de sistemas éticos, científicos e filosóficos seculares; (3) engajamento em torno da defesa da laicidade do Estado brasileiro. Cabe frisar ainda que essas associações se apresentam, em linhas gerais, como civis, de direito privado, sem fins lucrativos, de caráter organizacional, filantrópico, assistencial, educacional e humanista.

O desenvolvimento de um ativismo ateísta passa pelo pressuposto básico de os indivíduos se autorreconhecerem como ateus. Esse ponto aparece nas alíneas c e d do 2º artigo do estatuto da Atea, que versa sobre os objetivos sociais da associação: “c) auxiliar a autoafirmação dos ateus e agnósticos frente ao preconceito e a rejeição sociais; d) apontar o ateísmo e o agnosticismo como caminhos filosóficos viáveis, consistentes e morais” (Atea, 2008, p. 1). Premissas semelhantes aparecem no artigo do estatuto da APCE que trata dos objetivos sociais da associação. Já no artigo 10, que fala sobre a promoção de eventos culturais de estudo e lazer, a APCE busca positivar o ateísmo como um componente da cultura humana. Nesse artigo, a associação defende:

a - apresentar a cultura ateia como parte da cultura universal; b - apresentar o ateísmo como caminho filosófico viável, consistente, ético, secular e moral; c - apresentar a cultura ateia como uma contribuição à educação e a ciência. (APCE, 2013, p. 3)

A defesa da atribuição de um conteúdo positivo ao ateísmo e/ou agnosticismo nos estatutos dessas entidades aparece acoplado ao tema do combate aos preconceitos e discriminações sofridos por esse segmento da população brasileira. No artigo 2º de seu estatuto, a Atea afirma que o objetivo da associação é congregar ateus e agnósticos, defender seus direitos legais no território nacional e estados independentes em que o Estado brasileiro possui representação diplomática, assim como “b) combater o preconceito e a desinformação a respeito do ateísmo e do agnosticismo, dos ateus e agnósticos” (Atea, 2008, p. 1). No caso da APCE, esse assunto é explanado no artigo 9º, o qual aborda o combate à discriminação social contra ateístas mediante os casos de omissão do Estado e da família: “b. Combater, nos locais públicos e privados, instituições sociais, repartições e outros, o constrangimento sofrido por ateus e ateias ao manifestarem suas ideias” (APCE, 2013, p. 3).

No caso da LiHS, o ateísmo não é expresso de modo específico, já que ele é inserido na perspectiva mais ampla do humanismo, uma visão de mundo

preocupada em fundar a ética e o conhecimento em evidência e argumento. Isso me encaminha para o segundo eixo que dá base à existência dessas associações, qual seja, a defesa de sistemas éticos e filosóficos seculares. No artigo 2º do estatuto da LiHS, em que ela reafirma sua definição como associação civil humanista secular, é apresentado, entre suas finalidades e objetivos principais: “I - O uso da razão, da prospecção científica e da evidência factual, em lugar da fé ou do misticismo, na busca de soluções e respostas para as questões humanas mais importantes” (LiHS, 2013, p. 1). Além disso, “V - O uso da razão, boa vontade e tolerância, com o objetivo de construirmos um mundo melhor para todos, com base em princípios democráticos” (LiHS, 2013, p. 1). A Atea e a APCE também defendem a promoção de sistemas éticos seculares e científicos.

O terceiro eixo que identifiquei nos estatutos dessas associações faz referência ao tema da laicidade, naquilo que eu diria que compõe o aspecto político dessas entidades. Está escrito no artigo 1º do estatuto do Atea que a sua finalidade é “desenvolver atividades no campo da ordem social que busquem promover o ateísmo, o agnosticismo e a Laicidade do Estado” (Atea, 2008, p. 1). No parágrafo primeiro do artigo 2º da APCE aparece que as atividades da associação estarão voltadas para o campo da ordem social e educacional, “buscando promover o ateísmo, o secularismo, o humanismo e a laicidade do Estado” (APCE, 2013, p. 1). Contudo, transparece igualmente nos estatutos das associações que o Estado laico ainda não é uma realidade verdadeiramente concreta no Brasil, tornando a luta pela efetivação algo necessário. Na alínea f do artigo 2º da ATEA é posto: “f) promover a laicidade efetiva do Estado, combatendo em todas as esferas legais qualquer tipo de associação que seja contrária ao descrito na Constituição da República Federativa do Brasil” (Atea, 2008, p. 1). Na alínea VI do artigo 2º do estatuto da LiHS é posto como objetivo: “VI - A conquista de um Estado verdadeiramente laico (...) de uma forma que haja igualdade de oportunidades para a coexistência de todas as crenças e convicções no espaço e poder públicos” (LiHS, 2013, p. 1).

No que diz respeito a essas associações, e conforme mencionei no primeiro capítulo do livro, a Atea tem sido objeto privilegiado de pesquisas acadêmicas, na condição de importante protagonista no ativismo ateu no Brasil. Um elemento que tem sido abordado pelos pesquisadores é a interpretação de determinadas ações da Atea sob a ótica das pautas do neoateísmo. Rogério Fernandes da Silva considera que uma das características mais salientes do ateísmo brasileiro no início do século XXI compartilha pressupostos do neoateísmo: um ativismo baseado em uma visão de conflito entre ciência e religião, entendidas como antagônicas, e de conflito entre laicidade e religião, igualmente entendidas como opostas, o que resulta em uma forte crítica e combate às crenças religiosas. Estes pressupostos poderiam ser verificados na militância praticada até agora pela Atea (Silva, 2015).

O historiador Danilo Monteiro Firmino apresenta uma análise semelhante à de Rogério Fernandes da Silva sobre a Atea. De acordo com ele, essa associação foi criada sendo mais do que um grupo de ateus. A Atea poderia ser considerada um desdobramento de um amplo movimento mundial de ateus conhecido como neoateísmo. Essa entidade, “de caráter militante e

antirreligioso, acredita no poder da ‘razão’ e na explicação da natureza por via naturalista e materialista. Nesse sentido, insere-se na lógica ‘neo-atéista’” (Firmino, 2018, p. 11). Contudo, é necessário registrar que, para Danilo Monteiro Firmino, o termo neoteísmo tem sido usado atualmente no debate público para desqualificar as experiências ateístas como um “fundamentalismo secular”, não sendo, diante disso, muito diverso da religião (fundamentalista) que é criticada. Em virtude disso, ele prefere usar o termo entre aspas em seu trabalho.

A história da Atea, que, segundo dados de janeiro de 2018 de seu website, possuía em torno de 19.200 associados de todos os estados do Brasil, pode ser dividida até o momento em duas fases. Com base no estudo de Danilo Monteiro Firmino, eu diria que essa mudança de fases se dá com “o reforço na proposta de defesa da laicidade como elemento principal da instituição, relegando o discurso antirreligioso que marcava suas principais propagandas ao segundo plano” (Firmino, 2017, p. 3). A primeira fase corresponde ao período de fundação da Atea até meados de 2014, quando a entidade lançou uma campanha pública com foco na laicidade do Estado. O principal acontecimento da primeira fase da história da Atea foi a tentativa feita em 2011 de veicular uma série de propagandas nos ônibus de algumas das principais cidades do Brasil, sob o mote “diga não ao preconceito contra ateus”. Essa foi a primeira proposta que buscou dar ampla visibilidade pública à associação e inspirada na ação da Bus Campaign, realizada na Inglaterra em 2008 sob coordenação da British Humanist Association.

A análise mais detalhada que encontrei sobre essa campanha pública da Atea está no artigo de Paula Montero e Eduardo Dullo. De acordo com eles, a iniciativa da Atea não resultou da colaboração ou apoio dos responsáveis pela veiculação de campanha similar em outros países, com os slogans e imagens escolhidos para a campanha no Brasil decorrente da percepção dos diretores e membros mais engajados na militância ateísta na Atea. Os slogans criados pela associação foram os seguintes: “Somos todos ateus com os deuses dos outros”; “A fé não dá respostas. Só impede perguntas”; “Se Deus existe, tudo é permitido”; “Religião não define caráter”. Se forem tomadas em conjunto, “podemos observar que, em sua composição, as frases desafiam a religião a partir de dois registros principais: o primeiro diz respeito ao problema da crença; o segundo, ao problema da moralidade” (Montero; Dullo, 2014, p. 63).

A primeira frase, “somos todos ateus com os deuses dos outros”, generaliza o ateísmo como parte inerente à condição humana. Nesse movimento, procura retirar o ateísmo de sua posição de anomalia social. Contudo, também promove um deslocamento inverso: “aloca o ateísmo no registro das crenças, ao qualificá-lo como uma variação possível no campo da diversidade religiosa” (Montero; Dullo, 2014, p. 64). A segunda frase, “a fé não dá respostas. Só impede perguntas”, possuiria como pano de fundo o clássico conflito entre religião e ciência, ao ter por base implícita de sua formulação a ideia de um modelo normativo e simplificador da ciência: essa última como sendo sempre capaz de fazer perguntas e oferecer respostas. Como decorrência, o slogan “retira peremptoriamente a religião do campo do conhecimento: ela não conhece porque não pergunta, apenas crê” (Montero; Dullo, 2014, p. 64).

Se as duas primeiras frases se relacionam com o estatuto da crença, as outras duas frases relacionam a religião a suas funções de controle social e produção de moralidades. A primeira, “Se Deus existe, tudo é permitido”, remete inadvertidamente à proposição do escritor russo Dostoiévski na obra *Os irmãos Karamazov*, de 1879, em que consta que a moralidade natural que obriga as pessoas a amar seus semelhantes estaria fundada na crença em Deus e na imortalidade, algo recorrentemente utilizado para definir os ateus como pessoas sem princípios morais. Essa frase “promove um deslocamento do plano da crença na qual se situa a formulação de Dostoiévski (se não acreditamos em Deus, nem na imortalidade) para o plano da falsificação da ideia da existência de Deus (se Deus não existe)” (Montero; Dullo, 2014, p. 64). Além disso, procura disputar a posição hegemônica da religião na definição do bem. Já a última frase, “Religião não define caráter”, possui como objetivo “desnaturalizar a associação recorrente entre ‘falta de caráter’ e ‘falta de religião’” (Montero; Dullo, 2014, p. 65).

Segundo Paula Montero e Eduardo Dullo, no nível da linguagem escrita as frases são relativamente aceitáveis e podem ser lidas como divergências no plano das opiniões. Contudo, “o efeito performático das imagens fecha o campo discursivo e transforma a arena do que se apresentava como um debate sobre opiniões em um sistema de acusações” (Montero; Dullo, 2014, p. 65). À proposição “Se Deus existe, tudo é permitido” foi acoplada a imagem do avião (islâmico) chocando-se contra os edifícios em Nova York em 2001. Nessa lógica, “reifica e imobiliza a representação do ser religioso na posição do insano, do terrorista, do genocida que comete crimes contra a humanidade” (Montero; Dullo, 2014, p. 66). Na frase “Religião não define caráter” foi posta uma imagem de Charles Chaplin como aquele que não acredita em Deus, e uma imagem de Adolf Hitler como aquele que acredita em Deus. Em resposta, religiosos modificaram o original e colocaram no lugar da imagem de Chaplin uma fotografia de Stálin, e na de Adolf Hitler, uma foto de Madre Teresa de Calcutá. Nessa guerra de imagens, “a controvérsia se desloca, portanto, da chave da moralidade individual e se generaliza, passando para o plano da crítica aos sistemas políticos e instituições” (Montero; Dullo, 2014, p. 66).

No slogan “A fé não dá respostas. Só impede perguntas” foi posto a imagem de duas mãos segurando uma Bíblia apoiadas nas grades de uma prisão. Na perspectiva dos idealizadores, a imagem sugeriria que a própria fé seria uma prisão. Contudo, “o efeito retórico que essa imagem põe em circulação é uma desqualificação culta do pensamento religioso como pouco razoável e alienante” (Montero; Dullo, 2014, p. 67-68). A última frase, “Somos todos ateus com os deuses dos outros”, foi acompanhada de imagens da religião hindu (Vishnu), do Egito Antigo (Hórus) e do cristianismo (Jesus Cristo), os quais remetem a um denso e ilustrado debate teológico, histórico e arqueológico em torno da historicidade dos textos bíblicos. Porém, “a remissão a esse amplo debate, que no Brasil permanece circunscrito a um pequeno número de aficionados, não é legível para o grande público” (Montero; Dullo, 2014, p. 68).

Em São Paulo, Salvador e Porto Alegre, a veiculação da campanha da Atea nos ônibus foi recusada a partir de justificativas legais. Em Florianópolis, ela

foi recusada sob o argumento de que seu conteúdo seria ofensivo. Em comum, as respectivas cidades fizeram referência à proposta publicitária da Atea como um caso de intolerância ou discriminação religiosa. Assim, “embora a campanha não se pense como religiosa, mas como não religiosa (ou até mesmo como antirreligiosa), a legislação na qual ela é enquadrada é a que diz respeito a qualquer afirmação ou imagem que pretenda fazer uso da religião em sentido amplo” (Montero; Dullo, 2014, p. 69, grifos do original). Como alternativa ao indeferimento legal, a Atea optou por exibir suas mensagens em outdoors na cidade de Porto Alegre, o que ocorreu em 2011. Mesmo assim, a campanha não causou grande impacto na mídia e no público brasileiro: “Os jornais mais importantes limitaram-se a dar pequenas notas informativas descrevendo a campanha e seus objetivos. Na maior parte das vezes não se estenderam em uma análise de fundo sobre a questão ateaísta no Brasil” (Montero; Dullo, 2014, p. 71).

Para Montero e Dullo, a campanha da Atea fracassou devido a três motivos: (1) a presença ainda hegemônica da Igreja Católica na vida pública e sua postura de oposição à ditadura militar. A partir disso, ela posiciona-se como fomentadora da democracia em um Estado laico; (2) o modo particular como foi elaborado juridicamente no Brasil o direito à liberdade religiosa. Nesse caso, “cabe ressaltar que o entendimento jurídico que dá suporte à laicidade do Estado brasileiro protege a liberdade religiosa e sustenta que as religiões não devem ser alvos de ofensas” (Montero; Dullo, 2014, p. 75); (3) a pouca densidade e sofisticação científica, intelectual e midiática do debate proposto pela Atea no Brasil, se comparado com o que ocorre em outros países, como EUA e Inglaterra. Isso levou a Atea a privilegiar o campo político da discriminação contra as minorias como arena principal do debate, o que foi visto pelo público externo como fundamentalismo pela forma como elaborou o conteúdo dos seus slogans (Montero; Dullo, 2014).

Em setembro de 2014, a Atea lançou outra campanha pública. Segundo Danilo Monteiro Firmino, diferente das peças exibidas nos outdoors em Porto Alegre, as novas mensagens “aboliram o discurso antirreligioso, defendendo de forma veemente a laicidade do Estado, com um apelo para a utilização da razão, tanto nas eleições quanto na vida cotidiana” (Firmino, 2017, p. 5). As mensagens foram as seguintes: “Sua religião não é nossa lei”, com uma imagem de fundo de um crucifixo pendurado na parede de uma repartição pública, algo extremamente comum no país; “Não vote com fé. Use a razão”, com a imagem de uma mão depositando o voto na urna com um risco sobre uma cruz; e “Ateísmo. Uma relação pessoal com a realidade”, tendo como pano de fundo uma foto do planeta Terra. A única mensagem mantida da campanha anterior foi: “Somos todos ateus com os deuses dos outros” (Firmino, 2017).

As mensagens dessa nova campanha da Atea foram veiculadas nas mídias virtuais no contexto das eleições presidenciais de 2014 e tiveram como objetivo chamar atenção para o recrudescimento da simbiose entre religião e política nessas conjunturas da vida política nacional. A defesa da laicidade do Estado por parte da associação também se adensou por meio de ações jurídicas. Para Danilo Monteiro Firmino, a Atea defende uma concepção em que a religião deve estar ausente do Estado, sendo que uma série de órgãos religiosos, judiciários e políticos entendem a laicidade como neutralidade do

Estado em assuntos nos quais a religião se insere no espaço público, fato este que ocorre cada vez mais com maior intensidade no Brasil, especialmente com o crescimento e inserção de setores evangélicos nos poderes Legislativo e Executivo país afora, vide a famosa bancada evangélica no Congresso Nacional (Firmino, 2017).

Um caso sintomático da nova ênfase da Atea foi a publicação do livro *O Estado laico*, por parte de seu presidente, Daniel Sottomaio, em 2014. A parte inicial do livro foi dedicada a oferecer uma definição sobre Estado laico e as implicações que acarreta para a religião nas sociedades humanas. De acordo com o autor, as religiões, além dos aspectos metafísicos, são produtoras de orientações normativas sobre como os indivíduos devem viver, apontando quem pode fazer o quê, como, quando, onde e por quê. Ao colocar regras e existir um conjunto de pessoas dispostas a segui-las, ela exerce um poder sobre os indivíduos. Esse poder pode ocorrer por meio de líderes religiosos, que criam, interpretam ou transmitem diretamente as regras aos fiéis, ou por meio de um Estado que promove os interesses de um grupo religioso. No segundo caso, “o que está em jogo na relação entre religião e Estado é a conveniência e a legitimidade do Estado em interferir nas práticas e pensamentos religiosos dos cidadãos e em favorecer ou prejudicar pessoas e instituições de acordo com critérios religiosos” (Sottomaio, 2014, p. 13). Por isso, quanto mais longe se mantém o Estado das religiões, mas igualitária se torna a relação entre os grupos religiosos e os sem religião. Nessa perspectiva,

O Estado é laico quando respeita rigorosamente o princípio da igualdade no campo religioso, o que acontece se e somente se ele é perfeitamente neutro com relação às diferentes instituições e grupos religiosos, bem como à religião (ou ausência dela) de seus cidadãos. A característica de separação entre Estado e religiões recebe o nome de laicidade do Estado. (Sottomaio, 2014, p. 15)

Daniel Sottomaio complementa sua definição de Estado laico afirmando que a defesa da religiosidade de Estado é uma busca pela dominância de sua própria religião sobre as demais. E a defesa da laicidade de Estado é uma busca pela igualdade de todos os grupos religiosos perante o Estado. (Sottomaio, 2014, p. 18)

Ele também ressalta que mesmo o ateísmo não sendo uma religião, existiram Estados que promoveram abertamente o ateísmo, em detrimento de grupos religiosos. Ainda que não explicita, a referência são países que viveram a experiência de regimes socialistas no século XX. E, nesse caso, “Estados que promovem o ateísmo merecem exatamente as mesmas críticas feitas aos Estados religiosos. Esses Estados também não são laicos porque não são neutros no campo da religião” (Sottomaio, 2014, p. 19).

Para o autor de *O Estado laico*, como a maioria dos Estados modernos possuem um passado religioso, a instauração da laicidade sempre significou a perda de privilégios do grupo religioso que até então dominava o governo civil. Em virtude desse passado, e com os objetivos de defender os privilégios de alguma religião no Estado, a laicidade costuma ser atacada sob duas formas: redefinição e depreciação. A redefinição seria um recurso

utilizado para distorcer o significado original de uma palavra e, assim, escapar à aplicação de uma regra. Um exemplo seria a defesa de uma “laicidade sã” por determinados grupos religiosos: “A laicidade significa retirar todos os privilégios da religião dentro do Estado, e a contraproposta desses grupos é que a laicidade pode manter ‘somente’ alguns privilégios” (Sottomaio, 2014, p. 45, grifo do original). A estratégia da depreciação procura combater a laicidade sob o argumento da “tradição da maioria”, como na defesa de símbolos religiosos nas repartições públicas brasileiras por serem parte da tradição cristã do país (Sottomaio, 2014).

Um último ponto que eu gostaria de destacar em relação ao livro de Daniel Sottomaio é a compreensão que ele possui sobre a laicidade no Brasil. De acordo com ele, o país é marcado por um forte passado religioso, onde a colonização portuguesa representou um projeto de expansão da fé católica. A laicidade só vicejou por aqui com a instauração do regime republicano no final do século XIX. Contudo, para Sottomaio seriam inúmeros os casos de violação do princípio de laicidade no Brasil ainda no início do século XXI. Entre os exemplos citados no livro, destaco a inclusão de uma fórmula religiosa no preâmbulo da Constituição de 1988 (sob a proteção de Deus); a imunidade tributária estendida a templos de qualquer culto pelo artigo 150 da mesma Constituição; o oferecimento de ensino religioso facultativo em escolas públicas, conforme determinado pelo artigo 210 da Carta Magna.

Em relação às violações da laicidade no país, em O Estado laico há um capítulo específico para discutir a presença de símbolos religiosos em repartições públicas, sobre o qual é afirmado que “remover cruzeiros de repartições públicas também não é uma atitude antirreligiosa (...). É uma postura de igual respeito para com todas as posições religiosas que exige que nenhuma delas seja privilegiada” (Sottomaio, 2014, p. 63). E há um capítulo para expor alguns casos em que o poder judiciário tem favorecido a realização de eventos religiosos, ou promovido cultos ecumênicos no interior de repartições públicas. Essas situações seriam um alerta para onde a Atea deveria orientar o seu ativismo em prol do Estado laico. Daniel Sottomaio conclui o livro dizendo que

crenças religiosas são particulares e não podem jamais se confundir com o interesse público, sob o risco de solapar a necessária preservação da diversidade que caracteriza os regimes plenamente democráticos. (Sottomaio, 2014, p. 79)

Além da criação de associações como a Atea, LiHS e APCE, o ativismo ateu brasileiro nas duas primeiras décadas do século XXI também se desenvolveu por meio da realização de eventos. Entre 2012 e 2016, foi organizado o chamado Encontro Nacional dos Ateus (ENA). Em fevereiro de 2012, Rodrigo Cardoso escreveu matéria para a revista Isto É noticiando a realização do primeiro encontro do gênero. De acordo com a matéria, o evento estava marcado para acontecer em 12 de fevereiro de 2012, em alusão ao nascimento do naturalista inglês Charles Darwin, com o objetivo de reunir cerca de três mil pessoas em 21 estados e no Distrito Federal. Em depoimento a IstoÉ, a estudante gaúcha Stíphanie da Silva, membro da Sociedade Racionalista, entidade promotora do encontro, afirmou que o evento era uma forma de os ateus “saírem do armário” e mostrar a

sociedade que os ateus são bons pais e filhos e que a moralidade independe de uma crença religiosa. Esse entendimento sobre o evento estaria em sintonia com o apelo feito pelo biólogo Richard Dawkins de que os ateus precisam “sair do armário” mediante debate público (Cardoso, 2012).

O I Encontro Nacional dos Ateus foi promovido pela Sociedade Racionalista, entidade fundada em 2011 com foco na difusão do conhecimento racional, e contou com o apoio dos principais blogs e entidades ateístas brasileiros, como a ATEA, a LiHS, o Ateísmo pelo Mundo, o Ateus do Brasil, o blog do jornalista Paulo Lopes e o Troll Divino. Em sua primeira edição, o evento teve um caráter mais informal. Em vários estados o encontro foi voltado para a confraternização entre ateus, no sentido de estreitar laços de sociabilidade além daqueles mantidos nas redes sociais da internet. A segunda edição do ENA, em 2013, teve como tema “Porque moral ou integridade não dependem de crença (ou descrença)” e a terceira edição, de 2014, abordou “Liberdade religiosa, laicidade & respeito” (Vieira, 2014).

O pesquisador Rogério Fernandes da Silva participou do II ENA, ocorrido em São Paulo, no auditório Bunkyo, da Sociedade Brasileira Cultural Japonesa. O evento realizado na capital paulista contou com as palestras do engenheiro e presidente da Atea, Daniel Sottomaior, que falou do papel da Atea no ativismo ateísta; do doutor em zoologia pela Universidade de São Paulo (USP), Paulo Miranda Nascimento, mais conhecido como Pirula, com uma abordagem mais científica sobre as questões que envolvem o ateísmo; e do filósofo Paulo Jonas de Lima Piva, especialista no estudo do pensamento do padre francês Jean Meslier (1664-1729), que ele classifica como o primeiro ateu autêntico. Em sua palestra, ao falar que o ateísmo é a favor da liberdade, Piva defendeu que é natural que os ateus se aproximem de temas políticos à esquerda da sociedade (Silva, 2015).

Em 2013, no Acre ocorreu a primeira edição do Encontro Nacional dos Ateus. Para seguir a cronologia do evento, a edição realizada no Acre foi nomeada de II Encontro Nacional dos Ateus, e teve como palco a Universidade Federal do Acre (Ufac). Nesse estado, foi criada em 2012 a Associação de Ateus e Agnósticos do Acre, que até o momento não possui estatuto jurídico e, segundo pude averiguar a partir das pesquisas que fiz, parece que foi também nesse estado que o ENA teve maior longevidade, com o evento sendo realizado até 2016, enquanto nos outros estados durou até 2014 (Zanon, 2019).

O ENA em terras acrianas foi articulado pelo historiador e na época estudante de direito Felipe Gomes Zanon. Em monografia de conclusão para o curso de Direito na Ufac, Zanon relata que no estado o Encontro Nacional dos Ateus foi promovido na condição de projeto de extensão da Ufac entre 2013 e 2016 e, no decorrer das edições, os promotores do evento foram alvos de recriminações por opositores da temática do encontro, e os cartazes de divulgação foram depredados nos locais afixados. O evento em 2013 resultou na elaboração de um DVD contendo a gravação de todas as palestras e um relatório final do projeto de extensão entregue à Ufac: “Quando reunidos pela primeira vez na história do Estado, no dia 17 de fevereiro de 2013, os ateus acrianos escolheram discutir filosofia, sendo este, desde então, o tom de todos os ENA’s” (Zanon, 2019, p. 29).

Um episódio marcou a edição do ENA de 2015 no Acre: um estudante de filosofia queimou páginas da Bíblia durante uma apresentação cultural que antecedeu as palestras do evento. Esse ato repercutiu nas redes sociais, ganhou espaço no programa de maior audiência do estado, o Gazeta Alerta, e em veículos de comunicação de dimensão nacional, com os promotores do evento sendo alvos de críticas. Em 2016, ainda foi realizada mais uma edição do ENA na capital do Acre, o chamado V Encontro Nacional dos Ateus, que contou com um debate entre Felipe Gomes Zanon e o protestante Ediclei Silva em torno do tema “Deus existe?”. Após essa edição, o evento também deixou de ser realizado no Acre (Zanon, 2019).

1. O fenômeno do ciberateísmo e a Revista Ateísta

A criação de entidades ateístas e a realização dos encontros nacionais de ateus são exemplos da ascensão do ativismo ateísta brasileiro nas duas primeiras décadas do século XXI. Contudo, todas as pesquisas que encontrei sobre o assunto convergem em afirmar que o espaço que propiciou esse ativismo foi a internet, meio de comunicação que permitiu uma nova forma de interação entre os indivíduos. Há dois autores que ajudam a entender a dinâmica entre essa forma de comunicação e os indivíduos: Manuel Castells, com o estudo sobre a sociedade em rede, e Pierre Lévy, com a análise sobre a cibercultura. Irei abordar o trabalho deles para, na sequência, tratar do ciberateísmo no Brasil e da Revista Ateísta, editada desde 2013.

De acordo com Manuel Castells, a comunicação entre os seres humanos está amparada nos meios de produção de seu tempo, nos relacionamentos que eles estabelecem entre si e com o mundo. Como tendência histórica, as funções e os processos de informação nas últimas décadas do século XX se tornaram cada vez mais organizados em torno de redes. Embora a forma de organização social em redes tenha existido em outros tempos e espaços, “o novo paradigma da tecnologia da informação fornece a base material para sua expansão penetrante em toda a estrutura social” (Castells, 2002, p. 565). Mas o que seriam redes? Conforme o sociólogo Manuel Castells, rede é um conjunto de nós interconectados. E nó é o ponto no qual uma curva se entrecorta. A topologia definida por redes determina que a distância (ou intensidade e frequência da interação) entre dois pontos (ou posições sociais) é menor (ou mais frequente, ou mais intensa), se ambos os pontos forem nós de uma rede do que se não pertencerem à mesma rede. Nesse processo,

redes são estruturas abertas capazes de expandir de forma ilimitada, integrando novos nós desde que consigam comunicar-se dentro da rede, ou seja, desde que compartilhem os mesmos códigos de comunicação (...). (ibidem, p. 566)

A sociedade em rede seria uma expressão da sociedade capitalista. Mas de um tipo de capitalismo que apresenta duas características específicas em comparação ao capitalismo do passado: é global e está estruturado, em grande medida, em uma rede de fluxos financeiros. O capital funciona globalmente como uma unidade em tempo real e é percebido, investido e acumulado principalmente na esfera da circulação, ou seja, como capital financeiro, por meio dos “mercados financeiros globais estabelecidos pelas

redes de informação no espaço intemporal de fluxos financeiros ” (ibidem, p. 567, grifo do original). Para que essa dinâmica seja exitosa, o capital financeiro depende do conhecimento e da informação gerados e aperfeiçoados pela tecnologia da informação. Portanto, “o capital é global ou se torna global para entrar no processo de acumulação da economia em rede eletrônica” (ibidem, p. 569).

A posição de Manuel Castells é que nessa nova realidade as expressões culturais tornam-se predominantemente mediadas pelas redes de comunicação eletrônica “que interagem com o público e por meio dele em uma diversidade de códigos e valores, por fim incluídos em um hipertexto audiovisual digitalizado” (Castells, 2002, p. 572). E em razão da convergência da evolução histórica e da transformação tecnológica, o resultado é um modelo cultural de interação e de organização social. Por isso é que “a informação representa o principal ingrediente de nossa organização social, e os fluxos de mensagens e imagens entre as redes constituem o encadeamento básico de nossa estrutural social” (ibidem, p. 573).

A comunicação eletrônica adquiriu massificação social a partir do final do século XX. E entre as formas de comunicação eletrônica se destaca a internet, que cresceu significativamente desde os anos 1990 com a expansão da produção e venda de computadores. Segundo o historiador Fábio Chang de Almeida, “a rede mundial de computadores tornou-se uma ferramenta de comunicação poderosa, devido à facilidade de acesso e à amplitude de cobertura da nova tecnologia. Um computador conectado à Internet é um eficiente instrumento para a troca de informações em escala global” (Almeida, 2011, p. 12).

Na história da internet é possível identificar dois momentos importantes que alavancaram o seu crescimento: a criação dos conceitos de web e de web 2.0. O primeiro momento remonta ao ano de 1990, quando foi criado pelo inglês Tim Berners-Lee a World Wide Web (www, ou apenas web), como um modelo de gerenciamento de arquivos que se tornou padrão na internet. A web é baseada em uma interface gráfica que possibilita o acesso a dados variados de maneira simples e é construída a partir do princípio do hipertexto, o qual pode ser considerado como um documento digital composto por diferentes blocos de informações conectados (ou lexias), sendo que a “conexão entre os blocos de informações é realizada através de vínculos eletrônicos denominados links , que permitem o avanço para outras seções dentro do mesmo site , ou o redirecionamento para sites diferentes” (Almeida, 2011, p. 13). O segundo momento ocorreu em 2004 quando apareceu o termo web 2.0 para definir o que seria uma segunda geração da Word Wide Web . A web 2.0 significou uma mudança na forma de desenvolvimento dos sites de internet que, a partir de conhecimentos técnicos preexistentes, passou a valorizar a interatividade entre os usuários e os sites. Assim, “web 2.0 é uma atitude, não uma tecnologia, e diz respeito a possibilitar e encorajar a participação dos internautas através de aplicativos e serviços abertos” (Almeida, 2011, p. 14).

Entre as consequências propiciadas por esse segundo momento na história da internet houve a popularização dos blogs, sites atualizados com certa

regularidade, em que as informações são dispostas em ordem cronológica inversa, ou seja, iniciando pelas mais recentes:

o formato blog se popularizou a partir de 1999, e mais ainda com o advento da web 2.0. Os blogs passaram a abordar todo tipo de conteúdo e agora suas atualizações incluíam textos, imagens, vídeos, músicas, etc. (Almeida, 2011, p. 14)

Em 2006 surgiu o Twitter , ferramenta que permitiu aos usuários o envio e recebimento de mensagens curtas, limitada a 140 caracteres. Além disso, ganharam força os chamados sites ou redes de relacionamento, como Orkut , Facebook e MySpace. Estes possibilitaram que os usuários criassem um perfil para divulgar suas informações pessoais, revelarem os seus interesses específicos, compartilhem fotografias e vídeos, e mandarem e receberem mensagens. Além disso, os usuários “podem também criar redes de relacionamento com outras pessoas, além de construir ou participar de comunidades voltadas para um determinado assunto” (Almeida, 2011, p. 15).

Bernardo Felipe Estellita Lins informa que a internet começou a ser implantada no Brasil em 1989 como uma infraestrutura de comunicação para fins acadêmicos. A partir de 1994, houve a abertura da rede ao público, no que se convencionou chamar de internet comercial, em distinção a internet acadêmica. Inicialmente, esse era um serviço estatal, mas, com a privatização da telefonia em 1998, tornou-se um serviço de empresas regionais e privatizado. Nos primeiros anos da internet comercial, o acesso a rede era com linha discada, por via telefônica, com o uso de um modem conectado a um provedor que fazia a tarefa de receber as comunicações do computador do usuário e administrar seu tráfego com a rede. O acesso à banda larga no Brasil no final dos anos 1990, que ofereceu uma capacidade de tráfego de informação em maior velocidade ao usuário, mudou esse cenário:

Acabaram-se as longas esperas por um download. Acabaram-se as falhas de acesso à rede e as quedas de conexão. Tornou-se possível trafegar conteúdo pesado, como fotografias, músicas, filmes, sem qualquer desconforto. O número de sites multiplicou-se (...). (Lins, 2013, p. 32)

No decorrer da primeira década do século XXI a internet se consolidou no país com a expansão da telefonia celular que passou a oferecer serviços que permitiam o acesso à internet nesses aparelhos.

A popularização da internet criou um novo espaço de sociabilidade, o ciberespaço, com uma nova expressão cultural, a cibercultura. Essa é a leitura que faz o sociólogo Pierre Lévy:

O ciberespaço (que também chamarei de “rede”) é o novo meio de comunicação que surge da interconexão mundial dos computadores. O termo especifica não apenas a infraestrutura material da comunicação digital, mas também o universo oceânico de informações que ela abriga, assim como os seres humanos que navegam e alimentam esse universo. Quanto ao neologismo “cibercultura”, especifica aqui o conjunto de técnicas (materiais e intelectuais), de práticas, de atitudes, de modos de pensamento e de valores que se desenvolvem juntamente com o crescimento do ciberespaço. (Lévy, 1999, p. 17)

Para Pierre Lévy, três princípios estariam na base da cibercultura: a interconexão, a criação de comunidades virtuais e a inteligência coletiva. A interconexão pressupõe que cada computador do planeta deve possuir um endereço na internet. Este seria o imperativo categórico da cibercultura, em que a interconexão “constitui a humanidade em um contínuo sem fronteiras, cava um meio informacional oceânico, mergulha os seres e as coisas no mesmo banho de comunicação interativa” (Lévy, 1999, p. 127). A comunidade virtual é um prolongamento do princípio da interconexão. Uma comunidade virtual

é construída sobre as afinidades de interesses, de conhecimentos, sobre projetos mútuos, em um processo de cooperação ou de troca, tudo isso independentemente das proximidades geográficas e das filiações institucionais. (Lévy, 1999, p. 127)

As comunidades virtuais exploram novas formas de opinião pública e raramente transcorrem sem conflitos, que podem ser expressos de forma tensa nas contendas oratórias entre seus membros. O terceiro princípio da cibercultura, “o da inteligência coletiva, seria sua perspectiva espiritual, sua finalidade última” (Lévy, 1999, p. 131).

O desenvolvimento do ativismo ateu no Brasil nas duas primeiras décadas do século XXI foi favorecido pelos elementos que compõem o ciberespaço e a cibercultura. A expansão da internet propiciou que os ateus e ateias, poucos em comparação com a totalidade da população brasileira, e espalhados em um país de dimensões geográficas continentais, pudessem entrar em contato e se organizar em torno de determinadas pautas, vide o caso do Estado laico. A pesquisadora Patrícia Leonor Martins denominou essa dinâmica por meio da palavra ciberateísmo. De acordo com ela, o termo foi criado pela professora Salma Ferraz, e desenvolvido por ela e pela referida professora, como forma de designar o ativismo ateu que surgiu por meio da atuação dos indivíduos em blogs, sites e redes sociais (Martins, 2018).

Além de se referir ao fenômeno do surgimento do ativismo no ciberespaço, é possível dizer que o ciberateísmo diz respeito à elaboração e difusão em forma interativa de elementos que se tornam pilares na construção de uma identidade ateu por seus usuários. Conforme Patrícia Leonor Martins, o ciberateísta tem a liberdade de participar, ler e escrever mensagens, postar imagens e até construir websites para se posicionar sobre a sua visão das religiões e emitir opiniões do porque não segue nenhuma delas. Os ciberateístas igualmente podem ser encontrados nesse universo virtual em

grupos organizados, comunidades virtuais, ou na forma individual. De acordo com ela, “Certamente a facilidade de encontrar pessoas com pensamentos semelhantes e a possibilidade do anonimato tornou a Internet um local propício de encontro para aqueles que não creem em um deus” (Martins, 2018, p. 295-296).

Em dissertação de mestrado sobre comunicação e ateísmo no Brasil, defendida na Universidade Municipal de São Caetano (USCS) em 2014, o pesquisador Sérgio Luís de Martin informou que, em entrevista concedida a ele, o fundador da Liga Humanista Secular do Brasil (LiHS), Eli Vieira, afirmou usar a internet, com destaque para a mídia social YouTube, para expressar as opiniões e ações da organização. Daniel Sottomaior, fundador da Atea, mencionou que a criação de uma página na internet mais que dobrou o número de adesões a associação, “perto de 200 novos membros por mês, contando em janeiro de 2014 com 10.939 mil membros filiados e 306 mil fãs no Facebook (...)” (Martin, 2014, p. 42).

Mas há um outro aspecto em relação a esse tema que merece atenção. Sérgio Luís de Martin apresenta dados de um levantamento realizado em 2012 pelo Observatório Brasileiro do Cinema e do Audiovisual (OCA), pertencente a Agência Nacional do Cinema (Ancine), sobre o número de horas dedicadas aos programas religiosos nas grades dos veículos de comunicação. Segundo a grade de programação das emissoras nos canais UHF, a programação religiosa se configurava do seguinte modo: RedeTV! com 46 horas semanais (h/s), Rede Record com 32 h/s, a Bandeirantes com 31 h/s, a Gazeta com 26 h/s, a Cultura com 1 h/s e a Rede Globo com 50 minutos. Na pesquisa não se apurou o espaço dedicado a comunidade dos sem religião, ateístas e agnósticos. Essa informação “corroborar com a visão empírica de que os meios de comunicação massivos, caso da televisão, proporcionam pouco espaço para grupos minoritários, ações essas restritas a debate polêmicos pontuais” (Martin, 2014, p. 43).

A partir dos dados da pesquisa de Sérgio Luís de Martin e do material bibliográfico que analisei, é possível inferir que enquanto os meios de comunicação tradicionais no Brasil, vide jornais impressos e veículos televisivos de canal aberto, ofereciam reduzido espaço para as pautas ateístas, o assunto ganhou dimensões cada vez maiores na internet. Isso se deu a partir dos últimos anos do final do primeiro decênio do XXI através do uso preponderante das redes sociais, inicialmente via o Orkut, criado em 2004 e hegemônico no Brasil até ser suplantado em 2012 pelo Facebook, igualmente criado em 2004. O Orkut, apesar de desativado em 2014, cumpriu o papel de propiciar encontros e oferecer visibilidade para o desenvolvimento de discussões e militância ateísta, o que prosseguiu na década de 2010 com o Facebook. Mas, ainda que os meios de comunicação tradicionais oferecessem maior espaço aos ateus, dificilmente conseguiriam competir com o potencial de interação oferecido pelo ciberespaço.

Na esteira do processo de florescimento do ativismo ateísta, Rogério Fernandes da Silva enfatiza que

o neoateísmo tornou-se um fenômeno virtual no mundo e no Brasil, e esse movimento perceptível desde o início do século XXI, e seu crescimento,

estão vinculados à construção de uma identidade baseada no conflito entre ciência e religião. (Silva, 2015, p. 16)

A existência de similaridades nas pautas abordadas pelo ateísmo brasileiro e pelo neoateísmo foi igualmente apontada nos estudos de Patrícia Leonor Martins, Fernando Mezdri e Danilo Monteiro Firmino. Contudo, não encontrei em nenhum trabalho que li uma interpretação sobre o ateísmo no Brasil dividido nos mesmos moldes que Stephen LeDrew estabeleceu para o movimento ateu nos EUA e no Canadá: neoateísmo, humanistas seculares e libertários racionalistas. Na verdade, e o que vou dizer agora trata-se apenas de uma hipótese baseada na leitura de conteúdo postado em páginas ateístas no Facebook, e que necessita de aprofundamento da investigação empírica, o caso brasileiro parece demonstrar que determinados grupos e indivíduos ateístas compartilham temas do neoateísmo e do humanismo secular, enquanto outros grupos e indivíduos defendem temas do neoateísmo e do racionalismo libertário. Nesse caso, o neoateísmo representa uma referência comum aos ateus brasileiros.

Em 1999, foi criado por André Cancian, paulista natural de Catanduva, os websites <http://ateus.net> e <http://niilismo.net> com. O primeiro foi idealizado para ser uma biblioteca digital reunindo textos sobre ateísmo que se encontravam dispersos em vários lugares, e o segundo, de viés mais pessoal, para expor o trabalho intelectual de seu fundador. Em 2002, André Cancian publicou por conta própria *Ateísmo & liberdade*, obra com mais de 300 páginas nas quais disserta sobre temas como ateísmo, religião, teoria da evolução e moral, e em 2011 *Ateísmo e niilismo*, livro em que discute a relação do ateísmo com a existência humana sem fundamentos metafísicos (Cancian, 2002; Cancian, 2011).

Mas os sites sobre ateísmo começaram a ganhar impulso nos últimos anos da primeira década do século XXI. Exemplos foram os sites criados pela Associação de Ateus e Agnósticos do Brasil (Atea) e a Liga Humanista Secular do Brasil (LiHS). Em 2012, o blogueiro Jerbinaldo Silva Campos fundou o Portal do Ateísmo,¹³ blog para divulgar matérias sobre o ateísmo. Em 2014, o jornalista Paulo Lopes criou o blog Paulopes,¹⁴ um dos principais canais de notícias sobre temas ateístas no Brasil. No Facebook surgiram diversas páginas, grupos e comunidades, entre as quais: ATEA, LiHS, Sociedade Racionalista, Universo Racionalista, Sou ateu, e daí? Ateus e meus Amigos Agnósticos, Ateísmo e Ciência e Debates: ateísmo.

O pesquisador Rogério Fernandes da Silva fez um estudo sobre os grupos ateístas no Facebook elencando, além de páginas como Atea, LiHS e Sociedade Racionalista, páginas de humor (escrachado) como: Jesus Bêbado, Humor ateu, Um sábado qualquer, Em nome do Troll, Evangelize-me se for capaz, Bar do Ateu, Pastor Adélio . Em uma visão de conjunto ele constatou que cada comunidade possui características específicas, com algumas possuindo inúmeros moderadores, e outras não; com alguns grupos engajados em uma militância ateísta em favor da laicidade do Estado, outros com foco na difusão do humor antirreligioso e alguns no pensamento científico. Porém, a tese do conflito entre ciência e religião seria um ponto em comum no conteúdo veiculado nessas páginas do Facebook: “Outra característica dessas páginas é a visão de que o ateísmo está alicerçado no pensamento científico” (Silva, 2015, p. 57).

A visão de conflito entre ciência e religião nas páginas ateístas no Facebook foi ilustrada por Rogério Fernandes da Silva através da apresentação de algumas imagens. Ele encontrou em 2012 na página da Atea no Facebook a imagem de um cérebro preso por correntes que são sustentadas pelo símbolo das religiões judaica, cristã e islâmica. No canto da imagem aparece o símbolo do ateísmo carregando uma chave: “percebe-se que o autor quis dizer que as religiões prendem o pensamento livre e que o ateísmo liberta, pois ele tem a chave” (Silva, 2015, p. 62). Outra imagem encontrada pelo pesquisador em 2014 na página da Atea no Facebook reforça a dicotomia entre ciência e religião: na ilustração aparece um homem de jaleco branco, representando o cientista, que segura um microscópio, e a sua frente um homem de paletó, segurando uma Bíblia nas mãos, representando o religioso. Um segundo conjunto de imagens encontrado nas páginas ateístas do Facebook aborda aquilo que Rogério Fernandes da Silva denominou como mitos antirreligiosos. Segundo ele, uma imagem muito compartilhada nessas páginas veicula trechos da Bíblia que sustentam a tese de que a Terra seria plana, e não redonda. Uma imagem encontrada na página da Atea mostra uma conversa entre o cientista Galileu Galilei (1564-1642) e um religioso católico, em que Galileu Galilei explica as descobertas feitas sobre os satélites celestes por meio da observação do telescópio e o religioso pensa em bater na cabeça de Galileu com o telescópio (Silva, 2015).

Há também as imagens veiculadas nas páginas de humor ateu. Uma dessas páginas é Inca Venusiano, que veicula ilustrações de humor criticando as religiões, e especialmente os evangélicos. O religioso é quase sempre retratado como inimigo da ciência e um perigo para o Estado laico. As caricaturas do moderador da página são ilustrações “de como o evangélico é um iletrado, preocupado com a salvação e intolerante para com as minorias religiosas, feministas e grupo GLBTS” (Silva, 2015, p. 73). Outra página de humor é Em nome do Troll, em que é possível encontrar imagens com questionamento aos dogmas religiosos e a eficácia de seus ritos, assim como a defesa do Estado laico. Para Rogério Fernandes da Silva, o humor de certas páginas parece ter um limite, como expor conteúdo sexual: “Em páginas menos frequentadas, as imagens mais radicais são bem aceitas. Já nas páginas que almejam alguma seriedade, essas imagens problemáticas acabam sendo criticadas pelos frequentadores” (Silva, 2015, p. 75).

Além do Facebook, “o YouTube tem um peso enorme na formação do internauta neoteu brasileiro. Muitas discussões da Internet são recheadas de links para vídeos” (Silva, 2015, p. 76). O YouTube é um site que foi criado em 2005 e que permite que os seus usuários carreguem e compartilhem vídeos em formato digital. Ele popularizou os vlogs e hangouts, algo muito utilizado pelos ateus brasileiros. O vlog é um vídeo amador de curta duração, por meio do qual são expostas opiniões sobre diversos assuntos. O criador do vlog é chamado de vlogueiro. Já o hangout é uma ferramenta que possibilita a comunicação entre indivíduos em tempo real e de forma simultânea, o que viabiliza o trabalho colaborativo (Silva, 2015).

Um dado que merece registro em virtude do tema desse capítulo é que foi através de discussões promovidas por meio de vlogs e hangouts que ateus brasileiros tornaram público o repúdio ao termo neoteísmo. Em vídeo postado no YouTube em 2012, o zoólogo Pirula procurou dar um sentido comedido ao termo. Mas em 2013, no canal Pronto, Falei, do mesmo site, Rodrigo Leal “discute o neoteísmo como um termo negativo, declarando que foi um termo ensinado pelos religiosos para subjugar os ateus” (Silva, 2015, p. 79). Essa mesma linha de pensamento foi expressa em 2014 em um hangout promovido pela Associação Racionalista de Céticos e Ateus (Arca), em que o presidente da Atea disse que neoteísmo era uma invenção de religiosos para xingar os ateus, à semelhança do significado atribuído a fundamentalismo. Apesar disso, o termo neoteísmo é cada vez mais usado em pesquisas acadêmicas para se referir ao fenômeno do ativismo ateu no Brasil. Talvez a palavra seja incorreta para se referir à totalidade das ações e formas de pensar dos ateus do país, mas possui valor heurístico.

Rogério Fernandes da Silva é da posição de que a vertente do neoteísmo, representada pelas figuras de Richard Dawkins, Sam Harris, Daniel Dennett e Christopher Hitchens, estaria entre as principais responsáveis pelo recrudescimento de uma visão de conflito entre ciência e religião, com ressonância no ateísmo brasileiro. A partir da pesquisa que realizou, ele elencou alguns traços característicos das discussões ateístas nas redes sociais: (1) a religião atrasa a ciência, fato relacionado à ideia de conflito entre ciência e religião; (2) o termo neoteísmo tem uma conotação pejorativa para o ateu, sendo por este rejeitado; (3) “o humor é responsável pela popularidade das páginas ateístas no Facebook esse humor é fator que determina o tipo de imagens usadas e os valores que elas agregam” (Silva, 2015, p. 93).

Os debates do neoteísmo e a militância virtual influenciaram o crescimento do ativismo ateu nos primeiros anos do século XXI. Até então, “o ateísmo no Brasil sempre foi muito tímido, existindo à sombra das grandes ideologias do século XX, tais como marxismo, anarquismo (...)” (Silva, 2015, p. 124). A partir do final da década de 1990, uma geração influenciada pelo surgimento e ampliação da internet começou a se expor publicamente, dando origem ao fenômeno do ciberateísmo. As associações de caráter ateu foram sendo criadas pelo país. Contudo, outro traço característico do ativismo ateu brasileiro é a divergência e a desunião. A maioria das associações e grupos levantam bandeiras comuns, como a defesa da laicidade, do aborto legal, das minorias sociais, do casamento homoafetivo, da ciência. Porém, “tamanho é a diversidade entre os ateus que existem até

aqueles conservadores. Há também aqueles que criticam o cientificismo das próprias comunidades, ou são contra o aborto. A tese do conflito impera na construção de suas identidades (...)” (Silva, 2015, p. 125).

3.1 A criação da Revista Ateísta

Um dos resultados do ciberateísmo foi o surgimento da Revista Ateísta . Escrevi sobre ela em artigo de 2018 , em que relatei que a Revista Ateísta surgiu em 2013 quando foi lançado o primeiro número no formato digital. Ela foi idealizada pelo jornalista Gabriel Filipe, ¹⁵ que escreveu no editorial da primeira edição digital que a revista surgia da necessidade de criar uma caixa em que pudesse guardar os pensamentos filosóficos e científicos. A partir disso,

a revista ATEÍSTA tem como objetivo compartilhar conhecimentos, fazer pesquisas, abrir debates. Adorariamos receber e-mails dos leitores com dicas, críticas e claro adorariamos ter parceiros, colunistas, jornalistas e designers. (Filipe, 2013, p. 3)

Através da leitura do conteúdo das edições publicadas até o momento, é possível afirmar que a revista se propõe a ser um veículo de divulgação de temas variados sobre o ateísmo que ajude a marcar posição na luta por um maior reconhecimento e visibilidade desse segmento perante o conjunto da população brasileira, conclamando os ateus e assumirem essa identidade como requisito básico na defesa de direitos e na desconstrução de preconceitos sociais (Silva, 2018).

Até o momento, eu diria que existem duas fases na história da revista em termos de produção: uma primeira fase é digital, quando foram publicados quatro números. Em 2014, surgiu o quinto número, sendo este a primeira edição no formato impresso. Desde então, foram publicados mais três números, mantendo uma periodicidade anual, com exceção de 2015, quando a revista não foi publicada. No decorrer desses anos, a Revista Ateísta tem sido financiada por meio da colaboração do público leitor através de campanhas lançadas na internet. Não se trata de um periódico produzido por uma editora, tampouco possui os mecanismos tradicionais de distribuição em livrarias e bancas de jornal. Isso limita o acesso a ela e demonstra as dificuldades em produzir um material regular sobre ateísmo no país (Silva, 2018).

Em termos de conteúdo, foi possível notar a marca da diversidade na Revista Ateísta . As edições impressas apresentam artigos que abordam temas variados. Gabriel Filipe defendeu essa diversidade temática em editorial após reconhecer a ausência de uma filosofia homogênea em torno do ateísmo: “Nossas opiniões muitas vezes são contraditórias, mas isso não é de forma alguma negativo, e será através dessa pluralidade de pensamento que vamos conseguir evoluir nossa capacidade cognitiva” (Filipe, 2014, p. 2). Outra característica da Revista Ateísta é o diálogo com as ideias do neocateísmo, explicitados em alguns dos artigos. Além disso, os autores considerados referências do neocateísmo constam em suas páginas: na edição número 1, ainda na versão digital, foi reproduzida uma entrevista do Daniel Dennett, e na edição n. 5, a primeira na versão impressa, uma entrevista de Richard Dawkins, que também possui um artigo reproduzido

na edição número 8, de 2018. É nessa última edição que Gabriel Filipe afirmou: “Ganhamos amplitude nacional ao lado de personalidades como Ricardo Boechat e Drauzio Varella, e internacional quando a mesma foi apresentada no site Richard Dawkins Foundation e também na Atheist Alliance International (...)” (Filipe, 2018, p. 2).

A partir da leitura que fiz do material publicado na Revista Ateísta, finalizo esse capítulo expondo o conteúdo de alguns dos seus artigos. Com isso espero evidenciar temas que permeiam o ateísmo brasileiro. Ao menos, no caso dessa revista. Tendo em vista esse fim, agrupei alguns artigos em eixos temáticos: ateísmo e preconceito; ateísmo, identidade e ativismo; ateísmo e Estado laico; ateísmo e ciência; ateísmo e ética; ateísmo e feminismo.

3.1.1 Ateísmo e preconceito

O preconceito contra os ateus possui raízes antigas na história do Brasil. Esse fato, conhecido pelos descrentes, é abordado em matéria de capa do primeiro número impresso da Revista Ateísta, sob o título “A difícil tarefa de ser ateu no Brasil”. O artigo começa comentando que o Brasil é uma potência religiosa, com a maior população católica do mundo. No país ocorre leitura da Bíblia nas escolas, crucifixos são expostos em repartições públicas, citações como “Deus seja louvado” constam nas cédulas de dinheiro nacional, em contraste com o princípio de laicidade. Nesse caso, o terreno não é nada favorável para aqueles que buscam respostas além da religião. Por isso, “muitos ateus vivem escondidos, por temerem que a intolerância religiosa, repercute em suas vidas, nos âmbitos social e econômico” (Revista Ateísta, 2014, p. 22).

A matéria cita uma pesquisa do instituto norte-americano Pew Research Center sobre o tema. Não consegui encontrar a data da pesquisa, mas, de acordo com ela, 86% dos brasileiros disseram que acreditar em Deus era necessário para ser uma boa pessoa. Na Espanha, em contraste, “apenas 19% da população pensa que acreditar em Deus é essencial para ser uma boa pessoa” (Revista Ateísta, 2014, p. 24). No Brasil, o preconceito contra ateus também seria alimentado pela grande mídia. Em julho de 2010, durante o programa policial Brasil Urgente, bastante popular e veiculado por uma emissora de televisão de canal aberto, o apresentador José Luiz Datena e o repórter Márcio Campos, ao noticiarem um crime, procuraram em diversos momentos relacionar o ateísmo com a barbárie do ato dos criminosos.

Uma pesquisa de 2008 pela Fundação Perseu Abramo constatou o elevado grau de rejeição social aos ateus no Brasil. Das pessoas consultadas, 17% afirmaram ter repulsa/ódio aos descrentes em Deus, 25% declararam antipatia, e 29%, indiferença. A pergunta sobre quais as pessoas que menos gostam de encontrar, 35% responderam que eram usuários de drogas, seguidos pelos descrentes (26%) e ex-presidiários (21%). Famoso ateu brasileiro, o médico Drauzio Varella, figura conhecida do grande público pelas entrevistas e programas que já fez na televisão, afirmou que quando ele diz que não é religioso, as pessoas o olham como se fosse imoral e sem respeito pela vida. Diante dos fatos e dados apresentados, a matéria é concluída defendendo a necessidade de lutar contra esse preconceito “(...)

para que as próximas gerações não sejam tão discriminadas, porque, hoje, ser ateu, no Brasil, é como ser um estrangeiro, em seu próprio país” (Revista Ateísta, 2014, p. 25).

Na primeira edição impressa da Revista Ateísta apareceu outro artigo que também tratou do preconceito sofrido pelos ateus. O texto em questão é “Entendendo o preconceito contra ateus à luz da psicologia evolucionista”, de Thales Vianna Coutinho. Nele, é informado que em nossa sociedade o ato de declarar-se ateu já é motivo para ser criticado e discriminado pelos pares. Para entender de um ponto de vista evolutivo esse tipo de atitude, importa conhecer os fatos que mostram que o mecanismo que promove a discriminação de pessoas com base na ausência de crença numa divindade não seria tão antigo, “tendo sido instalado há pelo menos 100 mil anos atrás em nosso cérebro, através da seleção natural, numa época em que ‘crer em Deus’ fazia mesmo muita diferença” (Coutinho, 2014, p. 11).

Hoje, já se saberia que a crença religiosa desempenhou na história humana um papel de controle social, principalmente na hora de incentivar a cooperação e frear comportamentos antissociais. Por exemplo, a maioria das religiões não apoia o roubo ou o assassinato, aceitando essa prática apenas quando elas são voltadas para outros grupos. Porém, se alguém for habilidoso, silencioso e até um pouco sortudo, pode roubar a casa do vizinho à noite sem ninguém perceber. Mas, se existisse alguém que fosse onipresente, onisciente e onipotente, capaz de fiscalizar cada passo das pessoas, elas evitariam realizar tais atos. Para Thales V. Coutinho, essa foi a contribuição da religião na evolução: “criou a ilusão de que estamos constantemente sendo monitorados e avaliados por um tipo de ‘Grande Irmão’ todo poderoso, que controla uma câmera celestial de alta resolução e bateria infinita” (ibidem, p. 11).

Os ateus são discriminados por serem considerados pouco confiáveis. O raciocínio difundido é que se o ateu não reconhece que está sendo constantemente monitorado e avaliado por Deus, como ele pode ser honesto? Mas, segundo Thales Vianna Coutinho, o ateu pode ser honesto porque a religiosidade, ou ausência dela, não define o caráter de ninguém. Os melhores princípios religiosos não exigiriam a crença em uma entidade divina, pois se tratam de ideias que visam o bem comum: as pessoas não apreciam a violência, nem incentivam a desavença social com seus semelhantes. A religiosidade perderia o papel de controle em sociedades que passam a ser regidas por leis que permitam executar a justiça. Para o autor do artigo, saber de tais fatos seria fundamental para combater o preconceito contra os ateus. Assim, sabe-se que a base do preconceito contra os ateus é a desconfiança. Logo, “o caminho mais racional para minimizar esse problema é investir os esforços em campanhas que visem esclarecer à sociedade geral que religiosidade não é sinônimo de honestidade (...). Afinal, há exemplos de pessoas boas e más tanto entre religiosos quanto entre ateus” (ibidem, p. 11).

3.1.2 Ateísmo, identidade e ativismo

Uma questão preliminar e fundamental para combater o preconceito contra o ateísmo passa pelo autorreconhecimento dos indivíduos como ateus e ateias. Isso aparece em dois artigos que encontrei na Revista Ateísta . Um deles intitula-se “O primeiro passo”. É um artigo de opinião de David Ayrolla e foi publicado na edição número 5 da revista. Ayrolla começa por ressaltar as dificuldades enfrentadas em épocas passadas por pessoas que não acreditavam em Deus, mas que eram obrigadas a manter em segredo a descrença como forma de evitar a discriminação, a perseguição e mesmo a possibilidade de morte em sociedades profundamente religiosas, e em que a religião tinha força política. Contudo, tal situação começou a mudar no mundo contemporâneo: “o ateísmo moderno tem, aos poucos, deixado de ser simplesmente uma condição de descrença para se tornar um ativismo!” (Ayrolla, 2014, p. 16).

A maior visibilidade do ateísmo seria um traço de sociedades nas quais declinaria a força da religião, e a comunicação global e a informação se tornam acessíveis aos grupos sociais, o que permite a disseminação de ideias racionalistas. Mesmo assim, para muitos ateus criados em famílias ou comunidades religiosas, declarar sua descrença não é uma opção, pelo temor do esperado preconceito que sofrerão em suas casas, trabalho e relações sociais. Um medo compreensível. Para contornar a situação, Ayrolla propõe que os ateus tomem como referência a luta empreendida por outras minorias, como os negros e os homossexuais que, além de reivindicarem direitos, buscam esclarecer as vítimas de preconceito que elas têm todo o direito de afirmarem sua satisfação por pertencerem a estes grupos. Assim, “devemos nos anunciar como descrentes, céticos e racionalistas, e mostrar não só como o ateísmo é transformador, mas a sua aceitação também” (Ayrolla, 2014, p. 17). A eficácia da mensagem seria dupla:

Em primeiro lugar, ela ajuda aqueles ateus que se mantêm ocultos por serem solitários em sua descrença, a saberem que não estão sozinhos. Isto os incentiva a “saírem dos seus armários”, confiantes de que há muitos que coadunam de seu posicionamento racionalista (...) O segundo ponto em que a estratégia é eficiente é a visibilidade “externa”, ou seja, como a sociedade como um todo enxerga os ateus (...) Quantos mais cidadãos declararem-se como descrentes, maior será a visibilidade das demandas deste público, como o combate à intolerância e o fomento à laicidade. (ibidem, 2014, p. 17)

David Ayrolla conclui seu artigo afirmando que se declarar publicamente ateu e admitir não sofrer preconceito por causa disso é o primeiro passo para que os descrentes não sejam tratados como uma subcategoria de cidadãos, sem voz e sem representatividade no Brasil.

O segundo artigo é de autoria de Pirula e foi publicado na edição número 6 da Revista Ateísta . Com o título “Ateus unidos jamais serão mantidos?”, trata-se de um texto de opinião que aborda a necessidade de os ateus encontrarem um denominador em comum na luta pelos seus direitos, apesar de suas diferenças. De acordo com Pirula, os ateus compartilham com negros e mulheres a condição de minoria social no Brasil. Porém, mais do que uma minoria social, eles também seriam no país uma minoria numérica. Nos dados do censo do IBGE de 2010, os ateus estão incluídos na categoria dos “sem religião”, que representa 8% da população. Pirula traz outros

dados: a Ipsos, a pedido da Reuters, fez em 2011 uma avaliação com cerca de 20 mil pessoas em 23 países sobre religiosidade, em que cerca de 3% dos brasileiros se declararam ateus de fato: “para um país com cerca de 200 milhões de habitantes, se não me engano nos cálculos, 3% equivalem a 6 milhões de habitantes. É equivalente a população da cidade do Rio de Janeiro (a segunda mais populosa do país)” (Pirula, 2016, p. 10).

Segundo Pirula, foi nos idos de 2009 que os ateus começaram a se organizar e que surgiu um real ativismo ateu no Brasil, especialmente por meio do uso da internet. A união de seis milhões de pessoas seria capaz de gerar um grande impacto social. No entanto, os ateus brasileiros mostraram que não são um grupo fácil para criar unidade. As associações e grupos ateístas racharam, brigaram e algumas foram extintas. Os motivos de cisão se amontoariam: “preferências políticas, sobreposição de minorias, e até mesmo ideologias alimentares foram razão de atritos, desistências e afastamentos” (Pirula, 2016, p. 10). Para Pirula, exigir que todos os apoiadores da causa A também sejam defensores da causa B, C e D, ao contrário de fortalecer as quatro causas, acaba por enfraquecer a causa A, a primeira causa que foi fonte de união.

Apesar dos problemas de unidade em torno do ateísmo, Pirula constata avanços no caso brasileiro. Para ele, o termo ateu deixou de ser um palavrão horrível que no passado designava monstros e passou a representar seres humanos, sendo mais aceito, pelo menos nos círculos da internet. Mas para que esse processo de visibilidade e aceitação do ateísmo ganhe mais força, um mínimo de união na luta por direitos se faz necessária entre os ateus. Pirula encerra esse artigo escrevendo que a sociedade precisa ouvir, lembrar que os ateus existem e desenvolver simpatia por eles. Mas, para que isso possa acontecer, “precisamos sair do marasmo, e lembrar que nós mesmos, os ateus, precisamos gostar da gente antes” (Pirula, 2016, p. 11).

3.1.3 Ateísmo e laicidade do Estado

Um dos pilares do ativismo ateísta brasileiro do início do século XXI gira em torno da laicidade do Estado. Essa é uma bandeira que já foi empunhada por anarquistas e comunistas no século XX, e que no início do novo milênio é abraçada pelas associações ateístas do país. E esse tema igualmente consta nas páginas da Revista Ateísta . Exponho aqui dois artigos sobre o assunto. Um é “Sociedade e religião: Estado laico não é Estado ateu”, escrito por Fabiano Uesler e publicado na edição número 5 da revista. De acordo com ele, muito se fala sobre o Estado laico, porém há diversas dúvidas em relação ao tema. A Constituição de 1988 caracteriza o Estado brasileiro como laico, ou seja, “aquele que não possui uma religião oficial, pois é um estado secular que se mantém neutro e imparcial nos temas religiosos. É função do estado laico estabelecer ações que prezem a boa convivência entre credos e religiões, combatendo o preconceito e a discriminação religiosa” (Uesler, 2014, p. 12).

De acordo com Fabiano Uesler, algo importante na discussão é não confundir o Estado laico com o Estado ateu, uma vez que o ateísmo e seus assemelhados também se incluem no direito à liberdade religiosa. O Brasil, em sua laicidade, possui como fator predominante a inexistência de uma

religião oficial, o que não caracteriza o Estado brasileiro como ateu ou partidário da não crença. Assim, em teoria “ao menos no Brasil prepondera o princípio da liberdade religiosa tornando, portanto, o estado neutro em questões religiosas” (Uesler, 2014, p. 12). Mas a realidade do país é repleta de casos em que a laicidade do Estado não é respeitada. Um exemplo são as cruzes ostentadas nas Câmaras Legislativas. Além disso, é comum nesses espaços o “momento bíblico”, sessões dedicadas ao culto religioso. A Constituição garante a liberdade de credo. No entanto, deve haver “o bom senso ao estado para que não permita que seus prédios e sessões sirvam de palanques para propaganda religiosa, pois a ‘fé’ de um não pode ferir ou desrespeitar a ‘fé’ ou a ‘ausência de fé’ de outro” (ibidem, p. 13).

Uesler conclui o artigo reafirmando que Estado laico não é um Estado ateu, e sim um neutro em questões religiosas, vistas como de foro íntimo, e oposto aos Estados teocráticos nos quais a religião possui um papel ativo na política e mesmo na constituição. Quanto mais religiosos se envolvem na política com o propósito de criar leis de cunho religioso, mais ameaçado fica o princípio básico da isonomia e da preservação do indivíduo e de sua liberdade. Assim,

sabemos que manter a neutralidade e a laicidade em nosso país garante uma liberdade de crença plena e verdadeira a todos os cidadãos brasileiros e que qualquer ação de cunho religioso em nossa política pode ameaçar esta neutralidade. (Uesler, 2014, p. 13)

Uma perspectiva filosófica à discussão sobre a laicidade do Estado foi oferecida pelo historiador Francisco Marshall “Heteronomia e as ameaças à democracia”, artigo publicado na edição número 8 da Revista Ateísta . Para o autor, o efeito cultural mais traumático do pensamento religioso sobre a tradição histórica foi a noção, essencial a todas as religiões, de que há entes sobrenaturais ditando regras, as quais não podem ser contestadas. Immanuel Kant (1724-1804) deu um nome a esta fonte cultural: heteronomia, a norma que vem do outro. Esta norma impositiva, autoridade transcendente e imanente, “é dramatizada nas religiões em ritos de subordinação em que é suprimida a força da autoria humana, e consagrada a autoridade impositiva, moralizadora, exemplar. A heteronomia sempre se impõe como força que impede a autonomia (...)” (Marshall, 2018, p. 26).

Na Grécia Antiga, Platão foi quem ofereceu o melhor modelo teórico para representar e afirmar a heteronomia: a chamada teoria das ideias. Para aquele pensador, as opiniões seriam voláteis, como são impermanentes as formas do mundo, sendo necessário buscar a fonte do belo, do justo, do bem e da verdade, em algo que transcende o mundo e o forma a partir de modelos puros e permanentes: as ideias. Para Platão (apud Marshall, 2018, p. 27), “lá no topo da cidade estaria o rei-filósofo, o único capaz de interpretar corretamente a pureza das ideias e converter esta fonte em bem comum, na vida política”. O casamento entre o platonismo e o cristianismo foi a conjunção de forças decisivas para o triunfo daquela crença heteronômica e sua imposição social por muitos séculos, percorrendo o período medieval. Entrou-se com isso na sociedade europeia, “o terrível lastro cultural heteronômico, simultaneamente religioso e político. Monarquias de direito divino se fizeram herdeiras desta trama, que avança

pela modernidade e ainda deixa vários sinais na ordem política atual” (Marshall, 2018, p. 27).

Para Francisco Marshall, o conceito de heteronomia foi melhor definido na época do iluminismo europeu, no século XVIII, quando Kant define a autonomia como a liberdade moral de uma consciência que se determina por princípios examinados pela reflexão, em concordância com leis morais universais. A autonomia é condição de liberdade “e a ela se opõe a heteronomia, a sujeição a regras providas de um terceiro (héteros, o outro), seja ele o Estado ou a ‘divindade’” (Marshall, 2018, p. 27). No século XX, Castoriadis (1922-1997) retomou a palavra autonomia para pensar a democracia (clássica e moderna), “praticada por comunidades cientes de sua qualidade como autoras de seu destino, em oposição às regidas por direito divino, por leis ancestrais ou pelo determinismo histórico (...)” (ibidem, p. 27).

Francisco Marshall encerra seu artigo afirmando que desse quadro de discussão emerge a conclusão de que os regimes democráticos devem ser laicos e manter vigília contra as pretensões políticas religiosas, de tipo heteronômico: “O caráter laico do Estado destina-se não a agradar a ateus e agnósticos, mas a garantir a liberdade de todos, contra violações e usurpações” (ibidem, p. 27). Em um país acossado pela bancada evangélica, como seria o Brasil, a luta pela autonomia equivaleria à defesa do fundamento do Estado laico. Mas a luta seria ainda mais hercúlea: contra o Brasil haveria o lastro de 400 anos de Estado teocrático e a pretensão da Igreja em equiparar-se e ser a base do Estado. Pior: “há o lastro cultural heteronômico, acima indigitado, uma memória ativa, latente, preñe” (ibidem, p. 27).

3.1.4 Ateísmo e ciência

A defesa da laicidade do Estado é uma pauta que realça a dimensão política do ateísmo brasileiro. Por outro lado, a partir do material pesquisado penso não ser incorreto dizer que a ciência é a base de uma identidade epistêmica para um número significativo de ateus no país. E, na área da ciência, o destaque é dado ao evolucionismo darwinista. Nas edições da Revista Ateísta encontrei alguns exemplos, como “A complexidade, a perfeição e a predição em biologia evolutiva”, artigo do biólogo Eric Miguel; “Macacos que rezam”, texto de David Ayrolla que trouxe uma explicação evolucionista das crenças religiosas. Contudo, me chamaram a atenção dois artigos escritos por Douglas Rodrigues, responsável pelo grupo Universo Racionalista, em que dissertou sobre ciência e cientificismo em uma linha de raciocínio próxima àquela que Stephen LeDrew afirma ser defendida pelos expoentes do neoateísmo.

O primeiro artigo que quero apresentar chama-se “Em defesa do cientificismo” e foi publicado na edição número 6 da Revista Ateísta . Ele começa dizendo que cientificismo é um termo polissêmico, comumente utilizado de maneira imprópria e quase sempre pejorativamente, seja por defensores da ciência, da filosofia, por partidários da pseudociência ou de movimentos anticência: “Alguns filósofos referem-se ao cientificismo como uma atitude dogmática com relação à ciência; outros, como Friedrich Hayek

e os seus defensores usam o termo para designar uma postura de ‘imitação das ciências naturais nos estudos sociais’” (Rodrigues, 2016, p. 8). Diante da pluralidade de significados, Douglas Rodrigues opta por fazer uma crítica do cientificismo extremo e uma defesa do cientificismo moderado.

O cientificismo extremo representaria a noção de que a ciência seria a única via para se obter um conhecimento válido. Para Rodrigues, essa tese seria insustentável, tanto do ponto de vista lógico como filosófico, uma vez que o próprio enunciado traz consigo uma afirmação filosófica. Ainda segundo ele, os pressupostos da ciência são filosóficos, como a noção de que existe uma realidade independente da mente e que se pode conhecê-la em alguma medida ou

a ideia de que existe uma estrutura ou unidade fundamental acerca das coisas concretas – e a própria justificação do método científico parte de teses filosóficas – por exemplo, a confirmabilidade, a emergência, o materialismo, o realismo (...). (Rodrigues, 2016, p. 9)

O cientificismo moderado reconhecera a importância da filosofia na produção do conhecimento científico e a necessidade de que ambas devem caminhar juntas. Além disso, na área do cientificismo moderado os métodos da ciência seriam vistos como os melhores meios, mas não os únicos, para se obter conhecimento, e a teoria científica como melhorável, refutável, e nunca absoluta. Nesse caso, “a capacidade de autorrevisão, principalmente por pesquisadores independentes, é o que torna a ciência um campo confiável” (Rodrigues, 2016, p. 9).

O segundo artigo de Douglas Rodrigues é “A negação da ciência” e foi publicado na oitava edição da Revista Ateísta . O ponto inicial do artigo é a assertiva que anticência é toda e qualquer doutrina de natureza política e base pseudocientífica que, além de atacar a ciência, é praticada com algum interesse ideológico. Um exemplo disso ocorreu nos Estados Unidos, e ficou conhecido como o caso de Dover, quando os representantes do Discovery Institute , instituição conservadora e religiosa, tentaram propor mudanças no currículo escolar em que buscavam introduzir o criacionismo como alternativa científica à explicação evolutiva para a emergência de espécies: “Para eles conseguirem a aprovação, tanto do público leigo como da jurisprudência, eles substituíram ‘criacionismo’ por ‘design inteligente’” (Rodrigues, 2018, p. 8).

A ideologia que estaria por trás da negação da ciência no início do século XXI, e nesse ponto Douglas Rodrigues aponta aquilo que Stephen LeDrew diz serem as duas ameaças ao mundo ocidental elencadas pelos representantes do neoateísmo, seria defendida pelo grupo dos pós-modernos da sociologia da ciência e pelos apologistas da teologia cristã. Para o autor de A negação da ciência , os pós-modernos defenderiam uma visão extremada da importância da variável social no processo da investigação científica. Um exemplo seria a posição de que “as teorias científicas, longe de descreverem fenômenos ou objetos reais, são apenas convenções sociais arbitrárias que não representam necessariamente entidades reais” (Rodrigues, 2018, p. 9). Os apologistas da teologia cristã, de modo diferente dos pós-modernos, costumariam rejeitar a ciência quando os modelos

científicos propostos entram em conflito com a sua fé religiosa. Para os apologistas,

qualquer modelo cosmológico sobre a origem do Universo que não leve em consideração um motor primário (por exemplo, Deus ou qualquer outra entidade desencarnada), é falho, incompleto e pseudocientífico. (ibidem, p. 9)

Na leitura de Rodrigues, os pós-modernos estariam mais próximos de uma parte da esquerda política, enquanto os apologistas conservadores contemplariam a ala direita no espectro político. Mas, em comum, “ambos negando a Ciência, depreciando seus resultados e tratando a investigação científica como algo muitas vezes nocivo” (Rodrigues, 2018, p. 9). Para o autor do artigo, a falta de um programa educacional que promova a educação científica e a péssima compreensão dos aspectos fundamentais da ciência “[contribuem] para a formação desses movimentos ideológicos que, longe de buscarem entender a realidade, estão mais preocupados em defender suas fábulas contra a verdade científica” (Rodrigues, 2018, p. 9).

3.1.5 Ateísmo e ética

A relação entre ateísmo e ética consta em “É possível ser bom sem Deus?”, artigo escrito por Diego Vasconcelos e Gabriel Filipe para a sétima edição da Revista Ateísta . A constatação básica apontada por eles sobre o que envolve essa discussão é que ao longo do tempo as religiões defenderam o princípio de que elas tinham o monopólio sobre a moral e a ética. No caso dos cristãos, a ideia é que Deus, através da criação e dos mandamentos redigidos nas Escrituras (Bíblia), deu ao ser humano o entendimento sobre o que significa o bem e o mal. O objetivo desta forma de pensamento foi colocar a religião como fonte da bondade e da justiça, como se as virtudes existissem apenas como um espelho das virtudes de Deus. Mas o argumento vai além

e afirma que, sem um conjunto de leis dado pelo Criador, e, em contraparte, sem uma ameaça de punições para aqueles que desobedecem às mesmas leis, o ser humano tornar-se-ia incapaz de seguir uma vida ética e virtuosa. (Vasconcelos; Filipe, 2017, p. 6)

A filosofia apontaria caminhos distintos ao da religião na definição da moral e da ética. Vasconcelos e Filipe expõem como exemplo o caso da filosofia kantiana, que defende que a atitude moral deve ser um fim em si mesmo, pois, para o filósofo, a moral não deveria ser consequencialista, ou seja, sua virtude não estaria na consequência da atitude, e sim na atitude em si. Portanto, “O Bom Samaritano que ajuda o próximo por desejar um bom lugar no céu, ou ficar longe do enxofre do inferno, é apenas um interesseiro que utiliza o outro como pretexto para proteger-se e autopromover” (Vasconcelos; Filipe, 2017, p. 7). Um desdobramento que surge a partir dessa reflexão é a indagação sobre o que torna uma atitude aceita ou não. Para Kant, uma forma de responder se uma atitude deve ser aceita ou não é tentar universalizar tal comportamento: se eu roubar, estou aceitando que todas as pessoas possam roubar, mas, se todos roubarem,

era impossível a convivência, não conseguiremos estabelecer confiança e, com isso, a sociedade minguará, sendo assim não devo desejar que tal atitude se torne uma lei universal, logo não devo roubar. (ibidem, p. 7)

Um segundo ponto destacado por Vasconcelos e Filipe é que a moral derivada de Deus não resolve o problema da aparente subjetividade que os religiosos apontam na moral laica. Um caso ilustra esse assunto: na parábola de Platão, chamada Euthyphro, o personagem de mesmo nome dialoga com Sócrates sobre a natureza dos Deuses. Euthyphro afirma que os Deuses amam a bondade, no sentido de uma virtude absoluta. Sócrates, por sua vez, o questiona, perguntando se “a bondade é amada pelos deuses porque ela é boa, ou ela é boa por que é amada pelos deuses?” (ibidem, p. 7). Se a bondade é amada pelos deuses pelo fato de ser boa, então é possível amar a bondade sem a necessidade de crer nos deuses. Mas se a bondade é boa porque é amada pelos deuses, o problema que se apresenta é saber qual o deus, diante da profusão de deuses existentes, é o verdadeiro. Ou seja, a bondade cai em um campo de subjetividade que pode ser angustiante aos indivíduos.

Ao se estudar a história e os diferentes costumes e sistemas morais das sociedades que já existiram, vê-se que ser bom, moral e virtuoso depende do ambiente social em que o indivíduo vive: “nós evoluímos para dar um significado moral para o que não passa de uma série de estratégias de sobrevivência do rebanho em que vivemos” (ibidem, p. 8). Mas, apesar da moral possuir esse viés subjetivo, para os autores de É possível ser bom sem Deus?, os indivíduos, na condição de espécie, têm uma série de intuições morais compartilhadas. Toda cultura, por exemplo, com raras exceções, concorda que causar sofrimento ao outro é errado dentro do contexto interno daquela civilização, dentro da esfera daquele grupo. A principal questão

que devemos nos dirigir, e que, de fato, tem sido o desafio inconsciente de toda a nossa civilização, é de incluir em nossa esfera o maior número possível de pessoas, independentemente de quão são diferentes de nós. (ibidem, p. 9)

A razão, assim como a filosofia, o debate e o bom senso, pode ter uma grande utilidade na busca por uma civilização em que a esfera moral – aquela onde as pessoas importam-se entre si e buscam o alívio contínuo do sofrimento – pode se expandir por toda a espécie. Essa é a opinião de Diego Vasconcelos e de Gabriel Filipe, para os quais a razão desfaz a fronteira do “eles e nós”, barreira que inicia o distanciamento entre as pessoas a ponto de toda empatia ser esfacelada. A análise racional seria uma bússola para se encontrar respostas sobre as causas e condições do bem-estar humano e animal. E, “podemos chegar à conclusão de que, quanto mais pessoas incluímos na nossa esfera moral, mais nos aproximamos de um mundo no qual o certo e o errado não dependem de Deus ou de uma escritura milenar, e sim das nossas próprias reflexões e experiências” (Vasconcelos; Filipe, 2017, p. 9).

3.1.6 Ateísmo e feminismo

Finalizo a exposição do conteúdo de alguns artigos publicados na Revista Ateísta apresentando a análise de Glorinha Silva, presidenta da Associação Ateísta do Planalto Central (APCE), sobre a relação entre ateísmo, ciência e mulheres. Isso apareceu em dois artigos dela: “O ateísmo e as mulheres” e “As mulheres e a ciência”. Esses textos não tratam apenas do reconhecimento da existência de mulheres ateias, mas ensejam uma reflexão sobre o papel do ateísmo na luta feminista em torno do combate à desigualdade de gênero. Uma discussão mais do que urgente, uma vez que, por razões que necessitam de maior investigação para se ter respostas consistentes, as mulheres possuem pouca representatividade nos grupos ateístas.

O artigo “O ateísmo e as mulheres” foi publicado na sétima edição da Revista Ateísta . Glorinha Silva começa o texto indagando se é possível existir mulheres ateias, pois, conforme John Gray escreveu no livro Homens são de Marte, mulheres são de Vênus , os homens seriam puro racionalismo, as mulheres apenas emoção; os homens seriam inteligentes, mulheres só desejariam atenção; homens seriam sensatos e criativos, mulheres seriam sonhadoras, românticas e temperamentais. Contudo, inúmeros foram os casos ao longo da história, como Hipátia de Alexandria, Rosa Luxemburgo, Marie Curie, Nise da Silveira, Maria Quitéria, Rosa Parks e Simone de Beauvoir, que, enfrentando as dificuldades de sua época, provaram ser capazes intelectualmente em todas as áreas das ciências exatas, humanas e sociais, mas, diferentemente dos homens, foram desafiadas a provar sua intelectualidade. Para Glorinha Silva,

Ser mulher nunca foi fácil; ser mulher, independente e ateia torna a luta ainda mais árdua, pois contraria e fere drasticamente a fórmula social criada pelos homens de como ser mulher (...) Mas, independentemente disso, as mulheres brasileiras avançam em suas lutas. Mulheres bonitas, mulheres que se acham feias, mulheres pobres, sem estudo, maioria sem maridos, todas lutam pelo reconhecimento de justiça no trabalho em relação aos homens, pelo direito de decidir sobre seu próprio corpo, de não apanhar e não morrer pelas mãos de companheiros que se intitulam seus donos, e de não terem fé. (Silva, 2017, p. 26)

No quesito mulheres e crenças religiosas, Silva reconhece o fato do percentual de mulheres religiosas excederem o de homens religiosos. Mas isso não seria decorrência de uma suposta menor capacidade intelectual e racional das mulheres na comparação com os homens. A autora traz o depoimento de Asa Heuser, da Liga Humanista Secular do Brasil (LiHS), que sobre esse assunto afirmou que as mulheres são mais pressionadas a se conformarem ao papel social imposto e a não questionarem isso. Nesse sentido, “a delimitação das atividades domésticas como sendo coisa de mulher contribuiu incisivamente para o seu acomodamento ao lar e a oração à sua resignação” (ibidem, p. 27).

O segundo depoimento que Glorinha Silva destaca é o de Patrícia Theunissen, brasileira radicada na Nova Zelândia, que afirmou que o ateísmo é libertador e abre a mente para novas visões de mundo. Para a autora de O ateísmo e as mulheres , liberdade é o que as mulheres procuram. Liberdade para ter o direito de se mostrarem como ateias e não

dependentes da proteção dos homens, da igreja e dos deuses. Contudo, Glorinha Silva finaliza o artigo com uma advertência a partir do depoimento de Sabrina Testa, doutoranda em antropologia social e que, em pesquisa sobre o ateísmo no Brasil, vem constatando a relativa escassez da participação de mulheres na formação de grupos ateístas. Segundo Glorinha Silva, as comunidades ateias no Brasil evidenciam-se pela diversidade de seus membros, que lutam pela inserção na sociedade. Mas “a parca participação de mulheres contribui para a negação de cunho libertador e progressista que alguns grupos objetivam apresentar” (ibidem, p. 27).

O segundo artigo de Glorinha Silva publicado na Revista Ateísta apareceu na edição número 8. Com o título “As mulheres e a ciência”, teve como foco desmistificar a crença de que mulheres e ciência não combinam. De acordo com ela, não há como explicar o pouco número de mulheres no meio científico sem levar em consideração as transformações pelas quais passaram as sociedades ao longo dos tempos. Nas sociedades primitivas de caçadores e coletores, no contato direto com a natureza, as mulheres iniciaram o processo de aprendizagem que mais tarde as introduziu no mundo das ciências. Na divisão de trabalho por sexo, cabia a elas a coleta de frutos, raízes e grãos, uma atividade que permitia conhecer e identificar as plantas alimentícias e ervas que eram transformadas em unguentos e utilizadas nos tratamentos dos doentes. Contudo, “com o advento da agricultura e da propriedade privada (...) as sociedades matriarcais começam a ruir dando lugar ao patriarcado” (ibidem, p. 24).

Apesar das dificuldades estabelecidas pelas sociedades patriarcais, há registro de mulheres que conseguiram desenvolver atividades científicas. Silva cita alguns casos: no Egito Antigo, um registro é o de Merit Ptah, que viveu por volta de 2700 a.C. e foi reconhecida como a primeira médica-chefe da história; Hipátia de Alexandria (370-415 d.C.), professora de astronomia, matemática e filosofia; a abadessa alemã Hildegard de Bingen (1098-1179), autora de textos sobre medicina, botânica e história natural; Marie Curie (1867-1934), cientista descobridora do composto químico polônio e rádio, pioneira na pesquisa sobre radioatividade e a primeira mulher a ganhar o prêmio Nobel, laureada duas vezes; Nise da Silveira (1905-1999), psiquiatra brasileira que detectou os males ocasionados aos pacientes pelas terapias agressivas de choque, confinamento e lobotomia. Assim, os registros históricos comprovam a existência de mulheres cientistas e “desmontam a farsa construída com a finalidade de segregar a mulher à vida doméstica, imputando-lhe a pecha de incapaz” (Silva, 2017, p. 25).

Ainda que os casos elencados acima ajudem a desfazer a crença de que mulheres e ciência não combinam, Glorinha Silva reconhece que a desigualdade de gênero é visível em todos os campos das ciências. Ela aponta um estudo da pesquisadora Jaroslava Valentova, que destaca alguns fatores influenciadores na ausência de mulheres no campo científico, especialmente nas exatas: falta de incentivo às meninas na educação básica para a pesquisa científica; a difícil conciliação entre a vida acadêmica, a familiar e a estabilidade no trabalho, uma vez que os salários são atrelados às publicações e estas ao jogo da competitividade. Um dos resultados disso é que a Academia Brasileira de Ciências (ABC) contaria com 994 membros, sendo 862 homens e 132 mulheres. Nesse sentido, criar mecanismos de

inserção das mulheres no mundo da ciência seria mais uma forma de lutar pela igualdade de gênero.

3.2 O significado da Revista Ateísta

A Revista Ateísta é uma iniciativa com origem no ciberateísmo e pode ser vista como importante fonte para se conhecer a maneira como os ateus refletem sobre diversos temas que envolvem o campo da descrença religiosa no Brasil no início do século XXI. Nela se vê um ateísmo moldado por diferentes matizes, como as ciências naturais (darwinismo), a filosofia e o feminismo, diferente do passado, quando as discussões sobre o ateísmo estiveram atreladas mais organicamente a determinados sistemas políticos e filosóficos, como o anarquismo e o marxismo.

Já os desafios enfrentados na manutenção da Revista Ateísta lembram em parte as adversidades enfrentadas pelo periódico A Lanterna . Em 2019, não havia previsão de lançamento de um novo número da Revista Ateísta . O ativismo na internet ainda é o meio privilegiado para que os ateus manifestem suas opiniões. Porém, diante das divergências, cisões e embates existentes, o que se pode esperar ou desejar é um mínimo de coesão desse grupo para enfrentar os desafios impostos por um país cada vez mais radicalizado politicamente e onde diversos grupos religiosos tentam moldar as instituições do Estado às suas crenças e aos seus valores. Cabe registrar que o candidato que ganhou as eleições presidenciais no Brasil em 2018 teve como slogan na campanha política o lema “Deus acima de tudo”, o que deixa dúvidas sobre o seu comprometimento com a defesa do Estado laico e o respeito aos ateus, agnósticos e minorias religiosas.

Notas

9 . Stephen LeDrew apresenta uma lista de organizações dividida do seguinte modo: a) Ateístas: Atheist Alliance International, Atheist Alliance of America, American Atheist, Military Association of Atheists and Freethinkers (US); b) Secularistas: Freedom from Religion Foundation (US), Secular Student Alliance (US), Canadian Secular Alliance, Secular Coalition for America; c) Humanistas: American Humanist Association, Humanist Canada; d) Racionalistas: Center for Inquiry (US), Centre for Inquiry Canada, Richard Dawkins Foundation for Reason and Science (LeDrew, 2013).

10 . <https://www.atea.org.br> . Acesso em: 4 nov. 2019.

11 . <https://lihs.org.br> . Acesso em: 4 nov. 2019.

12 . <http://bit.ly/2vDFy1v> . Acesso em: 4 nov. 2019.

13 . Disponível em: <http://bit.ly/36w1B8c> . Acesso em: 4 set. 2019.

14 . Disponível em: <http://bit.ly/2WJkgJg> . Acesso em: 4 set. 2010.

15 . Em 2018, Gabriel Filipe publicou o livro *Deuses, fantasmas & outros mitos: o pensamento mágico no jogo das lacunas*, em que coloca sob o crivo do pensamento científico e racional as crenças religiosas e metafísicas que historicamente vêm conformando as reflexões e as ações dos indivíduos. Filipe, 2018.

16 . Os artigos de David Ayrolla e Pirula que constam no tópico desse capítulo foram analisados por mim em artigo publicado na Revista História em Reflexão e estão aqui sendo reproduzidos. Silva, 2018.

À GUIA DE CONCLUSÃO

Às pessoas que estão agora com os olhos focados nestas considerações finais, agradeço o tempo dedicado à leitura do livro. Para vocês, eu gostaria de dizer mais algumas palavras. Em primeiro lugar, quero que saibam que este livro não teve a pretensão de ser a história definitiva sobre o ateísmo no Brasil. Longe disso. Os estudos historiográficos sobre o ateísmo brasileiro ainda são poucos. Isso significa que existem muitos temas a serem estudados e analisados. Por exemplo: o ateísmo foi abordado pelos liberais das últimas décadas do século XIX engajados na instauração da República no Brasil? Se sim, de que forma isso se deu? Qual a relação entre o ateísmo e o pensamento positivista do final do século XIX e início do XX? Como se articula uma cosmovisão ateísta com temas como feminismo, movimento negro e LGBT? Eis algumas perguntas que os historiadores podem responder por meio de investigações. O meu trabalho também não pretendeu ser a abordagem final sobre o ateísmo no anarquismo, marxismo e ciberateísmo brasileiro dos séculos XX e XXI. Meu desejo é que novos trabalhos possam surgir e que novas abordagens sejam feitas sobre o tema que apresentei aqui. E, se for o caso, que a minha própria análise seja superada. Se isso acontecer, já ficarei feliz por ter dado uma modesta contribuição para os estudos neste campo.

O principal objetivo deste livro foi investigar os significados atribuídos ao ateísmo no Brasil entre o alvorecer da centúria do XX e o começo do século XXI. Como proporcionei no primeiro capítulo, o ateísmo em uma perspectiva etimológica refere-se à ausência ou negação de Deus/deuses. Essa conotação, por uma via de negação a princípio, pode sugerir a impossibilidade - ou, pelo menos, grandes dificuldades - aos esforços de construção de uma história que possui o ateísmo como objeto de pesquisa. Mas, como ressaltou Stephen LeDrew, é preciso analisar de que maneira o ateísmo tem sido compreendido ao longo do tempo. Uma abordagem desse tipo pode evidenciar a história dos sentidos atribuídos ao ateísmo por parte dos indivíduos que desenvolveram uma cosmovisão de índole não religiosa.

A história do ateísmo brasileiro proposta no decorrer das páginas deste livro enfatizou três significados elaborados para o termo por meio de representantes do anarquismo, do comunismo e do ciberateísmo: o ateísmo anticlerical, o ateísmo materialista e o ateísmo cientificista. Essas expressões convergem na defesa de uma visão de mundo não permeada por preceitos religiosos, mas também contêm especificidades pautadas por seus formuladores e pelas circunstâncias do contexto histórico em que foram propostas. E é por isso que uma história sobre os sentidos construídos para

a palavra ateísmo não pode prescindir de elementos de uma história social e política, pois a conotação expressa pelo termo remete também aos indivíduos que buscam se organizar coletivamente e lutar por uma pauta de reivindicações: o ateísmo anticlerical abordado neste livro está associado com a história do anarquismo no país no começo do século XX; o ateísmo materialista dos comunistas não pode ser compreendido sem levar em conta a tradição teórica do marxismo e as vicissitudes na história do PCB e de seus intelectuais entre os anos 1920 e 1970; assim como o ateísmo cientificista está atrelado às tensões políticas e religiosas do século XXI (vide atentados de 11 de Setembro), a reação de cientistas contra o avanço de pautas de teor religioso no espaço público (ensino do criacionismo) e ao desenvolvimento de novas tecnologias de informação (internet).

Um segundo objetivo da pesquisa que resultou neste livro é mapear o processo de autoafirmação identitária por parte de indivíduos mediante o ateísmo. Este é um fenômeno recente na história do ateísmo, não apenas no Brasil, e, provavelmente, um dos mais importantes. Como afirmou Georges Minois em História do ateísmo, “muitos descrentes convictos ainda hesitam em se proclamar ateus. O termo não é neutro, e dele ainda exala um vago odor de fogueira” (Minois, 2014, p. 2). O ateísmo foi identificado ao longo dos séculos na história ocidental como injúria, difamação e ausência de valores morais atribuídos àqueles que ousavam ter uma atitude de descrença na existência de um Deus. O resultado? As pessoas consideradas ateias eram vistas como uma ameaça social, passíveis de discriminação, segregação, perseguição e morte. E a história do ateísmo não foi muito diferente no Brasil. Em face de tais circunstâncias, era mais seguro para o descrente não expor em público sua posição ateísta.

O ciberateísmo e as associações ateístas (Atea, LiHS, APCE) criadas no Brasil nas duas primeiras décadas do século XXI empreenderam esforços para desconstruir o caráter pejorativo dado ao ateísmo. Nesse sentido, seguem o mesmo caminho trilhado por movimentos ateístas em outras partes do mundo. A matéria de capa do primeiro número impresso da Revista Ateísta é emblemática sobre esse ponto: “A difícil tarefa de ser ateu no Brasil”. Mais do que lutar contra uma visão depreciativa, o que se constata nesse contexto histórico é a tentativa de criar uma identidade pessoal e grupal mediante em sentido positivo de ateísmo. Entre os anarquistas brasileiros, essa ideia não foi consensual, enquanto que para o PCB e os seus intelectuais o ateísmo foi algo secundário e subordinado a tarefa política de combate ao mundo do capital. Contudo, se não se podem menosprezar os esforços realizados na construção de uma identidade ateísta no começo do século XXI, também não se deve idealizar esse empreendimento: o ativismo ateísta brasileiro é marcado por variadas divergências, divisões e conflitos, o que torna árdua a tarefa de mobilizar os ateus em torno de uma pauta comum, seja em torno de questões políticas, seja em torno de questões sociais ou identitárias.

A produção acadêmica sobre o ateísmo na história brasileira não conta ainda com um número expressivo de trabalhos. Essa é uma tarefa a ser feita pelos historiadores, os quais terão que enfrentar, entre as dificuldades inerentes ao desenvolvimento de qualquer pesquisa, como achar fontes e selecionar referenciais teóricos e metodológicos, com o preconceito social que ainda

envolve o assunto. Ao término das aulas de História do Ateísmo na UFMS no primeiro semestre de 2019, alguns alunos me disseram que a princípio tinham uma noção preconceituosa sobre o tema e que, no decorrer das aulas, viram que não havia motivos para achar o ateísmo algo “anormal e ameaçador”. Mostrar o ateísmo como uma visão de mundo que não representa uma anomalia social pode ser uma das principais contribuições acadêmicas legadas por aqueles que se dedicam ao desenvolvimento de pesquisas sobre a história do ateísmo no Brasil. Assim como fornecer um material que ajude na defesa da laicidade das instituições públicas do país.

REFERÊNCIAS

A LANTERNA. O nosso anticlericalismo. A Lanterna , São Paulo, ano XII, n. 181, 8 mar. 1913.

A LANTERNA. O nosso anticlericalismo. A Lanterna , São Paulo, ano XI, n. 354, 13 jul. 1933.

A.B. Que é o clericalismo? A Lanterna , São Paulo, ano XI, n. 362, p. 2, 28 set. 1933.

ABRÃO, Bernadette Siqueira. História da filosofia . São Paulo: Nova Cultural, 1999.

AGOSTI, Aldo. As correntes constitutivas do movimento comunista internacional. In: HOBBSAWM, Eric (org.). História do marxismo VI. O marxismo da época da Terceira Internacional: da Internacional Comunista de 1919 às frentes populares. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985, p. 45-82.

ALMEIDA, Fabio Chang de. O historiador e as fontes digitais: uma visão acerca da área da internet como fonte primária para pesquisas históricas. Aedos , Revista do corpo discente do PPG-História da UFRGS, n. 8, v. 3, p. 9-30, 2011.

AMARAL, Roberto Mansilla. Astrogildo Pereira e Octávio Brandão: os precursores do comunismo nacional. In : FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão (orgs.). A formação das tradições (1889-1945) . Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 249-272.

AMORIM, Alvaro. O catecismo nas escolas públicas. A Lanterna , São Paulo, ano XI, n. 375, 5 abr. 1934.

ANDRADE, Roney de Seixas. Ciência moderna, religião e os novos ateístas . 2016. 272 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.

APCE (Associação Ateísta do Planalto Central). Estatuto . Registrado sob o n. 9.821, livro A - 30. Protocolado sob o n. 112.743, Livro A-23. Brasília, 2013.

ARICÓ, José. O marxismo latino-americano nos anos da Terceira Internacional. In : HOBBSAWM, Eric (org.). História do marxismo, v. VIII . O marxismo na época da Terceira Internacional: o novo capitalismo, o

- imperialismo, o terceiro mundo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 419-459.
- ATEA (Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos). Estatuto . São Paulo, 2008. Disponível em: <https://www.atea.org.br/estatuto/> . Acesso em: 19 set. 2019.
- ATEU. O clero. A Lanterna , São Paulo, ano XI, n. 354, p. 3, 13 jul. 1933.
- AYROLLA, David. O primeiro passo. Revista Ateísta , s/l., n. 5, p. 16-17, 2014.
- BAGGINI, Julian. Ateísmo : uma breve introdução. Porto Alegre: L&PM, 2016.
- BAKUNIN, Mikhail. Deus e o Estado . São Paulo: Hedra, 2011.
- BAKUNIN, Mikhail. Federalismo, socialismo e antiteologismo . São Paulo: Intermezzo Editorial, Imaginário, 2014.
- BARBOSA, Wilmar do Valle; ANDRADE, Roney de Seixas. Ciência moderna, religião e os novos ateístas. Atualidade Teológica , ano XVII, n. 43, p. 129-155, 2013.
- BARRETO, Luis Pereira. As funestas consequências da influência jesuítica no desenvolvimento dos povos. A Lanterna , São Paulo, n. 390, p. 2, 9 mar. 1935.
- BARRIENTOS-PARRA, Jorge. A singularidade do Estado laico no Brasil à luz da Constituição de 1998 e das raízes histórico-religiosas do povo. Revista Brasileira de Estudos Político , Belo Horizonte, n. 111, p. 145-195, 2015.
- BATALHA, Cláudio H. M. Formação da classe operária e projetos de identidade coletiva. In : FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (orgs.). O Brasil Republicano I . O tempo do liberalismo excludente: da proclamação da República à Revolução de 1930. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 161-189.
- BENSAÏD, Daniel. Apresentação. Zur judenfrage, uma crítica da emancipação política. In : MARX, Karl. Sobre a questão judaica . São Paulo: Boitempo, 2010, p. 9-29.
- BOBBIO, Norberto. Marxismo. In : BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (orgs.). Dicionário de política, v. 1 . 11. ed. Brasília: Editora da UnB, 1998, p. 738-744.
- BONOMO, Alex Buzeli. Introdução. In : BAKUNIN, Mikhail. Deus e o Estado . São Paulo: Hedra, 2011, p. 9-28.
- BRANDÃO, Octávio. O primado da natureza - ciência e filosofia. Revista Brasiliense , São Paulo, n. 37, p. 115-128, 1961.

BRAVO, Gian Majuo. Anarquismo. In : BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (orgs.). Dicionário de política . v. 1. Brasília: Editora da UnB, 1998, p. 23-29.

BRITO, Rose Dayanne Santos de. No rastro de Benjamim Mota : a defesa das leis sociais e direitos políticos no Primeira República (1901-1904). 2016. 354 f. Dissertação (Mestrado em Direito) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

BRITO, Rose Dayanne Santos de. Nosso camarada advogado: fragmentos biográficos sobre Benjamim Mota. Revista Espaço Acadêmico , Maringá, ano XVIII, n. 213, p. 94-104, 2019.

CAMPOS, Jerbinaldo Silva. Portal Ateísmo . Disponível em: <https://portal-ateismo.blogspot.com> . Acesso em: 4 set. 2019.

CANCIAM, André. Ateísmo & liberdade . Catanduva: Edição do autor, 2002.

CANCIAM, André. Ateísmo e niilismo . Catanduva: Edição do autor, 2011.

CARDOSO, Rodrigo. Os ateus se organizam. IstoÉ , 10 de fevereiro de 2012. Disponível em: https://istoe.com.br/190240_OS+ATEUS+SE+ORGANIZAM/ . Acesso em: 19 set. 2019.

CASTELLS, Manuel. A sociedade em rede . v. 1. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

CATÁLOGO DE TESES E DISSERTAÇÕES (CAPES). Disponível em: <http://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#/> . Acesso em: 18 out. 2018.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. A crítica da religião como crítica da realidade social no pensamento de Karl Marx. Trans/Form/Ação , Marília, v. 40, n. 4, p. 133-154, 2017.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. A fundamentação subjetiva e social da religião em Ludwig Feuerbach e Karl Marx. Revista Dialectus , Fortaleza, ano 5, n. 12, p. 8-35, 2018.

CLITEUR, Paul. The Definition of Atheism. Journal of Religion and Society , v. 11, p. 01-23, 2009.

COGGIOLA, Osvaldo. Introdução. In : MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto comunista . São Paulo: Boitempo, 2010, p. 9-35.

COHEN, Ilka Stern. Diversificação e segmentação dos impressos. In : MARTINS, Ana Luiza; LUCA, Tania Regina de (orgs.). História da imprensa no Brasil . São Paulo: Contexto, 2015, p. 103-130.

CORRÊA, Felipe. Bandeira negra : discutindo o anarquismo. Curitiba: Prismas, 2015.

CORTÊS, Alex Sandro Barcelos. Raízes do anarquismo no Brasil. In : DEMINICIS, Rafael; REIS FILHO, Daniel Aarão (orgs.). História do Anarquismo no Brasil, v. 1 . Niterói: EdUFF: Rio de Janeiro: MAUD, 2006, p. 45-56.

CORTÊS, Marcelo Alejandro Bonnassiolle. En contra de Dios, la religión y la Iglesia. Ateísmo, antiteísmo y anticlericalismo en el discurso anarquista chileno (1899-1913). Historia Caribe , v. IX, n. 25, p. 71-116, 2014.

COSTA, Caio Tulio. O que é anarquismo . São Paulo: Brasiliense, 2004.

COSTA, Frederico Jorge Ferreira. Breves indicações sobre o contexto histórico, os limites e as contradições da esquerda hegeliana. Revista Dialectus , Fortaleza, ano 5, n. 12, p. 265-283, 2018.

COUTINHO, Thales Vianna. Entendendo o preconceito contra ateus à luz da psicologia evolucionista. Revista Ateísta , s/l., n. 5, p. 10-11, 2014.

DAWKINS, Richard. Deus, um delírio . São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DEBELUCK, Bárbara; TIMM, Nicolle. Famecos lança estudo sobre conceitos de família. Eusoufamecos , 1.o de novembro de 2015. Disponível em: <http://portal.eusoufamecos.net/famecos-lanca-estudo-sobre-conceitos-de-familia-2/> . Acesso em: 19 set. 2019.

DENNETT, Daniel C. Quebrando o encanto : a religião como fenômeno natural. São Paulo: Globo, 2006.

DERISSO, José Luis. O Marxismo e a Religião. In : JORNADA DO HISTEDBR, 12., e SEMINÁRIO DE DEZEMBRO: A CRISE ESTRUTURAL DO CAPITALISMO E SEUS IMPACTOS NA EDUCAÇÃO PÚBLICA BRASILEIRA, 10., 2014, Caxias-MA. Anais [...] Caxias, 2014, v. 1, p. 883-903.

D'OLIVEIRA, Manuel. Valor e origem da revelação teológica. A Lanterna , São Paulo, ano IV, n. 24, 26 mar. 1910.

DULLES, John W. F. Anarquistas e comunistas no Brasil . Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.

FEBVRE, Lucien. O problema da incredulidade no século XVI : a religião de Rabelais. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FERREIRA, Maria Helena Azevedo. Ateísmo, neoateísmo e o “problema” da religião no século XXI : uma análise da obra Deus, um delírio (2007) de Richard Dawkins. 2017. 191 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual de Maringá, Maringá.

FEUERBACH, Ludwig. A essência do cristianismo . Petrópolis: Vozes, 2007.

FILIPE, Gabriel. Editorial. Deuses, fantasmas e outros mitos : o pensamento mágico no jogo das lacunas. Linhares: Pense, 2018.

FILIPE, Gabriel. Editorial. Revista Ateísta , s/l., ano 1, n. 1, p. 2-3, 2013.

FILIPE, Gabriel. Editorial. Revista Ateísta , s/l., n. 5, p. 2, 2014.

FILIPE, Gabriel. Editorial. Revista Ateísta , s/l., n. 8, p. 2, 2018.

FIRMINO, Danilo Monteiro. O neoateísmo no Brasil: a formação de uma possível identidade (neo)ateísta via Atea (Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos). In : SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 29., 2017, Brasília. Anais [...] Brasília, 2017.

FIRMINO, Danilo Monteiro. Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos (ATEA) x Estado Brasileiro : ateísmo, laicidade e conflitos jurídicos na formação do primeiro movimento social ateísta do Brasil. 2018. 184 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo.

FLAMMARION, Camilo. Deus. A Lanterna , São Paulo, ano XIII, n. 262, 26 set. 1914.

FRANCO, Clarissa de. O ateísmo de Richard Dawkins nas fronteiras da ciência evolucionista e do senso comum . 2014. 234 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

GARAUDY, Roger. Marxismo do século XX . Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

GIACOMINI-FILHO, Gino; MARTIN, Sérgio Luís de. Comunicação e ateísmo: a alternativa do espaço virtual. Estudos de Religião , São Paulo, v. 29, n. 2, p. 13-29, 2015.

GOMES, Angela de Castro. A invenção do trabalhismo . São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais; Rio de Janeiro: Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, 1988.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade . Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

HARRIS, Sam. A paisagem moral : como a ciência pode determinar os valores humanos. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HARRIS, Sam. Carta a uma nação cristã . São Paulo: Companhia das Letras, 2007b.

HARRIS, Sam. O fim da fé : religião, terrorismo e o futuro da razão. Lisboa: Tinta da China, 2007a.

HEGEL, Friedrich. Filosofia da história . Brasília: Editora da UnB, 2008.

HITCHENS, Christopher. Deus não é grande : como a religião envenena tudo. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.

HOBSBAWM, Eric. A era do capital . 1848-1875. São Paulo: Paz e Terra, 2011a.

HOBBSAWM, Eric. A era dos impérios . 1875-1914. São Paulo: Paz e Terra, 2011b.

JONES, Gareth Stedman. Retrato de Engels. In : HOBBSAWM, Eric et al . História do marxismo, v. 1 . O marxismo no tempo de Marx. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 377-421.

KHOURY, Yara Aun. Edgard Leuenroth, anarquismo e as esquerdas no Brasil. In : FERREIRA, Jorge; REIS FILHO, Daniel Aarão (orgs.). As esquerdas no Brasil : a formação das tradições (1889-1945). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 113-130.

KOSLOWSKI, Adilson; SANTOS, Valmor. Comparando os escritos do neoateísmo (NAT): em busca de uma definição. Sapere Aude , Belo Horizonte, v. 7, n. 12, p. 433-461, 2016.

LACAPRA, Dominick. Repensar la historia intelectual y leer textos. In : PALTI, Elías José (org.). Giro linguístico e história intelectual . Buenos Aires: Universidad nacional de Quilmes, 2012, p. 237-293.

LACERDA, Gustavo Biscaia de. Sobre as relações entre Igreja e Estado: conceituando a laicidade. In : CONSELHO NACIONAL DO MINISTÉRIO PÚBLICO (org.). Ministério Público - Em defesa do Estado Laico, v. 1. Brasília: Conselho Nacional do Ministério Público, 2014, p. 179-206.

LANNA JÚNIOR, Mário Cléber Martins. Tenentismo e crises políticas na Primeira República. In : FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (orgs.). O Brasil Republicano 1 . O tempo do liberalismo excludente. Da Proclamação da República à Revolução de 1930. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 313-350.

LEÃO, Xisto. Não será com padres nas escolas que evitaremos a escravidão fascista no Brasil. A Lanterna , São Paulo, ano XI, n. 374, p. 2, 22 mar. 1934.

LEDREW, Stephen. S cientism, Humanism, and Religion : the New Atheism and the Rise of the Secular Movement. 2013. 249f. Dissertation (Doctor of Philosophy) - York University, Toronto.

LENIN, V. I. O socialismo e a religião . Lisboa: Edições Avante, 1984, v. 1. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/lenin/1905/12/03.htm> . Acesso em: 8 jul. 2019.

LÉVY, Pierre. Cibercultura . São Paulo: Editora 34, 1999.

LIGA ANTICLERICAL DE PORTO ALEGRE. Estatutos. A Lanterna , São Paulo, ano XIII, n. 214, p. 3, 25 out. 1913.

LIGA ANTICLERICAL MARANHENSE. Programa. A Lanterna , São Paulo, ano XI, n. 354, p. 4, 13 jul. 1933.

LIHS (Liga Humanista Secular do Brasil). Estatuto . Porto Alegre, 2013. Disponível em: <https://lihs.org.br/estatuto/> . Acesso em: 19 set. 2019.

LIMONGI, Fernando Papaterra. Marxismo, nacionalismo e cultura: Caio Prado Jr. e a revista brasiliense. Revista Brasileira de Ciências Sociais , Associação nacional de pós-graduação e pesquisa em ciências sociais, São Paulo: Revista dos Tribunais, LTDA, v. 2, n. 5, p. 27-46, 1987.

LINS, Bernardo Felipe Estellita. A evolução da internet: uma perspectiva histórica. Cadernos ASLEGIS , n. 48, p. 11-45, 2013.

LIPPE, C. de. O Cristo dos evangelhos. A Lanterna , São Paulo, ano XI, n. 110, p. 4, 28 out. 1911.

LOPES, Paulo. Paulolopes . Disponível em: <https://www.paulopes.com.br/> . Acesso em: 4 set. 2019.

LOPES, Ricardo Cortez. Reprodução sob condições controladas : o ateísmo como movimento social nos materiais de divulgação do Templo Positivista de Porto Alegre. 2010. 62 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em História) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

LOPES, Paulo. Ateus brasileiros vão realizar seu primeiro encontro nacional . 2012. Disponível em: <https://www.paulopes.com.br/2012/01/ateus-brasileiros-va-realizar-seu.html> . Acesso em: 12 maio 2019.

LÖWY, Michel. Cristianismo da libertação e marxismo: de 1960 a nossos dias. In : RIDENTI, Marcelo; REIS, Daniel Aarão (orgs.). História do marxismo no Brasil, v. 6 . Partidos e movimentos após os anos 1960. Campinas: Unicamp, 2007, p. 411-437.

MANTEGA, Guido. Marxismo na economia brasileira. In : MORAES, João Quartim de (org.). História do marxismo no Brasil . Os influxos teóricos, v. 2. Campinas: Editora Unicamp, 2007, p. 103-125.

MARSHALL, Francisco. Heteronomia e as ameaças à democracia. Revista Ateísta , s/l., n. 8, p. 26-27, 2018.

MARTIN, Michael. Introdução geral. In : MARTIN, Michael; (org.). Um mundo sem Deus : Ensaio sobre ateísmo. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 11-15.

MARTIN, Sérgio Luís de. Comunicação e ateísmo : novas texturas no Brasil. 2014. 92 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Universidade Municipal de São Caetano do Sul, São Caetano.

MARTINS, José. A luta milenar entre Deus e os homens. A Lanterna , São Paulo, ano XIV, n. 295, p. 2, 27 fev. 1915.

MARTINS, Pablo dos Santos. O anticlericalismo anarquista durante a Primeira República Brasileira (1899-1920). Revista Cantareira , Niterói, n. 28, p. 150-160, 2018.

MARTINS, Patrícia Leonor. Ciberateísmo: religião e ateísmo em tempos de rede. Teoliterária , São Paulo, v. 8, n. 15, p. 266-296, 2018.

MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel . 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. Sobre a questão judaica . São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã . São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto comunista . São Paulo: Boitempo, 2010.

MASCARO, Alysson Leandro. Prefácios terceira edição. In : MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel . 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 13-16.

MATHEOS, Cesar. Porque combatemos o clericalismo. A Lanterna , São Paulo, ano IV, n. 15, p. 1, 22 jan. 1910.

MENDES, Ricardo Antonio Souza. As direitas e o anticomunismo no Brasil: 1961-1965. Locus : Revista de História, Juiz de Fora, v. 10, n. 1, p. 79-97, 2004.

MEZADRI, Fernando. Um estranho entre nós - perspectivas teóricas para um estudo sociológico do ateísmo na sociedade brasileira. Estudos de Religião , São Paulo, v. 30, n. 3, p. 63-87, 2016.

MEZADRI, Fernando. O ateísmo virtual e sua agenda de demandas. Revista Estudios Sociales Contemporáneos , Universidad Nacional de Cuyo, n. 18, p. 131-149, 2018.

MINOIS, George. História do ateísmo : os descrentes no mundo ocidental, das origens aos nossos dias. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

MONTERO, Paula. O campo religioso, secularismo e a esfera pública no Brasil. Boletim CEDES , v. 4, p. 1-9, 2011.

MONTERO, Paula; DULLO, Eduardo. Ateísmo no Brasil: da invisibilidade à crença fundamentalista. Revista Novos Estudos CEBRAP , São Paulo, n. 100, p. 57-79, 2014.

MORAES FILHO, Evaristo de. A proto-história do marxismo no Brasil. In : MORAES, João Quartim; REIS, Daniel Aarão (orgs.). História do marxismo no Brasil, v. 1 . O impacto das revoluções. Campinas: Editora Unicamp, 2007, p. 11-49.

MORAES, João Quartim de. Octávio Brandão. In : PERICÁS, Luiz Bernardo; SECCO, Lincoln (orgs.). Intérpretes do Brasil : clássicos, rebeldes e renegados. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 13-25.

MOREIRA, Leonardo Vasconcelos de Castro. Ainda encantados? Neoteísmo e desencantamento do mundo. 2014. 132 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

MOTA, Benjamim. A guerra e a Igreja. A Lanterna , São Paulo, ano XIII, n. 261, 19 set. 1914.

MOTA, Benjamim. 7 de março de 1901. A Lanterna , São Paulo, ano XI, n. 354, p. 2, 13 jul. 1933.

MOTA, Francisco Alencar. Marx e a religião: pressupostos básicos para uma compreensão da religião na obra de Marx. Revista Dialectus , Fortaleza, ano 2, n. 4, p. 92-105, 2014.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. Em guarda contra o perigo vermelho : o anticomunismo no Brasil (1917-1964). 2000. 315 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade de São Paulo, São Paulo.

OLIVEIRA, Renato Almeida de. Homem e religião no movimento neohegeliano de esquerda: uma leitura de Bruno Bauer, Max Stirner e Ludwig Feuerbach. Revista Dialectus , Fortaleza, ano 2, n. 4, p. 106-126, 2014.

OLIVEIRA, Walter da Silva. Narrativas à Luz D'A "Lanterna" : anticlericalismo, anarquismo e representações. 2008. 133 f. Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

PANDOLFI, Dulci. Os anos 1930: as incertezas do regime. In : FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (orgs.). O Brasil republicano, v. 2 . O tempo do nacional-estatismo: do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 13-37.

PAULO, Jorge. Clericalismo católico. A Lanterna , São Paulo, ano IV, n. 23, 19 mar. 1910.

PCB. Estatutos: o I Congresso (25, 26, 27.3.1922). In : CARONE, Edgard (org.). O P.C.B. 1922 a 1943, v. 1. São Paulo: Difel, 1982a, p. 23-29.

PCB. A posição do P.C.B frente às eleições (agosto de 1934). In : CARONE, Edgard. (org.). O P.C.B. 1922 a 1943, v. 1. São Paulo: Difel, 1982b, p. 143-159.

PCB. Declaração sobre a política do P.C.B (março de 1958). In : CARONE, Edgard. (org.). O P.C.B. 1943 a 1964, v. 2. São Paulo: Difel, 1982c, p. 176-196.

PCB. O trabalho de direção do Comitê Central (julho de 1971). In : CARONE, Edgard. (org.). O P.C.B. 1964 a 1982, v. 3. São Paulo: Difel, 1982d, p. 121-125.

PERICÁS, Luiz Bernardo; WIDER, Maria Célia. Caio Prado Júnior. In : PERICÁS, Luiz Bernardo; SECCO, Lincoln (orgs.). Intérpretes do Brasil : clássicos, rebeldes e renegados. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 193-214.

PIANCIOLA, Cesare. Socialismo. In : BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (orgs.). Dicionário de política, v. 1 . 11. ed. Brasília: Editora da UnB, 1998, p. 1196-1202.

- PIRULA. Ateus unidos jamais serão mantidos? Revista Ateísta , s/l., n. 6, p. 10-11, 2016.
- PRADO JÚNIOR, Caio. Dialética do conhecimento . Tomo I. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1960a.
- PRADO JÚNIOR, Caio. Dialética do conhecimento . Tomo II. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1960b.
- PRADO JÚNIOR, Caio. Notas introdutórias à lógica dialética . 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1968.
- PRESTES, Luís Carlos. Manifesto de Luís Carlos Prestes (5 de julho de 1935). In : CARONE, Edgard (org.). O P.C.B. 1922 a 1943, v. 1. São Paulo: Difel, 1982a, p. 172-181.
- PRESTES, Luís Carlos. Informe político (maio de 1949). In : CARONE, Edgard (org.). O P.C.B. 1943 a 1964, v. 2. São Paulo: Difel, 1982b, p. 89-108.
- PRESTES, Luís Carlos. Frente democrática de libertação nacional (agosto de 1950). In : CARONE, Edgard (org.). O P.C.B. 1943 a 1964, v. 2. São Paulo: Difel, 1982c, p. 108-112.
- PRESTES, Luís Carlos. Entrevista de Prestes (setembro de 1968). In : CARONE, Edgard (org.). O P.C.B. 1964 a 1982, v. 3. São Paulo: Difel, 1982d, p. 80-85.
- PRIMO, Marcelo de Sant'Anna Alves. O ateísmo virtuoso : experiência e moral em Pierre Bayle. 2014. 306 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. Sistema das contradições econômicas ou filosofia da miséria . Tomo I. São Paulo: Ícone, 2003.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. Sistema das contradições econômicas ou filosofia da miséria . Tomo II. São Paulo: Escala, 2007.
- RANQUETAT JÚNIOR, Cesar A. "Laicidade, Laicismo e Secularização: definindo e esclarecendo conceitos". Revistas Sociais e Humanas , Santa Maria, v. 21, n. 1, p. 1-14, 2008.
- REIS, José Carlos. As identidades do Brasil : de Varnhagen a FHC. 4. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2001.
- REVISTA ATEÍSTA. A difícil tarefa de ser ateu no Brasil. Revista Ateísta , s/l., n. 5, p. 22-25, 2014.
- RIDENTI, Marcelo. O fantasma da revolução brasileira . São Paulo: Editora Unesp, 1993.
- RODEGHERO, Carla. 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, Denise dos Santos. Os sem religião nos censos brasileiros: sinal de uma crise do pertencimento institucional. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1130-1153, 2012.
- RODRIGUES, Douglas. Em defesa do cientificismo. *Revista Ateísta*, s/l., n. 6, p. 8-9, 2016.
- RODRIGUES, Douglas. A negação da ciência. *Revista Ateísta*, s/l., n. 8, p. 8-9, 2018.
- RODRIGUES, Larissa de Assis Pimenta. O ateísmo em Freud: uma produção da modernidade para além do ceticismo. *Revista Escrita da História*, ano IV, v. 4, n. 7, p. 154-175, 2017.
- ROGÉRIO, L. No quarto centenário de Anchieta. *A Lanterna*, São Paulo, ano XI, n. 375, p. 1-2, 5 abr. 1934.
- ROIO, Marcos Del. De um século a outro: trajetória e atualidades da questão comunista no Brasil. In : MAZZEO, Antonio Carlos; LAGOA, Maria Izabel (orgs.). *Corações vermelhos : os comunistas brasileiros no século XX*. São Paulo: Cortez, 2003, p. 281-300.
- ROIO, Marcos Del. A gênese do Partido Comunista (1919-29). In : FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão (orgs.). *A formação das tradições . 1889-1945. As esquerdas no Brasil*, v. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 221-248.
- RUBIM, Antonio Albino Canelas. *Marxismo, cultura e intelectuais no Brasil*. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1995.
- RUDY, Antonio Cleber. *O anticlericalismo sob o manto da República : tensões sociais e cultura libertária no Brasil (1901-1935)*. 2017. 310 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- SABARÁBUSSÚ, Pedro. Para ser comunista (1923). In : CARONE, Edgard (org.). *O P.C.B . 1922 a 1943*, v. 1. São Paulo: Difel, 1982, p. 250-256.
- SADER, Emir. Apresentação. In : MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 9-15.
- SANT'ANA, José de. O catolicismo, o maior inimigo do povo. *A Lanterna*, São Paulo, n. 392, p. 4, 6 abr. 1935.
- SANTOS, Valmor Ferreira. *Uma introdução ao movimento do neoateísmo : definições e metateses*. 2016. 97 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão.
- SCHAEFER, Sérgio. *A lógica dialética : um estudo da obra filosófica de Caio Prado Júnior*. Porto Alegre: Movimento; Fisc, 1985.
- SECCO, Lincoln. *Caio Prado Júnior : o sentido da revolução*. São Paulo: Boitempo, 2008.

SEGATTO, José Antonio. Breve história do PCB . Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1989.

SEGATTO, José Antonio. O PCB e a revolução nacional-democrática. In : MAZZEO, Antonio Carlos; LAGOA, Maria Izabel (orgs.). Corações vermelhos : os comunistas brasileiros no século XX. São Paulo: Cortez, 2003, p. 123-134.

SEGATTO, José Antonio; SANTOS, Raimundo. A valorização da política na trajetória pecebista: dos anos 1950 a 1991. In : RIDENTI, Marcelo; REIS, Daniel Aarão (orgs.). História do marxismo no Brasil, v. 6 . Partidos e movimentos após os anos 1960. Campinas: Unicamp, 2007, p. 13-62.

SETTEMBRINI, Domenico. Leninismo. In : BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (orgs.). Dicionário de política, v. 1 . 11. ed. Brasília: Editora UnB, 1998, p. 679-686.

SILVA, Glorinha. O ateísmo e as mulheres. Revista Ateísta , s/l., n. 7, p. 26-27, 2016.

SILVA, Glorinha. As mulheres e a ciência. Revista Ateísta , s/l., n. 8, p. 24-25, 2018.

SILVA, Rafael Rodrigues da. O campo religioso brasileiro: historiografia e religiosidade. Alguns apontamentos. Revista Lusófona de Ciências da Religião , ano VI, n. 12, p. 133-139, 2007.

SILVA, Ricardo Oliveira da. Marxismo e escrita da história : os intelectuais e a questão agrária no Brasil (1950/1960). Jundiaí: Paco Editorial, 2018.

SILVA, Ricardo Oliveira da. Será que chegou a hora e a vez do ateísmo na historiografia brasileira? Revista História em Reflexão , Dourados, v. 12, n. 24, p. 280-308, 2018.

SILVA, Rogério Fernandes da. Graças a Deus sou ateu : humor e conflito entre ciência e religião nas comunidades neoateístas do Facebook. 2015. 143 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

SOTTOMAIOR, Daniel. O Estado laico . São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2014.

SOUZA, Draiton Gonzaga de. O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach . Porto Alegre: EdiPUCRS, 1994.

SOUZA, Mailson Fernandes Cabral de. Laicidade e liberdade religiosa no Brasil: situando a discussão entre religião e política. Interações , Belo Horizonte, v. 12, n. 21, p. 77-93, 2017.

SOUZA, Ricardo Luiz de. O anticlericalismo na cultura brasileira: da colônia à república. Revista de Ciências Humanas , Florianópolis, n. 37, p. 175-199, 2005.

TEIXEIRA, F. Comunistas e cristãos no Brasil, um mesmo combate pela democracia e o progresso com justiça social (julho de 1977). In : CARONE, Edgard (org.). O P.C.B. 1964 a 1982, v. 3. São Paulo: Difel, 1982, p. 204-207.

THROWER, James. Breve história do ateísmo ocidental . Lisboa: Edições 70, 1971.

TOLEDO, Edilene. A trajetória anarquista no Brasil na Primeira República. In : FERREIRA, Jorge; REIS FILHO, Daniel Aarão (orgs.). As esquerdas no Brasil : a formação das tradições (1889-1945). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 53-87.

UESLER, Fabiano. Sociedade e religião: Estado laico não é Estado ateu. Revista Ateísta , s/l., n. 5, p. 12-13, 2014.

VALLADARES, Eduardo. Anarquismo e anticlericalismo . São Paulo: Imaginário, 2000.

VASCONCELOS, Diego; FILIPE, Gabriel. É possível ser bom sem Deus? Revista Ateísta , s/l., n. 7, p. 6-9, 2016.

VÁZQUEZ-GÓMEZ, Adolfo. A igreja e o proletariado. A Lanterna , São Paulo, ano XIV, n. 295, p. 1, 27 fev. 1915.

VERUCCI, Guido. Anticlericalismo. In : BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (orgs.). Dicionário de política, v. 1 . Brasília: Editora da UnB, 1998, p. 32-34.

VIANNA, Marly de Almeida. O PCB, a ANL e as insurreições de novembro de 1935. In : FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (orgs.). O Brasil republicano, v. 2 . O tempo do nacional-estatismo: do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 63-105.

VIANA, Nildo. A aurora do anarquismo. In : DEMINICIS, Rafael; REIS FILHO, Daniel Aarão (orgs.). História do Anarquismo no Brasil , v. 1. Niterói: EdUFF: Rio de Janeiro: Maud, 2006, p. 23-43.

VALENTE, Silza Maria Pazello. O movimento anarquista no Brasil. Semina : Ciências Sociais e Humanas. Londrina, v. 15, n. 3, p. 260-269, 1994.

VIEIRA, Kélen Aparecida. www.atea.org.br (Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos) . Ateísmo, identidades culturais e não religiosas na sociedade contemporânea. 2014. 60 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia.

WOODCOCK, George. História das ideias e movimentos anarquistas , v. 1. A ideia. Porto Alegre: L&PM, 2007.

Z Aidan Filho, Michel. PCB (1922-1929) : na busca das origens de um marxismo nacional. São Paulo: Global, 1985.

ZANON, Felipe Gomes. O mito da laicidade sob a ótica do encontro nacional de ateus no período de 2013-2016 : ensaios sobre o conceito de lesa-

secularism. 2019. 49 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Direito) - Universidade Federal do Acre, Rio Branco.

ZENK, Thomas. "Neuer Atheismus": "New Atheism" in Germany. *Approaching Religion*, v. 2, n. 1, p. 36-51, 2012.

ZUCKERMAN, Phil. Ateísmo: número e padrões contemporâneos. In : MARTIN, Michael (org.). *Um mundo sem Deus : Ensaio sobre ateísmo*. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 43-58.

ANEXOS



Capa do jornal A Lanterna , ano XI, n. 354, de 13 jul. 1933

Fonte: Arquivo pessoal de Fábio da Silva Sousa. (Exemplar disponível no Centro de Documentação e Memória da Unesp).

revista

brasiliense

BIMESTRAL

SUMÁRIO:

ENTRE OUTROS ARTIGOS:

	PÁG.
CAIO PRADO JÚNIOR — A Conferência de Punta del Este	9
CATULLO BRANCO — A Eletrobrás	18
SALOMÃO SCHATTAN — Estrutura Econômica da Agricultura Paulista	66
ÁLVARO DE FARIA — Dialética da Medicina	102
OCTAVIO BRANDÃO — O Primado da Natureza - Ciência e Filosofia	115



37

SETEMBRO-OUTUBRO

Revista Brasiliense , n. 37, de set./out. de 1961

Fonte: Acervo particular. Foto registrada em 12 maio 2019.



Outdoor em Porto Alegre da campanha ateísta promovida pela Atea em 2011

Disponível em: <http://bit.ly/2oLoV0F> . Acesso em: 17 ago. 2019.


1º Encontro Nacional de Ateus
 Em comemoração ao dia do orgulho ateu

Todos nós estaremos reunidos simultaneamente nos Estados brasileiros, dia 12 de fevereiro.

"O potencial de consolo de uma crença não eleva seu valor de verdade"
 Richard Dawkins

Informações:
 twitter.com/EncontroAteu
 facebook.com/encontro.nacional.de.ateus

Idealização: 

Apoio:   

Cartaz do 1º Encontro Nacional de Ateus do Brasil, realizado em 2012

Disponível em: <http://bit.ly/2PJlDGe> . Acesso em: 12 maio 2019.



Capa do primeiro número impresso da Revista Ateísta , publicado em 2014

Fonte: Acervo particular. Foto registrada em 12/05/2019.

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