

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO SOCIAL

BRUNO MENEZES ANDRADE GUIMARÃES

MÍDIA, RELIGIÃO E POLÍTICA:

A questão moral em arranjos disposicionais tentativos acerca do Estatuto da Família

Belo Horizonte (MG)

2020

BRUNO MENEZES ANDRADE GUIMARÃES

MÍDIA, RELIGIÃO E POLÍTICA:

A questão moral em arranjos disposicionais tentativos acerca do Estatuto da Família

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como pré-requisito para obtenção do título de Doutor em Comunicação Social.

Área de Concentração: Comunicação e Sociabilidade Contemporânea

Linha de Pesquisa: Processos Comunicativos e Práticas Sociais

Orientadora: Dra. Ângela Cristina Salgueiro Marques

Belo Horizonte (MG)

2020

301.16 Guimarães, Bruno Menezes Andrade.
G963m Mídia, religião e política [manuscrito] : a questão moral
2020 em arranjos disposicionais tentativos acerca do Estatuto da
Família / Bruno Menezes Andrade Guimarães. - 2020.
247 f.
Orientador: Ângela Cristina Salgueiro Marques.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia.

1.Comunicação - Teses. 2.Religião e política - Teses.
3.Direito de família- Teses. I. Marques, Ângela Cristina
Salgueiro. II.Universidade Federal de Minas Gerais.
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.



Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social

**Ata da Defesa de Tese de *BRUNO MENEZES ANDRADE GUIMARÃES*
Número de Registro na UFMG: 2016667022**

Às nove horas e trinta minutos do dia quatro de setembro de 2020, reuniu-se a comissão examinadora, constituída pelas professoras doutoras Ângela Cristina Salgueiro Marques (orientadora – Universidade Federal de Minas Gerais) e Maria Ângela Mattos (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais) e pelos professores doutores Jean-Luc Pascal Moriceau (Institut Mines-Télécom/ Évry, Université Paris Saclay - França), Luís Mauro Sá Martino (Faculdade Cásper Líbero) e Carlos Alberto de Carvalho (Universidade Federal de Minas Gerais). Seguindo orientações dos órgãos de Governo para contenção de pandemia e em conformidade com as notas oficiais divulgadas pela UFMG, a comissão reuniu-se via *Zoom Meetings* para julgar o trabalho final do aluno do doutorado Bruno Menezes Andrade Guimarães "**Mídia, religião e política: a questão moral em arranjos posicionais tentativos acerca do Estatuto da Família**", requisito final para obtenção do Grau de Doutor em Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais, área de concentração Comunicação e Sociabilidade Contemporânea, linha de pesquisa Processos Comunicativos e Práticas Sociais. Abrindo a sessão, a orientadora e presidente da comissão, professora Ângela Cristina Salgueiro Marques apresentou a banca, e em seguida passou a palavra ao candidato para apresentação de seu trabalho final. Após a apresentação, seguiu-se a arguição pelas examinadoras e pelos examinadores, com a respectiva defesa de Bruno Menezes Andrade Guimarães. Logo após, a Comissão se reuniu, sem a participação do candidato e do público, para julgamento e expedição do resultado final. A Comissão Examinadora julgou o candidato **apto a receber o grau de Doutor em Comunicação Social**. O resultado final foi comunicado publicamente ao candidato pela Presidente da Comissão que encerrou a sessão, lavrando-se o presente documento, que será assinado pela Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 04 de setembro de 2020.

Prof. Dra. Ângela Cristina Salgueiro Marques
orientadora - UFMG

Prof. Dr. Luís Mauro Sá Martino
Faculdade Cásper Líbero

Prof. Dr. Jean-Luc Pascal Moriceau
Institut Mines-Télécom (Évry, França)
Université Paris Saclay

Prof. Dr. Carlos Alberto de Carvalho
UFMG

Prof. Dra. Maria Ângela Mattos
PUC-Minas

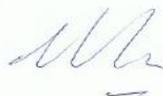
Mídia, religião e política: a questão moral em arranjos disposicionais tentativos acerca do
Estatuto da Família

BRUNO MENEZES ANDRADE GUIMARÃES

Tese aprovada pela banca examinadora constituída pelos(as) Professores(as):



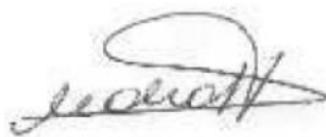
Prof. Dra. Ângela Cristina Salgueiro Marques
orientadora - FAFICH/UFMG



Prof. Dr. Jean-Luc Pascal Moriceau
Institut Mines-Télécom (Évry, França)
Université Paris Saclay



Prof. Dr. Luís Mauro Sá Martino
Faculdade Cásper Líbero



Prof. Dra. Maria Angela Mattos
PUCMinas



Prof. Dr. Carlos Alberto de Carvalho
FAFICH/UFMG

Programa de Pós-graduação em Comunicação Social
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, 04 de setembro de 2020.

AGRADECIMENTOS

Que privilégio poder agradecer!

Creio que a gratidão é um dos sentimentos mais bonitos que o ser humano pode demonstrar. Creio, de fato, que um coração alegre aformoseia o rosto. Contudo, não me refiro a agradecimentos formais nas páginas iniciais de um trabalho que marcou uma etapa. Não. Mais do que escrever que "sou grato", a gratidão precisa ser vivida, expressada. Por isso, as palavras que escreverei nos próximos parágrafos são registros de uma gratidão profunda que explode em meu peito todos os dias. O motivo é por saber que eu tenho pessoas especiais ao meu lado [e para estar junto não precisa estar perto!]. Meu desejo, além de agradecer no papel, é demonstrar (sempre) em ações o quanto eu sou grato por cada gesto de ajuda, encorajamento, ensinamento, exortação, amizade, ternura, carinho... e amor.

Já que este trabalho é fruto de uma jornada acadêmica, quero começar do começo e agradecer à Fapemig pela bolsa durante dois anos do doutorado e à Universidade Federal de Minas Gerais por ter me abrigado desde 2014, quando iniciei o mestrado. A UFMG é feita de pessoas, profissionais competentes com os quais eu tive a honra de conviver por alguns anos. Agradeço a Elaine e a Tatiane da secretaria, pela paciência e cuidado com as minhas questões acadêmicas. Agradeço, também, a todo corpo docente do PPGCOM, professores aguerridos, mestres sensíveis que me ensinaram a dar os primeiros passos na pós-graduação. O "eu" de hoje, mais maduro, nada seria sem vocês.

E por falar em mestres, faço agradecimentos nominais a professores queridos que, ao fim dessa jornada, me dão a honra da leitura do trabalho e da participação na banca. Ao professor Carlos Alberto de Carvalho, meu primeiro professor no doutorado, agradeço por ter me mostrado lá no início que a jornada poderia ser mais leve. Ter tido aula com você foi um privilégio. Nunca vou me esquecer que "Drão, o amor da gente é como um grão...". À professora Maria Ângela Mattos, por ter aceito o convite e por sempre ter mostrado ternura nos corredores e congressos da vida. Ao professor Luís Mauro, que já me deu um livro sobre mídia e religião autografado, por todos os ensinamentos repletos de bom humor. Uma verdadeira inspiração para mim. Ao professor Jean-Luc Moriceau, pelo coração generoso que é maior (bem maior) que o Brasil e a França juntos, pela acolhida em outro

país, pela escuta respeitosa, pelo cuidado com a minha pesquisa, pelo respeito em sugerir novos pontos de vista. A vocês, mestres, obrigado e merci beaucoup.

Com olhos e dedos trêmulos, quero agradecer a minha orientadora e amiga, professora Ângela Marques. Que mulher! Agradeço por ter me acolhido da maneira mais doce que um ser humano pode acolher alguém. Agradeço por ter transformado a minha trajetória na FAFICH e por ter sido firme nos momentos necessários. Este trabalho não seria nada sem essa figura doadora, e eu também não. No fim, concluímos essa etapa como bons amigos [e que bom que eu tenho um novo status, já que o de "orientando" vai ficando para trás]. Muito obrigado.

Dos presentes que a trajetória acadêmica dá, quero agradecer a todos os 14 colegas de turma. Em especial, agradeço a duas pessoas que formam um grupo pra lá de acadêmico, o mais badalado da vida (e do Whatsapp). Francine Altheman, minha irmã acadêmica, mulher decidida, inteligente, obrigado pela amizade construída ao longo desses anos e por sempre ter confiado em mim. Letícia Lins, outra mulher decidida, igualmente inteligente, obrigado por ter me acolhido como amigo, por ter ficado ao meu lado em momentos complicados e por ter nos presenteado com a Joana. Meninas, esse período de doutorado foi mais leve porque tive vocês na minha vida. Muito obrigado. Vocês são incríveis.

Ainda na série "dos presentes que a trajetória acadêmica dá", quero agradecer ao Governo Federal, na figura da CAPES, pela oportunidade de cursar uma parte do doutorado na França, um programa que, infelizmente, vem sendo desmontado aos poucos no país [Ciência, resista!]. Na França, conheci pessoas incríveis, de professores a amigos para toda a vida. Agradeço em especial aos Keller (Thomas, Maria, Samuel, Joseph e Philippe) pela inexplicável acolhida e confiança. Vocês são anjos de Deus na minha vida. Muito obrigado! Também, agradeço aos Andrade (Sérgio, Luck e Ian) pela acolhida igualmente inexplicável e por terem me ensinado que os presentes de Deus são para serem aproveitados. Pessoal, vocês ampliaram meu conceito de família. Merci beaucoup et à tout à l'heure.

Para ir a França, precisei de aulas de idioma. Marô (Maria Eugênia), agradeço por ter sido a melhor professora de francês do mundo. Mas, bem mais que isso, agradeço por sempre ter sido uma amiga que doa conhecimento, tempo e amor. Aos que completam a família, Trazilbo, Lis, Júlia, Carlos e Bianca, obrigado por me fazerem sentir em casa.

Em Belo Horizonte, encontrei e fiz amigos e amigas para a vida inteira. É confortante saber que o fim do ciclo do doutorado não significa o fim do convívio, afinal, quero sempre partilhar a vida boa com vocês. A lista de nomes é grande, mas o sentimento de gratidão é único. Muito obrigado Pedro Mol (mais que irmão, brother), Matheus Bragança, Elisa Barbutti, Marcela Laguardia, Isadora Moreira, Silas Dutra, Igor e Fabiana Gualberto, Lucas Ribeiro, Marianne Baker, Fernanda Guimarães, Tiago e Teresa Mol, Anmaly e James Gilbert.

Mas, correr atrás de um sonho em outra cidade implicou deixar para trás algumas pessoas amadas. Porém, sempre caminhei com a certeza de que essas pessoas estariam (e estão) lá por mim e para mim; e eu estou indo com elas e por elas. À minha família que mora em Governador Valadares, obrigado por ser suporte e abrigo de perto e de longe. Nada disso existiria se vocês não estivessem ao meu lado. Agradeço à minha mãe, Rosemeire Andrade, ao meu pai, Judimar Menezes, à minha irmã, Izabella Menezes, e à minha avó, Maria Ferreira, por terem entendido os motivos do meu "voo" e por terem me ajudado a voar. Vocês são a medida exata do incentivo que eu preciso para viver. Muito obrigado. Eu amo vocês.

Em Belo Horizonte eu fui generosamente abraçado e oficialmente incorporado em uma nova família. Quero agradecer a cada Marotta que transformou meus dias e almoços de domingo em momentos mais prazerosos e felizes. Agradeço a Silvana Marotta, Alexandre Barroso, Isabella Marotta, Matheus Marotta e Mirtes Marotta pela adoção e pelo carinho.

Dessa família, vem a pessoa que seguramente mais acompanhou a minha trajetória acadêmica, do mestrado ao doutorado. Anna Carolina Marotta de Oliveira Menezes, você chegou com cuidado, me tratou com carinho, me mostrou o lado bom da vida e me incentivou a ser melhor. Para você eu liguei quando fui aprovado no doutorado, quando descobri que não teria bolsa no primeiro ano, quando decidi (finalmente) o tema da tese e até mesmo quando pensei que não ia dar conta. Você conhece meus medos, desejos, sonhos e planos. Você, com ternura e firmeza, disse sim, tornou-se minha esposa, minha melhor amiga e incentivadora. Eu te amo. Existe muito de você em cada página desta tese. Obrigado pela paciência, generosidade e cumplicidade. Mais uma vez, obrigado.

E por fim, o agradecimento mais importante. Eu agradeço a Deus, o provedor e o responsável por ter colocado em minha vida todas essas pessoas que eu citei. Agradeço a

Deus pela força para caminhar quando era preciso, para esperar quando era importante, para chorar quando era inevitável e para celebrar quando era a hora. Agradeço pelo conforto e por ter me ajudado a entrar em contato com um "corpus" de análise por vezes indigesto. Agradeço a Deus pela bondade e misericórdia para sempre.

Quando começamos, como hoje, nos perguntando pela religião na esfera pública, não podemos correr o risco de tomar a vida pública como uma esfera, de certo modo, estável, definida e fora da religião. Se a entrada da religião na vida pública é tomada simplesmente como um problema, então parece que estamos pressupondo que a religião estava fora da vida pública, e aí começamos a nos perguntar como ela [a religião] entra, e se entra de modo razoável e justo.

– **Judith Butler, 2011.**

Fala proferida em um Congresso promovido pelo Institute for Public Knowledge (IPK), na Universidade de Nova York.

RESUMO

A participação da religião na política não é um fenômeno novo no Brasil. Todavia, a partir dos anos 2010 houve no país uma ressignificação da perspectiva religiosa conservadora na política de modo a transformar questões de cunho moral no grande motor dos discursos e das ações de parlamentares evangélicos, sobretudo no que diz respeito aos direitos de LGBTQI+. No Brasil, o que dá corpo e voz para a complexa relação entre religião evangélica e política é a bancada evangélica, institucionalizada pela Frente Parlamentar Evangélica. Essa relação engendra um quadro crítico de conflitos entre alguns setores da sociedade e a própria bancada. Os motivos dos conflitos são variados, mas, em linhas gerais, destacamos a utilização de preceitos das escrituras bíblicas na tentativa de regular alguns comportamentos de não adeptos do cristianismo e o embasamento bíblico-cristão nos trâmites legislativos. Entre os Projetos de Lei (PL) encabeçados por deputados e deputadas ligados à bancada evangélica, o objetivo central deste trabalho consiste em analisar "arranjos disposicionais" em torno do Estatuto da Família (PL 6583). O projeto dispõe sobre os direitos da família e as diretrizes de políticas públicas voltadas para valorização e apoio à entidade familiar no Brasil. Em 2015, o texto gerou polêmicas por definir o conceito de família como um núcleo social formado a partir da união entre um homem e uma mulher. Nosso interesse consiste em analisar a tramitação e as disputas de sentido em torno do conceito de família engatilhados pelo PL na Câmara dos Deputados e no Facebook. Para isso, utilizamos a obra de Braga (2018, 2020) e a leitura que o autor faz dos textos de Michel Foucault (1977) acerca da noção de dispositivo. Os dispositivos interacionais comportam uma série de arranjos que se traduzem como tentativas dos sujeitos para criar estratégias e avançar determinados pontos de vista. Ao se referir a dispositivos interacionais, tais como os que desejamos analisar, Braga nos instiga a olhar para os modos como as diferenças são posicionadas e tratadas ao longo de embates cujo a comunicação é a matéria prima. Isto posto, as análises principais são divididas em dois momentos. A fim de apreender os arranjos disposicionais acerca da relação entre família e religião, vamos deter nossos olhares em: (1) seis reuniões deliberativas realizadas pela comissão temporária especial eleita para dar parecer ao texto do Estatuto da Família (9, 16 e 28 de abril, 2 e 24 de setembro e 8 de outubro); e (2) comentários em postagens de cinco páginas de veículos de comunicação no Facebook acerca da aprovação final do texto do PL (Época, Exame, Portal R7, UOL Notícias e Yahoo Brasil). Verificamos que as operações (sempre) tentativas de construção de arranjos realizadas por diferentes grupos em disputa sobre o sentido a ser atribuído ao conceito de família dão lugar à expressão de intolerância e ódio, e também contribuem para o fortalecimento de valores e crenças que impossibilitam o diálogo nos espaços políticos formais e das redes digitais. A forma como os atores constroem arranjos para manter uma virtude discursiva pautada pela luta contra o mal (o pecado), elucida uma gramática moralizante que polariza opiniões e mantém distante o conflito entre pluralidades que faz avançar a democracia.

PALAVRAS CHAVES: Mídia; Religião; Política; Bancada Evangélica; Família; Dispositivos; Arranjos.

ABSTRACT

Religion participation in politics is not a new phenomenon in Brazil. However, from 2010 on there has been some resignification in politics by the religious conservative perspective in ways to transform moral questions into the driving force of evangelical congressmen's actions and speeches, especially concerning LGBTQI+ rights. In Brazil what embodies and voices the complex relation between the evangelical religion and politics is the Congress Evangelical Bench, formally known as the Frente Parlamentar Evangélica. This relation creates a critical picture of conflicts between some sectors of society and the Bench itself. The conflicts' reasons are of varied kinds but, in general terms, we highlight the use of biblical precepts in attempt to regulate some behaviors from non-christians and the biblical-christian basement of legislative processes. Among the Law Projects (LP) headed by congressmen connected to the evangelical bench, the purpose of the thesis is to analyze dispositional arrangements surrounding the Family's Statute (LP 6583). The Project issues Family rights and public policy guidelines targeting Family appreciation and support in Brazil. In 2015 the text generated controversy by defining the Family concept as the social nucleus formed from the union between a man and a woman. Our interest is to analyze the proceedings and disputes triggered by the LP at the Congress and Facebook, regarding the Family concept. For that, we use the work of Braga (2018, 2020) and the readings the author made of Michel Foucault (1977). The interactional dispositives behave as a series of arrangements that can be translated as the subject's attempt to create strategies and move forward some points of view. By referring to interactional dispositives, such as what we intend to analyze, Braga instigates our look to ways in which differences are positioned and treated throughout clashes in which communication is the prime material. That being said, the main analysis is divided in two moments. Willing to understand the dispositional arrangements regarding the relation between Family and religion, we'll set our look into: (1) six deliberative reunions held by the special temporary commission elected to vote the Family Statute text (April 9th, 16th and 28th, September 2nd and 24th and October 8th); and (2) the comments interactions about the final approval of the LP text on the Facebook page of five communication networks (Época, Exame, Portal R7, UOL Notícias e Yahoo Brasil). We verified that the (always) attemptive operations of building arrangements, made by different groups discussing the meaning to be given to the family concept, give space to intolerance and hate expressions, and also contribute to the strengthening of values and beliefs that prevent dialogue in formal political spheres and digital networks. The way actors build arrangements to maintain a discursive virtue ruled by the fight against evil (the sin), elucidates a moralizing grammar that polarizes opinions and maintains in a distance the conflict between pluralities that makes democracy move forward.

KEY WORDS: Media; Religion; Politics; Evangelical Bench; Family; Dispositives; Arrangements.

RÉSUMÉ

La participation de la religion dans la politique n'est pas un phénomène nouveau au Brésil. Cependant, depuis des années 2010, il y a eu une redéfinition de la perspective religieuse conservatrice afin de transformer les questions d'ordre moral en grand moteur des discours et des actions des députés évangéliques, notamment en ce qui concerne les droits des LGBTQI+. Au Brésil il y a un groupe évangélique qui donne corps et voix à la relation complexe entre religion évangélique et politique, institutionnalisé par le Front parlementaire évangélique (FPE). Cette relation crée une image critique des conflits entre certains secteurs de la société et le FPE. Les raisons des conflits sont variées, mais, en général, nous soulignons l'utilisation des écritures bibliques dans une tentative de réglementer certains comportements de non-adeptes du christianisme et la Bible dans les procédures législatives. Parmi les Projets de Loi (PL) proposés par les députés du FPE, l'objectif principal de ce travail est d'analyser les «arrangements dispositionnelles» autour du statut de la famille (PL 6583). Le projet aborde les droits de la famille et les directives de politique publique visant à valoriser et soutenir l'entité familiale au Brésil. En 2015, le texte a suscité une polémique pour définir le concept de famille comme un noyau social formé de l'union entre un homme et une femme. Notre intérêt est d'analyser le processus et les conflits autour de la notion de famille déclenchés par le PL à la Chambre des députés et sur Facebook. Pour cela, nous utilisons les travaux de Braga (2018, 2020) et la lecture des textes de Michel Foucault (1977) sur la notion de dispositif. Les dispositifs interactionnels contiennent une série d'arrangements qui se traduisent par les tentatives des sujets pour créer des stratégies et faire avancer certains points de vue. En se référant à des dispositifs interactionnels, Braga nous invite à regarder les manières dont les différences sont positionnées et traitées lors des affrontements dont la communication est l'ingrédient principal. Cela dit, les analyses sont divisées en deux moments. Afin de capturer les dispositions relatives à la relation entre la famille et la religion, nous concentrerons notre attention sur: (1) six séances de délibération tenues par la commission temporaire spéciale élue pour voter le texte du statut de la famille (9, 16 et 28 avril, 2 et 24 septembre et 8 octobre); et (2) commentaires sur les publications de cinq pages des entreprises de communication sur Facebook concernant l'approbation finale du projet (Época, Exame, Portal R7, UOL Notícias et Yahoo Brasil). Nous avons vérifié que les opérations tentent (toujours) de construire des arrangements menés par différents groupes en conflit sur le sens à attribuer au concept de famille suscitent l'expression d'intolérance et de haine, et contribuent également au renforcement de valeurs et de croyances qui rendent impossible la dialogue dans les espaces politiques formels et les réseaux numériques. La manière dont les acteurs construisent des arrangements pour maintenir une vertu discursive guidée par la lutte contre le mal (le péché), élucide une grammaire moraliste qui polarise les opinions et tient à distance le conflit entre les pluralités qui fait avancer la démocratie.

MOTS CLÉS: Média; Religion; Politique; Front Parlementaire Évangélique; Famille; Dispositifs; Arrangements.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Principais instituições religiosas cristãs com atuação no Brasil divididas por denominações.....	74
Figura 2: Número de parlamentares membros da bancada evangélica desde a Constituinte de 1987.....	97
Figura 3: Logomarca da FPE.....	102
Figura 4: Prints de comentários 1.....	190
Figura 5: Prints de comentários 2.....	192
Figura 6: Prints de comentários 3.....	192
Figura 7: Prints de comentários 4.....	195
Figura 8: Prints de comentários 5.....	195
Figura 9: Prints de comentários 6.....	197
Figura 10: Prints de comentários 7.....	198
Figura 11: Prints de comentários 8.....	199
Figura 12: Prints de comentários 9.....	200
Figura 13: Prints de comentários 10.....	201
Figura 14: Prints de comentários 11.....	203

LISTA DE QUADROS E TABELAS

Quadro 1: Principais direitos conquistados por pessoas LGBTQI+ a partir dos anos 2000 no Brasil.....	116
Quadro 2: Principais direitos conquistados por mulheres a partir dos anos 2000 no Brasil.....	117
Quadro 3: Principais ações de mercado e atualizações do Facebook a partir de 2009....	181
Tabela 1: Principais posicionamentos da bancada evangélica	115
Tabela 2: PLs e PECs escritas ou impulsionadas por Eduardo Cunha como presidente da Câmara.....	119
Tabela 3: Constituição do corpus de análise 1.....	132
Tabela 4: Constituição do corpus de análise 2.....	185
Tabela 5: Eixos analíticos do corpus 2.....	188

LISTA DE SIGLAS

- ADI:** Ação Direta de Inconstitucionalidade
- ADPF:** Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental
- AEVB:** Associação Evangélica Brasileira
- ALERJ:** Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro
- ALESP:** Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo
- CD:** Câmara dos Deputados
- CDHM:** Comissão dos Direitos Humanos e Minorias
- CNEF:** Confederação Nacional das Entidades de Família
- CNJ:** Conselho Nacional de Justiça
- CNV:** Comissão Nacional da Verdade
- CSFF:** Comissão de Seguridade Social e Família
- DEM:** Partido Democratas
- Diap:** Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar
- ECA:** Estatuto da Criança e do Adolescente
- EUA:** Estados Unidos da América
- FHC:** Fernando Henrique Cardoso
- FNDE:** Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação
- FP:** Frente Parlamentar
- FPE:** Frente Parlamentar Evangélica
- IBGE:** Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- ICM:** Igreja da Comunidade Metropolitana
- INSS:** Instituto Nacional de Seguridade Social
- Iurd:** Igreja Universal do Reino de Deus
- LGBTQI+:** Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Travestis, Transgêneros, Queers, Intersexuais, Assexuais e Aliados
- MEC:** Ministério da Educação
- MEP:** Movimento Evangélico Progressista
- PEC:** Proposta de Emenda à Constituição
- PHS:** Partido Humanista da Solidariedade

PL: Projeto de Lei

PMDB: Partido do Movimento Democrático Brasileiro

PNAD: Pesquisa Nacional por Amostras de Domicílios

PNDH: Plano Nacional de Direitos Humanos

PP: Partido Progressista

PR: Partido da República

PRB: Partido Republicano Brasileiro

Prona: Partido de Reedificação da Ordem Nacional

Pros: Partido Republicano da Ordem Social

PSB: Partido Socialista Brasileiro

PSC: Partido Social Cristão

PSD: Partido Social Democrático

PSDB: Partido da Social Democracia Brasileira

PSOL: Partido Socialismo e Liberdade

PT: Partido dos Trabalhadores

PTB: Partido Trabalhista Brasileiro

PTN: Partido Trabalhista Nacional

PV: Partido Verde

SD: Partido Solidariedade

STF: Supremo Tribunal Federal

USP: Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
De "crente não se mete em política" a "irmão vota em irmão".....	27
CAPÍTULO 1: A definição de um episódio comunicacional, de seus arranjos internos e suas articulações sociohistóricas.....	33
1.1 Campo religioso cristão (em vias de midiatização).....	36
1.2 Dos estudos sobre Comunicação (mídia) e religião: midiatização, uma abordagem conceitual-metodológica.....	40
1.3 Dispositivos.....	48
1.4 Arranjos disposicionais.....	54
CAPÍTULO 2: A construção dos evangélicos como atores políticos na cena da política partidária.....	63
2.1 O local dos afetos na pesquisa em comunicação e religião (ou o local do pesquisador em sua própria pesquisa).....	64
2.2 Mas, afinal, quem são os evangélicos?.....	71
2.3 As ondas (neo)pentecostais.....	76
2.4 Os (neo)pentecostais em cena na política brasileira.....	78
2.5 O conservadorismo religioso em uma era moderna: a urgência de se preservar os dogmas.....	82
CAPÍTULO 3: A bancada evangélica: um macro dispositivo conformador de múltiplos arranjos.....	88
3.1 A bancada evangélica: parlamentares em articulação na Câmara dos Deputados...91	
3.2 Frente Parlamentar Evangélica: uma bancada com poderes legais.....	99
CAPÍTULO 4: A moral na legislação brasileira: a família em questão.....	105
4.1 Moralizar o "imoral".....	107
4.2 A urgência (mais que) explicitada e os arranjos em prol da "boa moral" nos trâmites do legislativo federal.....	112
4.3 "É preciso salvar a família": um mote moral potente para estabilizar uma governamentalidade hegemônica.....	120

4.4 O Estatuto da Família: muito mais que um Projeto de Lei.....	126
CAPÍTULO 5: Os arranjos em torno do conceito de família nos trâmites do legislativo federal.....	129
5.1 Reuniões deliberativas: corpus de análise e percurso metodológico.....	130
5.2 O início: reunião do dia 9 de abril de 2015.....	137
5.3 O segundo encontro: reunião do dia 16 de abril de 2015.....	143
5.4 É preciso mobilizar a sociedade civil: reunião do dia 28 de abril de 2015.....	152
5.5 O dispositivo em sete tópicos: reunião do dia 2 de setembro de 2015.....	153
5.6 Estratégias e (contra)estratégias: reunião do dia 24 de setembro de 2015.....	162
5.7 A definição oficial de família: reunião do dia 8 de outubro de 2015.....	170
CAPÍTULO 6: Os arranjos em torno do conceito de família em comentários de Facebook.....	179
6.1 Metodologia das análises.....	186
6.2 Posicionamento dos interlocutores através de marcadores identitários.....	189
6.3 Explicitação de premissas que sustentam as considerações e argumentos trocados.....	197
6.4 Negociação de parâmetros de justiça.....	202
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	211
REFERÊNCIAS.....	219
APÊNDICE I: As leis sobre família no Brasil ao longo dos anos.....	232
ANEXO I: Composição da Frente Parlamentar Evangélica na 55ª legislatura.....	237
ANEXO II: Estatuto da Família: inteiro teor.....	242

INTRODUÇÃO

A epígrafe deste trabalho é um excerto de uma fala da filósofa estadunidense, Judith Butler, proferida em 2011 em um importante Congresso que reuniu intelectuais de todo o mundo¹ para pensar o poder e o papel da religião na esfera pública. Na ocasião, Butler reforçou seu interesse em ser mais ousada nas análises acerca do tema para não repetir fórmulas clássicas que, no fim, nada mais são que o dualismo entre o sagrado e o profano.

O que este trabalho deseja utilizar como ponto de partida e, ao mesmo tempo, mostrar ao longo das páginas que virão, é que "grita" no seio da sociedade brasileira fortes arranjos religiosos na(s) prática(s) política(s). Não é à toa que Lago (2018), ao escrever sobre a religião e as estruturas de poder, enfatiza que "uma nuvem paira sobre o Brasil. É a nuvem dos evangélicos" (LAGO, 2018, p. 21).

Cunha (2017a) afirma que, independente das peculiaridades dos grupos existentes, os evangélicos brasileiros são identificados nos estudos de religião por algumas características, são elas: (a) a adoção de uma predominante leitura fundamentalista da Bíblia; (b) a ênfase na piedade pessoal na busca da salvação da alma; (c) uma postura de rejeição das manifestações culturais não cristãs, fruto das ações de evangelização de missionários oriundos dos EUA no século 19; e (d) maior participação e engajamento na política, sobretudo a partir da Constituinte de 1987-1988 (CUNHA, 2017a, p. 87).

Todavia, com relação ao item (d), é possível afirmar que nem sempre os evangélicos brasileiros estiveram envolvidos em campanhas e legislaturas com base na paradigmática bandeira da religião. Isso indica que do século 20 para o século 21 houve no Brasil uma série de transformações responsáveis por consolidar a presença dos evangélicos na política e por trazer todas as tensões que essa relação acarreta. Para nós, o mais importante na relação entre religião evangélica e política no Brasil são os modos de qualificação dos temas postos em questões por esse grupo, o que traz impactos relevantes para a sociedade de forma geral. As características conservadoras e fundamentalistas dos evangélicos, herdadas de dinâmicas religiosas de outros países e "abrasileiradas" por aqui, se mantêm como marcas identitárias que dão forma a esse segmento religioso.

¹ Jürgen Habermas, Charles Taylor, Cornel West e outros.

No Brasil, a bancada evangélica é o espaço institucional mais bem legitimado capaz de dar corpo e voz para a relação entre religião (evangélica) e política. Em linha gerais, a bancada é composta por congressistas filiados a diferentes igrejas, em sua maioria evangélicas², históricas ou (neo)pentecostais³, atuantes na aprovação ou rejeição de leis de interesse religioso. Por vezes, a bancada evangélica é confundida com a Frente Parlamentar Evangélica (FPE). De certo modo há fundamento nisso (e isso será visto ao longo do texto), mas as formações são, antes de tudo, diferentes entre si. Por ora, basta afirmar que FPE é o "nome oficial e formal" da bancada evangélica, mas o termo "bancada" é o mais usual na mídia, nos artigos e livros científicos, nos documentos do Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar (Diap) e, sobretudo, nos discursos dos próprios parlamentares que serão estudados (PRANDI, SANTOS, 2016).

Neste trabalho, vamos analisar as maneiras como a presença e a ação de políticos evangélicos na Câmara dos Deputados (CD) torna a presença desses religiosos não apenas pública, mas potencialmente produtora de efeitos e sentidos na garantia de direitos humanos, seja em ambientes formais, seja em ambientes digitais. Em outras palavras, a crença religiosa utilizada como ferramenta na criação de leis e nos modos de se fazer política no Brasil se torna objeto de disputas em diferentes âmbitos do espaço público que, na condição de assunto "urgente" dão a ver tentativas de múltiplos arranjos comunicativos em diferentes dispositivos (BRAGA, 2018, 2020).

Para entender com mais riqueza de detalhes as formações desses arranjos, tomaremos o Congresso Constituinte de 1987-1988 como ponto de partida para tecer nossas considerações e subsidiar, de certo modo, as nossas análises. Também chamado de Assembleia Nacional Constituinte de 1987, o Congresso Constituinte foi instalado no dia 1º de fevereiro do mesmo ano, durante os primeiros meses do governo de José Sarney, com o objetivo de elaborar uma nova Constituição brasileira de maneira democrática após 21 anos de ditadura militar. O momento, histórico para o Brasil, viria para coroar o fortalecimento de movimentos em prol de direitos humanos na década de 1970 e para efetivar a reconquista dos direitos de participação política na década de 1980 (GOMES, NATIVIDADE, MENEZES, 2009).

² O termo "evangélico", com as devidas precauções, será trabalhado no capítulo 2.

³ Sempre que utilizarmos a grafia "(neo)pentecostais" estaremos nos referindo tanto aos pentecostais de primeira onda, quanto aos neopentecostais de terceira onda. Essa classificação por "ondas" será explicada no capítulo 2.

A Constituinte de 1987-1988 foi o ponto de partida para o que hoje chamamos de bancada evangélica no Brasil. Pierucci (1996) afirma ter surgido da união de políticos da bancada e das pessoas por trás desses políticos um forte traço conservador que resultou em um reforço à pressões sobre a redação nova Carta, o que aponta para uma disposição dos parlamentares evangélicos para lidar com questões morais ao longo de candidaturas com base em concepções religiosas.

Mesmo com uma formação heterogênea e pluripartidária, a união de cristãos evangélicos desde 1987 já dava o tom que seria notado até os dias de hoje e que se torna uma das peças centrais de nossa pesquisa: o fundamentalismo e o conservadorismo religioso. Após o período de formação e de consolidação da bancada evangélica, com direito a casos de corrupção e inúmeras acusações de fisiologismo político, o grupo atravessou o século 20 e adentrou ao século 21 com ainda mais força para trazer aos espaços da política valores religiosos evangélicos. O resultado disso foi a criação da FPE em 2003, grupo dotado de poderes políticos legais e responsável por articular e acelerar alianças e ações mais fortes dos evangélicos na política nacional.

Visto que nem a bancada evangélica tampouco a FPE são partidos políticos homogêneos, os processos para a aprovação de leis se deram (e se dão) por meio de alianças, ajustes, "gambiarras", arranjos repletos de tensionamentos. Dito de outra forma, o capital religioso passa a ser transformado em capital político à medida que os adversários são criados e as ações são tomadas contra esses adversários, dentro ou fora de instâncias públicas oficiais. Pierucci (1996) faz uma lista desses adversários:

[...] O movimento feminista, o movimento gay, a esquerda laica, o humanismo secular, o modernismo cultural, a intelectualidade de esquerda, as culturas das juventudes, os educadores e os pais liberais e assim por diante (PIERUCCI, 1996, p. 176).

A questão que nos chama atenção e impulsiona nossa pesquisa é que a bancada evangélica se autointitula representante da moral brasileira, bastante pautada por preceitos de uma única religião, a ponto de se comportar como a instituição que tenta conservar os limites da vida de toda uma nação de acordo com uma determinada interpretação da Bíblia. E o verbo aqui não poderia ser outro: tentar. O que a bancada evangélica faz é um contínuo exercício tentativo de criação de sentidos e de disputas de enquadramentos acerca de temas

morais controversos, sempre em conflitos com outros pontos de vista. Veremos, ao longo dos capítulos, que esses conflitos não necessariamente instauram interações produtoras de articulações capazes de deslocar sentidos políticos, mas tendem a aprofundar oposições irreconciliáveis. As estratégias e os modos de defesa de uma cosmovisão de viés conservador, não somente por parte dos políticos eleitos dentro de ambientes formais, mas também por parte de cidadãos comuns em espaços não formais, são, ao longo das últimas décadas, a prova de que o jogo da política se faz por meio de tentativas e de que a comunicação exerce, de fato, um papel fundamental nesse processo.

Sobre esse aspecto das tentativas de negociação de sentidos e da construção de alianças, na década de 2010 é notório que a candidatura de Dilma Rousseff não agradou a bancada evangélica (e a ala mais conservadora da CD de modo geral). Cunha (2017a) aponta que o fato de Dilma ser mulher já gerava incômodo dada a cultura machista que existe não só nos meandros da política brasileira, como também na cultura religiosa evangélica conservadora. Ademais, as narrativas acerca do passado político de Dilma, associado à promoção de causas e lutas de esquerda, como a luta armada contra a ditadura militar, foram utilizadas para aumentar a rejeição contra uma candidata "comunista". Por fim, seja em suas campanhas seja em seu governo, o posicionamento de Dilma a favor dos direitos de pessoas LGBTQI+⁴ e de mulheres, inclusive em relação ao aborto, foi decisivo para acirrar os ânimos entre uma ala de políticos conservadores e uma líder progressista.

Dessa forma, depois de dois mandatos de governo Lula permeados por constantes acordos entre o petista e os deputados da bancada evangélica, a candidatura de Dilma veio para romper com a "trégua" e reavivar discursos de ódio e de demonização das esquerdas. Nesse sentido, destacamos as mídias sociais digitais como ambientes de extrema importância para difundir e fortalecer esse imaginário "maligno" atribuído à candidatura e

⁴ As identidades de gênero e orientações sexuais são plurais. Ao longo do nosso trabalho, vamos utilizar a sigla LGBTQI+. A sigla possui duas partes. A primeira, "LGB", refere-se à orientação sexual que pode ser (L) lésbica, mulher que se identifica como mulher e tem atração por outras mulheres; (G) gays, homens que se identificam como homem e têm atração por outros homens; (B) bissexuais, pessoas que têm atrações sexuais por ambos os gêneros. A segunda parte da sigla, TQI+, diz respeito ao gênero. (T) para transexuais, travestis e transgêneros, que são pessoas que não se identificam com os gêneros masculino ou feminino atribuídos no nascimento com base nos órgãos sexuais; (Q) para "queer", termo em inglês usado para representar as pessoas que não se identificam com padrões impostos pela sociedade e transitam entre os gêneros, ou que não saibam definir seu gênero|orientação sexual; (I) intersexuais, alguém que apresenta variações em cromossomos ou órgãos genitais, o que não permite que essa pessoa seja distintamente identificada como masculino ou feminino (antes chamado de hermafrodita); e (+) para contemplar a lista de letras acrescidas à sigla que não para de crescer, inclusive os assexuais e aliados (antes chamados de simpatizantes).

à própria pessoa de Dilma. Para Cunha (2017a), as mídias sociais digitais possibilitaram que os eleitores participassem de modo mais ativo de campanhas e da própria dinâmica do governo "tendo voz, capacidade de discussão, emissão de opiniões e realização de diálogos de forma nunca antes experimentada no fazer político" (CUNHA, 2017a, p. 93).

Dilma foi eleita em outubro de 2010 e, durante seu governo, tentou manter uma política de aproximação com o expressivo número de deputados e deputadas evangélicos(as) a fim de equilibrar as demandas por direitos de minorias, sobretudo de pessoas LGBTQI+ e de mulheres, com as pressões exercidas por membros da bancada evangélica contra esses avanços. Entretanto, essa tentativa de equilíbrio não foi bem sucedida a ponto de conquistar a confiança e a aliança de políticos e demais líderes evangélicos, como feito por Lula.

Figuras importantes de dentro e de fora da política formal, como Eduardo Cunha, Marco Feliciano e Silas Malafaia aparecem com mais destaque na cena pública para fazer oposição direta ao novo governo. Eduardo Cunha, então presidente da CD, é responsável por dar início ao processo que levou ao impeachment de Dilma. Malafaia, pastor pentecostal líder do ministério Vitória em Cristo, ligado à Igreja Assembleia de Deus, passa a ser visto como representante dos evangélicos na empreitada de oposição ao governo de esquerda. O pastor aproveita sua inserção e visibilidade midiática para se opor publicamente às ações de Dilma no que diz respeito ao combate à violência contra pessoas LGBTQI+. Por sua vez, Feliciano, deputado federal pelo estado de São Paulo e pastor da Igreja Catedral do Avivamento, também ligado à Assembleia de Deus, aproveita suas funções e prestígio legislativo para liderar projetos de leis a favor de pautas conservadoras.

É com base nesses acontecimentos a partir da eleição de Dilma que Cunha (2017a) afirma que a legislatura 2011-2014 (primeiro governo da presidenta) configura um paradigma para os estudos de participação política de evangélicos no Brasil, tanto em âmbitos legais quanto em ambientes midiáticos. Juntos à autora, ressaltamos que os estudos em Comunicação têm muito a contribuir nesse campo de análises.

A comunicação intersubjetiva, sem perder de vista a configuração contextual e as mediações, envolve processos de produção de dispositivos interacionais, isto é, um gradiente de possibilidades estratégicas de arranjos entre elementos cuja articulação sempre movente tende a alterar quadros de inteligibilidade e modos coletivos de ação. As formas de exercícios das religiosidades também são organizadas e articuladas a partir das

interações e dos encontros entre sujeitos. Quando juntas, comunicação e religião, há a produção de arranjos múltiplos, de articulações e também de desencaixes para os quais estamos dispostos a olhar a partir de algumas ferramentas específicas.

Para isso, acionamos os estudos de Braga (2018, 2020) acerca de dispositivos interacionais de base foucaultiana para conferir embasamento teórico às nossas análises e dar forma aos percursos metodológicos. Ao se referir a dispositivos interacionais, tais como os que desejamos analisar, o autor nos instiga a olhar para os modos como as diferenças (ou os diferentes) são posicionadas e tratadas ao longo de embates cujo a comunicação⁵ é a matéria prima. Os clamores por respeito à diversidade humana, no nosso caso, integram episódios comunicacionais de raízes históricas e de caráter urgente dado o avanço de movimentos ligados a gênero, raça e sexualidade no país. Resta, então, encontrar maneiras de articular ações para tematizar e tratar essa questão de modo a expor tanto suas relações com fluxos de poder, que atuam em prol da governamentalidade e controle dos sujeitos, quanto eventuais possibilidades de linhas de fuga e questionamentos de narrativas que se instituem como verdades inquestionáveis.

As "tentativas empreendidas pelos participantes" de uma interação situada são importantes para as análises que desejamos construir. Essa concepção tentativa se configura através dos esforços dos interlocutores em produzir arranjos capazes de articular diferentes elementos, frequentemente de forma provisória e com diferentes graus de esforços, para tentar solucionar uma questão que se apresenta como urgente. Além disso, essas tentativas de elaboração de arranjos, em sua ancoragem social e ideológica, estão associadas, sobretudo no caso aqui em análise, também à crença religiosa dos participantes, de modo que ele [o participante] é capaz de manejar sua fala para acolher aquilo que lhe convém e rejeitar o que vai de encontro à seu horizonte moral de expectativas.

Nesse sentido, em trocas pautadas por objetivos estratégicos, cada participante objetiva ser bem sucedido de acordo com seus interesses durante as trocas, o que nos leva a entender que há sempre algo em jogo pelo qual alguém maneja suas palavras e ações (BRAGA, 2010). Mas interesses, intencionalidades e expectativas não podem ser considerados como totalmente definidos e delimitados a priori. Por mais que se relacionem ao gesto de reafirmar "verdades" estabilizadas, é importante considerar que o curso da ação

⁵ O dito e o não dito, para sermos fiéis aos elementos de um dispositivo de acordo com Foucault (1977)

pode produzir transformações, deslocamentos e reorientações de percurso. Além disso, ataques à integridade moral dos sujeitos tendem a ser percebidos e nomeados em sintonia com os valores morais de cada um ou cada uma. Assim, mais do que o conteúdo de falas em si, em ambientes presenciais ou digitais, o que está em jogo são os modos subjetivos de avaliação e a forma como são associadas às dimensões da religião, da política e da própria mídia.

Dito isso, entre os vários Projetos de Lei (PL) encabeçados por deputados e deputadas ligados à bancada evangélica, optamos por analisar em profundidade um dos projetos de maior repercussão nas mídias, o PL 6583 de 2013 intitulado Estatuto da Família. Para as nossas análises, privilegamos (1) o processo de discussão e votação do texto do projeto durante seis reuniões deliberativas conduzidas por uma comissão especial no ano de 2015 (9 de abril, 16 de abril, 28 de abril, 2 de setembro, 24 de setembro e 8 de outubro); e (2) as interações no Facebook, maior rede social digital em uso no Brasil no ano de aprovação do PL, em comentários deixados em postagens oficiais de cinco de veículos de comunicação (Época, Exame, Portal R7, UOL Notícias e Yahoo Brasil).

Cabe a nós percebermos como se dão as complexas e tentativas formação desses arranjos que nada mais são que respostas "urgentes" frente à diversidade, um jogo de - e por - poder. Interessa-nos olhar para as disputas políticas de construção de sentido em torno do Estatuto da Família com foco nas lógicas interacionais que são desenvolvidas a partir da ação política de agentes da bancada evangélica e de setores da sociedade civil, o que envolve tentativas de problematização ou rotas já prefiguradas de intervenção, tanto em espaços institucionais de tomada de decisão quanto no "dispositivo página de veículos midiáticos" no Facebook.

Para nós, é importante investigar as negociações em espaços jurídicos e decisórios, bem como acompanhar o que acontece quando sujeitos se reúnem em plataformas sociotécnicas, pois há uma política da conversação que instaura dispositivos que oscilam entre regularidades e experimentações que escapam a regras e lógicas já estabelecidas. A política da conversação pode, potencialmente, produzir arranjos disposicionais que, por meio de lógicas tentativas, aproximam afetos e razoabilidades no contexto da ação concreta dos agentes em interação. Isso ocorre à medida que os agentes vão desenvolvendo táticas e estratégias para se sobressaírem no debate e para disputarem enquadramentos de sentido que conferirão legibilidade e inteligibilidade aos temas em questão.

É Foucault (1977) quem afirma, de início, que os dispositivos não são dados a priori, mas surgem de uma necessidade urgente sobre determinada questão. Entendemos que o aparecimento político de sujeitos LGBTQI+ como detentores de direitos na esfera pública brasileira configura um cenário que suscita polêmicas entre parcelas de religiosos mais conservadores, por um lado, e LGBTQI+, por outro. E é essencial destacar aqui que "aparecimento" não se restringe a adquirir visibilidade, mas envolve uma ação no sentido de problematizar e, quando possível, alterar o modo como sujeitos são percebidos e reconhecidos diante dos outros, o que demanda um deslocamento do olhar, uma outra forma de imaginar a alteridade e de considerar as formas de vida daqueles que se apresentam diante de nós.

Aparecer é, então, um gesto estético e político que promove uma outra forma de estruturação do "pensável", e envolve a alteração de um regime de percepção, de leitura e de escuta por meio do qual elementos diversos se justapõem e se atritam de modo a permitir um deslocamento de nossa posição em relação ao modo como apreendemos, percebemos e respondemos às demandas do outro e aos eventos do mundo. De um modo mais amplo, o aparecer desafia a hierarquia que atrela o olhar e a escuta a dispositivos de controle e previsibilidade, suspendendo avaliações muito apressadas e desconfiando de julgamentos fundados em pré-conceitos. O aparecer é um processo político que envolve produzir deslocamentos, rachaduras e fissuras nos modos naturalizados de apreensão e explicação dos sujeitos e dos eventos.

Na base das tentativas de resolução dessas polêmicas está a comunicação, pois interações são estabelecidas e arranjos são desenvolvidos em diferentes dispositivos para a criação e disputa de sentidos acerca dos direitos de minorias sexuais, o que faz com que esses arranjos recebam o nome de "arranjos disposicionais". Nossos esforços estarão concentrados em analisar como se dão os processos de formação de sentido acerca do que pode (e o que não pode) ser considerado uma família no século 21 no Brasil, o que tende a revelar traços de um passado marcado pela relação entre religião e política e de um presente que acentua essa parceria.

A seguir, destacamos mais um aspecto que consideramos fundamental abordar nessa introdução: o próprio cenário brasileiro no que diz respeito à presença da religião na esfera pública. De maneira breve, vamos falar sobre como a classe evangélica saiu de um lugar apático à vida política e passou a se interessar e a se dedicar de modo ativo,

sistemático e articulado à vida pública e aos processos decisórios e eleitorais, cuja a principal bandeira é, desde o início, a politização de questões morais.

De "crente não se mete em política" a "irmão vota em irmão"

No Brasil, o fenômeno de expansão dos evangélicos para o campo da política partidária, visto com mais força a partir da década de 1980, em pouco tempo despertou a atenção da sociedade e de pesquisadores de diferentes áreas (BAPTISTA, 2009; CAMPOS, 2006; CUNHA, 2007, 2017a, 2017b; DUARTE, 2012; FRESTON, 1993; GIUMBELLI, 2008; MARIANO, 1996, 2004, 2011; MARIANO, ORO, 2013; PIERUCCI, 1996; ROLIM, 1985; SOUZA, MARTINO, 2008; SOUZA, 1969).

No que diz respeito à participação de evangélicos na política, os interessados em estudar os modos de religiosidade no Brasil são enfáticos em dividir o curso da história em duas eras (FRESTON, 1993; PIERUCCI, 1996; CAMPOS, 2006; BAPTISTA, 2009; MARIANO, 2011). De início, quando o protestantismo chegou em terras brasileiras⁶ por volta de 1860 por meio de missionários oriundos dos EUA e da Alemanha, o objetivo era o evangelismo e a conversão de povos ao cristianismo reformado, visto, à época, como uma concorrência para a Igreja Católica que exercia um papel hegemônico no quadro de religiões do país. Todavia, segundo Campos (2006), a postura dos cristãos protestantes no Brasil com relação a aspectos da cultura e da política era ambígua, isso porque a pregação da nova mensagem "se fez à custa de se criar um comportamento ascético orientado para um misticismo diferenciado do que até então existia em função da hegemonia cultural do catolicismo que imperava desde o século 16" (CAMPOS, 2006, p. 29).

Uma postura ambígua por parte dos protestantes significava um convívio em sociedade que rejeitava alguns aspectos da própria sociedade, inclusive a forma como a Igreja Católica assumia compromissos e cargos na política. É certo que o protestantismo que se instalou no Brasil na segunda metade do século 19 era ativo em projetos de transformação social e de ensino⁷, mas pregava, sobretudo, a liberdade de consciências e a

⁶ No capítulo 2 apresentamos um quadro que faz uma síntese da dinâmica de instalação e transformação (ramificação) das igrejas protestantes no Brasil.

⁷ Jardimino (2008) diz que hoje a importância dos colégios protestantes é muito menor. O autor aponta não mais que 50 colégios e meia dúzia de universidades brasileiras formadas a partir desses colégios. Entre eles o autor destaca o Colégio Mackenzie, Colégio Bennett e Colégio Batista como instituições de ensinos de origem protestantes de maior destaque. O que importa, contudo, é a ideia tácita de que "os colégios

separação entre a Igreja (católica) e o Estado. Baptista (2009) aponta que essa ideologia protestante trazida para o Brasil fez nascer por aqui um protestantismo escapista e sectário. A solução para os problemas de alguém e de toda uma nação consistia na fórmula da salvação individual da alma. Para o autor, o protestantismo que se propagou no final do século 19 e no início do século 20 era avesso ao compromisso social e à participação política (BAPTISTA, 2009, p. 157).

Com vistas nesse cenário, Pierucci (1996) afirma que uma frase definidora desse apolitismo protestante era "**crente não se mete em política**", comportamento esse que perdurou de 1860 até os anos 1980. Para ele, no Brasil a "militância político-eleitoral e o mundo cristão reformado, salvo esparsas e pouco representativas exceções, primou historicamente pelo alheamento em relação à vida política em qualquer nível" (PIERUCCI, 1996, p. 163). Campos (2006) utiliza a expressão "indivíduos fora do mundo" para se referir aos primeiros evangélicos no Brasil e ainda enfatiza que o que se instalou por aqui foi uma "atitude esquizofrênica" no interior dessa nova versão de cristianismo não católico.

Mariano (2011, 2013) reitera que até poucas décadas restava aos evangélicos filiados a igrejas históricas a defesa da laicidade estatal como forma de proteção dos efeitos hegemônicos da Igreja Católica. Para o autor,

[...] esses religiosos eram tidos como alienados e sua religião como alienante pelo apolitismo, pela rejeição encarnçada ao comunismo, pelo apoio à doutrina de segurança nacional, pelo frequente apoio às autoridades políticas constituídas e por sua total ausência na luta pelos direitos humanos e pela democracia (MARIANO, 2011, p. 250).

Baptista (2009) endossa que até mesmo os pentecostais históricos possuíam essa tendência de rejeição da vida política quase sem contato com o jogo da democracia até a primeira metade do século 20. Segundo o autor, "o mundo pentecostal se formou radicalmente dualista, opondo igreja e mundo, bem e mal, céu e terra, espírito e matéria. Em suma, a participação política era vista como algo mau (BAPTISTA, 2009, p. 42).

Com o passar dos anos, porém, a inserção dos evangélicos na política mudou de maneira considerável e o cenário que engloba religião e políticos evangélicos passou de

protestantes, em sintonia com o ideal liberal de educação, propunham uma formação pragmática centrada no indivíduo, criando mentalidades para negócios e o lucro para a gestão de uma sociedade para o progresso", e "os colégios protestantes fizeram bem sua tarefa de reproduzir os padrões da ideologia liberal norte-americana de individualismo, liberalismo e pragmatismo" (JARDILINO, 2008, p. 90).

um estado de rejeição para o que Pierucci (1996) chama de uma bem-sucedida mobilização de eleitores de certos ramos evangélicos conservadores e de base popular. De acordo com Baptista (2009), esse quadro de omissão política dos evangélicos, sobretudo os de denominações pentecostais, mudou a partir do ano de 1986 diante da necessidade de construção e projetos capazes de exercer influência na redação da Nova Carta Constitucional (a Constituição de 1988). O autor nos mostra que diante da realização de uma Assembleia Nacional Constituinte ocorreu uma grande mobilização no meio de lideranças da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil e, dessa forma, foi inaugurada a era das "candidaturas oficiais" de evangélicos. De uma fase em que "crente não se metia em política" passamos para uma era em que **"irmão vota em irmão"**.

Deste modo, entre o fim do século 19 e início do século 20, os evangélicos se tornaram os principais protagonistas de uma redefinição do religioso no Brasil, sobretudo pela participação na política. Para não generalizarmos o termo "evangélico", sublinhamos que a era de candidaturas oficiais, tal como citada por Baptista (2009), foi tomada em sua maioria por candidatos membros de igrejas pentecostais (históricas ou de renovação) e, tempos depois, de neopentecostais. De certo, são esses os novos atores evangélicos no cenário político, responsáveis por levar para o contexto da política institucional características do estilo de vida de novos cristãos.

A chegada dos evangélicos no cenário político foi, dessa forma, acompanhada por um desejo de rompimento com o pensamento de que o evangélico não se metia em política e de criação de novas representações ideológicas no contexto político formal do país. Baptista (2009) afirma que a principal bandeira política dos parlamentares evangélicos (neo)pentecostais era, desde o início, a politização de questões morais. O autor revisita estudos importantes da área para tecer essa afirmação, como os de Freston (1992, 1993), e, mais de duas décadas após a escritas de estudos como esses, autores como Vital e Lopes (2013) e Cunha (2017a, 2017b) são enfáticos em argumentar que as questões de cunho moral são ainda hoje o grande motor dos discursos e das ações de parlamentares evangélicos, sobretudo no que diz respeito aos direitos individuais de mulheres, lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, travestis e transgêneros.

É nesse contexto e com a força dessas grandes igrejas que, no fim da década de 1980 e durante a década de 1990, consolidaram-se no Brasil algumas transformações importantes no campo religioso evangélico, responsáveis por uma hegemonia

(neo)pentecostal. Pierucci (1996) escreve que, para os interessados em estudar os modos de religiosidade no Brasil, é para esse crescimento hegemônico e para a politização de grupos religiosos (neo)pentecostais até então apartados da cultura política do país que devemos nos atentar como pesquisadores, uma vez que o fenômeno levanta (novas) interrogações sobre as dinâmicas sociais e comunicacionais do campo religioso como um todo.

Cunha (2017a) afirma que a partir dessa hegemonia há uma reivindicação por parte dos (neo)pentecostais por uma presença mais ativa em questões da cultura do país, tanto no aspecto político quanto no aspecto midiático. Essa hegemonia (neo)pentecostal, gestada desde a década de 1960, se solidificou não somente com igrejas como O Brasil Para Cristo, Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd) e Assembleia de Deus, mas, de acordo com a autora, com um "sem-número de igrejas autônomas, organizadas em torno de líderes, baseadas em propostas de cura, de exorcismo e de prosperidade sem enfatizar a necessidade de restrições de cunho moral e cultural para se alcançar a bênção divina" (CUNHA, 2017a, p. 21). Logo, fixava raízes na sociedade brasileira um exímio evangelicalismo conservador disposto a ocupar diferentes espaços.

Haja vista que não há nada de novo em destacar o aspecto conservador de grupos (neo)pentecostais no Brasil no século 21, uma vez que Oliveira (2015) enfatiza que essa é uma característica básica do (neo)pentecostalismo em voga no país, o que há de novo nessa dinâmica é a "visibilidade alcançada por essas lideranças na esfera pública, seja por meio de projetos de articulação e de acúmulo de forças no campo político, seja por meio de ocupação de espaços nas mídias" (CUNHA, 2017a, p. 98). Essa visibilidade midiática é capaz de transformar líderes e demais religiosos em figuras de destaque dentro e fora do meio evangélico. Por sua vez, articulações políticas de todos os níveis são responsáveis por fortalecer a bancada evangélica, criar grupos organizados e intensificar projetos de leis que dão forças para que o conservadorismo se intensifique na política.

Cunha (2017a) cita uma pesquisa do Datafolha, publicada em outubro de 2013, para reiterar que a maior parte da população brasileira se identifica com valores conservadores e de direita. "Em acordo com o que o Datafolha indica, é possível sugerir que uma tendência conservadora em questões morais e sociais, defensora da liberdade e do livre comércio, esteja em ascensão no Brasil (CUNHA, 2017a, p. 99). Isto posto, ao nos referirmos aos políticos evangélicos de maioria (neo)pentecostal membros da bancada evangélica e signatários da FPE, referimo-nos a pessoas cujo mote de participação na jogo

da política está vinculado de forma prioritária a questões de cunho moral e a demandas acerca de direitos sobre o corpo, a família e as mulheres (MARIANO, 2011, DUARTE, 2012, CUNHA, 2017a).

O texto a seguir está dividido em seis capítulos. No capítulo 1 evidenciamos o modo como vamos olhar para a bancada evangélica, isto é, a partir de um olhar comunicacional que compreende recortes de episódios comunicacionais singulares protagonizados por seus agentes. A partir desses recortes, compreendemos a bancada evangélica (e a FPE) como formações dispositivas, em tensão com outros campos, configuradas por meio de arranjos tentativos complexos e por jogos de poder.

No capítulo 2, tecemos considerações preliminares acerca do cenário para o qual vamos olhar, bem como firmamos alguns conceitos importantes para a pesquisa, como evangelicalismo, (neo)pentecostalismo e conservadorismo. Por sua vez, no capítulo 3 adentramos especificamente nas dinâmicas de formação da bancada evangélica e da FPE de modo a entendê-las como macrodispositivos conformadoras de múltiplos arranjos em torno de valores morais. A fim de expandir o debate e as apreensões sobre a questão da moral, no capítulo 4 tratamos de diferentes arranjos em prol de uma "boa moral" nos trâmites políticos em âmbito federal até chegarmos ao Projeto de Lei 6583 de 2013, denominado Estatuto da Família, com a fixação da ideia de que "é preciso salvar a família", um mote potente utilizado para estabilizar uma governamentalidade hegemônica.

No capítulo 5, fazemos análises específicas dos arranjos em torno do conceito de família em seis reuniões deliberativas na Câmara dos Deputados, em Brasília, conduzidas por uma comissão especial escolhida para dar parecer ao texto do Estatuto da Família. Por acreditarmos que o senso de afetação coletiva do tema do Projeto de Lei chega à sociedade de maneira mais ampla e passa a criar sentidos (também) nas plataformas sociotécnicas, no capítulo 6 analisamos uma série de comentários de Facebook de pessoas convocadas pelo assunto a partir de postagens oficiais de cinco veículos de comunicação.

E esse é o caminho que vamos percorrer ao longo deste trabalho, pois cremos que os projetos em si são a própria retórica a partir da qual a bancada evangélica e seus

apoiadores constroem, tentativamente e ardilosamente, arranjos interacionais, seja no legislativo federal, seja em ambientes digitais.

CAPÍTULO 1: A definição de um episódio comunicacional, de seus arranjos internos e suas articulações sociohistóricas

"Muito antes de servir para comunicar, a linguagem serve para viver"

Émile Benveniste

Este capítulo pretende evidenciar o modo como desejamos olhar para a bancada evangélica e a FPE em nosso trabalho, a saber, um olhar comunicacional que compreende o recorte de episódios comunicacionais singulares protagonizados por seus agentes, e privilegia a identificação e a análise de lógicas norteadoras de arranjos, bem como as articulações produzidas para configurar atores políticos e institucionais centrais nos debates acerca do Estatuto da Família.

Para construir um recorte comunicacional desses episódios, nos aproximamos da ideia desenvolvida por José Luiz Braga (2018, 2020) acerca da importância de elaborarmos teorias intermediárias capazes de produzir interfaces entre a especificidade do episódio investigado na pesquisa e o contexto sociohistórico no qual ele se insere e tece inúmeras conexões. Assim, destacamos nossa escolha de olhar para o modo como a bancada evangélica se insere nas ações da FPE e de salientar como essas conexões complexas alimentam episódios comunicacionais articulados ao ambiente institucional e histórico que os envolve e modela.

Vistas sob essa ótica, descrevemos a bancada evangélica e a FPE como formações dispositivas, em tensão com outros campos, configuradas por meio de arranjos complexos e por jogos de poder. De modo prático, queremos mostrar as lógicas que conduziram as ações do grupo de políticos evangélicos de cunho mais conservador em busca da obtenção de apoio para a aprovação de suas pautas enquanto arranjos estrategicamente produzidos dentro de um dispositivo político-institucional mais amplo. Arranjos e alianças fortes o suficiente para tornar "natural" uma dimensão de poder baseada na noção de uma "única verdade".

Mas, antes de prosseguirmos com as explicações acerca da abordagem adotada para a análise dos episódios comunicacionais entorno da bancada evangélica e da FPE, consideramos importante explicitar algumas dimensões prévias das bases conceituais que guiarão as reflexões empreendidas na tese.

Para começar, caminharemos ao longo desse trabalho com a compreensão de que "comunicação" consiste em "toda troca, articulação, passagem entre grupos, indivíduos, setores sociais, frequentemente desencontrada, conflitiva, agregando interesses de todas as ordens, marcada por causalidades que ultrapassam ou ficam aquém das intenções" (BRAGA, 2010, p. 69). A concepção elaborada por Braga, por mais ampla que possa parecer em um primeiro momento, exprime a ideia de que as trocas e práticas interativas que ocorrem nas diversas instâncias e situações da vida social promovem um fluxo de relações entre pessoas, ideias e coisas que se desenrola através de uma dinâmica que não está definida de antemão, mas é o resultado "instável e frequentemente canhestro dos arranjos pelos quais as urgências foram ou são enfrentadas" (BRAGA, 2018, p.85).

Dito isso, a concepção de comunicação que adotamos a partir das reflexões de Braga abrange esse processo tentativo de descobrir e revelar as articulações e fluxos que configuram as lógicas e racionalidades internas e históricas desses arranjos. Essa ideia será explorada de modo mais detalhado ao longo do trabalho, mas destacamos desde já a forma como essa perspectiva confere atenção especial aos modos de articulação e às distinções entre objetos, processos comunicacionais e contextos socioculturais. As interfaces e atravessamentos entre as interações e o contexto são produzidas, segundo Braga (2020), a partir dos episódios comunicacionais, nos quais os diversos elementos sociais se articulam agonisticamente, segundo determinados sistemas de relações e regras, em função mesmo dos objetivos comunicacionais dos interlocutores em tensão.

Para Braga (2010), há duas perspectivas que dão forma à concepção tentativa da comunicação. A primeira prevê que quaisquer episódios comunicacionais são, por si só, probabilísticos. Isso significa dizer que sempre haverá algo de previsível para acontecer nas interações, mas que sempre haverá uma parcela de imprevisíveis ao longo do processo. A segunda perspectiva entende que a comunicação é aproximativa, o que a faz comportar mais ou menos precisão, mas sempre abaixo de possibilidades de controles rigorosos.

Então, entender a comunicação como tentativa não é o mesmo que compreender, na prática, se uma dinâmica comunicacional tende a ocorrer ou não, o que Braga (2010, p. 71) chama de uma "postura tudo ou nada" do pesquisador.⁸ Jogar nesses termos, com vistas a

⁸ Notemos como, para Braga, não existe uma classificação dicotômica entre uma comunicação "boa" e uma comunicação "ruim", antes, as relações comunicativas referem-se a um processo permeado pelas tentativas e nuances das ações dos atores ao buscar compreensão e (ou) solução para problemas que concernem a todos. Tais tentativas são por ele chamadas de "arranjos", em diálogo com o pensamento de Foucault. No início dos

entender somente a eficácia de uma mensagem, é deixar de lado uma série de nuances importantes dos próprios processos comunicacionais que não estão presentes nos extremos, mesmo porque os critérios de "sucesso interacional" são variáveis relacionais para interação a depender dos objetivos e das situações contextualizadas. Nesse sentido, e a fim de expandir sua abordagem, Braga (2018, p. 15) afirma que o modo básico pelo qual fazemos essas sucessivas negociações tentativas se dá por meio de "gerações de arranjos nas dinâmicas de dispositivos sociais".⁹

Neste capítulo, vamos revisitar essas reflexões e apropriações que Braga faz desse conceito até a elaboração mais madura do autor¹⁰. Mas, antes, será preciso retomar (ainda) outros conceitos que nos darão suporte, como o de "campo social" e o de "mídiatização". Nossa aposta é que esses dois conceitos, aliados à teoria dos arranjos disposicionais vão se entrelaçando e transformando o próprio campo religioso, sobretudo a dimensão de visibilidade midiática na qual esse o também se constitui. Cabe lembrar, conforme dito na introdução, que as apropriações e os entrelaçamentos teóricos serão feitos com base em uma questão cara à religiosidade cristã: a família.

Com relação ao conceito de mídiatização, salientamos que ele não é estanque e passa por algumas disputas em torno do significado e dos locais onde pode ser apreendido. Stig Hjarvard (2012), pesquisador europeu, faz uma síntese dos significados que o conceito recebeu (e recebe) ao longo dos tempos. O autor explicita que inicialmente, em meados da década de 1980, o conceito foi relacionado ao impacto da mídia na política.¹¹ Hjarvard (2012) referencia os trabalhos de Hernes (1978) e Asp (1986) e indica a colaboração desses autores na construção da concepção do que hoje chamamos de mídiatização. Ainda em âmbito internacional, algumas ideias mais novas sobre o conceito de mídiatização são encontradas na obra de Altheide e Snow (1979, 1988). De acordo com Hjarvard (2012),

anos 2000, a questão da dicotomia comunicacional foi suscitada por Marcondes Filho. Em uma revisão das teses de Marcondes Filho (2004), Braga (2010) enfatiza que, para o autor, a comunicação só ocorre à medida que é "boa", ou seja, quando é bem sucedida e cria reconhecimento entre as partes. Contudo, estamos de acordo com a visão de Braga (2010), segundo a qual, delimitar o que é comunicação a partir dos resultados do processo é ficar refém de um sucesso "raro" e ignorar uma série de outros fenômenos comunicacionais que nem sempre, ou quase nunca, são sinônimos de comunicação bem sucedida pautada pelo entendimento.

⁹ Braga amplia a noção de dispositivo com a qual trabalha desde 2006, uma vez que o autor se dedicava de modo exclusivo aos dispositivos críticos. Para mais informações, ver: "A sociedade enfrenta sua mídia: dispositivos sociais de crítica midiática" (BRAGA, 2006).

¹⁰ Sempre que possível iremos à fonte principal para embasar nossas abordagens, como na próxima seção.

¹¹ Asp (1986; 1990), Mazzoleni e Schulz (1999), Jensen e Aalberg (2007), Strömbäck (2008) e Cottle (2006) são autores que aplicaram o conceito de mídiatização à influência dos meios de comunicação na política de forma mais sistemática (HJARVARD, 2012, p. 56).

esses são autores responsáveis por estudar de quais maneiras a lógica da mídia compõe a base do conhecimento constituído e divulgado em sociedade.

Além da política, outros campos têm suas formas de produção discursiva e de circulação de informações e conhecimento alterados diante do fenômeno da midiatização, como, por exemplo, os campo da ciência e da economia. Porém, é no campo da religião e na influência da mídia sobre instituições e práticas religiosas que nossos interesses estão concentrados.

De certo modo, um campo social precisa ser flexível sob o risco de enfraquecer e até mesmo desaparecer (BERGER, LUCKMANN, 2004). Durante séculos, o cristianismo católico foi responsável por estabelecer um modo de vida que regia quase tudo e quase todos (CÉSAR, 2000). Em trabalho anterior, afirmamos que “a ausência da condição pluralista consistia no fato de que, salvo raras exceções, o mesmo Deus (cristão) dos antepassados certamente seria o Deus de gerações presentes e futuras” (GUIMARÃES, 2016, p. 15). O campo religioso católico, porém, diminuiu de tamanho ao longo dos anos e o cristianismo passou por intensas e complexas modificações. Isto, posto, temos que a instituição religiosa cristã precisou se modificar e se submeter ao processo de midiatização para se manter viva em uma sociedade cada vez mais plural.

1.1 Campo religioso cristão (em vias de midiatização)

O filósofo francês Pierre Bourdieu (2003, 2007) define "campo" como um universo no qual estão inseridos atores (agentes) e instituições. Para o autor, os campos são dotados de leis específicas, com certa autonomia diante de outros campos, e o que determina as diferentes posições ocupadas pelos agentes é o capital¹² acumulado ou conferido ao longo do tempo. Campo, de acordo com o autor, é um espaço estruturado por diferentes status, cuja dinâmica vê nessa hierarquia um "modus operandi" para se constituir como tal.

¹² O conceito de "capital", assim como o de "habitus", são essenciais para a compreensão do conceito de campo bourdieusiano. Para o autor (2007), o capital não se configura apenas como poder, mas como ativos econômicos, culturais ou sociais que são reproduzidas em diferentes aspectos legitimadores. Ao contrário de Marx, para Bourdieu o capital não é avaliado apenas em função monetária, mas pode ser compreendido como uma chave para adentrar em diferentes espaços. O capital nunca é neutro e estático, ao contrário, sempre traz consigo uma relação de força associada a noções de estratégia e reprodução. O capital é reproduzido pela mediação do habitus, tendência que faz com que um indivíduo se dispõe a perceber o mundo ao seu redor e a ele reagir. Em outras palavras, o habitus diz respeito à capacidade de uma determinada estrutura social ser incorporada pelos agentes por meio de disposições para o seu modo de ser e agir.

Ademais, um campo precisa ser capaz de se legitimar nele mesmo. A autolegitimação, para Bourdieu (2003), significa que um campo consegue se manter como importante para um grupo de pessoas independente dos modos como é questionado por outros campos, isto é, "independente das pressões do mundo social global que o envolve" (BOURDIEU, 2003, p. 21). Mas isso não impede que um campo (e seus atores) busque o reconhecimento de outros campos para existir.

Para construir a gênese do campo religioso, sob uma perspectiva sociológica, Bourdieu remonta às obras de Marx, Weber e Durkheim a fim de "conservar" algumas noções de cada ponto de vista.¹³ De Durkheim, Bourdieu conserva a noção de que a religião possui uma função de integração lógica e social. "A religião é um instrumento de comunicação e um instrumento de conhecimento; ela possibilita um acordo entre o sentido dos signos e o sentido do mundo" (BOURDIEU, 2007, p. 33). De Weber vem a ideia de que a religião e o discurso religioso são intimamente ligados à noção de poder. "Deve-se ligar o discurso místico aos interesses religiosos daqueles que o produzem, que o difundem e que o recebem" (BOURDIEU, 2007, p. 34)¹⁴. Por sua vez, o autor extrai da obra de Marx a ideia de que a religião possui uma função de conservação da ordem social.¹⁵

Bourdieu (2007) considera que, historicamente, a constituição do campo religioso cristão é baseada na desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos. Essas pessoas, não detentoras do capital religioso, são chamadas de leigas, profanas ou pecadoras. Desse modo, para estar inserido em um campo, em especial o campo religioso, é necessário dispor de uma série de códigos capazes de conferir uma noção de identidade (com)partilhada. Importante destacar aqui o modo como a identidade é utilizada pela norma institucional para preservar as hierarquias, e não como processo de constituição do sujeito, que se desloca entre identificações e posições moventes.

Além disso, no seio das sociedades ocidentais, a constituição do campo religioso cristão foi (e é) caracterizada pela produção, reprodução e difusão de bens e de serviços religiosos e, sobretudo, por dinâmicas de moralização das práticas e das representações religiosas. Em sua leitura das apropriações bourdieianas, Erwan (2003) entende que a

¹³ Veremos na prática a noção de campo religioso aplicada ao contexto brasileiro ao longo do texto.

¹⁴ O ano 2007 se refere à 1ª reimpressão da 6ª edição de 2005 do livro "A economia das trocas simbólicas" feita pela editora Perspectiva.

¹⁵ Erwan (2003) observa como é difícil diferenciar as contribuições de Marx e de Weber na medida em que um e outro situam a sociologia da religião nos limites da sociologia econômica e da sociologia política (ERWAN, 2003, p. 32).

"constituição de um campo religioso conduz ao despojamento do capital religioso dos laicos, o que beneficia o corpo de especialistas religiosos que, por sua vez, produz e reproduz um corpus organizado" (ERWAN, 2003, p. 34).

Já dissemos que os campos, de acordo com a visão de Bourdieu (2003, 2007), são providos de certa autonomia autorreferenciada. Todavia, há de se considerar que essa autonomia sofre pressões constantes e resistências acionadas de diferentes formas e por diferentes sujeitos a fim de contestar a autonomia de determinado campo. Em outras palavras, o conceito de campo, tal como desenvolvido por Bourdieu (2003, 2007), não deixa de enfatizar a existência de conflitos e luta por poder dentro de cada campo. Tais pressões são mediadas de acordo com as leis do próprio campo, ou seja, as práticas e discursos de pessoas especialistas, dotadas da autoridade para dizer algo a respeito sobre o campo, são capazes de sistematizar, confrontar e perpetuar a legitimidade de um campo que passa por pressões externas.

Mas, como visto na discussão do início do capítulo, a mídia se institucionalizou e também alçou o posto de campo social com um conjunto de regras próprias e profissionais hierarquizados dotados de funções específicos dentro do campo midiático. Como campo oficialmente instituído, Braga (2012) aponta que a mídia encarna o papel de ser uma "porta-voz" oficial da sociedade. Para ele, esse papel é delegado, cuja fonte seria resultante de "um processo de autonomização de uma parte das funções de mediação dos outros campos sociais, autonomização exigida pelo processo generalizado de disseminação das esferas da experiência no mundo moderno" (BRAGA, 2012, p. 42).

Uma sociedade que, outrora, era repleta de campos sociais autolegitimados e dotados de leis próprias, passa a conviver de outra maneira com as lógicas que regem o campo midiático, percebido não como "apenas mais um campo", mas como um campo que passa a mediar o social por meio de processos informativos e de entretenimento não habituais. Nesse processo, a sociedade dos meios de comunicação massivos passou a conviver com constantes tematizações de discursos por profissionais de mídia.¹⁶ Era de se esperar que essa publicização, que abria o monopólio discursivo de determinados campos para a mídia, despertasse o interesse de certos campos, uma vez que agora, a partir de ferramentas de alta performance e amplificação da produção e circulação de dados, seria possível expandir discursos, produzir novos tipos de quadros de sentido para os acontecimentos e obter

¹⁶ Fenômeno que Fausto Neto (2008) denomina de "sociedade dos meios".

(mais) oportunidades de alterar as formas de legibilidade e inteligibilidade dos assuntos mais restritos a um dado campo. Mas, por outro lado, era de se esperar que a dinâmica midiática mediadora sofresse repúdios, pois a exposição do discurso de um campo sob a ótica de outro campo pode ser algo que põe em xeque questões como autonomia e legitimação. Bourdieu (2003) aponta que:

[...] Uma das manifestações mais visíveis da autonomia do campo é sua capacidade de refratar, retraduzindo sob uma forma específica as pressões ou as demandas externas. [...] Dizemos que quanto mais autônomo for um campo, maior será seu poder de refração e mais as imposições externas serão transfiguradas, a ponto, frequentemente de se tornarem perfeitamente irreconhecíveis. O grau de autonomia de um campo tem por indicador principal seu poder de refração, de retradução (BOURDIEU, 2003, p.22).

O autor nos mostra que a capacidade de um campo de se fechar diante de pressões e questionamentos externos é diretamente proporcional a sua autonomia. Isso significa dizer que quanto mais autônomo for um campo social, maior será a sua capacidade de se "refratar", de mudar de lado, retraduzir-se e fazer com que a pressão se torne algo irreconhecível. Isto posto, o ato de se fechar e constituir pares torna o campo um local de respeito, mesmo por quem não é um "par".

Porém, para Braga esse processo é complexo e não pode ser reduzido apenas a extremos como "interesse midiático" (para expandir os limites de atuação do campo) e "desinteresse midiático" (para manter apenas entre pares os discursos do campo). Ademais, em um trabalho que busca construir um olhar comunicacional para conferir contornos a um dado contexto sempre movente, cabe-nos apostar em uma visão a partir das lógicas de inserção do campo midiático no cenário social. Isto posto, Fausto Neto (2008) aponta para uma transformação da sociedade "dos meios" para uma sociedade em "vias de midiatização", quando a cultura da mídia, com seus pressupostos e lógicas, atravessa a constituição e o funcionamento de vários campos sociais (FAUSTO NETO, 2008).

Isso ocorre porque, nos estudos de Comunicação, a abordagem da mídia, em sua roupagem de Indústria Cultural, perdeu uma visão objetivista para dar espaço a uma visão relacional, na qual o receptor passa a ser considerado nos processos de mediação. Segundo Braga (2012), essa percepção é relevante "não apenas porque põe em cena o receptor integrado em seus ambientes, mas também, porque começa a fazer perceber os processos midiatizados" (BRAGA, 2012, p. 33). Se antes um meio era visto majoritariamente como

produtor de efeitos não controláveis, a ênfase na mediação significa que o "comunicativo" se transforma em protagonista.

Fausto Neto (2008) entende que a mídia deixou de se comportar apenas como instrumento da difusão de mensagens originadas de determinados campos para assumir papéis cada vez mais complexos, entranhados no corpo social, constituidora de novas ambiências e novos sentidos. O autor resume essa transformação social da seguinte forma:

Uma designação econômica para diferenciar a 'sociedade dos meios' da 'sociedade da mediação' está no fato de que na primeira as mídias estariam a serviço de uma organização de um processo interacional e sobre o qual teriam uma autonomia relativa, face à existência dos demais campos. Na segunda, a cultura midiática se converte na referência sobre a qual a estrutura sócio-técnica-discursiva se estabelece, produzindo zonas de afetação em vários níveis da organização e da dinâmica da própria sociedade (FAUSTO NETO, 2008, p. 93).

Para falar de mediação do campo religioso, então, é preciso entender o que é mediação de forma mais ampla a fim de identificar de quais maneiras o processo incide no universo religioso e, de certo modo, o modifica. A tarefa será realizada a seguir, baseada em um conjunto de autores que estabelece um diálogo sobre o assunto. Mas, de antemão, convém destacar que a mediação do campo religioso não significa apenas reconhecer a centralidade dos meios de comunicação em determinados processos sacros, tampouco reduz nosso olhar analítico a jornais, sites de internet ou redes sociais digitais. Mais do que isso, a mediação do campo religioso (ou mediação da religião) está relacionada a uma dinâmica complexa mais ampla, na qual as lógicas do próprio campo e de seus adeptos são entremeados por processos antes restritos à Indústria Cultural (MARTINO, 2016).

1.2 Dos estudos sobre Comunicação (mídia) e religião: mediação, uma abordagem conceitual-metodológica

Para falar de mediação é preciso falar de mídia (ou mídias). Historicamente, os estudos sobre mídia e religião não são uma exclusividade do campo da Comunicação. Ao contrário, os primeiros estudos, datados do início da década de 1960, são oriundos de disciplinas como a Sociologia, Psicologia, Antropologia e Ciência Política com a mídia sob

um viés bastante instrumental (SOUZA, 1969). É somente a partir dos anos 2000 que o número de estudos sobre mídia e religião cresce dentro da área de Comunicação (KLEIN, 2005; MARTINO, 2003; PATRIOTA, 2008; CUNHA, 2011, 2013)¹⁷.

Cada área de estudos tem a sua contribuição com relação ao assunto. Martino (2016) divide a trajetória dos estudos em mídia e religião em três partes. A primeira delas corresponde à década de 1960, época em que a mídia era vista (ainda) de forma secundária nas pesquisas sobre religião, sobretudo no âmbito das Ciências Sociais. O segundo momento marca o começo das aproximações entre religião com a área da Comunicação, nos idos dos anos 1980, período no qual se privilegiou as formas de comunicação de líderes religiosos e igrejas com a sociedade de modo geral. O terceiro momento reflete o próprio crescimento da pesquisa em Comunicação no Brasil.

A partir de 1990, vários temas são acrescentados na pauta dos pesquisadores, entre eles, a religião e sua relação com produtos midiáticos. Como ressaltado por Martino (2016), os primeiros trabalhos específicos sobre mídia e religião na América Latina, na década de 1980, eram, em sua maioria, voltados para os fenômenos dos televangelistas: padres e pastores de renome, responsáveis por conduzir missas e cultos televisionados com alcance em todo o território nacional. A questão interessava a sociólogos e antropólogos, pois dizia de um novo modo de viver a religiosidade na América Latina (o modelo de televangelismo é original dos Estados Unidos) e dos pesquisadores em Comunicação devido à intrínseca relação com a TV.

No conjunto das transformações sociais da década de 1980, outro fenômeno importante foi o surgimento das grandes igrejas neopentecostais.¹⁸ A marca dessas igrejas, desde a fundação, era o uso massivo dos meios de comunicação, sobretudo a TV, para a pregação da sua mensagem, na mesma época em que a Igreja Católica também revia seus modos de comunicação com os fiéis por meio de veículos midiáticos como a TV. Boa parte das pesquisas, então, estava preocupada em analisar o uso dos meios de comunicação pelas igrejas (ASSMANN, 1986; GOMES, 1987; ORTIZ, 1980). Martino (2016, p. 23) destaca

¹⁷ Mas não sem se esquecer do questionamento “qual o olhar específico da Comunicação?”.

¹⁸ O movimento dos neopentecostais surgiu na metade da década de 1970, fundado por brasileiros, e se transformou em igrejas cristãs ativas na década de 1980. O pensamento de igrejas neopentecostais possui forte apego literal aos fundamentos bíblicos e, conforme descrito por Stott (1999), organiza-se em torno de um discurso que prega que a experiência difundida dentro dos templos deve ser levada para fora deles, isto é, que o discurso dogmático deve ser universalizado.

que “a partir dos anos 1980 é possível notar que mídia e religião se tornam cada vez mais interdependentes”.

O advento dos pentecostais e dos neopentecostais trouxe o aumento da participação de religiosos cristãos na política e na vida pública. As articulações em partidos, as alianças em busca de votos e as candidaturas impulsionadas dentro dos templos são explícitas. Para Vital e Lopes (2013), o pertencimento a uma igreja (neo)pentecostal e o apoio de lideranças dessas igrejas contribui, muitas vezes, para o êxito de um candidato ou candidata, isso porque as igrejas (neo)pentecostais estão presentes em quase todos os locais: em conglomerados urbanos e rurais, em bairros de luxo e em comunidades periféricas, na programação televisiva, radiofônica e na internet. Percebemos, aqui, um entrelaçamento de campos.

Nesse contexto, as pesquisas em religião e política são evidenciadas em disciplinas das áreas das Ciências Sociais, da Ciência Política e do Direito com mais força, uma vez que grande parte dos pesquisadores passou a se preocupar com a forte presença de religiosos no Congresso Nacional e na política de modo geral (BAPTISTA, 2009; CAMPOS, 2006; CORADINI, 2010; DUARTE, 2012; FRESTON, 1992, 1993; GIUMBELLI, 2008; GOMES, NATIVIDADE, MENEZES, 2009; MARIANO, 1996, 1999, 2004, 2011; MONTERO, 2012). As discussões em torno de democracia, laicidade do Estado brasileiro, secularização e ética dão a tônica da maioria das pesquisas e das publicações. "Trata-se de uma tentativa de compreender como [...] construiu-se no Brasil um estado nacional que se definiu como laico e que formou uma ideia particular de religião e de secularismo" (MONTERO, 2012, p. 20). O campo da Comunicação acompanhou esse viés com propostas de análise dos modos de utilização das mídias em campanhas eleitorais, das performances de candidatos, das formas de representação e autoconstrução da imagem de políticos, entre outras (ALBUQUERQUE, 1999; ALMEIDA JR., 2000; GOMES, 2004, 2007; MAIA, 2008).

O início dos anos 2000, de certo modo, marca uma mudança de rumo das pesquisas em Comunicação no Brasil com a consolidação da internet, das redes sociais digitais e de todo um arcabouço teórico próprio (e em construção) sobre o ciberespaço, ou ambientes digitais. Diante de uma sociedade que passa a se relacionar de uma forma diferente com a mídia – e aqui não podemos nos esquecer do uso de celulares, tablets, smartphones e afins – inicia-se uma série de pesquisas preocupadas em entender novas maneiras de

manifestações de fenômenos religiosos mediados por dispositivos digitais, abarcadas por estudos e pesquisas sobre mídiatização (MARTINO, 2012). Entre os campos mais expostos aos processos de mídiatização se encontra o campo da religião.

Diferentes autores estão envolvidos com estudos sobre mídiatização e nos modos de aplicação do conceito em pesquisas empíricas (FAUSTO NETO; GOMES; BRAGA; FERREIRA, 2010; MATTOS, JUNIOR, JACKS, 2012; CARVALHO, 2017). Todavia, mesmo em meio a abordagens diferentes em um primeiro momento, há aspectos centrais nessas pesquisas capazes de fazer com que o conceito possa ser delineado a partir de definições básicas comuns acerca da interação entre mídia e aspectos condições de existência das sociedades.

No conjunto de pesquisas europeias, Andreas Hepp (2014, p. 51) define a mídiatização como um "conceito usado para analisar a inter-relação (de longo prazo) entre a mudança da mídia e da comunicação, por um lado, e a mudança da cultura e da sociedade, por outro, de uma maneira crítica". Ele apresenta duas tradições das pesquisas de mídiatização. Segundo o autor, a tradição institucionalista está interessada na ação da mídia tradicional de massa que exerce certa influência em determinados campos da sociedade de acordo com a sua lógica midiática. A parcela de estudiosos adeptos à tradição institucionalista entende que a relação entre os campos sociais e os meios de comunicação implica uma forma particular de institucionalização dos meios.

Por sua vez, a tradição socioconstrutivista, enraizada no interacionismo simbólico e na sociologia do conhecimento, foca nas mudanças da cultura e da sociedade pelo viés da informação dos meios de comunicação, isto é, compreende a mídiatização como um metaprocessos de mudança (HEPP, 2014). É preciso (re)enfatizar que a mídiatização não é estanque, não está consolidada e é possível distinguir vários processos de mídiatização em diferentes níveis, épocas e sociedades. Sob esse aspecto, as duas tradições não estão dispostas uma em detrimento da outra. Integrar as duas é o melhor caminho para refletir sobre a mídiatização e realizar análises mais sólidas com base no fenômeno.

Hjarvard (2012) afirma que a mídiatização é um fenômeno que ganhou fôlego no fim do século 20 em sociedades ocidentais cujos índices de industrialização e globalização são mais elevados. O autor entende que uma teoria da mídiatização está interessada nos modos como a mídia interage com a cultura e com a sociedade de maneira geral, isto é, como a mídia, ao mesmo tempo, é (1) membro da sociedade e de sua cultura e (2) uma instituição

independente que faz frente a demais instituições sociais e coordena as ações de sujeitos de acordo com a sua lógica. O termo "lógica" refere-se ao "modus operandi, institucional, estético e tecnológico dos meios" (HJARVARD, 2012, p. 65), ou seja, diz das maneiras pelas quais determinado meio de comunicação se estabelece como tal e influencia interações de acordo com suas regras.

É nesse sentido que Hjarvard (2012) enxerga uma dualidade no processo de mediação. Nessa dualidade, a mídia passa a integrar o modo de funcionamento de dada instituição ao passo que, de modo gradual e de acordo com a sua própria lógica, se institucionaliza. Aqui, a noção de instituição é bastante importante para a compreensão de mediação. Segundo Hjarvard (2012, p. 68), uma instituição carrega consigo elementos "estáveis e previsíveis da sociedade moderna, [...] estrutura para a comunicação e ação humanas em determinada esfera da vida em um determinado momento e lugar". Assim, o processo de mediação implica, cada vez mais, que instituições sociais definidas e estabelecidas dependam de recursos e de regras específicas dos meios de comunicação para se manterem ativas na sociedade. É nesse sentido que a mídia se torna uma instituição, pois passa a exercer papel importante no arranjo das interações, isto é, delimita padrões de comportamento e orienta papéis. Desse modo, o cerne da questão está nas maneiras como a mídia intervém na interação entre indivíduos dentro de um determinado campo de modo que a lógica dessa mídia passa a influenciar aspectos do campo em si. Ademais, é importante destacar que, aqui, a "mídia" pode se desenhar nos processos de mediação como instituição, ator político ou espaço discursivo de visibilidade e interação de pontos de vista e produção de enquadramentos.

As interações mediadas não são irreais (ou menos reais) se comparadas com as interações face a face. Não se trata aqui de sugerir um exercício de ponderação acerca da profundidade das relações estabelecidas por meio da ação de meios de comunicação. Entretanto, há de se destacar que, devido ao fato de que dada interação ocorre em um ambiente no qual os corpos geralmente são sentidos, apreendidos e vistos através de formas enunciativas diferentes daquelas utilizadas e desenhadas na interação face a face, há uma reconfiguração na relação estabelecida tanto entre os próprios sujeitos quanto entre os sujeitos e determinada instituição e seus códigos.

Hjarvard (2012) avança e afirma que o processo de virtualização das instituições (campos) sociais é uma tendência, um efeito geral da mediação. A intervenção da mídia

digital no fluxo cotidiano de uma instituição permite que alguém participe desse mesmo fluxo sem uma sincronidade física, que alguém faça parte (ou pelo menos se sinta incluído) de um modo que independe de sua localização, pois é a conexão online que leva o sujeito do conforto de sua própria casa para o centro das discussões de uma instituição. Contudo, temos sempre que nos interrogar acerca da qualidade dessa participação, uma vez que a pretensa inclusão em interações digitais não assegura a instauração de interlocução, de escuta ou mesmo de inteligibilidade de enunciados, demandas e argumentos. Geralmente o que se desenha é uma reiteração das assimetrias e desigualdades que já se apresentam nas estruturas socioinstitucionais que pretensamente assegurariam um diálogo inclusivo, mas que, na prática, atuam como mecanismos de controle e reforço de hierarquias.

Interessa dizer que isso tende a ser vivido e adotado como uma estratégia de grande utilidade por instituições diversas que, a partir da praticidade ofertada por meios de comunicação, são capazes de alcançar um número maior de pessoas. Mas cabe ressaltar que o fenômeno de virtualização das instituições não é total, isto é, a opção física (local) de certa instituição não é desacreditada e fadada ao sumiço diante do processo de midiaticização. Exemplos são os bancos, as organizações de ensino, os templos religiosos entre outros que se mantém erguidos.

No Brasil, a perspectiva dos estudos em midiaticização se inspira nos modelos europeus, mas se afirma a partir de algumas particularidades.¹⁹ De início, Braga (2006) usa o termo "mediaticização" para tratar das influências da mídia na sociedade e analisa como o processo de interação entre mídia e instituições se torna cada vez mais um processo de referência para demais interações. A mídia, segundo Braga (2006), abandona um lugar referendado para ocupar um espaço importante nas práticas e interações que constituem a vida dos sujeitos. Em outras palavras, a mídia e as racionalidades midiáticas modificam suas formas de ancoragem no mundo da vida, amplificando fluxos discursivos de outros campos e possibilitando seus entrelaçamentos, mas sem deixar de apresentar lacunas e vulnerabilidades aos atravessamentos e imposições vindas de sistemas variados, ou seja, sem se portar como instância inatingível às rearticulações hegemônicas.

¹⁹ No Brasil, a midiaticização é um conceito importante para os estudos do Programa de Pós Graduação em Comunicação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), Campus São Leopoldo (RS). A linha de Pesquisa em Mediaticização e Processos Sociais é conduzida pelos professores José Luiz Braga, Antônio Fausto Neto, Jairo Ferreira, Pedro Gomes e Ana Paula da Rosa.

Por sua vez, Fausto Neto (2008) afirma que midiatização não se relaciona apenas ao gesto de reconhecer a centralidade dos meios de comunicação na tarefa de organização de processos interacionais e diz que a constituição e o funcionamento da sociedade estão atravessados por pressupostos e lógicas do que se denominaria uma "cultura da mídia". Nesse sentido, os meios de comunicação tenderão a chamar para si um papel de autorreferenciação de acontecimentos em um processo de criação de legitimação e inteligibilidade social. Esse processo é perpassado por forças distintas, ou seja, é interpretativo e polissêmico.

Braga (2012, p. 34) avança em suas ideias ao destacar que, ao mesmo tempo em que a questão comunicacional se torna presente e fundante para a sociedade, "os processos sociais [também] se midiatizam, no sentido que tomam diretamente iniciativas midiatizadoras". A forma como Braga (2012) enxerga o processo de midiatização na sociedade é bem mais ampla que o simples uso dos meios por campos sociais. Por esse motivo, o autor afirma que, ao trabalhar a midiatização, não circunscreve o termo à indústria cultural, tampouco às inovações tecnológicas, mas "às inúmeras possibilidades que vão se desenvolvendo para criticar, para apreender reflexivamente os produtos e processos dessa indústria, para setores da sociedade agirem nas mídias e pelas mídias [...] e os esforços de regulamentação político-social (BRAGA, 2012, p. 35).

Uma sociedade, com seus referidos campos, opera em vias de midiatização quando são perceptíveis consequências oriundas de penetração tecnológica, por certo, mas, sobretudo, por meio de ações diretas de componentes sociais nesse processo. A "abrangência maior" sobre o conceito requerida por Braga (2012) aponta para o fato de que todas as áreas e setores da sociedade, ou seja, todos os campos, passaram a desenvolver práticas e reflexões sobre as suas interações com os demais campos, por meio de tentativas de possibilidades e invenção de processos de acordo com perspectivas e interesses próprios.

Assim como, desde o século XVII, a imprensa se desenvolveu como um componente estruturante da sociedade (notadamente europeia), na medida em que esta buscava organizar, diversificadamente, as potencialidades da escrita a serviço de seus interesses múltiplos e frequentemente contraditórios; assim também vemos os processos de interacionalidade midiatizante estimulando os modos pelos quais a sociedade se comunica e, em consequência, tentativamente se organiza (BRAGA, 2012, p. 37).

Agora, de acordo com o autor, todos os setores da sociedade são instados a articular circuitos complexos e pouco habituais seja para difundir seus códigos e se tornar mais conhecidos, seja para lidar com questionamentos e tensões. Mídiação, aqui, como já destacamos, não é apenas o espriar de uma racionalidade midiática para outros campos, mas o modo como as lógicas de cada campo são influenciadas a partir de circulações necessárias para fixação de sentidos. Nessa dinâmica, de acordo com Braga (2012), os campos sociais, entre eles o campo religioso, são levados a articular fluxos complexos voluntária ou involuntariamente. A interação entre campos que antes era feita segundo lógicas e regras específicas de cada campo, agora atravessa outros campos de formas complexas e conflitivas. Todavia, isso não significa passividade dos campos diante dos circuitos múltiplos que são instaurados. Ao contrário, ao invés de apenas estar inseridos em tais circuitos, "os campos sociais agem sobre os processos, inventam, redirecionam ou participam da estabilização dos procedimentos da mídiação" (BRAGA, 2012, p. 45).

O conceito de mídiação, tal como proposto aqui, não adota uma visão suprema de uma realidade mediada e, assim como os autores, trabalhamos com um conceito de mídiação não midiocêntrico. Para nós, mídiação relaciona-se mais com a expansão de oportunidades de interação e seus efeitos dentro de uma determinada instituição e na sociedade de modo geral (BRAGA, 2006; FAUSTO NETO; FERREIRA; BRAGA; GOMES, 2010; FERREIRA, 2010; HJARVARD, 2012; MARTINO, 2012). Sobre a definição de mídiação, ressaltamos ainda que o mais importante é pensar que mais do que uma intervenção dos meios sobre as interações, algo de fora para dentro, os processos de mídiação são capazes de reconfigurar as próprias interações de dentro para fora, ao oferecer novas modalidades e possibilidades de trocas e de modelagem de cenas, situações e episódios interacionais nos quais a interpelação recíproca e a expressão individual e coletiva são estabelecidas.

Empiricamente, perceber esses fluxos entre campos é possível. O autor entende que não se trata de meras descrições abstratas, ao contrário, são fluxos expressos concretamente na sociedade. Para "inventar", como nas próprias palavras de Braga (2012), cabe aos representantes dos campos uma série de iniciativas. Nesse sentido, como apontamos anteriormente, Braga (2018, 2020) estabelece uma relação entre campos bourdieusianos e dispositivos comunicacionais que são acionados por arranjos disposicionais [exposições mais recentes do autor com base na obra de Michel Foucault].

Logo, para Braga, a mediação acontece quando na experimentação, na construção de arranjos que configuram um dispositivo, emerge um agenciamento capaz de articular lógicas, fazeres, saberes e ações de diferentes campos. Tanto a noção de dispositivos quanto a noção de arranjos disposicionais serão abordadas a partir de agora.

1.3 Dispositivos

Viver em sociedade é viver, de algum modo, envolto em algum jogo de poder. Uma sociedade sem jogos de poder é uma utopia, isso porque sempre haverá quem se dispõe a reger e controlar a ação de outros e, claro, quem age de acordo com os ditames de alguém. Não existem sujeitos, relações sociais, instituições ou práticas de contestação fora dos contornos das normas e quadros de regulação social. A dinâmica de mediação que se instaura em sociedades modernas tem tudo a ver com jogos de poder, uma vez que para se manter em meio a conflitos e tensões, bem como para emplacar e fixar sentidos diversos, um campo social precisa (re)configurar suas bases e fontes de poder para existir e resistir em sociedade.

Um dos autores a escrever sobre as relações de poder foi o filósofo francês Michel Foucault (1979). Em seus trabalhos, não há o objetivo de construir uma "teoria do poder", e, segundo ele, o poder não está (apenas) localizado em estruturas institucionais. Antes, Foucault aponta para um tipo de rede de microfísica do poder que perpassa todas as estruturas do social. Isto posto, para Foucault é mais importante compreender como os anseios de (e pelo) poder estão relacionados com estruturas mais amplas, verificando como relações e fluxos de poder estão presentes em todo o corpo social, sobretudo nas interações cotidianas, sejam elas as mais rotineiras ou mais institucionalizadas.

As formas de exercício do poder não são apenas relações entre duas ou mais pessoas, mas, antes, são modos de ações concretas de um (uns) sobre outro(s). Nesse sentido, Foucault (1979) afirma que uma relação de poder se articula sobre dois elementos indispensáveis: aquele que exerce o poder, ou ao menos tenta; e o "outro", aquele sobre quem o poder é exercido. Todavia, isso não significa que as estruturas de poder são consolidadas e imutáveis. Dessa relação não unilateral abre-se todo um campo de possibilidades, respostas, efeitos e "invenções" possíveis, isso porque, para o autor, não há relação de poder sem resistência, sem condições de fuga. "Toda relação de poder implica,

então, pelo menos de modo virtual, uma estratégia de luta, sem que para tanto venham a se superpor, a perder sua especificidade e finalmente a se confundir" (FOUCAULT, 1979, p. 248).

Dada a dimensão relacional das dinâmicas assumidas pelos jogos de poder enquanto práticas social e historicamente constituídas, Foucault (1979) entende que o poder está em toda parte, e não em alguém específico; não está em uma pessoa, mas nas relações que são construídas entre as pessoas, nas ações que atuam sobre as ações para direcioná-las, cerceá-las ou anulá-las. É aqui que a comunicação aparece como ingrediente primordial na construção de relações de poder (ou dos jogos de poder). Considerando que todo processo comunicacional é tentativo e traz consigo uma "diversidade probabilística complexa", e considerando as contingências envolvidas no modo como situações interlocutivas se instauram, muitas vezes as tensões de poder irão se manifestar através dos códigos comunicativos que tornam possível o aparecimento ou a ocultação de interlocutores, discursos, ações, demandas e experiências. De acordo com Braga (2010, p.71), "[...] devemos ter uma apreensão mais abrangente e dialética do processo comunicacional, mesmo em seus desvios, ineficácias, valores baixos, resultados canhestros, inclusive para compreender o que se define aí como valor".

Foucault reconheceu a importância de observarmos as relações entre poder e enunciação discursiva ao refletir acerca de como, nos jogos de poder, se estabelecia uma relação entre o dito (discursivo) e o não dito (não discursivo). Esse investimento na análise das interfaces entre o poder e o discurso resultou, entre outras potentes abordagens, na menção ao conceito de dispositivo. "Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos" (FOUCAULT, [1977] 1994, p. 219). Todavia, Foucault nunca definiu de maneira explícita o que entendia de fato por dispositivo. A definição inicial oferecida pelo filósofo acerca do conceito é, de certa forma, vaga, abstrata, aproximando dispositivo de uma dimensão conformadora de lógicas estratégicas de controle, submissão e sujeição. Ao lado dessa acepção, ele propôs uma definição que nos parece melhor delineada em uma entrevista de 1977, concedida a revista *Ornicar*, por ocasião da publicação de "História da Sexualidade I". Nessa entrevista, ele afirma que concebe dispositivo como um "tipo de formação que, em um determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma

urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante" (FOUCAULT, [1977] 1994, p. 221).

O dispositivo, portanto, está sempre inscrito em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem, mas que igualmente o condicionam. É isto o dispositivo: estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles (FOUCAULT, [1977] 1994, p. 226).

Para autores como Deleuze ([1996] 2015) e Agamben (2005), Foucault fundou a denominada "filosofia dos dispositivos". Sua obra é dividida em dois momentos, um período arqueológico e outro genealógico²⁰. As abordagens acerca dos dispositivos estão centradas em seu momento de descrição genealógica dos fenômenos sociais. Mesmo sem fazer uma apresentação mais precisa de como os dispositivos atuam como fio condutor de suas análises, Foucault se propõe a estudar os dispositivos de controle. Essa mudança de abordagens por parte do filósofo se dá devido a algumas dificuldades descritivas dos processos arqueológicos e por seu interesse em análises de estruturas de poder. De acordo com Castro (2004, p.147), "de fato, a arqueologia permitia descrever os discursos de diferentes epistemes, mas, trancada na ordem do discursivo, não podia descrever as mudanças em si mesmas, mas apenas em seus resultados" (tradução nossa)²¹.

Foucault desenvolve a noção de dispositivo mais em abordagens metodológicas do que conceituais. Em suas falas aos jornalistas da revista *Ornicar*, o autor dá a primeira explicação mais sistematizada sobre o sentido teórico do conceito. Ao ser questionado sobre "o sentido e a função metodológica do termo dispositivo", Foucault fornece uma resposta direta, mas ampla:

²⁰ Dada a divisão da obra de Foucault nesses dois períodos, temos que a noção de "dispositivo" surge na fase de deslocamento metodológico do filósofo, isto é, do período arqueológico para o genealógico, nos anos 1970. Por "período arqueológico", entende-se as análises das discursividades locais empreendidas por Foucault. Na arqueologia, os discursos são compreendidos como determinado por uma regularidade que permite com que algo apareça como verdadeiro. Já no "período genealógico", Foucault passa a compreender as configurações singulares de sujeitos através de relações de poder discursivas e não-discursivas. "Enquanto a arqueologia é o método próprio à análise da discursividade local, a genealogia é a tática que, a partir da discursividade local assim descrita, ativa os saberes libertos da sujeição que emergem desta discursividade" (FOUCAULT, 2005b, p. 172).

²¹ Trecho original em espanhol: "En efecto, la arqueología permitía describir los discursos de las diferentes epistemes, pero, encerrada en el orden de lo discursivo, no podía describir los cambios en sí mismos, sino sólo en sus resultados" (CASTRO, 2004, p. 147).

O que tento demarcar sob esse nome é, primeiramente, um conjunto resolutamente heterogêneo, comportando discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, em suma: tanto o dito como o não dito, aí estão os elementos do dispositivo. [...] O dispositivo, propriamente, é o sistema de relações que se pode estabelecer entre esses elementos (FOUCAULT, 1977, p. 299).

O filósofo alega que um dispositivo é uma rede de relações estabelecidas entre elementos heterogêneos, salientando que a questão que o interessa é o modo como essa rede é constituída e as estratégias que são empregadas pelos sujeitos para produzir articulações entre singularidades. Essa pode ser considerada a definição mais clássica do que é um dispositivo foucaultiano, embora ainda ampla, ou a definição que mais esclarece a respeito de quais elementos ele trata quando define o modo como as relações e jogos de poder impulsionam os sujeitos a encontrar uma forma, a depender da situação e das necessidades em pauta, de resolver um desafio ou problema.

É importante notar que essa rede não é estabelecida "a priori", tampouco é sempre formada por todos os elementos por ele mencionados. Tal é a natureza incerta e tentativa dos dispositivos. O que se estabelece entre esses elementos e dá vida aos dispositivos são ingredientes de uma receita complexa, um tipo de jogo, um arranjo que se estabelece - devagar e sempre - entre os elementos e os participantes. Nas palavras de Braga (2018, p. 4): "por sua própria natureza esse jogo é sujeito a modificações, as próprias regras do jogo não são definidas nem imutáveis.

A formulação que Foucault (1977) nos oferece acerca do conceito nos permite pensar que tudo pode constituir um dispositivo, pois em nenhum momento o autor deu destaque a um elemento em detrimento de outro. Isto posto, ao dizer que um dispositivo é um sistema de relações, isto é, a rede que se forma na junção de todos esses elementos heterogêneos, o filósofo destaca a imprevisibilidade e as contingências, considera um devir presente desde a origem do processo de articulação de um dispositivo, uma vez que será a tessitura dos vínculos e as formas como eles são trabalhados que lhe orientarão os limites. Vejamos:

O que quero enfatizar no dispositivo é justamente o vínculo que pode existir entre esses elementos heterogêneos. [...] entre esses elementos, discursivos ou não, há como que um jogo, mudanças de posição, modificações de funções, que podem ser, elas também, muito diferentes (FOUCAULT, 1977, p. 299).

Castro (2004), em sua leitura de Foucault (1977), explicita que, dentro do conjunto de dispositivos de controle abordados na reflexão foucaultiana, estão os dispositivos disciplinares, de prisão, de poder, de conhecimento, de sexualidade, de aliança, de subjetividade e de verdade (CASTRO, 2004). A noção de jogo explicitada por Foucault (1977) em sua explicação sobre a gênese dos dispositivos evidencia o aspecto tentativo de um grande "jogo" de objetivos pragmáticos. A natureza tentativa do dispositivo vai ao encontro da natureza tentativa da Comunicação, exposta no início deste capítulo, e problematizada por Braga.

Ainda sobre a gênese de um dispositivo, isto é, sua razão de ser, Foucault (1977) atesta que se trata de "[...] um tipo de formação que, em um determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência" (FOUCAULT, 1979, p. 244). Nesse sentido, sublinhamos outro aspecto dos dispositivos: eles são, desde a criação, fruto de uma necessidade. Isso equivale a dizer que o momento em que um dispositivo tende a tomar forma e se constituir é o momento em que se é constatado um "problema" e há uma demanda para a sua resolução. Um dispositivo, então, cumpre uma função estratégica²², que é, justamente, a de enfrentar a urgência imposta por um problema.

Gilles Deleuze (2016)²³ esclareceu algumas dimensões do conceito de dispositivo, uma vez que retomou reflexões de Foucault e as ampliou. Em seu texto "O que é um dispositivo", Deleuze (2016) afirma que se trata de uma "meada", isto é, um conjunto multilinear composto por linhas enunciativas de visibilidade com origens diferentes. Essas linhas, de acordo com o filósofo, não delimitam e tampouco são delimitadas pelo dispositivo. Antes, porém, "seguem direções, traçam processos sempre em desequilíbrio e ora se aproximam, ora se distanciam umas das outras" (DELEUZE, 2016, p. 359). Por "linhas" podemos entender os objetos, os sujeitos, as linguagens entre outros elementos capazes de constituir os dispositivos.

Deleuze (2016) explicita, ainda, que os dispositivos comportam linhas de força que agem como "flechas" em um zigue-zague complexo. Essa flechas, segundo ele, não param

²² De fato, a constituição de um dispositivo possui um objetivo, uma finalidade. Mas os processos através dos quais os arranjos são produzidos, isto é, os agenciamentos que os formam, nem sempre podem ser classificados dessa forma. Há uma errância nos arranjos que emprestam a eles uma dimensão mais precária, ou, como nas próprias palavras de Braga (2018), "canhestra".

²³ Gilles Deleuze nasceu em 1925 e faleceu em 1995. Os textos e entrevistas que compõem o livro "Dois regimes de loucos" [Deux regimes de fous, no original em francês] foram escritos entre os anos de 1975 e 1995. Em nosso trabalho, utilizamos a edição preparada por David Lapoujade, traduzida para o português por Guilherme Ivo, publicada pela Editora 34 em 2016.

de entrelaçar coisas, palavras, de (re)construir sentidos; e estão presentes em todos os lugares dos dispositivos. Nesse sentido, Deleuze (2016) chama atenção para o momento em que Foucault percebe que os dispositivos também são compostos por linhas de subjetivação²⁴, ou seja, Foucault reconhece que um dispositivo nunca pode ser circunscrito por uma linha envolvente sem que outro vetor "transponha a linha". Nas palavras de Deleuze (2016):

Essa ultrapassagem da linha de força é o que se produz quando ela se recurva, faz meandros, afunda-se e devém subterrânea, ou então, quando a força, em vez de entrar em entrelaço linear com outra força, revolteia sobre si, se exerce sobre si mesma, ou afeta a si mesma. Essa dimensão do "si" de modo algum é uma determinação preexistente que se encontraria já pronta (DELEUZE, 2016, p. 361).

Considerando a citação acima, a produção de subjetividade em um dispositivo é um processo que ocorre às pessoas (ou grupo de pessoas) por meio de uma subtração dos entrelaços de forças, dos saberes tradicionalmente constituídos. Todavia, uma vez que lidamos com jogos de poder, não há garantias que todo dispositivo comporte uma linha transgressora tal como descrito. Essa é a natureza incerta e "canhestra" dos dispositivos e também da comunicação segundo Braga (2018). Ademais, Deleuze (2016) se pergunta se essas linhas de força não são a borda extrema de um dispositivo, o limite entre ele [o próprio dispositivo] e uma fratura. Nesse emaranhado de linhas, o filósofo exprime sua noção acerca da produção de subjetividades ao dizer que ela escapa dos poderes e dos saberes de um dispositivo, para se reinvestir em outro e sob outras formas. Em síntese:

[...] Os dispositivos, pois, têm por componentes linhas de visibilidade, de enunciação, linhas de forças, linhas de subjetivação, linhas de rachadura, de fissura, de fratura, todas as quais se entrecruzam e se emaranham, umas que dão mais uma vez noutras, ou que suscitam outras, através das variações ou mesmo das mutações de agenciamento. [...] Assim, cada dispositivo é uma multiplicidade, na qual operam certos processos em devir, distintos daqueles que operam num outro (DELEUZE, 2016, p. 363).

A partir disso, é possível identificar dois pilares importantes da teoria dos dispositivos engajada por Foucault e retrabalhada por Deleuze. O primeiro é que a teoria rejeita universais; o segundo, é que todo dispositivo se define por seu teor de novidade e de

²⁴ Embora Deleuze reconheça que essa nova dimensão já suscitou muitos mal entendidos e é difícil tornar sua condição precisa.

criatividade, uma marca de sua capacidade de se transformar ou mesmo de se fissurar (DELEUZE, 2016).

Esse é o processo de constituição e “consolidação” (entre aspas, dado seu caráter mutante) dos dispositivos de acordo com Foucault e a partir da leitura feita por Deleuze (2016). Dispositivo não é, portanto, algo pronto em sua essência, tampouco uma ideia universal ou que tende a se cristalizar ao longo do tempo (uma vez que estabilizações e desestabilizações organizam e desorganizam os dispositivos de maneira ininterrupta). Antes, porém, configura-se como o resultado tentativo e probabilístico de arranjos formados por pautas de caráter urgente, formulados ao longo do curso das interações sociais, permeado por características históricas, éticopolíticas e culturais. Não nos parece incorreto afirmar que, da maneira como exposto, trata-se de uma chave de leitura para a compreensão de dinâmicas comunicacionais.

1.4 Arranjos disposicionais

Braga (2018) defende o ponto de vista de que teorias intermediárias são mais profícuas para sedimentar as investigações feitas no campo da Comunicação, e a noção de dispositivo, para o autor, parece ser o núcleo de uma teoria intermediária.²⁵ Em uma leitura dos escritos de Foucault, Braga (2018) entende que não devemos nos limitar apenas ao que diz o autor acerca do conceito de dispositivo, mas mostrar o que ele faz durante a construção do conceito. Segundo ele, ao passo que Foucault apresenta os componentes possíveis de um dispositivo, a estratégia cumulativa e não hierarquizada reflete sua heterogeneidade. Ademais, um dispositivo tende a se constituir no momento em que é constatado um problema (uma questão), e há uma demanda para a resolução desse problema.

A partir daí, é possível afirmar que o dispositivo nasce do movimento de atores em função de uma questão específica. A síntese que Braga (2018) faz desse processo diz de uma processualística da gênese dos dispositivos, que parte de (1) uma urgência explicitada, inclui (2) objetivos estratégicos e incide em (3) elaborações tentativas dos arranjos (BRAGA, 2018, p. 5).

²⁵ Teorias intermediárias são, necessariamente, plurais. Não é o nosso interesse fechar o campo de teorias da Comunicação, tampouco os modos de olhar para diferentes objetos, em apenas uma concepção.

Braga (2018) avança em sua leitura de Foucault a fim de construir uma linha de raciocínio baseada na apropriação heurística da noção foucaultiana de dispositivo. Contudo, ele não está preocupado com a variedade de dispositivos (apesar de considerá-la), muito menos com a necessidade de um conceito unificador ou uma definição ontológica capaz de capturar a essência dos dispositivos de modo em geral. A partir da visão que nos acompanha desde o início deste trabalho, de que a comunicação é sempre "tentativa", Braga (2018) aponta que a palavra "dispositivo" para Foucault se refere a tudo, menos a um dispositivo pronto e inalterável. Embora Foucault tenha estudado em grande parte dispositivos de controle, há uma tendência a pensá-los como disciplinadores e, por esse motivo, o conceito acaba ganhando a conotação de algo acabado, impositivo e negativo (no sentido de impor e controlar comportamentos).²⁶

Isto posto, Braga (2018) se engaja no exercício de tensionar a obra de Foucault a fim de refletir sobre os alcances dos escritos do filósofo para além dos dispositivos de controle estudados na década de 1970 e, de modo específico, transferir esses tensionamentos para aplicações heurísticas do conceito adequadas às análises em comunicação. Nesse sentido, o autor empreende uma busca por uma analítica das lógicas internas de situações arranjadas por processos pragmáticos (BRAGA, 2018, 2020). O termo "arranjado" é basilar nessa discussão, pois, para Braga, ao falarmos de dispositivos falamos de arranjos, de um jogo que deve ser jogado.

Nosso desejo é dialogarmos com os escritos mais recentes de Braga (2018, 2020) para dar suporte às nossas análises. É certo que há uma diversidade de dispositivos, e os modos como Foucault é pioneiro nesses estudos pode nos levar a crer que as características e os modos de funcionamento específicos dos dispositivos disciplinares estudados por ele são prerrogativas "a priori" para uma série de estudos. Contudo, nosso trabalho não se preocupa em analisar dispositivos como meios acabados (fechados). Ao contrário, a tese, muito inspirada nas reflexões de Braga (2018), está mais interessada nos fluxos que atravessam as estruturas institucionais e cotidianas. O que importa, então, é observar exatamente as linhas de força, uma espontaneidade criada em função de necessidade(s) e conectada com um contexto sóciohistórico e com as experiências subjetivas e intersubjetivas.

²⁶ Agamben (2005) caminha por essa linha de raciocínio e, por esse motivo, faz com que o conceito ganhe a força de algo pronto. Não é por esse caminho que vamos trilhar. O dispositivo agambeniano não é o mesmo dispositivo foucaultiano (Ver BRAGA, 2020).

Braga (2018) nos chama a atenção sobre essa ideia e, a partir disso, enfatiza que dispositivo não deve ser tomado como um sinônimo de meios, ou um grupo de objetos, mas um modo para entender a própria construção do social. "É uma visada epistemológica, e não uma teoria propositora de categorias fechadas" (BRAGA, 2018, p. 12). Ademais, o autor-leitor de Foucault não considera apenas a diversidade de dispositivos, cada um com suas especificidades, mas também a diversidade de abrangências e complexidades de um mesmo dispositivo, que se abre para inúmeras possibilidades e arranjos ao longo dos tempos. A título de ilustração, vamos citar o mesmo exemplo utilizado por Braga (2018) em seu texto, a saber, o dispositivo da "democracia". Em um nível macro, democracia se porta como um dispositivo ao passo que atravessa décadas, gerações e sociedades com um ideal que sofre inúmeras transformações e que afeta a vida de milhões de pessoas.²⁷

Por sua vez, o macro dispositivo democrático se divide em micro dispositivos observáveis, com impactos consideráveis, ao passo que é possível compreender micro dispositivos pautados pelo calor de um momento histórico definido, inspirados, de certo modo, em um conjunto de dispositivos maiores e mais consolidados, como, por exemplo, espaços de conversações informais em redes digitais. Esses micro dispositivos de interação, dotados de singularidades, não são menos importantes e observáveis que os macro dispositivos e, nesse sentido, existe uma conexão entre micro e macro dispositivos, fato que nos impede de isolá-los como caixas solidamente robustas, pouco permeáveis e fechadas.²⁸

As regras dos dispositivos sociais são incompletas, o que faz com que Braga (2018) opte por tratar não de regras, mas de "lógicas dos dispositivos". As lógicas estão relacionadas com um "todo" que não é composto apenas por regras, uma vez que elas estão em disputa, mas por todas as estratégias e tentativas geradas "in loco" para, de alguma forma, burlar essas regras ou, no mínimo, torná-las favoráveis a determinados pontos de vista. Braga (2018) aponta que, através de um olhar que privilegia as lógicas dos dispositivos, é possível compreender que essas lógicas possuem uma faceta

²⁷ "Foucault estuda macro dispositivos que, no longo tempo, foram elaborados, diversificadamente, sobre determinados problemas sociais e humanos de grande envergadura, conforme estes foram percebidos e enfrentados em cada conjuntura singular" (BRAGA, 2018, p. 13).

²⁸ Distinções entre dispositivos são feitas apenas com o objetivo de aplicação da metodologia de acordo com as investigações que propomos fazer.

comunicacional marcante, o que permite que o autor faça derivações do conceito foucaultiano para investigações empíricas sob perspectivas próprias da comunicação.

Uma derivação do autor é que os dispositivos são, por concepção, interacionais e que, dentre o conjunto de dispositivos arranjados em sociedade, boa parte deles se destinam a resolver problemas de comunicação. Em dispositivos interacionais, a questão da relação entre os participantes é, desde o início, a razão de ser dos dispositivos. Braga (2018) sintetiza essa ideia no parágrafo:

Trata-se, então, de dar atenção à presença de modos pelos quais se relacionam as diferenças entre os próprios participantes e entre estes e outros setores da sociedade. As urgências que solicitam esse enfoque dizem respeito aos processos nos quais a própria diversidade humana se apresenta como questão a ser enfrentada, para viabilizar qualquer ação articulada. Interessa, aí, perceber quais objetivos - certamente complexos e raramente harmônicos - os participantes se dão, se cobram mutuamente, ou vão constituindo, ainda que aos trancos e barrancos, para encaminhar as questões postas por aquela diversidade (BRAGA, 2018, p. 16).

Logo, assumimos, assim como Braga (2018), que o dispositivo possui a função de resolver um problema que "cai no colo"²⁹ de determinada pessoa, grupo de pessoas ou campo social. À rigor, é possível fazer uma relação com Darwin, uma vez que o dispositivo é dado a experimentações que podem funcionar ou não. Se funcionar, há sobrevivência. O que não funciona, por sua vez, não prevalece.

Outra derivação de Braga (2018) diz respeito aos agenciamentos desenvolvidos ao longo dos tempos e que hoje são considerados "macro dispositivos comunicacionais". Esses agenciamentos, segundo o autor, são expressões de modos para lidarmos com os problemas emergentes, isto é, formas de interação para atender a diferentes necessidades comunicacionais. Braga (2018) fornece uma lista desses macro dispositivos: narração, informação, persuasão, debates, aprendizagem, negociação, ficção, fofoca, geração de opinião, circulação do conhecimento. Para ele, "o que são esses processos senão modos diversos de agenciar conexões desejáveis ou possíveis entre seres humanos, grupos e sociedades? (2018, p. 17). Trata-se de estratégias criadas para dar conta de problemas, estratégias essas que não são categorias fechadas, mas intercambiantes a depender das necessidades dos participantes.

²⁹ Termo utilizado por Braga em 2019 durante uma palestra ministrada no Programa de Pós Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), em Belo Horizonte.

Vista a discordância de Braga (2018) com relação aos modos técnicos e reificadores de apropriação do conceito de dispositivo, temos que o modelo heurístico do dispositivo foucaultiano proposto pelo autor, e destinado ao auxílio na construção de pesquisas em comunicação, visa tratar os dispositivos como algo a ser desvelado no decorrer da investigação, isto é, resulta também de um percurso para buscar (novas) respostas ao longo de análises de episódios comunicacionais articulados por "arranjos disposicionais", termo que Braga (2018) encontra para fugir da visão objetificada, coisificada de dispositivo. Trata-se de uma mudança da maneira de se olhar e delimitar os objetos, influenciados pelas interações e influenciadores delas.

Outra ideia absolutamente central para Braga (2018, 2020) é a relação código-inferência presente nos dispositivos. Boa parte do que fazemos no cotidiano de nossas vidas é elaborado a partir de códigos. Esses códigos, segundo o autor, são geralmente imperceptíveis, pois já são parte da vivência, da cultura, de tudo que é apreendido. Nesse sentido, nós sempre temos um conjunto de códigos que orientam nossas ações e sem os quais não haveria comunicação. Uma sociedade sem códigos é uma sociedade que experimentaria o "grau zero da comunicação", o que não é o nosso caso, uma vez que vivemos em meio a códigos pré-estabelecidos, desde a língua portuguesa (como o macro-código de comunicação), até pequenos códigos que regem nosso agir cotidiano e definem expectativas de reciprocidade e reconhecimento. A questão é que sempre ativamos códigos, mas fazemos coisas para além deles, ou, ao menos, tentamos fazer. Essas experimentações (também) são passíveis de repetição e cristalização. Porém, como mencionamos anteriormente, o que nos interessa são as alternâncias e atritos entre as regularidades e os ajustes dos procedimentos que orientam nossas práticas interacionais.

A constatação de que os códigos são insuficientes leva Braga (2018) a aproximar e tensionar sua dimensão normativa e regular à noção de "ajustes", ou seja, a evidenciar como os códigos são sempre tensionados e ajustáveis, por meio da inferência, do improvisado ou, para ser fiel à leitura de Foucault (1997), de arranjos. Dispositivos, então, não são apenas códigos (fechados), mas o processo de fabricação conjunta de ajustes, "gambiarras", arranjos, repletos de tensionamentos.

Existe uma lógica interna dos dispositivos que faz com que eles se apresentem ao senso comum como elemento continuado na sociedade. Talvez, por esse motivo, tenhamos a sensação de que dispositivo seja sinônimo de continuidade. O aspecto maquínico do

dispositivo se refere à sustentação de uma verdade que pauta ideias, noções e padrões que dão forma aos arranjos que compõem o dispositivo.

Todavia, chega o momento em que "alguma coisa" vem para sacudir e deslocar as estruturas lógicas e continuadas dos dispositivos, e ele se move em direção a novos arranjos, em direção a constituição (tentativa) de novos códigos. Sob esse aspecto, e de maneira não exata ou lógica,³⁰ dispositivos são também aquilo que oferecemos como resposta a eles. Logo, entender as lógicas de comunicações existentes, as relações de poder, de negociação, de disputa que têm, do ponto de vista social, uma importância central na vida de grupos e campos sociais, tende a ser um dos principais objetivos de pesquisas em Comunicação com foco na constituição de arranjos disposicionais.

Vimos, ao longo do capítulo, que um campo obedece a regularidades próprias, mas não imutáveis; e seus atores têm que se adaptar às situações e códigos de conduta, ou regras coordenadoras dessas ações. Mas quando a midiatização entra em jogo, cada campo é interpenetrado pela lógica de outros. Nosso trabalho se dedica a explorar as dinâmicas existentes nos entrelaçamentos do campo religioso com outros campos para se manter ativo, sobretudo com o campo da política e das mídias. Tais dinâmicas de entrelaçamento lançam mão de linguagens configuradas dentro da própria racionalidade midiática e faz uso da retórica, da performance e dos discursos para produzir uma sintaxe própria, sempre em mutação por influência do processo de midiatização.

Ao definir esse processo [de midiatização], Braga (2010) destaca que ele não pode ser tomado como o simples espraiamento de uma racionalidade midiática para outros campos, mas como o modo através do qual as lógicas de cada campo passam a se influenciar reciprocamente a partir de uma conexão por "circuitos". Nesse sentido, Braga (2010) estabelece uma relação entre a noção de campos (Bourdieu) e circuitos interacionais ou dispositivos comunicacionais que são acionados por arranjos disposicionais (Foucault).

³⁰ Braga (2018) argumenta que a comunicação é algo que existe entre o grau zero e a pura matemática, estágio este em que o código resolve tudo e já não se trata mais de comunicação humana. A linguagem matemática seria o extremo oposto de uma "não comunicação". O único código capaz de resolver tudo é o matemático. Isso explica, talvez, o anseio pela inteligência artificial, o macro-código que resolveria todos os problemas.

Assim, para Braga, a mediação ocorre quando na experimentação, na construção de arranjos que configuram um dispositivo, emerge um circuito capaz de articular lógicas, fazeres, saberes e ações de diferentes campos, que negociam, atritam e resultam em uma nova lógica de fazer e responder aos desafios sociais e políticos requeridos pelo "comum" de uma comunidade. O autor entende, entretanto, que o conceito de "circuito" comporta uma ideia de rigidez e fixação de elementos que não combina com a maleabilidade e com os fluxos acionados pelos arranjos disposicionais.

Bourdieu (2007) aposta no jogo social e nas regularidades das ações para a adaptação dos atores às situações nas quais interagem. Como suas condutas obedecem a regras e regularidades, suas ações buscam prioritariamente uma adaptação. Já Foucault (1977), por outro lado, aposta na criação de arranjos para fazer avançar as interações, privilegiando a experimentação.

É certo que mesmo as estratégias experimentalmente adotadas para a criação de arranjos produzem certas regularidades. Isso nos leva a considerar que há uma combinação entre regularidades e experimentações de modo que dispositivos têm a tendência de cristalizar regularidades em processos continuados de interação. Contudo, para Braga (2020), as regularidades e códigos mais estáveis do processo interacional não estão dadas de antemão, como na lógica de Bourdieu (2007). O autor afirma que:

Nossa capacidade inferencial abdutiva pode compensar, entretanto, a eventual rigidez dessa continuidade. Assim, a continuidade do dispositivo, favorecida pelos códigos em exercício, pode ser reequilibrada pelas inferências que aciona. Códigos pedem inferências; e inferências, na medida de sua eficácia e reiteração, geram eventualmente códigos novos. Para continuarmos agindo em comum, precisamos de ajustes (BRAGA, 2020, p. 39).

Essa interseção entre continuidades e flexibilidades dos dispositivos auxilia a compreensão de como a perspectiva de Bourdieu pode ser aproximada à reflexão de Foucault na abordagem construída por Braga. Segundo ele, os dispositivos interacionais comportam duas continuidades diversas: a do exercício de poderes e a da necessidade dos processos interacionais; e duas flexibilidades de diferentes processualidades: a do ajustar para manter uma situação e a da variação para buscar outras pertinências para necessidades e urgências não atendidas (BRAGA, 2020, p. 39).

Dito isso, com a ajuda de autores como Foucault (1977), e de leituras foucaultianas realizadas por Braga (2018, 2020), defendemos que as diferentes atuações religiosas político-mediatizadas da bancada evangélica (e da FPE) podem configurar e acionar dispositivos cuja matriz é composta por arranjos (tentativos), repletos de conflitos e resistências, no intuito de fixar sentidos na sociedade. Vimos que, para Braga(2018, 2020), faz-se necessário entender a questão da produção de arranjos como central para a elaboração e ajuste dos dispositivos. São esses arranjos, ao nosso ver, os responsáveis por progredir e avançar as interações.

De maneira geral, cada dispositivo, mantido por interações, possui "matrizes" a partir das quais os participantes obtêm regras e padrões à sua disposição para, no mínimo, garantir certa plausibilidade e possibilidades de interações dentro de um plano de ações pré-estabelecido entre as partes, bem como para viabilizar ajustes de regras a objetivos conjunturais. Todavia, nesses mesmos espaços também são feitos arranjos a fim de criar sentidos. Dito de outra forma, os dispositivos interacionais não são fechados e, por mais que apresentem regras, cada arranjo se traduz como tentativa dos sujeitos para, dentro do próprio escopo das regras, criar estratégias e avançar pontos de vista. Enquanto dentro de um campo há uma predominância da adaptação ao novo, na elaboração de um dispositivo há a predominância da experimentação e da invenção a partir do novo.

Com o auxílio da metáfora de um "jogo" que precisa ser jogado, Braga (2018) nos auxilia a entender que um dispositivo não é passível de ser entendido apenas de acordo com as regras que o organiza. As regras, segundo o autor, são parte do arranjo de um dispositivo, isto é, elas são acionadas durante as interações. Todavia, há de se considerar todos os ajustes, negociações, enfrentamentos e até mesmo as negações das regras ao longo das trocas, o que veremos a partir do próximo capítulo. É certo que sempre haverá regularidades e normas na agência humana e nas suas formas de resistência. A diferença, aqui, é que com a mediatização é possível criar estratégias e arranjos que compõem diversas combinações de agências, podendo originar algo diferente a partir da recusa às habituais regras do campo ao qual se pertence, recusas potencialmente capazes de engendrar possibilidades de subversão.

Todo esse delineamento conceitual é importante para fundamentar a bancada evangélica (e a FPE) como formações dispositivas, em tensão com outros campos, resultantes e promotoras de arranjos complexos e jogos de poder. Dito de outra forma,

argumentamos que o grupo de políticos evangélicos de cunho mais conservador elaborou ao longo dos anos várias estratégias com a finalidade de convencer outros grupos e segmentos acerca da validade de suas demandas, aproximando um macrodispositivo político de microdispositivos derivados de arranjos e alianças que mobilizaram diversos atores e discursos em prol da sedimentação de um imaginário conservador ligado à família e a valores morais totalizantes.

Além disso, a tessitura dos conceitos explicitados ao longo do capítulo nos leva a considerar que uma metodologia de análise criada de acordo com os pressupostos de Braga (2018, 2020), capaz de apreender os arranjos disposicionais em jogo sobre o tema "família" no século 21 e sua relação com a religião, passa pela escolha dos episódios analisáveis e, após, pela observação sistemática dos arranjos e das estratégias elaboradas. Braga (2018) afirma que esmiuçar as regras de um dispositivo é relevante, mas não para enquadrar os arranjos interativos a essas regras. O caminho é outro e passa, sobretudo, pelo esquadramento das estratégias, dos micro arranjos disposicionais criados, porque são esses que dão formas vivas a regras abstratas (BRAGA, 2018). Ademais, não podemos deixar de entender que a própria descrição dos modos de criação desses (micro) arranjos são parte do método. O gesto de elaborar os arranjos já se constitui como um modo de olhar o objeto e suas relações de ajustes dos códigos, árdua tarefa do pesquisador ou da pesquisadora.

A seguir, vamos abordar os arranjos responsáveis por consolidar os evangélicos como atores políticos na cena partidária com foco em questões morais. Mas, antes, enfatizamos a necessidade de acionar também a teoria dos "afetos" como uma perspectiva que pode ser potencializadora da abordagem de Braga (2018, 2020). De antemão, revelamos que as discussões da teoria dos afetos têm como objetivo convocar para as análises um pesquisador vulnerável e aberto às incertezas, às particularidades dos "objetos", e que não deixa de tematizar conflitos, tensões e histórias de sujeitos em nome do "status quo" científico. A perspectiva afetiva busca, também, ressaltar o quanto a produção do texto acadêmico requer uma atenção especial à descrição das dificuldades enfrentadas na pesquisa, assim como as estratégias adotadas para solucioná-las, sempre com destaque para uma dinâmica ética que visa problematizar os conflitos trazidos pela investigação, sem desconsiderar suas implicações para a trajetória teórico-metodológica elaborada.

CAPÍTULO 2: A construção dos evangélicos como atores políticos na cena da política partidária

"Quanta energia gasta com a culpa que jamais é expiada!
Quanta tentativa de transformar homem em anjo"

Antônio Carlos Costa

Na introdução deste trabalho, vimos que o processo de inserção de evangélicos como atores ativos na política partidária brasileira passou de uma fase em que "crente não se metia em política" para uma fase em que "irmão vota em irmão", período fortemente marcado pela candidatura e a eleição de parlamentares evangélicos dispostos a legislar de acordo com a vontade divina e a partir de uma suposta autoridade enviada por Deus (CAMPOS, 2006). As maneiras pelas quais essa inserção ocorreu é algo que merece ser investigado de modo a delinear algumas respostas aprendidas ao longo das análises dos arranjos que são construídos entre diferentes atores envolvidos na constituição de um dispositivo maior, o qual denominamos de bancada evangélica.

De acordo com a literatura especializada no tema (CAMPOS, 2006; CUNHA, 2017a, 2017b; GOMES, NATIVIDADE, MENEZES, 2009; SANTOS, 2014; PRANDI, SANTOS, 2016), fica evidente que os evangélicos, sobretudo os (neo)pentecostais, conferiram um novo formato para a relação entre a religião cristã e a política nacional partidária. Todavia, não é possível generalizar de modo a reduzir todos os evangélicos a um único perfil, uma vez que o grupo, não homogêneo, é formado por pessoas que se filiam a diferentes denominações. Por esse motivo, dedicamos este capítulo para tecer algumas notas conceituais acerca do grupo com o qual iremos trabalhar: os evangélicos.

Uma vez definido que nossos olhares estarão voltados para os arranjos; e que o próprio modo de enxergar esses arranjos são, em si, um exercício metodológico; a forma como observamos seus detalhes e modos operatórios é capaz de direcionar os rumos da pesquisa. Sob esse aspecto, investigações que procuram "desmontar" arranjos interacionais e minuciosamente descrever seus encaixes e desencaixes, seus fluxos e regularidades, envolvem um engajamento diferenciado do pesquisador ou pesquisadora.

A inteligibilidade desses arranjos requer uma sensibilização do responsável por analisá-los. É preciso ficar mais atento ao movimento dialético dos arranjos, sobretudo

quando crenças pessoais também estão envolvidas na produção das análises. Acreditamos que a "leitura" e a descrição detalhada precisa fazer-se sensível às aparências, às aparições, aos gestos e narrativas que envolvem a discussão coletiva do Estatuto da Família. A eficácia da metodologia está relacionada ao posicionamento assumido pelo pesquisador e às estratégias que adota de modo a tornar acessíveis e legíveis os mecanismos interacionais identificados. Não se trata apenas de destacar os aspectos das coisas ou os estados de fatos, mas sobretudo seus "pontos sensíveis", ou seja, onde os arranjos evidenciam dissensos, conflitos, atritos e indícios de fraturas que muitas vezes permanecem camufladas por ideologias naturalizantes.

Como destaca Moriceau (2019a, 2019b), o trabalho dos afetos é permitir a legibilidade das ações empreendidas na pesquisa e das decisões tomadas pelo pesquisador no intuito de evidenciar as falhas, os momentos de tensão e as rotas adotadas para responder às urgências identificadas. Segundo ele, uma metodologia afetiva requer que o pesquisador se torne sensível a algo que não estava claro ou evidente, exigindo reflexividade constante e, conseqüentemente, a transformação de nosso próprio modo de indagar os acontecimentos.

Dito isso, para dar início às abordagens deste capítulo, gostaríamos de detalhar melhor como a perspectiva dos afetos nos auxiliou a apreender os arranjos interacionais que configuraram a bancada evangélica como dispositivo. Em seguida, caminharemos para a questão do conservadorismo e do fundamentalismo religioso cristão³¹, conceitos fundantes para pensar os modos de respostas (urgentes) dos políticos evangélicos aos avanços de legislações e direitos de pessoas LGBTQI+ no país.

2.1 O local dos afetos na pesquisa em comunicação e religião (ou o local do pesquisador em sua própria pesquisa)

Apresentamos duas ideias centrais para a construção de nosso percurso reflexivo:

(1) As ciências humanas e os modos de se fazer pesquisa com pessoas são um campo que

³¹ Estamos cientes da existência e dos perigos trazidos pelo fundamentalismo islâmico, bem como a sua relação com a rejeição da modernidade ocidental, a interpretação literal da shari'a enquanto lei divina, as controvérsias em torno de direitos de mulheres e com os princípios da democracia. Todavia, para a escrita dessa pesquisa, nosso foco está voltado para a questão fundamentalista cristã, praticada, em grande maioria, por pentecostais e neopentecostais.

se consolidou em grande parte graças ao rigor dos métodos e ao cientificismo herdado das ciências naturais "duras" para trabalhar com pessoas, o que inclui sentimentos, emoções e crenças (DILTHEY, 1942); (2) As ciências humanas e os modos de se fazer pesquisa têm muito o que aprender com as experiências dos que estão dentro de outro lugar que não esse lugar metódico científico rígido, sobretudo as pesquisas em religião, que por vezes são carregadas de conceitos prévios e metodologias para abordar um universo dinâmico, plural, pessoal e subjetivo.

Como marcar o olhar “de dentro”? Neste momento do texto (e talvez apenas neste momento), deixo a primeira pessoa do plural para escrever na primeira do singular. Eu sou um pesquisador imerso no cenário que pesquiso, isto é, sou um pesquisador em comunicação, religião e política que possui uma filiação religiosa. No que diz respeito a isso, sobram perguntas como: a experiência religiosa ajuda? Atrapalha? Torna a pesquisa menos científica? Deve ser anulada ou acionada? (...) De fato, pertencer a um credo religioso situa o pesquisador no centro de um turbilhão de ideias e trajetórias possíveis.

Acreditamos que uma pesquisa que não está aberta para certas particularidades tende a passar por cima de conflitos, tensões e histórias de sujeitos em nome do "status quo" científico. O resultado são análises que pouco ou nada têm a dizer sobre os contextos estudados. Não é esse o olhar de dentro dessa comunidade científica restrita que gostaríamos de trazer neste trabalho. Queremos trazer à tona o olhar de dentro de outro lugar, o próprio lugar religioso. Mencionamos acima que tornar o pesquisador sensível ao campo não significa deixar de lado o rigor e a reflexividade acadêmicos, mas tende a ressaltar a necessidade de uma maior atenção à uma razão afetiva que conduz os processos de apreciação, julgamento e justificação pública de produção e revisão de normas. O debate acerca do estatuto da família envolve não só um jogo político e institucional complexo, mas também uma miríade de crenças, valores e sentimentos morais que conduzem e modelam o pensamento coletivo acerca de padrões de conduta. Sendo assim, é importante aproximar crenças e normas, criando zonas de aproximação, nas quais o lugar dos "de dentro" atue em complementaridade ao dos "de fora" de modo a privilegiar um contato dialético sem eliminar a fronteira entre esses dois lugares.

Isto posto, sinto-me à vontade para trazer para essa e para as próximas páginas, mesmo que de forma imperceptível e indireta, um pouco da minha experiência, uma vez que creio ser ela a responsável por me permitir elaborar, de maneira reflexiva e crítica,

certas coisas sobre o tema da religião. Creio que o "estar dentro" facilita a percepção de uma série de fatores e afetos que, em tese, seriam rejeitados em prol da pretensa construção de um relato científico modelado com base em quadros de sentido já previamente legitimados uma ciência pura. Ora, mas onde estaria a isenção de uma ciência humana que roga para si o trato com a própria matéria humana complexa, plural e pessoal como a religião e a(s) religiosidade(s)?

Considero-me um cristão de berço, termo bastante utilizado entre os cristãos para se referirem a quem desde criança é levado às igrejas para se habituar a doutrina e para adquirir a fé dos pais e familiares. Contudo, não me considero um evangélico³². Cresci em um ambiente repleto de jargões, costumes, normas e valores característicos de uma religião que exerce domínio sobre as outras. A "cultura" cristã evangélica me permeou de uma maneira natural ao longo da minha vida, de modo que a cosmovisão cristã evangélica se tornou uma espécie de paradigma para ver o mundo.

A minha história não é diferente da história de muitos brasileiros e brasileiras e da própria história da formação da sociedade do país ao longo dos séculos, visto que os modos de se viver a laicidade no Brasil, desde as escolas até os mais diversos espaços de interação, é um caso peculiar. Mariano (2011), sociólogo da religião, utiliza o termo "laicidade à brasileira" para se referir como o local da religião cristã no Brasil fez e faz com que tenhamos um modo específico de lidar com a questão.

E em que isso diz respeito à pesquisa acadêmica? O lugar da religião cristã, incorporado, forte e "de berço", frente ao lugar da laicidade e do secularismo brasileiro, frágeis e até malquistos, dá origem a um conjunto de afetos, modos de subjetivação, experiências encarnadas, exposição a discursos, formas de pensamento e vocabulários de modo que é (quase) impossível escrever sobre o tema "de fora" sem que o texto caia em uma abordagem rígida, sistêmica e normativa.

Não é essa pesquisa em religião, engessada e que por vezes tapa os ouvidos às alteridades, que consideramos como uma pesquisa forte. Argumentamos a favor de abordagens mais sensíveis aos aspectos internos das organizações religiosas e dos modos de se viver a religiosidade no Brasil, sem desconsiderarmos todas as lógicas hierárquicas e quadros valorativos de avaliação moral que as constituem. Consideramos vitais as abordagens atentas aos efeitos e às eficácias dos meandros e contingências presentes no

³² Por esse motivo a próxima seção será dedicada a entender "quem são os evangélicos".

bojo das interações, meandros esses que não são revelados em respostas de "surveys" ou visíveis de maneira superficial. É preciso vivenciar, aprender e compreender o que está por trás das práticas religiosas. É preciso ouvir e dar ouvidos aos fiés, aos líderes, às celebridades do mundo gospel, aos "comuns". Antes de darmos passos à frente, é preciso dar passos para trás. E muitos passos para trás (...).

Foi preciso tempo, trocas com os orientadores³³, viagens para congressos, conversas com amigos e professores e, sobretudo, olhar para dentro de mim e para as pessoas como verdadeiras e complexas pessoas que são (e não como objetos) para concluir que uma abordagem normativa, não sensível aos efeitos da religião e da política em suas vidas, é o que mais tende a travar as análises, tudo isso porque (1) somos um país cuja própria constituição secular da laicidade foi penetrada pela Igreja; (2) vivi e cresci nesse contexto religioso cristão; e (3) tenho plena convicção de que por trás de cada rosto há uma história diferente, que produz deslocamentos constantes com relação a uma identidade imposta ou a identificações pré-fabricadas discursivamente.

É essa "lente" que me permite olhar para religião e para os religiosos com um olhar mais sensível, repleto de resgates do passado capazes de me possibilitar dizer mais sobre o que é estudado, quais caminhos foram traçados para as análises elaboradas sobre os arranjos disposicionais da bancada evangélica em torno do conceito de família; análises essas que serão realizadas por um pesquisador que vem de uma cultura religiosa e que entende que a voz e a visibilidade dos corpos e "corpus" se define no atrito constante entre a norma (e sua reiteração em leis e códigos que orientam e regulam condutas) e as contingências das articulações e agências dos sujeitos ao desafiarem a própria norma.

Modos de se fazer pesquisa como esse vêm sendo utilizados por diversos autores e autoras dentro da grande área das Ciências Humanas. Collins (2016) acredita que um pesquisador ou pesquisadora precisa aprender a confiar e dar valor à sua própria história (biografia) como fonte legítima de saber para a pesquisa. A abordagem que a autora defende é que, ao contrário das noções que impõem um apagamento do "self" no ato de se pesquisar em prol de se tornar um cientista "objetivo", sem vieses, é crucial introduzir

³³ Aqui fica mais um agradecimento nominal a professora Ângela Marques, orientadora da tese de doutorado na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Aproveito para agradecer também ao professor Jean-Luc Moriceau, do Institut Mines-Télécom Business School (IMT), pela acolhida durante o estágio doutoral sanduíche na França e por me ajudar a enxergar o poder dos afetos nas pesquisas em ciências humanas.

formas de (auto)conhecimento na pesquisa com o objetivo de enriquecê-la, e não de empobrecê-la. Ainda de acordo com ela:

Na melhor das hipóteses, esse "status" parece oferecer às suas ocupantes um equilíbrio poderoso entre os pontos fortes de seu treinamento sociológico e as contribuições de suas experiências pessoais e culturais. Nenhum se subordina ao outro. Na verdade, a realidade vivenciada é usada como fonte válida de conhecimento para criticar fatos e teorias sociológicas, ao passo que o pensamento sociológico oferece novas formas de ver esta realidade vivenciada (COLLINS, 2016, p. 123).

Toda essa virada (auto)afetiva que privilegia a própria história e os conhecimentos do pesquisador para se compreender melhor as pessoas e o contexto pesquisado é, por certo, mais que uma questão de mero posicionamento. É preciso avançar um pouco mais eticamente para aprender a dar valor à própria história, mesmo porque optar por esse trajeto é optar se não pelo mais difícil, com certeza pelo mais polêmico. Os gatilhos para essa virada (auto)afetiva estão na caminhada do pesquisador e na relação com a sua pesquisa, estão nos choques, nas dúvidas, nas provocações, nas falhas... Todos esses percalços do caminho são úteis para refletir acerca de que o que nos constrói como pesquisadores de fato não são os acertos e o bom "casamento" entre teorias legitimadas e metodologias aprovadas de antemão, mas, antes, a aventura de se lançar ao desconhecido, de produzir um saber que privilegie as reflexões, as dúvidas, as entrelinhas, a imersão capaz de olhar para o outro como alguém envolto em histórias, discursos e vida. Enfim, de ir **tentativamente** rumo ao desconhecido.

Um dos autores que defende o emprego dos afetos nas pesquisas em ciências humanas é Moriceau (2019a, 2019b). O autor entende que os objetos pesquisados precisam afetar o pesquisador de modo que seja essa afetação que o faça tecer reflexões mais fidedignas e complexas. Ao invés de traçar considerações analíticas "à distância", a proposta de Moriceau (2019b) é que nos mantenhamos abertos o máximo possível para as experiências com a pesquisa e com os pesquisados. De acordo com o autor:

"Ao máximo" diz de um sentido mais amplo, ou seja, os cinco sentidos abertos, em busca de significado e sensibilidade, prontos para seguir o que a experiência nos leva. [...] Trata-se, sobretudo, de estar lá, no local, presente, em relação ao

que está acontecendo, em relação às pessoas, em relação aos diferentes contextos que estão impressos na situação (MORICEAU, 2019b, p. 83, tradução nossa).³⁴

É a afetação que norteará os usos do arcabouço teórico ao longo das análises, seja a teoria já acionada, como fizemos no capítulo anterior, seja a teoria que a própria afetação vai nos impelir a acionar, como será feito nos capítulos a seguir. Todavia, e como forma de adiantar possíveis críticas, Moriceau (2019b) entende que a afetação não significa um modo de fazer pesquisa irresponsável. Afetação diz da forma como o pesquisador permite ser "tocado" pelo objeto, isto é, o modo como ele entra em contato com o "corpus".

Segundo Moriceau (2019b), se deixar afetar demanda a exposição e a contaminação - não no sentido pejorativo do termo - mas no sentido mais forte possível. "Procuramos perceber a experiência com todos os nossos sentidos a fim de obter um contato tão próximo a ponto de nos tocar" (MORICEAU, 2019b, p. 87, tradução nossa)³⁵. Nesse sentido, a experiência de ser afetado se dá no contato mais sensível com o objeto, onde deixamos que ele mesmo fale, antes mesmo de fazer nossas perguntas. É um ato de adentrar ao campo da pesquisa sem reservas, desprovidos de conceitos prévios (preconceitos), dispostos a ouvir o objeto e, sobretudo, as reverberações que isso nos causa. Afinal, não somos corpos soltos no mundo, tampouco desprovidos de sensações. Em suma, deixar ser tocado por objetos é elucidar o que brota para além de uma gramática metodológica "padrão"; é se atentar para o que as entrelinhas são capazes de revelar, o que o dito e o não dito pode produzir. Uma vez que afetar é sinônimo de tocar, ser afetado é sinônimo de deixar ser tocado (MORICEAU, 2019a, 2019b).

Além disso, de acordo com Moriceau (2019b) é essa afetação que irá produzir no pesquisador "insights" que o farão ver diferentes perspectivas sobre o próprio objeto, o que é benéfico para a pesquisa. Moriceau (2019b) escreve que "deixar ser afetado, deixar ser tocado (sensorial e emocionalmente) é assumir uma empreitada capaz de produzir transformações em nosso ser e em nosso pensamento" (MORICEAU, 2019, p. 88, tradução

³⁴ Trecho original em francês: Au plus large, c'est à dire, les cinq sens ouverts, en quête du sens et du sensible, prêt à suivre ce vers quoi cette expérience nous emporte. [...] Il s'agit avant tout d'être là, sur place, présent, en relation avec ce qui advient, en relation avec les personnes, en relation avec les différents que contextes que s'impriment dans la situation (MORICEAU, 2019b, p. 83).

³⁵ Trecho original em francês: "Nous cherchons à percevoir l'expérience de tous nos sens, pour un contact si proche qu'elle puisse nous toucher" (MORICEAU, 2019b, p. 87).

nossa)³⁶. Para além da produção de insights, a pesquisa que se deixa conduzir pelos afetos tem mais chances de dialetizar o percurso, ou seja, de promover uma leitura crítica dos fenômenos que se apresentam quando os recortamos a partir de lógicas acadêmicas e posicionamentos pessoais. Como tornar legíveis os fenômenos estudados e como fazer com que essa legibilidade seja questionadora e provocadora de ordens consensuadas de interpretação?

Para o pesquisador ou pesquisadora que trabalha com a midiatização da religião, é importante ter atenção, por exemplo, às artimanhas discursivas que apagam as disputas e conflitos em prol de posições polarizadas, previamente construídas para encampar qualquer tipo de pluralismo, transformando a presença de diferenças em ameaça por meio de julgamentos morais que impõem um determinado estilo de vida sobre os demais. Afetar-se é sobretudo assumir uma postura crítica diante dos fenômenos estudados, interessando-se pelos indícios, pelos excessos e desbordamentos de fatos e percepções que não se deixam enquadrar por nenhuma teoria ou conceito estável. Sob esse aspecto, a perspectiva afetiva nos convida a explorar os vestígios, os restos, os ângulos não esclarecidos e ainda não avaliados pelas teorias ou sistemas classificatórios estabelecidos. Os rastros indiciários ligados a fenômenos empíricos se delinearão como possíveis e não como certezas blindadas por métodos e conceitos que lhes conferem identidade de imediato reconhecimento.

Trata-se de rever o próprio gesto do pesquisador que, ao se dispor a tecer indagações outras aos fenômenos que observa, irá procurar nas recorrências e nas falsas adequações conceituais rastros e vestígios capazes de desestabilizar constantemente sua reflexão e suas avaliações. Braga (2007) valoriza as ações que tornam visíveis as indecisões, ambivalências, polaridades e surpresas do percurso da pesquisa, sem se voltarem para objetivos específicos. Deixar à mostra as brechas e vazios do percurso ao invés de cobri-los ou camuflá-los com teorias e métodos tidos como eficazes pode ser, talvez, o gesto que nos permite escapar à indecisão no gesto de assumir um risco.

Logo, deixar ser tocado nos coloca em uma posição não dualista frente ao objeto e nos posiciona em uma gama de outras possibilidades de apreensão analíticas. Ora, a partir de uma concepção tentativa (canhestra) da comunicação, de acordo com Braga (2018), não

³⁶ Trecho original em francês: "Se laisser affecter, se laisser toucher (sensoriellement et affectivement) c'est entrer dans une relation apte à produire des transformations dans notre être et dans notre penser" (MORICEAU, 2019, p. 88).

seria essa gama de possibilidades possíveis um cenário mais propício para entender os modos de constituição de arranjos impulsionados por evangélicos na política? Isto posto, caminhamos para mais uma consideração preliminar acerca do cenário de pesquisa, o próprio conceito de “evangélico”.

2.2 Mas, afinal, quem são os evangélicos?

O termo "evangélicos" já foi e ainda será bastante utilizado neste trabalho. Por isso, é preciso esclarecer o sentido do termo para que não caiamos em generalizações redutoras da complexidade das relações e sentidos que queremos apreender. De antemão, evangélicos são muitos. É natural utilizarmos o termo para classificar todos os cristãos não católicos, mas há nesse grupo algumas especificidades e diferenças. A fim de tratarmos da participação de evangélicos na política brasileira, consideramos importante fazer uma breve retrospectiva da história do cristianismo reformado até chegarmos aos fenômenos do pentecostalismo e do neopentecostalismo no Brasil, tema da próxima seção.

A Reforma Protestante é o acontecimento responsável por marcar de vez o cisma na unidade católica do cristianismo no ocidente. Em 31 de outubro de 1517, o monge agostiniano Martinho Lutero se levantou contra a doutrina e a autoridade da Igreja Católica ao fixar na porta da Igreja do Castelo de Wittenberg 95 teses com novas compreensões da doutrina bíblica e do comportamento esperado por líderes religiosos cristãos para com os fiéis de suas igrejas. Segundo Reeves (2017), o que estava no centro da Reforma era a noção de que as pessoas são justificadas (salvas) por Deus, e não por meio do pagamento de indulgências e da expiação de pecados em purgatórios como propunha o catolicismo da época. De acordo com o autor, para reformadores como Lutero o novo sentido de justificação consistia na declaração divina:

[...] a justiça de Jesus Cristo é atribuída ao que crê somente por causa da graça de Deus. Essa justificação, portanto, é somente pela fé em Jesus, o que significa que toda a glória da salvação é dada somente a Deus, e não aos homens (REEVES, 2017, p. 40).

Inaugurou-se, então, um novo momento do cristianismo que ia de encontro à cosmovisão católica. Para os protestantes, a salvação das pessoas não era um dom em posse de autoridades religiosas, nem mesmo do Papa, mas algo oferecido de maneira

gratuita pelo próprio Deus por meio da graça e da fé. O conjunto de teses de Lutero e sua posterior propagação pela Europa e pelo mundo marcou a separação entre católicos e protestantes. Mas, por mais que se tratasse de um fenômeno europeu, foi nos EUA que o protestantismo mais floresceu e, ainda hoje, o país é tido como a nação com o maior número de protestantes do mundo (CÉSAR, 2000).

De acordo com Cunha (2007), o termo "protestante" é pouco utilizado para identificar esse grupo no Brasil, tanto na literatura quanto no cotidiano. Para a autora, durante a construção da identidade das igrejas protestantes no Brasil um ponto importante foi a forma como a fé cristã foi incorporada na criação de uma "marca" para definir os adeptos de uma doutrina não católica. Dessa forma, para os missionários foi importante a adoção de um nome forte, identificador, que representasse um novo modo de compreender e viver um cristianismo diferente da cosmovisão católica. Foi nesse contexto que o nome "crente" foi eleito para designar os "crentes no Senhor Jesus, o Cristo" (CUNHA, 2007).

A expressão indica que "crente" é aquele que entende a mensagem da conversão e sai de uma vida de desobediência e mentiras para viver uma vida de compromisso com Deus, por meio de um relacionamento com o seu filho, Jesus, de acordo com uma doutrina bíblica reformada. Cunha (2007) ressalta que nessa linha de adoção de nomes capazes de identificar o movimento houve nos EUA a incorporação do termo "evangelicals" [evangélicos] como sinônimo de crente. Para a autora, "eles eram 'evangelicals' ou evangélicos, ou seja, adeptos do conservadorismo religioso que desejava afirmar sua fidelidade ao Evangelho e não à ciência ou à razão humana (CUNHA, 2007, p. 13).

Foi nesse contexto que o termo "evangélico" nasceu e se firmou no imaginário dos crentes protestantes. Entre os evangélicos e os católicos havia uma série de diferenças teológicas. Contudo, com o passar dos tempos e diante de complexidades doutrinárias surge nos EUA o fenômeno das "denominações" entre os próprios evangélicos. O termo indica a pluralidade de igrejas com nomes próprios, estruturas administrativas específicas e com algumas diferenças doutrinárias e litúrgicas entre elas, mas todas com o ponto comum da crença em Jesus como filho de Deus, o único capaz de conduzir alguém ao caminho da salvação. Niebuhr (1992), um dos primeiros a abordar de forma teórica a questão de denominações evangélicas, define o conceito como uma igreja que reconhece o direito de existir de outras igrejas (NIEBUHR, 1992).

A fim de conferir uma ordem a essa pluralidade de grupos, alguns pesquisadores se empenharam em categorizar as denominações por períodos, características e modos de ação.

O estudo de Cunha (2007) apresenta uma síntese dessas categorizações de acordo com a seguinte organização: (a) protestantismo histórico de migração, que se refere às primeiras raízes do protestantismo fincado no Brasil na segunda metade do século 19 ainda sem pretensões conversionistas, representados pelas igrejas luteranas, anglicanas e reformadas; (b) protestantismo histórico de missão, que se refere à vinda de missionários norte-americanos para o Brasil e a posterior instalação de igrejas presbiterianas, metodistas, batistas e episcopais; (c) pentecostalismo histórico, que chegou ao Brasil no início do século 20 marcado pela doutrina do batismo pelo Espírito Santo e por manifestações espirituais e práticas de glossolalia³⁷, composto por igrejas como a Assembleia de Deus, Congregação Cristã do Brasil e Quadrangular; (d) protestantismo de renovação, que, sob influência pentecostal, surgiu a partir de divisões nas igrejas protestantes históricas de missão e que deu origem a igrejas como a Metodista Wesleyana, Presbiteriana Renovada e Batista de Renovação; (e) neopentecostalismo, sem ligação com a Reforma, fruto de divisões teológicas e políticas nas igrejas, caracterizadas por discursos de cunho conservador, de guerras espirituais e da teologia da prosperidade, composto por igrejas como Deus é Amor, Brasil Para Cristo, Universal do Reino de Deus, Mundial do Poder de Deus e outras; e (f) pentecostalismo independente de renovação, que ganha força no início do século 21, parecido com o neopentecostalismo, porém mais voltado para classes médias e juventudes, composto por grandes igrejas como Renascer em Cristo, Sara Nossa Terra, Bola de Neve entre outras (CUNHA, 2017a, p. 13-15).

A figura a seguir (figura 1) faz uma síntese dessa dinâmica denominacional das igrejas protestantes no Brasil. A partir dele é possível visualizar como uma gama de doutrinas teológicas cristãs são colocadas em uma mesma categoria de "evangélicos" apesar das grandes diferenças entre elas, históricas, doutrinárias e políticas.

³⁷ A glossolalia, fenômeno inicialmente estudado pela psiquiatria, mas posteriormente aderido aos estudos da sociologia da religião, é a capacidade de falar em línguas desconhecidas durante transes religiosos. Segundo os pentecostais, significa "estar no Espírito Santo" (FREESTON, 1993).

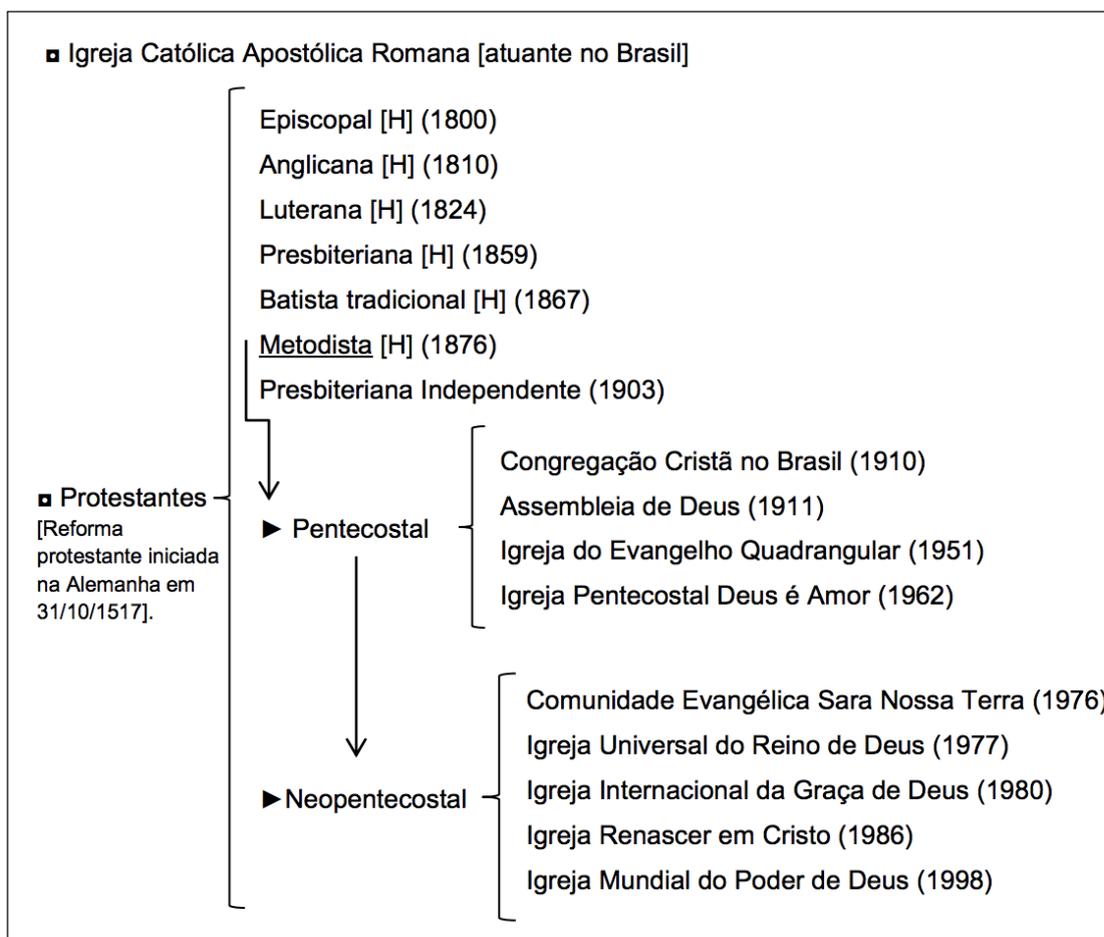


Figura 1: Principais instituições religiosas cristãs com atuação no Brasil divididas por denominações.
Fonte: Elaborado pelo autor.

Todo esse evangelicalismo penetrou pouco a pouco no Brasil em diferentes esferas sociais ao longo dos anos. Oliveira (2015) ressalta que denominações protestantes históricas, representadas pelo símbolo "[H]" na figura 1, se constituíram como uma opção para classes A e B, ao passo que igrejas de denominações pentecostais tinham (e têm) mais propensão em conquistar fiéis entre as classes C, D e E (OLIVEIRA, 2015). O autor aponta, ainda, que era comum por parte de lideranças e membros de denominações protestantes históricas uma postura mais afastada de questões políticas, enquanto o que se viu por parte dos (neo)pentecostais foi uma clara predisposição para a vida política partidária em si, sobretudo a partir da década de 1980.

No bojo dessas transformações, o catolicismo no Brasil sofreu algumas perdas. Durante os anos de adaptação dos primeiros missionários evangélicos no Brasil, o número de pessoas autodeclaradas católicas era, de fato, bastante alto. Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 1872 havia 99,7% de católicos na

população, ao passo que protestantes e membros de demais religiões dividiam os 0,3% restantes. Quase 100 anos depois, em 1970, a proporção da população católica caiu para 91,8%, enquanto o número de evangélicos aumentou para 5,2%, fruto dos trabalhos de evangelização de protestantes históricos ao longo de mais de um século de missões por todo o país.

A tendência de diminuição do número de católicos e o crescimento do número de evangélicos, espíritas, umbandistas, candomblecistas e sem religião se manteve, censo após censo. No início do século 21, no censo do ano 2000, a porcentagem de católicos já havia diminuído para 73,6% da população em comparação com o crescimento para 15,4% de evangélicos no país. Segundo o último censo do IBGE, do ano de 2010, os católicos representam 64,6% da população e os evangélicos de todas as denominações já são 22,2%. Ainda de acordo com dados oficiais do IBGE, das pessoas autodeclaradas evangélicas em 2010, 60% são de origem pentecostal, 18,5% são evangélicos de missão e 21,8% são evangélicos não determinados. A pesquisa também revela o aumento do número de espíritas e membros de religiões de origem africana entre os brasileiros, porém em ritmo menos acelerado se comparado com o século anterior (IBGE, 2010).

Logo, ao nos referirmos aos evangélicos no Brasil, nos remetemos a esse recorte temporal de mais de 150 anos de intensas atividades de missionários, formações e divisões de igrejas e de doutrinas, embora a existência dessa miríade de denominações seja desconhecida ou ignorada por uma ampla maioria. Não objetivamos, ao usar o termo "evangélico", cair em generalizações e apagar as diferenças denominacionais. Haja vista que o espectro de denominações é amplo, sempre que for necessário e possível usaremos, para além do termo, algum complemento que situe determinada referência denominacional em uma ou mais de uma das categorias utilizadas por Cunha (2007).

Dentre os evangélicos mostrados na figura 1, gostaríamos de nos ater de modo mais específico aos (neo)pentecostais, dada a sua presença no cenário político brasileiro. A fim de situar o leitor e a leitora acerca dessa categoria de evangélicos, dedicamos as próximas páginas para o resgate das origens dos (neo)pentecostais e dos modos de inserção na política do Brasil.

2.3 As ondas (neo)pentecostais

O pentecostalismo é uma ramificação do evangelicalismo protestante (conforme figura 1), está baseado em uma teologia mística da figura de Jesus, enfatiza uma visão mais avivada (mais sensível) de Deus e mais próxima de camadas populares (ROLIM, 1987). O pentecostalismo surge nos EUA e migra para o Brasil no início do século 20 por meio de esforços de um grupo de missionários metodistas. Em terras brasileiras, o grupo foi responsável por introduzir uma experiência com Deus mais intensa dentro das igrejas, denominada "batismo no Espírito Santo"³⁸. Por mais que já houvesse por aqui movimentos messiânicos autônomos guiados por líderes carismáticos capazes de arrastar multidões com um discursos proféticos e glossálgicos antes de 1910, data de chegada dos primeiros missionários pentecostais na região nordeste, no Brasil o pentecostalismo que veio dos EUA encontrou solo fértil para fixar raízes e se abasileirar.

O pentecostalismo estava na sua infância quando chegou ao Brasil, um fator importante para a sua autoctonia. Sem grandes recursos ou dominações estabelecidas, o movimento não estabeleceu as relações de dependência que caracterizavam as missões históricas (FRESTON, 1993, p. 72).

Freston (1993) é um dos mais importantes autores a oferecer uma tipologia das formações do pentecostalismo brasileiro.³⁹ De acordo com o autor, a dinâmica de movimentos religiosos pentecostais é um fenômeno que existe no Brasil desde a década de 1910, com igrejas como a Congregação Cristã (1910) e a Assembleia de Deus (1911), e se estende até os dias atuais.

Para melhor compreender a história e as vertentes do pentecostalismo no Brasil, Freston (1993) divide o tempo em três "ondas", as quais vamos adotar como critérios de classificação em nossa pesquisa. Antes, destacamos que essas "ondas" não são divisões estanques de manifestações pentecostais, ao contrário, Freston (1993) explicita que o pentecostalismo no Brasil está em constante adaptação e as mudanças são com frequência objetos de disputas.

³⁸ O batismo no Espírito Santo é uma experiência mística e pessoal com o próprio Espírito de Deus.

³⁹ Destacamos que a tese de doutorado de Freston (1993), com grande repercussão entre os pares e utilizada como fonte de referência para pesquisas em diferentes áreas do conhecimento, é devedora de estudos canônicos sobre os pentecostais como os estudos de Beatriz Muniz de Souza (1969), Francisco Catarxo Rolim (1985) e outros.

A primeira onda, conhecida como "pentecostalismo clássico", consiste no início de todo o processo. O período abrange os anos de 1910 e 1950, isto é, desde a implantação da primeira igreja pentecostal no país até a consolidação das práticas em todo o território nacional. Por sua vez, a segunda onda é chamada de "pentecostalismo neoclássico", ou "pentecostalismo intermediário", e corresponde ao período de expansão e de inauguração de igrejas mais recentes, durante a década de 1950, por meio de grandes eventos como a Cruzada Nacional de Evangelização, realizada por missionários norte-americanos na cidade de São Paulo cujo objetivo era curar pessoas dentro dos templos, tudo em nome de Deus. O alvoroço causado por eventos como esse atraía milhares de fiéis e curiosos para as igrejas e isso provocou uma fragmentação entre as igrejas pertencentes à primeira onda e as igrejas fundadas nesse segundo momento. Por fim, a terceira onda possui o prefixo "neo" para designar a vertente que mais cresceu nos últimos anos no Brasil. Como o próprio prefixo indica, o movimento dos novos pentecostais (neopentecostais) surgiu na década de 1970, fundado por brasileiros, e se transformou em igrejas ativas nas décadas de 1980 e 1990. Em comparação, é a vertente evangélica que mais cresce no Brasil.

Sobre a "onda" neopentecostal, Mariano (2004) afirma que os representantes dessa categoria possuem algumas características específicas e marcantes, capazes de diferenciá-los de outros grupos de evangélicos. Para esse autor, existe nos neopentecostais uma forte tendência de incorporação ao mundo, isto é, ao contrário de protestantes históricos, há um claro desejo de participação na vida política partidária e predisposição para o uso da mídia, bem mais do que apenas para a propagação de seus ideais. Mariano (2004) ainda pontua duas características principais dos neopentecostais⁴⁰: a pregação da teologia da prosperidade, que argumenta que um cristão é destinado a ser próspero em todos os aspectos da vida, sobretudo no financeiro; e a difusão da guerra espiritual contra o(s) demônio(s), identificados em todos os credos que não o evangélico (MARIANO, 2004).

⁴⁰ Isso não impede que essas características também sejam vistas em evangélicos pentecostais de primeira e segunda onda. Inclusive, é comum identificarmos essas características também nesses dois primeiros grupos elencados por Freston (1993).

2.4 Os (neo)pentecostais em cena na política brasileira

Com base nas revisões bibliográficas e históricas feitas por autores e autoras da área (BAPTISTA, 2009; CAMPOS, 2006; CUNHA, 2007, 2017a, 2017b; DUARTE, 2012; FRESTON, 1993; GIUMBELLI, 2008; MARIANO, 1996, 2004, 2011; MARIANO, ORO, 2013; PIERUCCI, 1996; ROLIM, 1985; SOUZA, MARTINO, 2008; SOUZA, 1969), há de se destacar que houve na história do Brasil políticos de origem protestante histórica entre as décadas de 1930 e 1960. Posicionamos esses políticos na categoria "políticos protestantes históricos" e destacamos que a maioria deles era composta por protestantes de segunda ou terceira geração, filhos de fazendeiros ou de novos burgueses e eleitos em função de transformações do capital econômico em capital político⁴¹.

No entanto, Campos (2006, p.37) afirma que, no Brasil, entre os políticos protestantes históricos não havia "estratégias corporativistas que, fundamentadas em condições objetivas, pudessem levá-los a transformar o capital religioso em capital político", isso porque no seio de igrejas protestantes históricas (ainda) havia uma forte oposição a participação de pastores e de demais líderes religiosos evangélicos em pleitos eleitorais. O autor cita um trecho de uma edição de 1945 de um importante jornal metodista, o *Expositor Cristão*, a fim de mostrar os anseios eclesiásticos de não misturar o exercício pastoral com o exercício político: "A candidatura de pastores, sustentadas ou não por organizações evangélicas de ação política, deveria ser evitada ou, ao menos, não deveria ser promovida"⁴². De qualquer modo, dos poucos políticos eleitos era esperada uma postura de oposição ao poder político exercido pela Igreja Católica (CAMPOS, 2006).

Campos (2006) avança e nos auxilia a olhar o cenário (neo)pentecostal para entender o que de fato mudou na relação desses religiosos com os modos de se fazer política no Brasil. A principal mudança que o autor aponta é a evocação e a usurpação do

⁴¹ São políticos protestantes históricos pioneiros no Brasil: Francisco Augusto Pereira, presbiteriano, prefeito de Lençóis Paulista (SP); Ernesto Luiz de Oliveira, pastor presbiteriano, secretário da agricultura do Paraná; Luiz Alexandre de Oliveira, batista, deputado federal por Mato Grosso; Antônio Teixeira Gueiros, pastor presbiteriano, vice-governador do Pará; Ephigênio Sales, ex-pastor presbiteriano e batista, governador do Amazonas e senador; João Café Filho, presbiteriano, vice-presidente da República; Natanael Cortez, pastor presbiteriano, deputado estadual do Ceará; Leonel Brizola, metodista, governador do Rio de Janeiro e do Rio Grande do Sul (CAMPOS, 2006).

⁴² Trecho do jornal "O Expositor Cristão", de confissão metodista, publicado em 20 de dezembro de 1945. Extrato encontrado na obra de Campos (2006).

nome de Deus para legitimar a atuação de pentecostais no cenário político a partir da década de 1960.⁴³

É certo que os primeiros pentecostais em atuação no Brasil vivenciaram uma experiência religiosa totalmente voltada para o sacro, sem muita abertura para o social, assim como os protestantes históricos. Contudo, a partir dos grupos pentecostais independentes e dos neopentecostais, houve incursões nos planos sociais com nítidos rompimentos desse ciclo fechado em torno de questões de cunhos sacrais. Isso se deu (e se dá), entre outras razões, porque a doutrina de igrejas (neo)pentecostais possui uma forte tendência universalista, ou seja, organiza-se em torno de um discurso que prega que a experiência difundida dentro dos templos deve ser levada para fora deles e que o cristão deve usar seus dons e talentos, e aqui as profissões estão incluídas, para a "glória de Deus" (ROLIM, 1985).⁴⁴

Esse pensamento deu origem a grupos com a alcunha "de Cristo" como uma estratégia (neo)pentecostal para qualificar e dar visibilidade aos atores membros dessas denominações no cenário público brasileiro, tais como os "atletas de Cristo", "empresários de Cristo", "médicos de Cristo" e, também, os "políticos de Cristo".⁴⁵ A nomenclatura "de Cristo" veio de uma tradição estratégica de utilização da marca como forma de autoidentificação. Para não incorrerem em erros conceituais, vamos nos referir aos "políticos de Cristo" ao longo do texto apenas como "políticos evangélicos" (ou "parlamentares evangélicos"), uma vez que são eles a base de composição e articulação da bancada evangélica (que traz o termo "evangélico" no próprio nome).⁴⁶

As estratégias de ocupação do espaço público são extensivas também ao campo midiático. Conforme Martino (2003, 2012, 2016), o momento efetivo da utilização das

⁴³ Nos anos 1960 não havia ainda o movimento neopentecostal que surgiu uma década depois, nos anos 1970, e também contribuiu para somar nesse cenário de "políticos de Cristo".

⁴⁴ De uma presença tímida e discreta para uma ocupação que Baptista (2009) classifica como "estratégica", o precursor do pentecostalismo na política foi Manuel de Mello, fundador da Igreja Pentecostal O Brasil Para Cristo. O pastor, no final da década de 1960, atuou como cabo eleitoral de Geraldino dos Santos e Levy Tavares, eleitos respectivamente como deputados estadual e federal. Essa atitude, vinda de um líder espiritual de uma grande igreja, abriu portas para demais estratégias eleitoreiras dentro de templos evangélicos cujo número de membros crescia de forma exponencial, de modo a transformá-las em verdadeiros redutos eleitorais.

⁴⁵ A atuação dos evangélicos pentecostais na política se fez presente desde o regime militar por meio do apoio dado à causas anticomunistas. Nas palavras de Campos (2006), "dentro desse novo quadro no qual imperava a Doutrina da Segurança Nacional, ser um 'político evangélico' era mais do que ser anticatólico, era preciso ser e demonstrar, em palavras e ação, ferrenhamente anticomunista" (CAMPOS, 2006, p. 45)

⁴⁶ A bancada evangélica será tema do próximo capítulo.

mídias radiofônicas e televisivas por igrejas (neo)pentecostais é a década de 1980 e, ainda segundo o autor, algumas igrejas veem a dinâmica de uma igreja midiática como um dos pilares de sustentação da própria denominação.

Essa geração de (novos) políticos evangélicos, isto é, evangélicos não históricos, surge em um contexto de expansão do número de membros de denominações (neo)pentecostais no Brasil, e é essa expansão a responsável por impulsionar e dar forças para a saída desses políticos dos limites físicos dos templos para um local de protagonismo cada vez mais sistemático e calculista (CAMPOS, 2006).

Conforme a introdução da tese, com o slogan "irmão vota em irmão" os líderes (neo)pentecostais, do alto de seus púlpitos, empreenderam verdadeiras campanhas dentro das igrejas para a eleição de candidatos evangélicos. A Iurd, na figura do bispo fundador, Edir Macedo, foi uma das primeiras igrejas a perceber de fato o potencial eleitoral do público de fiéis que, desde então, manifestava insatisfação com os modos de fazer política "profissional" e "afastado dos reais interesses da igreja" que existia no Brasil, inclusive pelos próprios evangélicos protestantes históricos.

Campos (2006) nos mostra que o público (neo)pentecostal desenvolveu uma repulsa pelos políticos evangélicos históricos porque, em tese, houve uma transgressão e abandono dos **princípios morais** norteadores da doutrina cristã. A Iurd, de olho nesse cenário, canalizou essas críticas ao lançar candidatos da própria igreja com um discurso do "retorno da demanda ética na política e na sociedade". O resultado, positivo para a Iurd, resultou em eleições de candidatos e candidatas cujo o lema era fazer uma política aos modos cristãos (CAMPOS, 2006, pp. 49-55), ou, nas palavras de Giumbelli (2008) evangélicos dedicados a usar a identidade religiosa como atributo eleitoral (GIUMBELLI, 2008, pp. 89-95).⁴⁷

Outra igreja importante no conjunto de igrejas impulsionadoras de candidaturas evangélicas foi a Assembleia de Deus, que faz parte do grupo de igrejas pentecostais históricas, mas que teve na figura do pastor Silas Malafaia uma forte predisposição para assuntos políticos. Malafaia, já na década de 1990, se uniu a Edir Macedo para obter espaços nos programas da Rede Record de televisão e nos demais meios de comunicação da Iurd, como estações de rádio, jornais e revistas. Malafaia, mesmo com um discurso

⁴⁷ Para uma lista completa dos candidatos e candidatas lançados pela Iurd durante as décadas de 1980 e 1990, além de testemunhos acerca dos requisitos necessários para o apoio da igreja para os pleitos eleitorais, consultar Campos (2006).

considerado agressivo por muitos, sempre se mostrou um bom comunicador e um exímio difusor de uma cosmovisão neopentecostal que prega a importância de um líder espiritual como alguém capaz de guiar o povo de Deus em todos os aspectos da vida, inclusive (e sobretudo) o político.

Os políticos evangélicos (neo)pentecostais foram estampados pela grande mídia como os "verdadeiros evangélicos da política nacional", isso porque boa parte dos próprios parlamentares evangélicos possuía vínculos com os meios de comunicação, alguns donos, outros apresentadores. Freston (1996) classifica os candidatos evangélicos já nessa época como "homens proeminentes na igreja como evangelistas, cantores ou apresentadores de programas; filhos ou genros de pastores-presidentes; e empresários pentecostais que fazem acordos com seus líderes eclesiais" (FRESTON, 1996, p. 261). Por meio dessa marca de políticos evangélicos difundida pela mídia, o grupo⁴⁸ deixava clara uma predisposição para a ocupação dos espaços da política e da mídia, ocupação essa que tendia a crescer cada vez a depender dos próprios políticos e das mobilizações eleitorais ocorridas dentro dos templos e entre os fiéis.

No próximo capítulo, e como forma de situar nossa pesquisa em um espaço de tempo específico, vamos delimitar o ponto de partida para entender os arranjos feitos por políticos evangélicos na política brasileira e sua influência na Constituinte de 1987. Antes, porém, gostaríamos de empreender uma discussão sobre o conservadorismo religioso, um paradigma que embasa as respostas (e a postura) mobilizadas por políticos evangélicos para enfrentar uma questão tida como "urgente": os avanços dos direitos de LGBTQI+ na sociedade.

⁴⁸ Aqui gostaríamos de explicitar que a noção que temos de "grupo" não é uma noção de grupo homogêneo. Por questões didáticas, precisamos enquadrar os políticos membros de denominações evangélicas pentecostais por meio de um único termo, uma vez que é para eles que direcionamos nossos olhares. Todavia, estamos cientes da existência de parlamentares evangélicos membros de denominações protestantes históricas sem relação com o grupo que constituiu a primeira "bancada evangélica" logo na Constituinte de 1987, além dos evangélicos "progressistas", segundo Cunha (2017a) "com a tentativa de evidenciar publicamente uma posição política diferente da que era exposta como conservadora e fisiologista pela bancada evangélica e por lideranças de algumas igrejas, primordialmente as pentecostais (CUNHA, 2017a, p. 39).

2.5 O conservadorismo religioso em uma era moderna: a urgência de se preservar os dogmas

O conservadorismo, uma das principais características dos políticos evangélicos, (re)emerge com mais força a partir da segunda década do século 21. Etimologicamente, o termo expressa o desejo de conservar algo que não se encontra mais em seu estado puro ou natural. No que se refere a instituição Igreja, conservadorismo diz de um desejo de manutenção das características tradicionais da própria instituição nos meandros da cultura de determinado local.

Uma vez dito que a participação de políticos evangélicos no Brasil é carregada por ideais conservadores, e que o conservadorismo religioso na política reemergiu com mais força a partir dos anos 2010, consideramos necessário um brevíssimo regresso até o século 18 a fim de contextualizar o início de um período de fortes transformações sociais em países do ocidente, o qual chamamos "modernidade", com efeitos diretos na instituição religiosa cristã.

Baseado em ideais iluministas, a era moderna se inicia com intensos avanços e descobertas científicas e tecnológicas acerca dos indivíduos e de seus papéis nas sociedades. Aos poucos, esse processo foi responsável por provocar impactos profundos em um cristianismo proeminente e nos modos de exercícios da religiosidade cristã, dinâmica que colocou em xeque alguns usos e atribuições dos dogmas da religião (VATTIMO, 1996).

Um dogma é um ponto fundamental e indiscutível de uma crença religiosa, um valor de ordem moral. De modo geral, todo sistema religioso é baseado em um conjunto de dogmas que sustenta e define o comportamento de seus adeptos e a estabilidade da religião em si. Ao nos referirmos a sociedades modernas, cada vez mais envoltas em concepções racionais, às quais damos o nome de sociedades secularizadas⁴⁹, um dogma passa a ser visto muito mais como um valor de ordem pessoal do que como um princípio de valor plural. Diante dessa queda do poder exercido por dogmas cristãos nas sociedades, o conservadorismo religioso é apresentado como capaz de tentar manter um modo de vida tradicional baseado em preceitos religiosos morais, ou seja, "diz respeito à posição que

⁴⁹ A secularização é o assunto principal de uma vasta literatura dentro da sociologia da religião. Trata-se do processo responsável pela diferenciação das esferas dentro das sociedades ocidentais de modo que a religião saia de um lugar universal e passe a ocupar um local privado na vida dos indivíduos.

pauta os princípios da fé e do comportamento cristão pelo sentido literal contido nos escritos da Bíblia (CUNHA, 2017a, p. 9).

O conservadorismo religioso, e aqui nos referimos ao universo evangélico, rejeita toda e qualquer leitura da Bíblia, cânone tido como sagrado, que fere ou vai além de uma leitura pré-determinada. Em meio a esse contexto do século 18 que rogava para si princípios iluministas, racionais e científicos, a vertente conservadora religiosa pleiteava para si um cristianismo "puro", sem concessões para o pensamento do século das luzes.

No âmbito desse cenário secular que passa a existir em países europeus e norte-americanos, uma parcela religiosa se viu obrigada a combater o "perigo" de um pensamento capaz de colocar em xeque a tradição e a autoridade do cristianismo. Por volta da década de 1910, um grupo de autores britânicos, americanos e canadenses se reuniu para afirmar os princípios básicos do cristianismo dos quais não se abria mão. A estratégia encontrada foi a elaboração de uma série de folhetos intitulados "The Fundamentals" [Os Fundamentos], cujo conteúdo consistia, sobretudo, em exaltar os principais dogmas do cristianismo.⁵⁰

Baseando-se no conteúdo desses panfletos, Armstrong (2001) destaca os cinco dogmas mais importantes neles inscritos: "(1) a infalibilidade das escrituras; (2) o nascimento virginal de Jesus; (3) a remissão de pecados pela crucificação; (4) a ressurreição da carne e (5) a realidade objetiva dos milagres de Jesus" (ARMSTRONG, 2001, p. 199).

O conteúdo dos panfletos explicitava uma defesa da fé e da crença cristã por partes do fiéis, o que deu origem ao rótulo de "fundamentalistas". Armstrong (2011) entende que o termo designa uma série de atitudes de cunho conservador e integrista e enfatiza obediência rigorosa e literal ao conjunto de princípios bíblicos. Segundo a autora, uma pessoa fundamentalista não aceita a diferença de pensamento, evoca métodos reacionários, autoritários, irracionais e, ao seu modo, repudia a modernidade em prol da defesa de sua fé e de seus dogmas.

Stott (1999) corrobora com essa visão. Para ele, uma pessoa fundamentalista (1) não acredita em quaisquer conhecimentos de disciplinas científicas, (2) é liberalista em excesso, (3) crê que o cânone bíblico foi ditado por Deus, (4) acredita que o texto bíblico

⁵⁰ O movimento fundamentalista que se origina com os folhetos "Os Fundamentos" surge no mesmo período em que os primeiros missionários pentecostais metodistas chegam dos EUA no Brasil para a instalação de igrejas.

pode ser aplicado diretamente para ele, como se tivesse sido escrito para si próprio, (5) tende a ser desconfiado com o movimento ecumênico e, mais do que isso, apresenta características de rejeição acrítica e feroz a outros credos religiosos, (6) por esse motivo, talvez, tende a dotar uma ortodoxia separatista, ou seja, afasta-se de quaisquer grupos e pensamentos discordantes de seus pontos de vistas dogmáticos, (7) apresenta rejeição ao “mundo”, caracterizado como todas e quaisquer posições contrárias de sua doutrina, (8) tende a defender a segregação racial, (9) entende que a missão da Igreja é, sobretudo, pregar o evangelho e (10) é literal com relação a profecias bíblicas e tende a criar dogmas sobre o futuro a partir dessa literalidade (STOTT, 1999, pp. 19-21).

O fundamentalismo, antes de tudo, é essa corrente teológica no afã de frear um liberalismo que pressionava os protestantes com afirmações conflitantes com as práticas e crenças do cristianismo. Künzli (1995) se utiliza de uma metáfora para dizer que um fundamentalista se sente como se estivesse em uma balsa sem direção, tragada por uma correnteza agitada, moderna, secular e prestes a naufragar. Porém, o autor pontua que para indivíduos fundamentalistas existe uma forma de a balsa permanecer estável. Trata-se da preservação literal dos dogmas, pois somente os fundamentos (cristãos) são capazes de acalmar o desgoverno das águas. Um cristão fundamentalista coloca-se sob a aceitação literal dos fundamentos e objetiva reger tudo e todos por essa literalidade.

Cunha (2017a) afirma que a versão mais radical do conservadorismo religioso evangélico é, justamente, a corrente de pensamento e ação fundamentalista. A autora define que posições conservadoras são aquelas que clamam pela manutenção de um sistema político tradicional frente a noções inovadoras, diversas e inclusivas trazidas pela modernidade. Esse "integrismo político" é visto como algo ameaçado. Logo, uma série de valores e instituições políticas e sociais também os são, tais como a própria religião, a concepção religiosa de família, a pátria, a educação, entre outras. Por conservadorismo religioso evangélico, a autora considera as ações e as posições pautadas por princípios de fé e por comportamentos oriundos de uma interpretação literal dos escritos bíblicos, por isso o conservadorismo evangélico "rejeita toda e qualquer interpretação teológica que passe pela contextualização da leitura do texto sagrado e pela mediação das ciências, tendo como âncora a defesa do mito da civilização cristã ocidental (CUNHA, 2017a, p. 9).

O conservadorismo cristão reemerge com mais força nos anos 1980 nos EUA, África, Ásia e América Latina por meio de grupos organizados (ou nem tanto) envolvidos

em campanhas e ativismos contra questões como o aborto, os direitos de LGBTQI+, o ensino do evolucionismo nas escolas, a "ameaça" do secularismo humanista etc. De acordo com Santos (2014), o argumento central que leva a essa reemergência conservadora é o mesmo de sempre: a modernidade trouxe consigo uma flexibilização de valores cristãos e isso abala as estruturas sólidas de uma sociedade.

Movimentos como esses, conservadores, se articulam para pedir pela proteção da família heteronormativa em contraposição à intervenção do Estado, de modo a garantir a proteção do núcleo familiar composto por um homem e uma mulher, cuja autoridade paterna é respeitada e o status tradicional da relação entre marido e esposa é mantido. Ainda de acordo com Santos (2014), os movimentos conservadores objetivam deixar no domínio do privado questões emancipatórias de movimentos feministas e LGBTQI+ há tempos trazidos à tona no espaço público, bem como veem na cristianização das estruturas do Estado uma válvula de escape para a "crise moral" em que vivemos (SANTOS, 2014, pp. 69-79).

Nessa perspectiva, a governamentalidade do Estado é vista como uma tentativa de tomar o lugar de Deus no curso da vida das pessoas, isto é, uma tentativa sacrílega de regular o que foi instituído na criação divina. Também, o Estado é rotulado como uma estrutura capaz de tornar os indivíduos "preguiçosos" e "promíscuos". Porém, movimentos conservadores e fundamentalistas não estão apáticos para a participação em estruturas formais do Estado em nome da manutenção de uma suposta "pureza" da cosmovisão teológica cristã, ao contrário, utilizam-se de estratégias de envolvimento nas estruturas de poder por meio de mecanismos diversos para, ao seu modo, influenciar a agenda e o pensamento social.

As camadas de sentido nessas relações entre movimentos conservadores e Estado são múltiplas, assim como suas interfaces e tensões. Em um primeiro momento, acreditamos ser importante salientar como ambos traçam seus discursos e ações com base em experiências de identidades governadas e governáveis a partir de um sistema de crenças morais legitimadoras e normalizadoras das trajetórias dos sujeitos. As identidades e identificações, como sabemos, são expressões passíveis de serem modeladas e capturadas pelos dispositivos de regulação, uma vez que se configuram como posições de sujeito temporárias e permeáveis às lógicas de gestão dos corpos e do destino de suas funções (FOUCAULT, 1979; [1970] 2014).

As identidades e identificações religiosas, por mais que nomeadas dissociadas do Estado, têm uma articulação com políticas de governamentalidade que se torna estratégica para ambos (Estado e religião): o apagamento das possibilidades de conexões entre identidades filiadas a gramáticas morais distintas. Como resultado, Estado e religiões fundamentalistas têm a capacidade de controlar as identidades e suas formas de aparecimento na arena pública, uma vez que prescrevem e delimitam modos de existência, visibilidade e agência.

No Brasil, na virada do século 20 para o século 21, há uma forte ressignificação do conservadorismo que já se era latente nos modos de se fazer política desde a Assembleia Constituinte de 1987,⁵¹ sobretudo com o advento das tecnologias de comunicação e das redes sociais digitais de modo específico. Nesse sentido, Cunha (2017a) atribui o nome de "neoconservadorismo" para esse movimento que surge a partir dos anos 2000 como uma reação às transformações sociais e políticas do Brasil, como a abertura a questões de direitos de minorias, sobretudo com relação a gêneros, famílias e autonomia dos corpos, tema que veremos no próximo capítulo.

O prefixo "neo", explica Cunha (2017a), está mais relacionado à forma como essa liderança evangélica se apresenta para os públicos, isto é, modernas (o que configura um paradoxo com a própria recusa de características da modernidade por parte desses líderes), em sintonia com a tecnologia, a mídia e o mercado (liberalismo). Por trás dessa nova forma reside um velho empenho com as causas conservadoras, ou seja, o neoconservadorismo não é um fenômeno que irrompe no século 21 no Brasil de modo intempestivo. Antes, é um fenômeno que parte de um contexto de uma contínua tonificação de posturas conservadoras na esfera pública de modo geral e se articula pouco a pouco em torno de temas controversos e complexos por meio do discurso de deputados(as) e cidadãos(as) ordinários.⁵²

⁵¹ Na verdade, utilizamos a Assembleia Constituinte de 1987 nesse trecho do texto como um parâmetro para sermos fiéis ao "marco" temporal que instituímos para a escrita na introdução da tese. Todavia, salientamos que o conservadorismo é latente no Brasil desde os primórdios da política formal.

⁵² A ressignificação de uma perspectiva conservadora na sociedade brasileira é influenciada por práticas norte-americanas. Campos (2006) nos remete a década de 1970 nos EUA, período em que, impulsionados por uma "síndrome pós-Vietnã", ocorreu uma união entre evangélicos carismáticos e pentecostais a fim de provocar mudanças sociais no que dizia respeito aos valores em voga. O resultado foi um visível apelo ao conservadorismo, entendido como o apego aos valores cristãos tidos como fundantes da cultura-norte americana, em oposição aos ideais liberais e secularistas modernos. Tempos depois, ainda nos EUA, o ataque terrorista do dia 11 de setembro de 2001 fez com que pastores e demais líderes religiosos fossem a público manifestar a certeza de que acontecimentos como esse se dão porque as pessoas estão "abandonando a fé cristã" (CAMPOS, 2006, p. 62). Essa crença nos fundamentos de uma religião, aliada a uma indignação

No capítulo a seguir, veremos todos esses conceitos abordados até aqui de forma viva, articulada e tentativa (termos caros para a nossa pesquisa). Olharemos para o contexto de formação da bancada evangélica para compreender os modos de ressignificação da perspectiva conservadora no Brasil a partir da Constituinte de 1987 e a predisposição de políticos evangélicos de trabalhar com questões de ordem moral e privada na política do país. Em seguida, nos deteremos ao que é tramitado a partir das legislaturas de membros signatários da bancada evangélica a fim de identificar os modos de qualificação dos temas postos em cena por esse grupo.

moral acerca do curso dos acontecimentos e do comportamento da sociedade norte-americana, impulsionou uma forte disposição local para uma reestruturação do quadro cultural do país a partir de mecanismos de participação na esfera política e em instâncias comuns do cotidiano.

CAPÍTULO 3: A bancada evangélica: um macro dispositivo conformador de múltiplos arranjos

"A política não é apenas relação de forças, mas, sobretudo, negociação de diferenças"

José Luiz Braga

Vimos que, para Foucault (1979), é mais importante compreender como os anseios de (e pelo) poder estão relacionados com estruturas mais amplas e é dissolvido em diferentes campos sociais.⁵³ O evangelicalismo conservador fundamentalista é um modo de ser e viver o mundo que encontrou no campo da política e no campo das mídias espaço para se promover (CUNHA, 2017a). Pierucci (1996) afirma que esse evangelicalismo procura por popularidade, visibilidade e, principalmente, por locais onde são possíveis formar alianças para constituir poderes cada vez fortes. A busca por alianças e espaços de sutura é importante para esse movimento, porque permite uma sedimentação de sua hegemonia e da dinâmica consensuada que ela instaura a partir da sedimentação de um discurso particular como um discurso universal que se capilariza rapidamente no tecido social através da imposição de uma gramática moral compartilhada e avessa às diferenças. Como forma de encontrar esses espaços, coube aos evangélicos, sobretudo os (neo)pentecostais, investir no campo da política e nos meios de comunicação de maneira sistemática a fim de cumprir seus anseios universais.

Temos, então, que a presença dos evangélicos em diferentes campos sociais, sobretudo na política, configura a criação de um grande dispositivo de poder. O dispositivo por eles criado tem dimensões marcadamente voltadas para o controle. Contudo, um macrodispositivo pode ser fraturado por dentro e por fora através da constituição de linhas de fuga capazes de evidenciar a imposição de consensos e de identidades governáveis a partir de valores e crenças moralizantes. Macrodispositivos estão sempre em tensão com microdispositivos sociais que expõem e desvelam formas de governança que atuam a partir da fabricação de lugares identitários. Como mencionamos no capítulo 1, Foucault (1979)

⁵³ A tradução da obra de Foucault (1979) se refere à “dissolução do poder” em todo o “corpo social”. A opção por usar o termo “campos sociais” está ligada aos nossos esforços de tensionar a obra de Foucault (1979) com Bourdieu (2003) de modo a explicitar como o evangelicalismo conservador fundamentalista, com seus anseios de poder, toma forma no campo política institucional como bancada evangélica e perpassa demais campos sociais, sem deixar de lado a ideia do conflito.

entende que dispositivo é uma mistura heterogênea de "ingredientes", um jogo complexo que abrange a disputa e o antagonismo plural entre forças e fluxos de transformação distintos. Braga (2018), em sua leitura de Foucault (1979), afirma que, por sua própria natureza, esse jogo é sujeito a modificações, isto é, as próprias regras do jogo não são definidas nem imutáveis.

Ademais, rememoramos as palavras do filósofo francês em entrevista à revista *Ornicar*, quando ele afirma que os dispositivos são criados em função da necessidade de elaboração de resposta(s) a uma emergência. O dispositivo tem, assim, uma função estratégica dominante para intervir em dinâmicas situadas sóciohistoricamente. Isso equivale a dizer que o momento em que um dispositivo toma forma é o momento em que se é constatado uma "urgência".

Dado que os avanços do pensamento moderno e dos direitos de LGBTQI+ na sociedade são fatos contraditórios ao pensamento evangélico conservador, nosso objetivo é investigar as formas de poder, de ocupação do espaço da política e os modos de formação de alianças por parte dos políticos evangélicos no Brasil com as lentes da teoria dos dispositivos (FOUCAULT, 1997) conjugada à teoria dos arranjos disposicionais (BRAGA, 2018). Acreditamos que a ação política de grupos e coletivos sociais pode tornar mais claro o processo através do qual atos políticos contestatórios e desestabilizadores interpelam a governamentalidade do Estado e da religião, atribuindo a ela uma outra visibilidade e outros sentidos. E, ainda que ela continue a investir em seu papel de gestão, há exposição e fragilização de seus arranjos internos e, conseqüentemente, de seu funcionamento como macrodispositivo.

Acreditamos, também, que a bancada evangélica de forma geral, e a FPE tomada especificamente como grupo que formaliza a bancada, são, juntas, um dispositivo de poder criado por parte dos evangélicos para cumprir uma função estratégica que é, justamente, enfrentar a urgência imposta por um suposto liberalismo da moral e dos costumes. Uma vez que um dispositivo não é algo pronto, tampouco uma ideia universal restrita, os modos de formação da bancada evangélica e da FPE são configurados como resultados tentativos e probabilísticos de múltiplos arranjos⁵⁴, evoluídos ao longo do curso das interações sociais. E, ao mesmo tempo, as ações da bancada evangélica e da FPE só podem ser

⁵⁴ No próximo capítulo vamos nos deter a alguns desses arranjos em forma de Projetos de Lei voltados para a área da sexualidade e do uso dos corpos. Em seguida, partiremos de um projeto de lei específico para analisar de forma mais esmiuçada os arranjos provenientes dele.

caracterizadas em meio aos antagonismos com forças sociais e fluxos de resistência que questionam, em suas articulações e atuações políticas, o modo como um macrodispositivo normativo de gestão tende a deslegitimar e a apontar o conflito como algo negativo, criminalizando a diferença e tornando a violência e a morte prescrições possíveis àqueles que desautorizam as institucionalidades.

O caráter processual, mutante e tentativo dos dispositivos de regulação e de transformação pela resistência só fica evidente para nós quando um conflito reivindica a fabricação de outros imaginários possíveis e contrastantes com aquele que adquire amplo consenso em determinada sociedade. Veremos que, no caso analisado em nosso trabalho, o macrodispositivo formado pela bancada evangélica e pela FPE produzem narrativas acerca do tema da família que assumem uma hegemonia difícil de ser questionada, uma vez que se ampara em crenças não negociáveis. Mas existem momentos e espaços de tematização que tornam possível uma legibilidade para reivindicações que antes não apareciam como demandas legítimas. Esses momentos de intenso embate nos interessam e tomam espaço importante na pesquisa.

Por meio de uma revisão de literatura, identificamos que autores como Freston (1993), Pierucci (1996), Campos (2006), Giumbelli (2008), Mariano (2011), Duarte (2012) e Cunha (2017a) dão o Congresso Constituinte de 1987 um status de "ato divisor" da história da política do Brasil no que se refere à presença de parlamentares evangélicos (neo)pentecostais em atuação, tanto que Pierucci (1996) chega a considerar o ano como um período de "inauguração solene de uma nova era para igrejas cristãs conservadoras e seus fiéis, suas crenças, seus pontos de vista, seus diagnósticos, suas práticas, seus valores, bem como para seus interesses corporativos" (PIERUCCI, 1996, p. 167).

O evento de redação da Carta Magna do país em 1987 marca o surgimento do dispositivo "bancada evangélica", uma formação que desde o início privilegia trocas e articulações entre parlamentares evangélicos e demais atores políticos com o intuito de barrar possíveis privilégios da Igreja Católica mas, também (e principalmente) para impedir pautas anti-conservadoras, tais como as de defesa dos direitos de pessoas LGBTQI+, de mulheres, do ensino de educação sexual nas escolas, entre outras pautas contrárias à moral de uma cosmovisão evangélica conservadora. Como "fruto" das articulações da bancada evangélica em torno das pautas mencionadas, surge a FPE, grupo

que se institucionaliza no ano de 2003 e que eleva a dinâmica ativista política de evangélicos conservadores a níveis ainda mais articulados e organizados.

Coradini (2010) explicita que no Brasil as publicações sobre bancadas e Frentes Parlamentares (FPs) estão concentradas e restritas a alguns poucos trabalhos. A maior parte da literatura produzida por especialistas são do campo do Direito e alguns textos da Sociologia, em geral a serviço de instituições políticas ou sindicais. O que esses artigos têm em comum são a classificação e definição corporativista das atividades das bancadas e FPs. Nós, porém, nos dispomos a fazer uma leitura da bancada evangélica e da FPE sob uma perspectiva comunicacional e disposicional, como foco nos arranjos e nos modos tentativos das disputas de poder oriundas dessas conformações em diferentes campos sociais (política e mídias sociais digitais).

3.1 A bancada evangélica: parlamentares em articulação na Câmara dos Deputados

No contexto de formação da bancada evangélica, uma das características mais marcantes era a heterogeneidade dos seus membros. Porém, o discurso vindo dessa união de evangélicos já dava o tom que seria notado não apenas durante o processo de elaboração da Carta Magna, mas também por muitos anos: o conservadorismo religioso diante de questões de cunho moral. De acordo com Prandi e Santos (2016), "esse ativismo conservador evangélico trouxe para a luta política demandas moralistas que são reivindicações reais dos setores populares, não habituados a separar as esferas da política e da moralidade privada" (PRANDI, SANTOS, 2016, p. 188).

O Congresso Constituinte de 1987, também chamado de Assembleia Nacional Constituinte de 1987, foi instalado no Congresso Nacional em 1º de fevereiro do mesmo ano com o objetivo de elaborar uma nova Constituição para o Brasil de maneira democrática após o período de ditadura militar. O trabalho dos parlamentares se estendeu para o ano seguinte até que em 22 de setembro de 1988 foi votado e aprovado o texto da atual Constituição brasileira. Um olhar específico para as forças atuantes durante esse processo constituinte nos revela uma forte presença de parlamentares de direita e, entre eles, um bom número de evangélicos pentecostais eleitos mediante jogos de influência impetrados em templos evangélicos e bastante atuantes nos trâmites de redação da lei

máxima do país. Nesse cenário de relações complexas, a questão da presença da religião no espaço público durante a elaboração da Constituição de uma nação levantava a tensão entre a laicidade do Estado brasileiro e presença de valores religiosos (de uma religião) na gestão da vida política no país (GOMES, NATIVIDADE, MENEZES, 2009).⁵⁵

Pierucci (1996) afirma que o número exato de parlamentares evangélicos em exercício no Congresso Constituinte de 1987 para a elaboração da Carta Magna foi 33. Esse número deu aos parlamentares evangélicos o título de quarta maior bancada do Congresso Constituinte. Dos 33 deputados evangélicos da Constituinte, 18 pertenciam a denominações pentecostais, mais da metade. Dentro do conjunto de pentecostais, a maioria pertencia à Igreja Assembleia de Deus (14), seguidos da Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular (2), Igreja Cristã Evangélica (2) e IURD (1). Também havia batistas (8), presbiterianos (4), adventista (1) e membros de igrejas confissão reformada (1) e congregacional (1). Pierucci (1996) é enfático ao olhar para essa formação e dizer que:

[...] Não havia como não notá-los. O país todo tinha diante de si um conjunto de parlamentares que se auto proclamavam evangélicos, cujo número de 33 por si só constituía uma novidade emergindo na cena política nacional. Além de visíveis e mensuráveis, apareciam como inesperadamente vocais na manifestação e na defesa de suas convicções religiosas e de seus pontos de vista sobre a sociedade (PIERUCCI, 1996, p. 164).

As palavras do autor, no momento em que ele se refere ao conjunto de parlamentares evangélicos na Constituinte de 1987, são potentes: "visíveis, mensuráveis e vocais". A presença de parlamentares evangélicos em um número tão expressivo, e em um momento tão importante para a política nacional é, de certo modo, uma resposta para as ações estratégicas empregadas desde a década de 1960 com impactos profundos sentidos até os dias atuais (e com fôlego para reverberações no futuro), sobretudo se considerarmos

⁵⁵ O aumento do número de parlamentares evangélicos pentecostais nesse cenário não ocorreu de uma hora para a outra. Desde as eleições de 1982 já havia sinais de que o cenário político brasileiro seria cada vez mais ocupado por esse grupo, com ampla mobilização dos votos dos "irmãos". Nas eleições de 1982, por exemplo, foi eleito um conjunto de dez deputados de filiação evangélica pentecostal para assumir cargos no legislativo federal. No período de tempo até as eleições do ano de 1986, as aspirações para a eleição de mais parlamentares ligados à essa denominação religiosa cresceu no bojo das intenções políticas das igrejas evangélicas. À medida em que pastores e demais membros de igrejas evangélicas eram eleitos, crescia dentro do contexto evangélico a participação política por parte dos fiéis de uma maneira geral. O grupo que antes permanecia "calado", isto é, longe do centro de discussões de questões políticas, passava, então, a participar não apenas com o voto em candidatos de suas igrejas, mas com suas opiniões sobre temas políticos em diferentes espaços de sociabilidade.

que o entendimento de mudanças sociais e políticas no Brasil deve levar em conta a presença ou as influências da religiosidade evangélica.

Convém destacar que o próprio grupo se apresentava nesse cenário de Constituinte como "evangélicos" e, de acordo com Cunha (2017a), essa identidade evangélica serviu como base para um isolacionismo religioso dentro da própria política, ou seja, um acirramento de posturas e da cosmovisão religiosa pentecostal dentro do ambiente legislativo federal permeado por trocas e barganhas a fim de alcançar aprovação de pautas específicas no âmbito do jogo da política. Através de acordos explícitos com o Governo Federal durante a escrita da Constituição do Brasil, viu-se uma ausência da esquerda no que dizia respeito à participação de políticos evangélicos pentecostais ao passo que foi estimulada a presença de uma maioria conservadora.

Ademais, os políticos evangélicos da cena pública de 1987 se autointitulavam como os "enviados de Deus" para representar as causas do seu povo na terra em instâncias oficiais do governo, além de "guardiões" da moral bíblico-religiosa cristã (PIERUCCI, 1996; MARIANO, 2011; CUNHA, 2017). Em uma sociedade cada vez mais pluralista, mas ainda com predomínio do católico, levantava-se um grupo ainda minoritário com os auspícios de fala em nome de uma entidade sobrenatural maior, o próprio Deus cristão. De acordo com a bibliografia que se dedica ao assunto, uma expressão comum encontrada na fala do conjunto de 33 deputados evangélicos da Constituinte de 1987 era "a maioria dos brasileiros acredita em Deus e estamos aqui para fazer com que a Constituição expresse a vontade dessa maioria"⁵⁶. Explicita-se aqui o modo de funcionamento do macrodispositivo resultante dos arranjos de atores políticos religiosos na produção das leis que nos governam: a criação e reforço de um léxico moral compartilhado que valoriza determinados comportamentos e modos de vida em detrimento de outros que serão tratados como imorais, condenáveis e sacrílegos.

Pierucci (1996) reitera que em já em 1987 a retórica utilizada por deputados e deputadas membros da bancada evangélica era religiosa, moralista e explicitamente bíblica, cujo principal adversário era a "esquerda" e toda a pauta vista como radical trazida por ela. O sentido das ações políticas propostas à época era, portanto, "conservador-tradicionalista-restauracionista dos valores morais convencionais", sobretudo os valores morais sexuais (PIERUCCI, 1996, pp. 167-173). A aliança com o governo federal em prol

⁵⁶ É possível dizer que essa frase permanece até os dias atuais.

de interesses religiosos conservadores era tão forte e explícita durante o período de redação da nova Constituição do país que, desde o início do processo, houve uma retirada de parlamentares de esquerda do grupo denominado "bancada evangélica". Tudo isso fez com que o termo "nova direita cristã", utilizado por autores como Bruce (1990) e Casanova (1994) em contextos estrangeiros, fosse aplicado também ao contexto brasileiro, tal como aponta Santos (2014).

Na condição de corrente religiosa minoritária, percebia-se na bancada evangélica uma estratégia de utilizar as raízes católicas do país para legitimar uma falsa plausibilidade em nome da maioria. Essa estratégia discursiva que se fez presente durante a construção desse (novo) dispositivo político-evangélico, conservador, visava conquistar não somente um status majoritário, como também outorgar-se o próprio direito de falar em nome de Deus, de ser o seu porta-voz oficial. A tônica do discurso era: "a maioria do povo brasileiro acredita em Deus e a Constituição deve expressar a vontade dessa maioria".

Deixemos a discussão sobre "ser maioria ou não" de lado para rememorar as palavras de Pierucci (1996) quando o autor afirma que o barulho causado por essa bancada evangélica era "ensurdecidor". Isso aponta para o fato de que esse ativismo político conservador tinha apelos populares muito fortes e encontrava em algumas camadas da sociedade brasileira uma fonte de apoio para demandas morais de cunho conservador, incapazes de separar a esfera política da esfera da moralidade privada. É nesse sentido que Pierucci (1996) afirma que essa nova "forma de ativismo político moralista pôde passar a significar, para muitos brasileiros excluídos ou auto-excluídos da vida política, a abertura de uma nova (e curiosa) trilha para a participação política e a mobilização eleitoral" (PIERUCCI, 1996, p. 166).

Importante destacar aqui que o modelo de participação política que sustenta o ativismo moralista oferece inúmeras barreiras à emergência de testemunhos, das experiências de injustiça e dos traumas baseados na vulnerabilidade, condenando essas formas expressivas à marginalização e desautorizando-as como insumos para a emancipação política dos sujeitos. Uma participação argumentativa, fundada no reforço de princípios, normas e valores passa a dificultar a emergência de propostas de ação pautadas por outros imaginários. Assim, o texto de Pierucci (1996) impulsiona as análises dos próximos capítulos ao passo em que nos impele a considerar como o discurso reverberado pela bancada evangélica desde sempre encontrou (e encontra) abrigo em partes da

sociedade de modo que esse ciclo é retroalimentado com frequência, enfatizando uma característica dos arranjos conformados por dispositivos conforme Braga (2018).

A preocupação (urgente) posta em jogo desde o início da criação do dispositivo bancada evangélica era, em suma, com questões ligadas ao sexo e à moralidade sexual. Eis a bandeira dos costumes tradicionais e de uma moral sexual dita cristã no coração do exercício da política no fim da década de 1980 no Brasil. Foi em nome dessa "maioria moral" que, segundo Pierucci (1996), lutou-se na Constituinte contra o aborto, um crime contra o mandamento bíblico "não matarás"; contra a homossexualidade, vista como perversão do princípio bíblico heteronormativo da criação; contra o feminismo, capaz de destruir a autoridade masculina do patriarca das famílias; contra algumas formas de divórcio, tidos como instrumentos para facilitar a dissolução das famílias; entre outras pautas. Ainda segundo o autor:

[...] é, pois, a postulação da existência de uma maioria moral silenciosa que outorga o verniz de legitimidade às demandas moralistas que a minoria crente vocal alardeia no foro público do Congresso Constituinte e, cada vez mais, no espaço público da mídia eletrônica (PIERUCCI, 1996, p. 175).

Os 33 Constituintes membros da bancada evangélica estiveram presentes em 16 das 24 subcomissões criadas na época para a elaboração do texto constitucional. A maior concentração desses deputados se deu na "Comissão da Família, Educação e Cultura", isto é, dos 33, 12 ficaram nessa comissão, sendo 11 conservadores e um único progressista de esquerda. Essa comissão, por sua vez, se subdividiu em outras três subcomissões: "Subcomissão da Educação, Cultura e Esportes"; "Subcomissão de Ciência, Tecnologia e Comunicação"; e "Subcomissão da Família, do Menor e do Idoso".

Pierucci (1996) aponta que a decisão de se concentrar nessa comissão de modo geral e na "Subcomissão da Família, do Menor e do Idoso" de maneira específica, atendia o objetivo duplo dos parlamentares evangélicos: em razão de suas próprias teses e em razão de passar a imagem pretendida de defensores da moral familiar. Para o autor, foi nessa subcomissão que os parlamentares evangélicos de cunho conservador fizeram mais "barulho":

[...] ocupando sistematicamente espaço na grande imprensa com seus pontos de vista moralistas, sua obstinada cruzada contras as medidas consideradas progressistas e anti cristãs nas questões de aborto, planejamento familiar, casais fora de regimes maritais etc. (PIERUCCI, 1996, p. 185).

A participação em peso dos evangélicos mais conservadores na subcomissão da Família se configurou como um fato emblemático e chamou a atenção dos meios de comunicação. De acordo com o Jornal do Brasil de 13 de maio de 1987, tratava-se de uma subcomissão que tinha uma particularidade única dentre as 24 subcomissões, a existência de oitos evangélicos dentre os quais "nada menos que cinco pastores: Roberto Augusto (PTB/RJ), Eliel Rodrigues (PMDB/PA), João de Deus Antunes (PDT/RS), Matheus Iensen (PMDB/PR) e Sotero Cunha (PDC/RJ)" (PIERUCCI, 1996, p. 186). Aqui, trazemos à tona essa discussão para mostrar como desde a década de 1980 a questão da família nos moldes tradicionais é prioridade para os deputados evangélicos.

A bancada evangélica se desdobrou durante os anos seguintes a 1987-1988. O gráfico a seguir (figura 2), que mostra o número de parlamentares evangélicos eleitos ao longo das eleições, é cheio de altos e baixos (não tão baixos assim). Para a legislatura entre os anos de 1991 e 1994 foram eleitos 23 deputados. Já na legislatura seguinte, entre os anos de 1995 e 1998, o número de deputados eleitos foi um pouco maior, 27 no total, mas com a novidade da eleição de dois senadores. Um crescimento visível do número de deputados pentecostais eleitos se deu durante a legislatura dos anos de 1999 a 2002, uma vez que o número quase dobrou e chegou a 51 deputados federais, com destaque para a eleição de Anthony Garotinho como governador do estado do Rio de Janeiro. Para a legislatura de 2003 a 2006 o número de deputados eleitos cresceu de maneira tímida e foi para 58, com a vitória de três senadores. Porém, uma queda ocorreu na legislatura de 2007 a 2010, e o número de deputados foi para 40, enquanto o número de senadores foi reduzido para dois.

O período entre os anos de 2011 e 2014 foi, por sua vez, o que mais experimentou o aumento do número de deputados evangélicos: 73 congressistas no total, oriundos de 17 igrejas, 13 delas de vertente pentecostal. Já para a legislatura de 2015, o feito se repetiu, com o acréscimo de um deputado, entre eles 35 novos e 39 reeleitos (ALESSANDRA, 2014; CUNHA, 2017a, pp. 45-48). Para o pleito eleitoral de 2018, o objetivo dos articuladores da bancada evangélica foi expandir esse número de deputados eleitos para 150, bem como o número de senadores para 15 a fim de sanar o problema da baixa representatividade no Senado, local onde o grupo ocupa apenas 3 das 81 cadeiras até hoje (MURAKAWA, 2018).

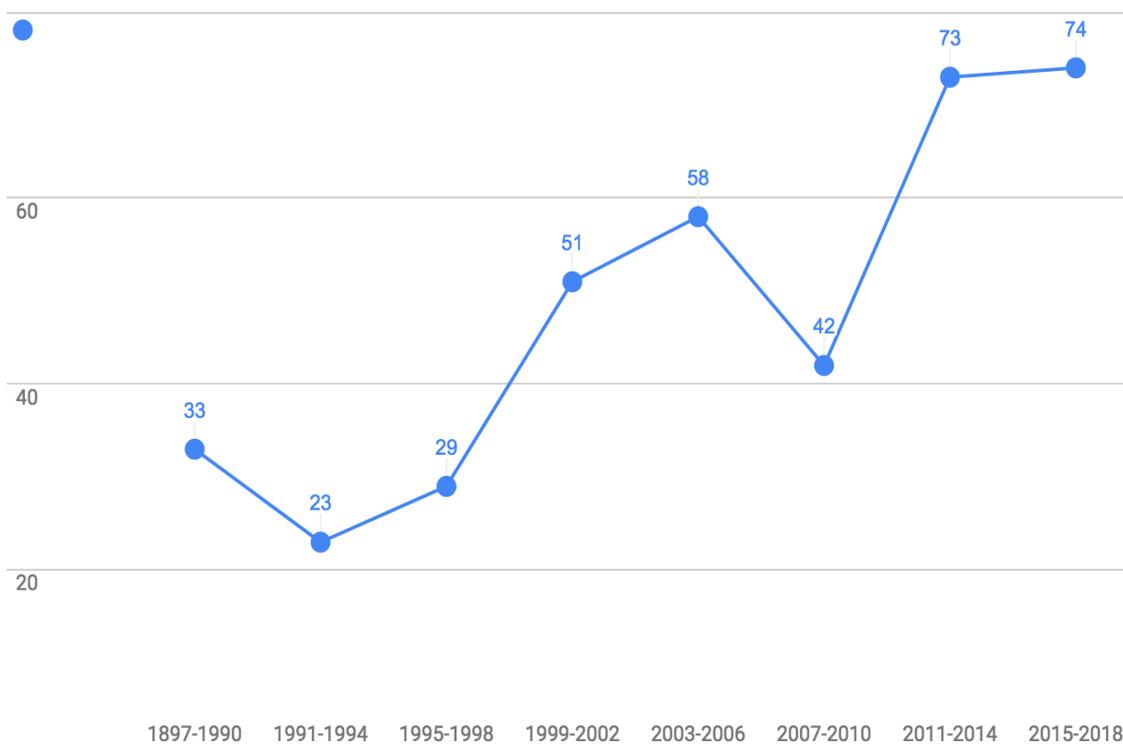


Figura 2: Número de parlamentares membros da bancada evangélica desde a Constituinte de 1987.

Fonte: Elaborado pelo autor com dados de Duarte (2012) e Cunha (2017a).

No bojo desses acontecimentos, Montero (2012) entende que a Constituição de 1988 solidificou de vez por todas a criação do que estamos chamando aqui de dispositivo político bancada evangélica e ampliou a base de representação desse grupo nos processos de tomadas de decisões políticas do país. Desse modo, o religioso (neo)pentecostal no Brasil deixou de lutar apenas contra "potestades e principados"⁵⁷ para competir em arenas externas aos limites físicos dos templos, em disputa com outros atores, a fim de se tornar uma fonte de influência, legitimidade e informação, tudo isso em uma espécie de "theatrum politicum" cujo o objetivo dos atores que estão no "palco" é definir os inimigos, compor representações e constituir alianças, ou arranjos (GOMES, 2007).

No início do capítulo, afirmamos que a formação da bancada evangélica não obedece a uma ordem partidária específica. Em linhas gerais, os candidatos vão para o partido que lhes confere mais chances de vitória no complexo cálculo de concentração de votos e pesos de legendas (BAPTISTA, 2009; CUNHA, 2017a), [e isso não é uma

⁵⁷ Referência bíblica presente no livro escrito por Paulo aos efésios, no capítulo 6, versículo 12 (NT).

exclusividade de políticos evangélicos, diga-se de passagem]. Nesse sentido, Cunha (2017a) afirma que até o momento não foi criado ainda nenhum "partido próprio do segmento evangélico", mas que é possível identificar ao menos cinco partidos com bastante presença e aceitação de evangélicos, entre eles os mais conservadores: Partido Republicano Brasileiro (PRB), Partido da República (PR), Partido Social Cristão (PSC), Partido Social Democrático (PSD) e Partido Republicano da Ordem Social (PROS).

O nome do PRB é com frequência associado a Iurd e a casos de corrupção e de lavagem de dinheiro. Fundado em 2005, o partido foi criado e é dirigido por membros e bispos da Iurd. Na legislatura 2015-2018⁵⁸, o partido contava com 22 deputados sendo que, desse número, 16 eram membros da bancada evangélica (ver anexo I). Por sua vez, no mesmo período o PR, criado em 2006 a partir da fusão de dois outros partidos, já não contava com o mesmo número de deputados evangélicos do passado. Na atual legislatura 2015-2018, o partido possuía 42 deputados e, desse grupo, apenas 9 eram membros ativos da bancada evangélica.

O partido que carrega o cristianismo em seu nome, o PSC, foi fundado em 1985 e por muito tempo foi conhecido como "partido de aluguel" devido o baixo número de deputados filiados. Porém, ocupado pela Assembleia de Deus em 2002 como uma nítida estratégia de competir com a Iurd na política, o PSC alcançou destaque nacional em 2013 na ocasião de indicação do pastor Marco Feliciano para a presidência da Comissão dos Direitos Humanos e Minorias (CDHM), feito que trouxe força política para o partido. Na legislatura 2015-2018, o PSC contava com três senadores e dez deputados, entre eles sete da bancada evangélica. Já o PSD, criado em 2011, possuía 37 deputados federais e apenas cinco membros da bancada evangélica. O PROS, fundado em 2010, fecha a lista de partidos com três integrantes da bancada evangélica em um número de seis deputados em exercício na legislatura em questão.

Seja em partidos mais antigos ou em partidos mais novos, o fato é que a bancada evangélica, pluripartidária, evoluiu ao longo de mais de quatro décadas por meio de Projetos de Lei de impactos diferentes "para" e "na" sociedade brasileira. Referimo-nos a PLs que vão desde a criação de espaços públicos sob a égide evangélica, como as "praças da Bíblia", a tentativas de criação de feriados protestantes e concessão de benefícios fiscais

⁵⁸ Por mais que no ano de redação final deste trabalho vigore a legislatura 2019-2022, optamos por sempre contextualizar esse tipo de informação a partir da legislatura 2015-2018 porque é ela que abrange o período de coleta dos corpus analisados nos capítulos 5 e 6.

para templos evangélicos. Todavia, a questão da obstaculização de avanços no tocante a direitos sexuais, tema que nos interessa de modo mais direto, sempre esteve presente na pauta de interesses da bancada evangélica. Nesse ínterim, a comunicação esteve (e está) à serviço de estratégias e na habilidade de se fazer coligações na política. E por falar nisso, esse cenário ganha um novo "componente" a partir dos anos 2000.

3.2 Frente Parlamentar Evangélica: uma bancada com poderes legais

Os anos 2000, em especial a segunda década, representam um tempo de alterações ainda mais significativas na trajetória de participação e anseios de poder do segmento cristão evangélico brasileiro na política. Em 2003, a criação da FPE, por meio de uma intensa campanha de grupos conservadores, dilatou o processo de ativismo político de um evangelicalismo conservador em instâncias oficiais e fortaleceu ainda mais a bancada evangélica como um todo. O grande dispositivo, então, se institucionaliza e adquire ainda mais poderes e regularidades de agência na cena pública.

Desde o início, as Frentes Parlamentares (FPs) são chamadas de "bancadas", mas é preciso destacar algumas diferenças entre esses termos. Uma bancada é, na verdade, uma associação de deputados de uma mesma representação partidária sem que isso acarrete atribuições legais, resultantes dessa associação. A bancada evangélica, portanto, existe há mais tempo na política brasileira e se fortaleceu de uma maneira acentuada durante o período de redemocratização e de redação da Constituição de 1988, conforme mencionamos. Por sua vez, as FPs são grupos compostos por deputados, deputadas, senadores e senadoras de partidos distintos com interesses semelhantes em torno de determinado assunto, assim como as bancadas, mas com poderes legais conferidos a esses grupos.

Para ser considerada como tal, uma FP precisa cumprir uma série de requisitos e, dessa forma, ser reconhecida como grupo capaz de lidar com determinadas questões nos trâmites da Casa. Segundo o Art. 2º do Ato no 69, responsável por criar o registro de FPs, “considera-se Frente Parlamentar a associação suprapartidária de pelo menos um terço de membros do Poder Legislativo Federal, destinada a promover o aprimoramento da legislação federal sobre determinado setor da sociedade”. Em outras palavras, um grupo de políticos organizados em prol de um tema fica responsável por “aperfeiçoar os processos

legislativos” desse tema à medida que possui um número maior ou igual a 171 deputados filiados.⁵⁹

Coradini (2010), em estudo sobre as FPs, representação de interesses e alinhamentos políticos, considera que o objetivo principal da criação de FPs é a formação de "espaços de opinião mobilizada" para a definição de pautas e implementação de interesses específicos no espaço político. O autor afirma que as articulações desse tipo possuem, de modo geral, três características principais. Em primeiro lugar, trata-se de agrupamentos de deputados(as) e senadores(as) com afinidades eletivas com o tema e a definição de uma determinada questão conforme um referencial. Em segundo lugar, as FPs são capazes de criar espaços ou articular um conjunto de deputados(as) e senadores(as) também com representantes de outros poderes. Em terceiro lugar, as FPs, na condição de meios de criação de espaços ou de articulação entre os deputados(as) e senadores(as), podem aparecer sob as mais diversas formas, como os apelos à sociedade civil ou a alguma unidade social de agrupamento, mobilização e representação (CORADINI, 2010, p. 241).

A FPE foi instaurada na 52ª legislatura (2003-2006) no dia 18 de setembro de 2003 em uma sessão solene em homenagem ao Dia Nacional de Missões Evangélica, mas oficializada mediante o número mínimo de signatários exigido somente dois anos depois, no dia 9 de novembro de 2005. Na ocasião de instauração, em 2003, o deputado Pedro Ribeiro (PR) presidiu a cerimônia e nomeou o deputado Adelor Vieira (PMDB) como o primeiro presidente da FPE, bem como nomeou a diretoria executiva composta, em sua maioria, por deputados filiados a Igreja Assembleia de Deus. Na ocasião, Pedro Ribeiro declarou instaurada a FPE do Congresso Nacional "pela misericórdia de Deus e em nome de Jesus" e pediu unidade entre os deputados para que o grupo fosse "luz" para a Casa legislativa. Hoje, na 56ª legislatura (2019-2022) a FPE possui 195 deputados e oito senadores filiados sob a presidência do deputado e pastor assembleiano, Silas Câmara (Republicanos),⁶⁰ conforme o Anexo I (DUARTE, 2012; CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2020).

De acordo com Duarte (2012), as FPs são locais de "combate" dos parlamentares, de luta por ideias e de proposição de ações para defender os direitos de certos grupos. Logo, se a bancada evangélica pode ser descrita como um "palco" que expõe um

⁵⁹ O cálculo considera uma legislatura com 513 deputados e deputadas.

⁶⁰ Lista oficial dos deputados, deputadas e senadores signatários da atual formação da FPE disponível em <<https://www.camara.leg.br/internet/deputado/frenteDetalhe.asp?id=54010>>. Acesso em 5 mar. de 2020.

dispositivo de poder repleto de arranjos em prol de uma pauta evangélico-conservadora, a FPE funciona como um bastidor onde os arranjos são tramados e postos em tensionamento, tudo com caráter legal conferido pela lei. Mas a alternância entre atores que aparecem e que permanecem ocultos expressa uma dinamicidade das formas de agência por eles elaboradas, de modo que há uma porosidade entre eles, segundo as necessidades demarcadas pelas urgências e o desejo de continuar protegendo um discurso universalizante acerca das normas que pretensamente atendem à maioria, invisibilizando todos os demais discursos e formas expressivas plurais.

Desde o início, durante o próprio ato de criação da FPE, já é possível obter indícios de seus interesses. Durante o primeiro discurso oficial da FPE o deputado Leonardo Quintão (PMDB) fez uma oração pública e ressaltou que "todos os deputados evangélicos devem estar preparados para dizer não às coisas do mundo e capacitados para dizer sim apenas para as coisas do Senhor" (DUARTE, 2012, p. 58).

Os modos de atuação adotados pela diretoria da FPE foi, desde a sua fundação, o pluripartidarismo como forma de aglutinar os diferentes parlamentares evangélicos membros de partidos diversos e como maneira de aumentar a representação desse grupo que, desde então, passa a ser caracterizado de modo oficial como Frente. Ao analisar o discurso de fundação da FPE, Duarte (2012) aponta que nunca foi de interesse da diretoria fundar um partido político, isto é, a estratégia adotada ao fundar uma Frente dita "evangélica" é semelhante à forma adotada pelos evangélicos na Constituinte de 1987, quando a construção de um partido político evangélico não foi o foco, mas sim a construção de uma aliança política sólida e articulada na Câmara.

A FPE possui hoje uma sala no anexo IV da CD com uma placa na porta que identifica a sala como o "espaço oficial da representação dos evangélicos". Além disso, são realizados regularmente cultos nas dependências da CD sempre às quartas-feiras, de 8h30 às 9h45, como atividade da FPE.



Figura 3: Logomarca da FPE composta pelas duas torres gêmeas do Palácio Nereu Ramos, mais conhecido como Palácio do Congresso Nacional, suportadas por uma imagem de peixe nas cores da bandeira do Brasil. O peixe é considerado um dos símbolos sacros do cristianismo por se tratar de um alimento multiplicado por Jesus segundo relatos bíblicos. Fonte da imagem: Camara.leg.br.

Duarte (2012) entende que essa a invocação direta do religioso nas ações políticas torna a presença pública desses religiosos produtora de efeitos especialmente para a garantias dos direitos humanos, uma vez que é responsável por acionar crenças religiosas de um credo específico na intenção de constituir leis contrapostas a princípios de diversidade e de relativismo cultural preconizados por uma sociedade plural. São essas mesmas crenças que estão sendo acionadas na dinâmica do jogo político por parte da FPE (e da bancada evangélica de modo geral) e utilizadas como armas de disputas no espaço público de modo a dar visibilidade a determinados atores e a convocar outros para uma disputa de sentidos em torno de questões morais. Nesse sentido, "a participação da religião no espaço público brasileiro e as controvérsias que engendram seria um momento de expressão e redefinição de pontos e problemas da sociedade brasileira (DUARTE, 2012, p. 64).

Os deputados(as) signatários dos da FPE e membros da bancada evangélica têm predisposição de participar de Comissões da Câmara dos Deputados (CD) mais voltadas para questões morais, como no caso da Comissão de Seguridade Social e Família (CSSF), onde se encontra a maior parte de deputados evangélicos, porque são em Comissões como essa que são discutidas e votadas questões sobre família, sexualidade, corpo e vida.⁶¹

⁶¹ A maioria dos deputados(as) filiados não são assíduos nas reuniões, nas atividades (entre elas os cultos) e nos compromissos da FPE, o que faz entender que ser signatário da FPE, independente ou não do envolvimento com a religião evangélica, é estar envolvidos em trocas de favores e interesses políticos. Esse é o caráter fisiologista da política do Brasil tal como apontado por Baptista (2009), o que não é exclusivo dos deputados evangélicos.

Pierucci (1996), em uma leitura desse cenário antes mesmo da formação oficial da FPE, já afirmava que essa inserção no mundo da política se dá em busca da preservação de uma moralidade privada, tradicional e conservadora (e por que não fundamentalista), sempre em nome de uma "maioridade moral", e, também, em busca de uma restauração de uma suposta moralidade perdida por conta do avanço da modernidade e dos modernismos comportamentais.

Cunha (2017a) ressalta que para além da FPE, que traz o termo "evangélico" logo no nome, há outras Frentes religiosas na Câmara dos Deputados, seja por congregar um bom número de parlamentares evangélicos e até mesmo liderada por eles, seja por tratar de assuntos de interesse direto dos evangélicos a partir de uma lógica conservadora. De acordo com o levantamento de Cunha (2017a), podemos citar a FP em Defesa da Vida e da Família (236 signatários), FP Mista da Família e Apoio à Vida (209 signatários), FP Mista de Combate às Drogas (202 signatários), FP Mista em Defesa da Juventude e Combate às Drogas (200 signatários), FP Para a Liberdade Religiosa do Congresso (220 signatários) e outras (CUNHA, 2017, p. 64). A maior parte dos signatários dessas FPs são evangélicos, católicos ou aliados.

A partir dessa "semente" plantada logo no ato de institucionalização da FPE, Duarte (2012) enfatiza que o objetivo da FPE é grandioso, uma vez que a partir da invocação do religioso os parlamentares de uma bancada, que agora possui poderes legais conferidos a uma FP, são capazes de converter as bandeiras do Evangelho em tentativas de Projetos de Lei. A nós, pesquisadores em comunicação, cabe identificar e refletir, entre outros objetivos de pesquisa, quais interesses e grupos são esses que a FPE e os membros da bancada evangélica estão dispostos a defender e, sobretudo, quais os sentidos que são criados por meio das articulações e tensionamentos.

Identificado (agora em detalhes) o grande dispositivo com o qual iremos trabalhar, de acordo com as apropriações e diálogos que Braga (2018) estabelece com Foucault (1979), gostaríamos de enfatizar que passaremos a chamá-lo apenas de "bancada evangélica" por (1) sabermos que o nome engloba todos os deputados signatários da FPE, (2) entendermos que é dessa maneira que os próprios deputados são autointitulados e (3) identificarmos nos produtos de mídia o nome "bancada evangélica".

No próximo capítulo vamos empreender uma discussão sobre os modos como o tema específico da família é caro aos interesses da bancada evangélica e, desse modo, está

no cerne dos principais arranjos instituídos por esse dispositivo. Ao fim, apresentaremos o caso do Estatuto da Família (PL 583 de 2013) e suas potencialidades capazes de acionar sujeitos distintos e configurar (novos) arranjos.

CAPÍTULO 4: A moral na legislação brasileira: a família em questão

"Família é um projeto de Deus"

Marco Feliciano

Uma das regras gerais que rege o campo da política em sua dimensão de governamentalidade dos corpos e dos comportamentos é a plena obediência à legalidade constitucional e à soberania do Estado laico. Todavia, várias ações e propostas vindas de políticos membros da bancada evangélica vão de encontro a essa premissa. Para Costa (2018), ao se comportar dessa forma, o grupo de parlamentares com forte viés religioso no uso de suas atribuições age como porta-vozes da divindade superior com um discurso que expressa a capacidade de interpretar com exatidão as escrituras bíblicas e a própria vontade de Deus para os homens e mulheres da Terra (COSTA, 2018). Apesar dos princípios constitucionais reguladores das ações dos sujeitos em sociedade, acreditamos que os mecanismos empregados pela normalização moralista da bancada evangélica atendem a um propósito: zelar pela hegemonia e pela hierarquia de uma matriz semântica que separa os sujeitos em dignos ou indignos e, assim, anula a potência transformadora das tensões e articulações entre diferenças que não podem nunca ser comparadas, aproximadas ou equiparadas.

Costa (2018) escreve sobre a questão da moralidade presente nas mais diferentes culturas religiosas, sobretudo no cristianismo evangélico (neo)pentecostal. Para ele, há uma moralidade reducionista presente no bojo das relações e das interações desse grupo religioso que restringe suas preocupações em questões sobre tabaco (drogas), álcool e, principalmente, sexo. Diante dos inúmeros infortúnios capazes de acometer e "destruir" a vida de alguém, de acordo com esse paradigma moral religioso, impressiona como o tema do sexo ocupa quase que com exclusividade os discursos (pregações) e as conversas entre membros de denominações evangélicas. O autor argumenta não ter dúvidas que as igrejas são empenhadas em criar ambientes cuja cultura e a forma de administrar conflitos morais dos seres humanos são capazes de levá-los a um estado de comportamento neurótico, de pânico (medo) social:

Quanta energia gasta com a culpa que jamais é expiada! Quantas tentativas de tentar transformar os homens em anjos! [...] Parte da missão da Igreja é dar

visibilidade às pessoas, a fim de que elas se tornem objeto de amor. Aqui, contudo, a visibilidade é concedida para produzir vergonha, humilhação e condenação (COSTA, 2018, p. 36-39).

Peter Berger (2007), em uma análise do fundamentalismo evangélico aplicável ao contexto brasileiro, escreve que conquanto obcecados à ideia de pecado, isto é, aquilo que afasta as pessoas de Deus, os líderes religiosos têm um conceito curiosamente limitado de sua extensão. De acordo com o autor:

Os pregadores revivalistas que vociferam contra a perversidade do mundo atêm-se invariavelmente a uma gama um tanto limitada de transgressões morais - fornicação, embriaguez, dança, jogos, pragas. Na verdade, dão tanta ênfase à primeira dessas transgressões que, na linguagem comum do moralismo protestante, o termo "pecado" é quase sinônimo do termo mais específico "ofensa sexual". Diga-se o que se disser a respeito desses rol de atos perniciosos, todos eles têm em comum seu caráter essencialmente privado. Na verdade, se um pregador revivalista chega a mencionar questões públicas, será geralmente em termos de corrupção provada dos detentores de cargos públicos (BERGER, 2007, p. 127-128).

A moralidade, então, está no cerne do discurso evangélico que penetra os campos da política e da mídia. Contudo, as formas como essa moralidade religiosa, reducionista nas palavras de Costa (2018), penetra entre os próprios fiéis e em campos que não o religioso é objeto de análise comunicacional, uma vez que diz de interações e tentativas de construções de arranjos disposicionais para emplacar sentidos. Por certo, esse longo embate acerca dos direitos sexuais e da religião suscita posições polarizadas e discursos de ódio capazes de configurar dispositivos interacionais. O que (tenta) costurar esses dispositivos são os arranjos instituídos no interior deles, local para onde vamos direcionar nossos olhares.

A seguir, vamos apresentar um episódio interacional que ocorreu no cenário político nacional com o envolvimento de políticos evangélicos, o Projeto de Lei denominado Estatuto da Família (PL 6583 de 2013). Em seguida, vamos retomar e analisar os arranjos construídos em torno do tema-chave em questão: o conceito de família. Antes, ainda neste capítulo, seguiremos com a discussão sobre a moralidade como "ingrediente" principal em jogo nos arranjos legislativos.

4.1 Moralizar o "imoral"

Legislar com os ideais bíblicos como pano de fundo, pautado em preceitos moralizadores muito fortes, não é uma prática que surgiu com o Estatuto da Família, ao contrário, a "urgência" imposta pelos avanços dos direitos de LGBTQI+ explicitou, desde muito antes de 2013, arranjos articulados entre religião, política e mídia para frear a "imoralidade" dos novos tempos. Isto posto, percorramos as linhas de formação do pensamento moralista do cristianismo para entender de quais maneiras a questão da luta contra a homossexualidade, e os pecados sexuais, foi sendo incrustado na política nacional e nas mídias.

A complexa relação entre o campo religioso cristão e a homoafetividade existe antes mesmo da ruptura protestante do século 16. Todavia, o movimento cultural iluminista, nos séculos 17 e 18, trouxe ao campo uma necessidade de crítica radical sobre os efeitos de um novo pensamento moderno na prática da vida. Um dos principais ativos utilizados por atores do campo, e reproduzidos em diferentes aspectos com o objetivos legitimadores, foi a dita insustentabilidade dos estilos de pensamentos libertários e as práticas de agir que a modernidade trouxe, desligadas dos dogmas religiosos.

Por se tratar de uma ameaça, o capital em jogo é um capital moral [isso já não é mais algo inédito neste ponto do trabalho]. Ao usar termos como "ameaça", o sentido evocado é o de guerra declarada contra o inimigo. Uma guerra deve ser urgentemente combatida. Aqui, destacamos como, mais uma vez, a teoria dos arranjos disposicionais de Braga (2018, 2020) se encaixa nesse contexto de guerra a favor da "boa moral e dos bons costumes".

Em sua leitura autodeclarada "cristã conservadora" da sociedade, o holandês Roel Kuiper⁶² (2019) afirma que estamos vivenciando uma "crise de sistema sem precedentes e, **agora**, é necessário ter **respostas** (KUIPER, 2019, p. 14, grifos nossos). Para o autor, o

⁶² Kuiper é historiador, filósofo, político e professor universitário. A abordagem que o autor desenvolve em seu livro "capital moral" trata da reprodução e proliferação de capital moral para reforçar uma sociedade solidária e estável. Trata-se de redescobrir o capital moral, de reforçá-lo e utilizá-lo ainda mais nas relações sociais. O contrário do capital moral, de acordo com a visão do autor, é a cultura do individualismo. A proposta de Kuiper (2019) é, de fato, interessante. Todavia, preocupa quando o exercício incentivado por lideranças religiosas evangélicas é a busca pelo capital moral (amor) baseado em um ideário dogmático bíblico que exclui o diferente e nega a alteridade.

"sucesso" da sociedade exige o desenvolvimento de um capital moral. Vejamos o senso de urgência evocado pelo autor:

Esse capital [moral] é a condição necessária para o desenvolvimento do que buscamos: uma sociedade estável e bem conectada que pode se desenvolver até o bem-estar de muitos. Agora é o momento da estimativa desse capital moral. [...] Negamos seu significado por tempo demais (KUIPER, 2019, p. 15).

Os padrões de modernidade, junto aos seus ideais antropocêntricos, transformou os modos de ser e estar no mundo e relegou à esfera do privado o papel da instituição religiosa cristã. Por sua vez, cabe ao campo religioso (como é de se esperar) a crítica a esse pensamento moderno. "[...] São os paradoxos do Iluminismo que nos afetam com seus padrões que sempre se repetem" (KUIPER, 2019, p. 16). Um dos modos (tentativos) de se fazer essa crítica é com a criação de um medo coletivo entre os próprios pares diante da suposta falta de moral na sociedade. O "pânico moral", então, vem para indicar o medo que deve sentir quem possui a sensação de que o mundo não está em condições ideais porque as normas e valores capazes de mantê-lo estável estão a sucumbir. "É a noção de que não há nada mais que nos proteja e que as pessoas e sistemas estão nos deixando na mão: perdemos-nos num mundo que parece estar desregulado" (KUIPER, 2019, p. 21).

Em linhas gerais, o pânico moral é criado, aos poucos, com o argumento de que a sociedade passa por um catastrófico processo de desmoralização, ou seja, da perda de uma suposta moralidade que, como dito no início do capítulo, tem total ligação com a questão sexual e do uso dos corpos. Em seu entendimento sobre a evolução dos modos de apropriação do conceito de Deus nas sociedades ocidentais, Wright (2012) afirma que para os cristãos o caminho para a salvação pessoal implica a adesão a um código moral que mantenha sadio o sistema social. Aqui, o termo "sadio" é diretamente ligado ao status quo cristão. Logo, quando os evangélicos fundamentalistas veem seu bem-estar como inversamente relacionado ao bem-estar do outro; o que Wright (2012) chama de "dinâmica de ganho-perda"; eles tendem a encontrar base nas escrituras bíblicas para sustentar a intolerância e clamar por uma verdade moral. Segundo o autor, "a verdade moral é, por vezes, evasiva" (WRIGHT, 2012, p. 479).

É importante destacar aqui, também, que essa racionalidade moral se expressa muitas vezes sob o aspecto de uma razão cínica que opera dentro de uma estrutura

narrativa que assegura a comunicação política como acionamento de espaços de diálogo, negociação e discussão, quando, na verdade, suprime qualquer manifestação legítima das diferenças. É como se a comunicação produzida pelos evangélicos fundamentalistas conseguisse conciliar (cinicamente): (a) uma racionalização que valoriza "centros de interesses privados" com (b) uma interação pautada por critérios normativos partilhados a partir de crenças morais. Essa forma de racionalidade produz enunciados válidos e publicamente aceitáveis, mas a enunciação anula sua força (porque sujeita aos embates com outras linhas de força sociais) sem transgredir a justificação pública de sua potência reguladora. Dito de outro modo, o macrodispositivo pela bancada evangélica produz uma forma de racionalidade sustentada por uma linguagem moralizante que vira uma capa capaz de impermeabilizar a troca comunicativa diante do compromisso com a ética e a justiça.

Mas, sob essa lógica, existe um núcleo social que, se mantido, é capaz de sustentar o capital moral religioso de cunho conservador: a família. Por isso, os inimigos declarados são tudo e todos aqueles capazes de desestruturar a ordem familiar tal como prevista no cânone cristão: patriarcal e heteronormativa. Nesse sentido, alguns autores são enfáticos em destacar a construção histórica de uma postura moralizadora da Igreja por meio de processos repressivos à orientação homossexual no cristianismo de modo geral (MOTT, 2003, 2006; SPENCER, 1996).

Durante a leitura dos textos desses autores, nos damos conta que a orientação homossexual era considerada pela Igreja Católica como "bruxaria", narrativa que, de alguma forma, deu contornos ao início do pensamento da civilização ocidental. Como vimos na concepção de Berger (2007) e Costa (2018), a partir de uma percepção bastante restrita da sexualidade humana, o catolicismo prezou por uma regulação das práticas sexuais, de modo a valorizar o estímulo ao celibato, a virgindade, sobretudo a feminina, e a heterossexualidade. Ademais, a mesma série de estudos nos mostra que os modos de demonização da homossexualidade, tratada no passado como um desvio moral merecedor do castigo divino, ainda são tidos como tal nos dias de hoje.

Ademais, de acordo com a literatura acadêmica sobre o tema⁶³, os posicionamentos de líderes católicos sobre a questão homoafetiva têm sido vistos como conservadores e resistentes às mudanças, seja nas vertentes tradicionais seja nas carismáticas. Isto posto, é correto afirmar que alguns discursos normativos que interligam a homoafetividade com um afastamento de Deus e aproximação do pecado e de demônios são discursos presentes no meio católico (e não somente no meio evangélico). Discursos como esses são insumos para práticas LGBTQfóbicas de diferentes naturezas. Todavia, o consenso acerca da homoafetividade em comunidades católicas é instável e pode variar entre diferentes vertentes do catolicismo. Em outras palavras, existe uma falta de univocidade tanto no presente quanto em toda a história da Igreja.

Por sua vez, a relação entre evangélicos e a questão homoafetiva é mais complexa, principalmente por questões políticas sobre as quais já discutimos. A homoafetividade, ao lado de temas como aborto, eutanásia, constituição de famílias e outros temas condizentes com a esfera privada dos indivíduos, são objetos privilegiados na pauta dos evangélicos, nos púlpitos, na mídia e na política. Com vistas nesse cenário, Natividade e Oliveira (2009) identificam três tendências (modelos) no que diz respeito às posturas dos evangélicos conservadores para com LGBTQI+:

(1) Visão que considera as práticas homossexuais como resultantes de possessão ou influência demoníaca, um problema de cunho espiritual cuja solução (cura) estaria na experiência religiosa; (2) visão psicologizante e patologizante da homoafetividade, na qual essa prática sexual é interpretada como fruto de experiência passada marcante (negativa) que origina uma identidade sexual deformada. Aqui, a homoafetividade seria consequência da socialização em lares disfuncionais, ou seja, em família desestruturadas, e acarretaria distorção da personalidade pela identificação com papéis de gêneros inadequados; (3) visão de um construtivismo moral que diz que a homoafetividade é um modelo social construído e reafirma a naturalização do gênero e da heteroafetividade como expressão dos desígnios divinos. A homoafetividade é tida como prática imoral, antinatural, que não

⁶³ Não nos esquivamos de pesquisar sobre a relação entre religiões afros e a homoafetividade. Sobre isso, é possível afirmar, segundo os autores da área, que há um convívio harmônico entre adeptos LGBTQI+ e os dogmas dessas religiões. O candomblé, por exemplo, elabora uma moralidade mais flexível, fundada em uma noção de sujeito que dá espaço para posições intermediárias e ambíguas. Natividade e Oliveira (2007) afirmam que se trata de "um cenário cultural no qual cosmologia e doutrina religiosa não segregam os homossexuais, mas os incorporam ao culto em determinadas posições hierárquicas" (NATIVIDADE, OLIVEIRA, 2007, p. 270).

expressa um traço imanente da personalidade humana, mas um comportamento que pode ser modificado pela vontade (NATIVIDADE, OLIVEIRA, 2009, pp. 285-289).

Uma importante dimensão dos dispositivos de controle está justamente na produção dessas identidades abjetas e na rápida classificação ou mapeamento das experiências a serem condenadas, sem o risco de permitir uma indecibilidade moral diante da possibilidade de produzir aproximações e articulações entre as diferenças. Critérios de legibilidade e inteligibilidade pautados por uma gramática moralizante são, portanto, um dos pilares de uma concepção hegemônica de política que consiste em identificar, condenar e eliminar supostos "inimigos".

Logo, diante da concepção evangélica conservadora acerca da homossexualidade, lutar contra esse "pecado da carne" torna-se um objetivo urgente em prol de uma sociedade sadia. O que está em jogo é dotar as pessoas de moralidade em um meio que cada vez mais se corrompe e se torna imoral. O cenário que se desenha deságua em discursos bastante carregados de uma carga moralizante, capazes de negar plenas condições de sujeitos de direitos aos LGBTQI+, uma vez que há algo "errado" na essência. Dessa forma, na condição de "indivíduos incompletos", os homossexuais são tomados como objetos de discussões e inimigos a se combater nessa "guerra pela moral e pelos bons costumes" (NATIVIDADE, OLIVEIRA, 2009).

Uma guerra que, inclusive, já ocorre e faz suas vítimas. Reiteramos uma citação de Natividade e Oliveira (2009) sobre esse cenário de guerra: "os enunciados divergentes acerca da pessoa humana entrecrocavam-se na esfera pública, articulados em blocos táticos distintos de uma grande guerra: batalha espiritual para alguns, luta pelo reconhecimento para outros" (NATIVIDADE, OLIVEIRA, 2009, p. 291). Segundo Dados do Senado Federal, o Brasil é o país onde há mais assassinatos de homossexuais e transexuais no mundo.⁶⁴ A busca pela moral não está apenas no campo do simbólico, ela acomete vidas todos os dias através de violências físicas, institucionais e políticas.

No campo da política partidária nacional enxergamos os "blocos táticos", como nas palavras de Natividade e Oliveira (2009). De um lado, lutadores de uma batalha espiritual

⁶⁴ O Brasil registrou 445 casos de assassinatos de homossexuais em 2017, segundo o levantamento do Grupo Gay da Bahia. De acordo com a ONG Transgender Europe, entre 2008 e junho de 2016, 868 travestis e transexuais perderam a vida de forma violenta. O alerta para essas mortes foi tema da reportagem da Rádio Senado no Dia Internacional de Combate à LGBTFobia, celebrado em 17 de maio de 2018. Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/radio/1/noticia/brasil-e-o-pais-que-mais-mata-homossexuais-no-mundo>>. Acesso em: 29 fev. 2020.

em busca da moral religiosa; de outro, LGBTQI+ e defensores em busca de reconhecimento social e direitos civis; no meio, arranjos que vão sendo construídos e desconstruídos a partir de interesses múltiplos. Isto posto, caminhamos para uma exposição de Projetos de Leis em diálogo com valores religiosos na Câmara dos Deputados a fim de compreender como a questão moral e a família estão no cerne da questão (ou dos arranjos... ou da guerra!).

4.2 A urgência (mais que) explicitada e os arranjos em prol da “boa moral” nos trâmites do legislativo federal

Queremos, aqui, evidenciar como a questão da "moralização da sociedade" (e das racionalidades de controle que a acompanham) tratada de maneira teórica na seção anterior permeou com muita força os trâmites do legislativo federal brasileiro ao longo dos anos em diversos Projetos de Lei, tudo com um caráter "urgente", no discurso dos membros da própria bancada evangélica.

De antemão, gostaríamos de (re)destacar que os modos de fazer política da bancada evangélica se dão por meio de uma dinâmica de acordos, de arranjos tentativos, de sucessos e fracassos (a depender do ponto de vista) para aprovar pautas de interesses da bancada. Sobre esse aspecto da política, Gomes (2007) enfatiza que essas "negociações, compensações e barganhas continuam sendo o que sempre foram, a saber, formas de composição do poder no interior do jogo de forças políticas" (GOMES, 2007, p. 115). Para Cunha (2017a), esses apoios estão relacionados a um "alinhamento com a garantia da manutenção do status quo, em especial no campo dos valores morais embutidos nas propostas desses candidatos" (CUNHA, 2017, p. 88).

Gomes, Natividade e Menezes (2009) em uma pesquisa de captura de projetos de leis em diálogo com valores religiosos a partir de 1998⁶⁵ são enfáticos em afirmar que “a moral e os valores das instituições religiosas tendem (sim) a orientar os posicionamentos na atividade parlamentar” (GOMES, NATIVIDADE, MENEZES, 2009, p. 19). Em nosso entendimento, a presença forte de valores religiosos no campo da política nacional revela

⁶⁵ A coleta de material de análise da pesquisa de Gomes, Natividade e Menezes (2009) acerca proposições de leis e valores religiosos tramitados ou em tramitação desde 1998 foi feita com base nas Assembleias Legislativas dos estados do Rio de Janeiro (ALERJ) e de São Paulo (ALESP) e da Câmara Federal. Para nós interessa mais a instância federal.

as tentativas do próprio campo religioso de, dentro da política, configurar arranjos cuja mola propulsora é o desejo moral de disciplinar corpos a fim de manter um status cristão conservador.

Por meio do levantamento dos autores, é possível verificar que, historicamente, os modos de atuação de indivíduos e de grupos conservadores têm os objetivos tentativos de impactar e de obstruir as demandas de setores da sociedade civil em âmbitos legislativos federais referentes a temas polêmicos que, em linhas gerais, estão relacionados à homossexualidade, e questões relativas ao sexo e formação de famílias de modo geral.

Gomes, Natividade e Menezes (2009) elaboram um recorte que mostra a existência de uma série de PLs a partir da virada do século 20 para o século 21 que aumenta o debate favorável aos direitos sexuais no Brasil, o que amplia uma preocupação com a cidadania de grupos e sujeitos LGBTQI+ e fortalece o combate à discriminação por orientação sexual. Os projetos estão relacionados a cidadania e direitos sexuais, união civil entre pessoas do mesmo sexo e criminalização da homofobia. Um exemplo é o PL para tornar obrigatória a disciplina de educação sexual nas escolas do país. O objetivo era discutir em sala de aula temas como prevenção, saúde do homem e da mulher, métodos contraceptivos, gravidez na adolescência e outros. No que diz respeito ao assunto da educação sexual há de se destacar também as iniciativas de leis para se considerar o respeito à manifestação dos diferentes modos de sexualidade como uma questão de direitos humanos.

Entretanto, já no início do século 21 o tema da homossexualidade e dos direitos à livre expressão de grupos e sujeitos LGBTQI+ deu origem a uma série de respostas religiosas por parte de alguns deputados(as) e senadores(as). Interessante notar, aqui, como os arranjos conservadores vão sendo configurados no cenário político federal para frear os avanços de uma política mais progressiva. Em 2003, por exemplo, o deputado Elimar Máximo (Prona) solicitou a suspensão dos termos "gênero" e "orientação sexual" de um PL por considerá-los "neologismos para consagrar o homossexualismo (sic) contrário às tradições da sociedade brasileira". Em outros casos, projetos que preveem direitos a não heterossexuais são com frequência contestados por discursos moralistas (e moralizantes) carregados de preceitos religiosos cujo argumentação gira em torno de considerar a orientação como uma prática pecaminosa, doentia e que atrai a ira de Deus para toda uma nação (GOMES, NATIVIDADE, MENEZES, 2009).

Ademais, a tentativa de criminalização da homofobia e de todas as práticas e discursos de ódio praticados contra LGBTQI+ possui uma longa trajetória em forma de PLs com o objetivo de enquadrar o preconceito por orientação sexual na mesma categoria de crimes contra raça, cor e gênero. Todavia, projetos como esses são entendidos por sujeitos de orientação religiosa mais conservadora como contrários à lei de Deus e à lei da Bíblia (MELLO, 2005). A partir de observações etnográficas e dos relatos de debates assistidos por autores durante suas pesquisas é possível perceber que o que dá força a justificativas como essa são argumentos conservadores em defesa da "família tradicional brasileira" (GOMES, NATIVIDADE, MENEZES, 2009).

No que diz respeito ao aborto, tema presente nos debates do legislativo desde os anos 1940, identificamos um número menor de PLs se comparado com a temática da homossexualidade. Trata-se de tema igualmente pressionado por pessoas a favor, sobretudo mulheres, e por pessoas contra auto intituladas "pró-vida", entre elas os membros da bancada evangélica. O tema do aborto é complexo porque em ambos os posicionamentos a questão da vida está no centro, seja a vida do feto (e não vamos entrar na questão se um feto é considerado um ser vivo ou não) seja a vida da mulher. Sob esse aspecto, os PLs vão de um extremo ao outro, isto é, propõem o endurecimento total da lei ao defender a criminalização hedionda do aborto em quaisquer situações, inclusive em casos de estupro, ou propõem a descriminalização irrestrita do aborto, sobretudo por motivos de saúde pública e autonomia das mulheres sobre seus corpos.

A questão do aborto recebeu mais visibilidade nas mídias a partir da década de 1990. O envolvimento explícito de parlamentares evangélicos nesse assunto se deu a partir de 1998, quando o PL 4703 do mesmo ano condensou em um único documento as propostas de considerar como crime hediondo o aborto provocado pela gestante ou por terceiros. Nesse sentido entra em cena o projeto de lei 4787 de 2007 conhecido como Estatuto do Nascituro que visa incluir como seres vivos os fetos concebidos in vitro e por demais meios científicos. Desse modo, fica evidente a tensão em torno do conceito de "vida", do feto e da mulher, e dos direitos de se tirar uma vida. Os casos de anencéfalos, de fetos portadores de demais anomalias e oriundos de estupros são responsáveis por impulsionar ainda mais as discussões que põem em jogo argumentos médicos, jurídicos, éticos e, principalmente, religiosos.

Em síntese, o que está em jogo em PLs controversos sobre os direitos de LGBTQI+, de mulheres (aborto) e da vida de maneira geral (eutanásia) são julgamentos morais acerca da vida de outras pessoas baseados em concepções sacrais capazes de retirar dos próprios indivíduos os direitos sobre si mesmos e transferí-los para uma entidade sobrenatural. O site "clibrbs.com" fez uma síntese (tabela 1) dos principais temas com os quais se relaciona a bancada evangélica, alguns relacionados a projetos de lei e iniciativas com mais destaque no Congresso e nos meios de comunicação:

A FAVOR	CONTRA
Proibição de adoção por gays	Casamento gay
Punição à “heterofobia”	Criminalização da homofobia
Aborto como crime hediondo	Legalização ou flexibilização do aborto
Ensino do criacionismo nas escolas	Legalização da maconha
Criação do dia do orgulho heterossexual	Eutanásia

Tabela 1: Principais posicionamentos da bancada evangélica
 Fonte: Adaptado de <http://www.clicrbs.com.br/pdf/17240696.pdf>

A partir do anos 2000 o Brasil experimentou um aumento expressivo no número de políticas públicas voltadas para direitos humanos e questões de gênero, bastante suscitado por movimentos feministas, LGBTQI+ e por seus respectivos e respectivas representantes na política. A maior parte desses avanços, em termos de políticas públicas, ocorreu durante os governos de Luiz Inácio Lula da Silva (2002-2010) e de Dilma Rousseff (2011-2016), épocas de consolidação de uma série de iniciativas em prol de minorias sexuais e das mulheres. Embora a luta seja grande e as demandas mais amplas, nos quadros a seguir listamos as principais conquistas no âmbito da política de pessoas LGBTQI+ (Quadro 1) e de mulheres (Quadro 2) durante os anos de governo do PT:

Principais direitos conquistados por LGBTQI+ a partir dos anos 2000

- [2001] A Receita Federal permite que casais homossexuais coloquem seus parceiros como dependentes na declaração do Imposto de Renda (IR).
- [2008] A Portaria Nº 457 permite a realização da cirurgia para mudança de sexo pelo Sistema Único de Saúde (SUS).
- [2010] Por uma decisão judicial passa-se a ser permitida a adoção por casais do mesmo sexo.
- [2010] A 3ª Turma do STJ reconhece o direito do parceiro do mesmo sexo de receber pensão do INSS depois da morte do(a) cônjuge.
- [2011] O STF regulamenta a união estável homoafetiva em todo o país.
- [2012] Concessão de autorização para a inclusão do nome do(a) cônjuge do mesmo sexo na identidade militar.
- [2015] Concessão de autorização do benefício de licença-paternidade a um pai adotivo que vive em união estável homoafetiva.
- [2016] O Decreto nº 8727 dá a travestis e transexuais o pleno direito ao uso do nome social.
- [2017] A Comissão de Constituição e Justiça (CCJ) aprova a alteração no Código Civil a fim de reconhecer a união estável entre pessoas do mesmo sexo e para possibilitar a conversão em casamento civil.

Quadro 1: Principais direitos conquistados por pessoas LGBTQI+ a partir dos anos 2000 no Brasil.

Fonte: Adaptado de Cunha (2017b).

Principais direitos conquistados pelas mulheres a partir dos anos 2000

- [2006] Aprovada a Lei Maria da Penha que cria formas rígidas de coibir a violência doméstica contra mulheres.
- [2013] Aprovado o projeto de lei que garante às mulheres vítimas de violência sexual o direito de atendimento imediato no SUS.
- [2014] Criação da PEC das domésticas que garante direitos trabalhistas para a categoria.
- [2015] Sancionada a lei n. 13114 que reconhece o feminicídio como crime hediondo.
- [2015] Inauguração da primeira "Casa da Mulher Brasileira", centro de atendimentos e cuidados à mulheres em situações de risco em seus lares.

Quadro 2: Principais direitos conquistados por mulheres a partir dos anos 2000 no Brasil.

Fonte: Adaptado de Cunha (2017b).

Durante a primeira candidatura de Lula a presidência do país, em 1989, o candidato contou com o apoio de grupos evangélicos progressistas, tais como a Associação Evangélica Brasileira (AEVB) e o Movimento Evangélico Progressista (MEP). Um grupo evangélico progressista objetiva trabalhar em prol da garantia de direitos das minorias e desmistificar a noção de que todos os evangélicos na política são fundamentalistas e a favor de pautas conservadoras.⁶⁶ Contudo, o apoio de evangélicos progressistas à candidatura de Lula em 1989 não foi suficiente para romper com o imaginário popular do "inimigo vermelho", tamanha a influência exercida por políticos e líderes religiosos conservadores, a maioria membro de igrejas (neo)pentecostais.⁶⁷

⁶⁶ A existência de grupos evangélicos progressistas comprova, assim como dito no capítulo 1, que não existe uma unidade na linha de entendimento sobre o que é ser evangélico no Brasil e o quanto esse grupo é diverso e dividido, ao ponto em que o diálogo e a unidade de representação se torne um ideal utópico.

⁶⁷ Ao longo de outras candidaturas para presidente do país, existiu o apoio explícito da bancada evangélica a candidatos alinhados a vertentes evangélicas. Durante as eleições de 2002, por exemplo, houve a candidatura do presbiteriano Anthony Garotinho (PSB) e um considerável terceiro lugar. Em 2010 surge na cena pública como candidata a presidência a ex-senadora acreana pelo PT, Marina Silva, então filiada ao PV. A candidatura foi repetida em 2014 pelo PSB após a morte de Eduardo Campos de quem Marina era vice. Em ambos os casos Marina ficou em terceiro lugar com chances reais de disputar o segundo turno. Marina, que também é candidata nas eleições presidenciais de 2018, é ligada a Igreja Assembleia de Deus e envolveu em polêmicas pelo modo como se reportou ao pastor Silas Malafaia, líder de um grande ministério ligado à Assembleia de Deus, durante suas candidaturas. Ainda em 2014, também houve destaque para os evangélicos mais conservadores com a candidatura de Pastor Everaldo. Essas tentativas de alcançar o cargo máximo de

Lula volta à cena pública em 2002, dessa vez como o político de esquerda eleito presidente do Brasil. Todavia, uma vez dito que o mundo da política é feito de acordos e de interesses mútuos (e a bancada evangélica sabe como ninguém se beneficiar e fazer negócios no mundo da política), diante da eleição de Lula à presidência do país em 2002, uma série de alianças e acenos feitas entre o PT de Lula, agora no poder, e diversos partidos nos quais a presença de deputados evangélicos se espalhava fez com que a "nova direita cristã" se alinhasse a esquerda petista mediante concessões a aumento de parcerias entre Estado e as próprias igrejas. Não por menos, a FPE foi criada logo no primeiro ano de Lula como presidente. É nesse sentido que Cunha (2017a) identifica os governos Lula como um período repleto de "alianças à direita e teses econômicas liberais incluídos aí os grupos evangélicos privilegiados na agenda político-partidária" (CUNHA, 2017a, p. 90).

São inegáveis os avanços no campo dos direitos de minorias étnico-raciais, de mulheres e de LGBTQI+ durante os governos de Lula. Ao mesmo tempo que também são inegáveis os modos aliançados de fazer política do ex-presidente petista ao longo de seus dois mandatos com os interesses de uma bancada evangélica conservadora. Contudo, esse cenário "amigável" (com muitas aspas) não se repetiu nos governos de Dilma, uma vez que, de fato, a ex-presidenta não agradou muito às lideranças evangélicas. Nesse sentido, havemos de destacar que uma das maiores e mais efetivas figuras de oposição a Dilma foi o ex-deputado federal Eduardo Cunha (PSDB), membro da Assembleia de Deus.

A figura de Eduardo Cunha merece destaque porque, a partir dele, é possível notar de maneira mais clara algumas investidas da religião e dos preceitos religiosos cristãos na política brasileira, sobretudo a partir de sua eleição para presidente da Câmara dos Deputados em fevereiro de 2015. O presidente é o representante da Câmara quando ela se pronuncia e o supervisor dos trabalhos da Casa. Além disso, é ele quem define a lista dos projetos que serão votados em plenário, chamada "Ordem do Dia". Por esse motivo, o parlamentar que ocupa essa posição tem poder legal de acelerar ou atrasar a votação de algumas propostas. Por fim, o presidente da Câmara é o único que pode pautar um pedido de impeachment de um presidente da República (JADE, 2015).

Com esses poderes em mãos, Eduardo Cunha foi a figura decisiva para a abertura do processo que levou ao impeachment da ex-presidenta Dilma Rousseff em 2016, um

poder do país mostra as reais intenções dos evangélicos na política nas primeiras e segundas décadas do século 21.

lance posto em movimento desde a eleição para o segundo mandato de Dilma, em 2014. Eduardo Cunha, acusado de estar envolvido em esquemas de corrupção com depósitos de propina na Suíça e lavagem de dinheiro por intermédio da Assembleia de Deus, foi cassado por falta de decoro parlamentar dois meses após o impeachment de Dilma. Poucos dias depois, ele foi preso pela Operação Lava Jato⁶⁸, fato que marcou de vez a queda desse que pode ser considerado um dos maiores precursores de conquistas de poder político dos evangélicos no Brasil.

Cunha (2017a) reitera que Eduardo Cunha "usou do seu poder para facilitar a liderança e a atuação de deputados evangélicos [...] para acelerar a tramitação e desarquivar Projetos de Lei e de emendas constitucionais elaboradas por congressistas do grupo (CUNHA, 2017a, p. 57). Os projetos e emendas constitucionais em questão (tabela 2) estão diretamente relacionados a uma pauta conservadora, estilo empregado por Eduardo Cunha durante seu mandato de presidente da Câmara e reverberado por seus pares membros de uma bancada evangélica com anseios do mesmo viés.

PROJETO DE LEI	DESCRIÇÃO
PL 5069 (2013)	<ul style="list-style-type: none"> • Dificuldade na realização do aborto legal. O projeto visa tornar criminosa qualquer pessoa que auxiliar ou induzir a mulher ao aborto.
PEC 99 (2011)	<ul style="list-style-type: none"> • Poder às Igrejas evangélicas. O texto pede que igrejas tenham poder de contestar o STF, órgão máximo da justiça brasileira.
PL 7382 (2010)	<ul style="list-style-type: none"> • Criação de uma lei que criminaliza o que é chamado de "heterofobia".
PL 6583 (2013)	<ul style="list-style-type: none"> • Estatuto da família. Prevê que casais homossexuais, ou pais e mães solteiras, ou crianças criadas por avós, não são uma família.

⁶⁸ A Operação Lava Jato, iniciado em 17 de março de 2014, é um conjunto de investigações em andamento pela Polícia Federal que já cumpriu mais de mil mandados de busca e apreensão, de prisão temporária, de prisão preventiva e de condução coercitiva, com vistas a apurar esquemas de lavagem de dinheiro e corrupção no Brasil.

PEC 171 (1993)	<ul style="list-style-type: none"> • A proposta, que tramitava na Câmara desde 1993 e conseguiu ser aprovada durante o mandato de Cunha, prevê reduzir a maioria penal de 18 para 16 anos.
----------------	---

Tabela 2: PLs e PECs escritas ou impulsionadas por Eduardo Cunha como presidente da Câmara.
Fonte: Elaborado pelo autor com dados de Germano (2015).

Durante esses anos, o conservadorismo moral e o viés fundamentalista de alguns políticos evangélicos são acentuados e ressignificados. A partir das ações desses parlamentares, Cunha (2017a) reitera que:

[...] eles trouxeram para si o mandato da defesa da família e da moral cristã contra a plataforma dos movimentos feministas e LGBTIs, desta vez em relação às suas conquistas no âmbito das políticas públicas e da legislação, valendo-se de alianças até mesmo com parlamentares católicos, que passam a integrar a Frente Parlamentar Evangélica e outras frentes temáticas, diálogo historicamente impensável no campo eclesialístico (CUNHA, 2017a, p. 96).

Isto posto, temos que a moral sexual e a família veem-se fortemente envolvidas em um discurso bíblico-fundamentalista e uma racionalidade cínica que mistura ação de justiça e perseguição violenta camuflada em ética, a fim de construir um discurso que atribui muito valor ao conservadorismo cultural no plano dos comportamentos, a um conservadorismo social no plano das maneiras e a um conservadorismo econômico (e anticomunista) com uma concepção bem clara do inimigo a ser combatido (PIERUCCI, 1996, p. 178). Por esse motivo, seguimos nossa reflexão a partir de uma problematização do "grande mote" suscitado pela bancada evangélica enquanto dispositivo: "É preciso salvar a família".

4.3 "É preciso salvar a família": um mote moral potente para estabilizar uma governamentalidade hegemônica

Por mais que nosso trabalho tenha se focado até agora em parlamentares evangélicos, membros de uma bancada autodeclarada evangélica, há de se destacar também a presença maciça de representantes de uma moral cristã austera a questões de cunho sexual nos meios de comunicação, como cantores(as), jornalistas, apresentadores(as)

e pastores(as) que são verdadeiros líderes de opinião para os políticos em Brasília e para os eleitores(as) de modo geral, ligadas ou não ao credo evangélico.

À luz da presença desses pretensos "ativistas da moral e dos bons costumes" com seus respectivos discursos de um ideário de moral cristã contra pautas progressistas, esses atores sociais vêm captando apoio para além da esfera religiosa com o slogan "**é preciso salvar a família**". Cunha (2017b) afirma que, na visão desses atores, a família está sob a ameaça de movimentos a favor de direitos sexuais de minorias reforçados pelas ações do governo federal desde que o PT o assumiu em 2002 e deu mais abertura para que legislação responda de modo positivo a demandas como essas.

A família, então, recebe destaque em uma declarada guerra contra o seu "fim". É a partir desses acontecimentos em torno da questão da família que nossa pesquisa toma uma forma mais específica, uma vez que estamos atentos para a produção de sentido acerca do tema da família em dois contextos específicos: o face a face e o digital. Para que possamos entender o motivo dessa preocupação com a família nesses moldes, temos, é claro, que nos voltar para o que a instituição familiar representa para a tradição judaica-cristã, cuja explicação está na Bíblia.

A maior parte da Igreja cristã, e aqui não nos referimos apenas aos evangélicos, não é favorável ao casamento homossexual de acordo com uma interpretação restritiva dos fundamentos das escrituras bíblicas.⁶⁹ A tradução da Bíblia para a língua portuguesa não utiliza o termo "doença", como encontrado nas falas de alguns, mas fixa a homossexualidade como um "pecado imoral" que afasta os seres humanos de Deus por ir contra a criação e a própria constituição de família prevista em Gênesis, o primeiro livro da Bíblia, que diz: "[...] o **homem** deixará pai e mãe e se unirá à sua **mulher**, e eles se tornarão uma só carne" (GÊNESIS 2:24, BÍBLIA NVI, s.p, grifos nossos).

Ao longo dos textos bíblicos, não apenas o livro de Gênesis traz essa concepção heteronormativa de família, como também o livro de Efésios retoma a mesma passagem, no capítulo 5, e o livro de Mateus, no capítulo 19. O que se percebe é uma ordem moral abrangente, cuja determinação é divina. A partir dessa leitura da Bíblia, a orientação

⁶⁹ As igrejas Inclusivas são defensoras de uma interpretação contextual e não homofóbica e sexista da Bíblia, entendida como livro polifônico. A principal igreja inclusiva em atividade no Brasil é a Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM). O surgimento de tais denominações configura-se como um importante fenômeno a ser observado no campo religioso brasileiro. Para mais discussões em torno da questão homossexual no campo das igrejas cristãs inclusivas, ver de Jesus (2010), Natividade (2010).

homossexual é um pecado e um desafio da ordem de mundo instaurada por Deus. Natividade (2006) entende que nessa percepção "práticas sexuais entre homens ou entre mulheres são contrárias a determinação divina com relação aos gêneros e a sexualidade" (NATIVIDADE, 2006, p. 118). Ademais, além de um discurso adverso, a mensagem religiosa caminha, por vezes, até a afirmação de que o desejo homossexual é passível de ser revertido (ou "curado").

Nas dinâmicas de investidas e combates a grupos conservadores no Brasil, gostaríamos de conferir maior ênfase a três figuras centrais para os objetivos desta tese: Jean Wyllys, Marco Feliciano, Silas Malafaia. Wyllys, deputado homossexual que milita em prol dos direitos da comunidade LGBTQI+ na tribuna e na mídia. Feliciano, deputado que se identifica antes de tudo como pastor, e Malafaia, um dos pastores midiáticos com mais prestígio na bancada evangélica, são, juntos, os guardiões e defensores do slogan "é preciso salvar nossas famílias". Podemos notar, de antemão, que não se trata de apenas proteger a família tradicional, mas antes de tudo salvá-la dos ataques dos inimigos "gayzistas", em suas próprias palavras.

A mídia, por sua vez, cumpre o papel de retratar esse quadro de guerra por meio de um combate entre Feliciano, de um lado, e Jean Wyllys, de outro. Malafaia assume o papel de vociferar contra os homossexuais em suas mídias sociais, programas de televisão e em demais espaços. Nesse sentido, dada as proporções e os alcances dos discursos austeros de Malafaia, o pastor chegou a ser considerado o "porta-voz dos evangélicos brasileiros",⁷⁰ tamanha a sua atuação e presença em espaços diversos em todas as grandes mídias.

O movimento em prol da família tradicional passa a ser mais coeso e intenso a partir da campanha eleitoral de Dilma no ano de 2010 como resposta ao Plano Nacional de Direitos Humanos III (PNDH III) escrito em 2009 quase no fim do governo de Lula. O PNDH I foi criado no ano de 1996 no governo de Fernando Henrique Cardoso a fim de diagnosticar o cenário dos direitos de minorias no país e para promover a defesa dos grupos minoritários.⁷¹ Já o PNDH II, criado no ano de 2002 durante o segundo mandato de

⁷⁰ Disponível em: <<https://www.revistaforum.com.br/silas-malafaia-porta-voz-politico/>>. Acesso em 10 de agosto de 2020.

⁷¹ Decreto PNDH I disponível em: <<http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/pfdc/informacao-e-comunicacao/eventos-1/direitos-humanos/conferencia-nacional-de-direitos-humanos/11a-conferencia-nacional-de-direitos-humanos/conf-nacional-de-direitos-humanos/documentos/Decreto%20PNDH%20I.pdf/view>>. Acesso em 10 de agosto de 2020.

FHC, veio para trazer ações mais específicas acerca dos direitos humanos em diferentes áreas, como a educação, saúde, moradia, trabalho, cultura, lazer e outras.⁷²

Já a proposta do PNDH III condensava as propostas dos planos anteriores e previa ações mais diretas em questões como os direitos das mulheres (aborto), direitos agrários para populações sem terra, criação da Comissão Nacional da Verdade (CNV) para apurar as violações contra o ser humano durante a ditadura militar, e, não menos importante, a ampliação dos direitos de LGBTQI+ e o ensino de educação sexual nas escolas públicas.⁷³ Não obstante, as pautas em torno de questões de gênero e de sexo são as mais criticadas por membros da bancada evangélica. Todavia, não apenas os parlamentares evangélicos, mas a bancada ruralista e militar também se posicionou veementemente contra o texto do PNDH III. De acordo com Cunha (2017a):

Os grupos religiosos (católicos e evangélicos) que se opuseram ao PNDH III centravam duras críticas às propostas em torno do aborto e dos direitos LGBTI, que, denunciavam, abalariam a estrutura familiar e a moral dos brasileiros, e também aos riscos à liberdade de culto. Além disso, eles fizeram coro à condenação que partia de militares e ruralistas e seus apoiadores de que o texto feria princípios essenciais constitucionais da livre iniciativa privada, do direito de propriedade da liberdade dos meios de comunicação, por meio de diretrizes político-ideológicas parciais e totalitárias (CUNHA, 2017a, p. 132).

A pressão exercida contra o texto do PNDH II foi tão intensa que em maio de 2010 o então presidente Lula assinou um decreto para alterar nove itens do plano e, dessa forma, atender as demandas de grupos conservadores religiosos em exercício na política. Dilma, em campanha eleitoral que levaria a sua primeira eleição, também foi pressionada acerca do PNDH III e, em diversos discursos durante a candidatura assumiu o compromisso de se posicionar contra o aborto ou qualquer oportunidade de alteração da legislação capaz de ferir os princípios da família ou a liberdade de crença e culto no país.

Enraíza-se na cultura legislativa evangélica do país, isto é, no 'modus operandi' da bancada evangélica, o mote da "**salvação da família**". Como se trata de um jogo político, o PT, partido que ocupava a chefia do poder executivo durante a dinâmica de implantação do

⁷² Decreto PNDH II disponível em:

<<http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/pfdc/informacao-e-comunicacao/eventos-1/direitos-humanos/conferencia-nacional-de-direitos-humanos/11a-conferencia-nacional-de-direitos-humanos/conf-nacional-de-direitos-humanos/documentos/Decreto%20PNDH%20II.pdf/view>>. Acesso em 10 de agosto de 2020.

⁷³ Decreto PNDH III disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d7037.htm>. Acesso em 10 de agosto de 2020.

PNDH III, cedeu exceções para se manter "vivo" em meio a pressões de um alto número de deputados e deputadas.

Outro passo importante na empreitada de salvação da família (tradicional) brasileira foi o ataque ao material produzido pelo Ministério da Educação (MEC) intitulado "Escola Sem Homofobia". O material, com o objetivo de combater a violência e o preconceito contra pessoas LGBTQI+, era fruto do programa Brasil Sem Homofobia, lançado no ano de 2014. Por meio de um convênio firmado pelo Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE), o material elaborado seria distribuído às instituições de todo o país com destino às crianças maiores de onze anos. A bancada evangélica apelidou o projeto de "kit gay" e acusou o movimento LGBTQI+ de atentar contra a honra das crianças e de estimular o homossexualismo (sic) dentro das escolas, longe dos olhos das famílias. O governo federal mais uma vez cedeu às pressões e suspendeu a distribuição do material.

A investida conservadora pró família tradicional se consolida de vez no ano de 2013 com a escolha de Feliciano para presidente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM) da Câmara. No dia 18 de junho de 2013, sob a presidência de Feliciano, a CDHM aprovou um projeto que conferia aos psicólogos o direito e o respaldo legal de promover tratamentos em seus pacientes com o objetivo de reverter a orientação homossexual caso fosse de interesse do próprio paciente. A proposta ficou conhecida como "cura gay" e o resultado da votação realizada pela CDHM foi considerado, a contragosto de muitos, uma vitória da bancada evangélica que tentava avançar com o projeto há dois anos. Houve protestos durante o longo processo de votação do projeto da "cura gay". Em um dos cartazes utilizados nos protestos havia a frase "Não existe cura para quem não está doente".

Após as pressões, o deputado autor do projeto, João Campos (PSDB), entrou com um pedido para a retirada de tramitação da "cura gay". Por ter recebido aprovação da CDHM, a proposta de arquivamento passou pela plenária e o projeto foi arquivado. Em entrevista para o portal de notícias G1, Feliciano disse que as várias manifestações pelo país foram responsáveis pelo fim do projeto.⁷⁴ "Todas essas manifestações fizeram o Congresso recuar. A manifestação popular matou o projeto", disse. Ainda em entrevista, o deputado explicou que "de qualquer forma o projeto não seria aprovado porque a

⁷⁴ "Jamais irá passar", diz Feliciano em Valinhos sobre projeto da 'cura gay. Disponível em: <<http://g1.globo.com/sp/campinas-regiao/noticia/2013/06/jamais-ira-passar-diz-feliciano-em-valinhos-sobre-projeto-da-cura-gay.html>>. Acesso em 17 de agosto de 2020.

militância do movimento GLBT foi muito inteligente, aproveitou o momento e entrou no meio da multidão". Por fim, Feliciano foi questionado acerca das pressões de dos movimentos LGBTQI+ e da força que exercida por esses movimentos nos projetos em trâmite na Câmara. O parlamentar foi enfático ao dizer que “eles [os homossexuais] pensam que são um clamor nacional, mas não são”.⁷⁵

Embora o projeto da "cura gay" não tenha avançado conforme os anseios de Feliciano e de seus aliados, outro grande processo reacionário se deu em oposição à inclusão de "gênero" como tema no Plano Nacional de Educação (PNE) e nos respectivos Planos Estaduais (PEE) e Municipais (PME) da década 2014-2024. O plano, de responsabilidade do governo Dilma, foi construído ao longo de três anos por meio de debates e consultas públicas como profissionais da educação e com outros setores da sociedade. Destacava-se no plano esforços para superar desigualdades de gênero e de orientação sexual experimentado por jovens e adolescentes gays nas escolas de todo o país (BRASIL, 2014). Todavia, o grande movimento de oposição ao PNE representou mais um passo na já consolidada "guerra" entre conservadores e progressistas, sobretudo na mídia.

A figura pública que encabeçou a luta para a retirada das discussões sobre gênero no PNE foi um padre católico, Paulo Ricardo Júnior da Arquidiocese de Cuiabá (MT). Pe. Paulo cunhou o termo "ideologia de gênero" que, junto a bandeira da salvação da família, se tornou lugar comum na luta dos conservadores em âmbito nacional. Outro padre, D. Orani Tempesta, foi o primeiro a utilizar o termo "ideologia de gênero" em público e o definiu como mais uma das técnicas marxistas idealizada por partidos de esquerda para abolir a família como instituição social através do sistema escola. Dada a repulsa de uma grande parcela da sociedade, o Senado alterou o texto final do PNE sem a ênfase na promoção da “igualdade racial, regional, de gênero e de orientação sexual”, expressão substituída por “cidadania e na erradicação de todas as formas de discriminação” (BRASIL, 2014). Cunha (2017a) entende que ideologia de gênero se tornou a "nova expressão de efeito em guerras verbais explicitadas em espaços midiáticos por católicos e evangélicos, cunhada para tratar pejorativamente a noção e os direitos de gênero" (CUNHA, 2017a, p. 141).

⁷⁵ Informações retiradas de reportagem publicada pelo jornal “Folha de São Paulo” no dia 18 de junho de 2013. No link há galeria com imagens das manifestações que ocorreram em diversas cidades do país. Todos os direitos do texto e das fotos são reservados aos seus respectivos autores e autoras. Disponível em <<http://goo.gl/wYGXT3>>. Acesso em 6 mar. de 2020.

Considerando esse cenário, temos que toda essa dinâmica que passa a ser mais apreensível a partir do ano de 2010 é reverberada nos meios de comunicação e amplamente disseminada. A campanha em prol de um único tipo de família ganhou (ainda mais) visibilidade nacional com a realização de marchas e passeatas em quase todos os estados do Brasil e com a tramitação do Projeto de Lei do Estatuto da Família (a seguir). Logo, forma-se o cenário em que, por parte da maioria evangélica na política e por muitos de seus seguidores nas mídias sociais, o inimigo LGBTQI+ e sua "ditadura de gênero" capazes de destruir as famílias se torna o inimigo a ser destruído, como todos os outros inimigos trazidos pela esquerda no poder.

4.4 O Estatuto da Família: muito mais que um Projeto de Lei

Nesse cenário pulsante e complexo que é a Câmara dos Deputados; palco de atuação da bancada evangélica, cujo discurso é repleto de conservadorismo(s); um dos PLs de mais repercussão nas mídias, seja na imprensa tradicional, seja nas redes sociais digitais, é o PL 6583 de 2013 intitulado "Estatuto da Família". Ora, uma vez que o objetivo é pôr fim à tão temida "doutrinação ideológica de gênero", salvar a família precisa ser, de fato, o projeto com mais holofotes.

O PL 6583 vem para "coroar" a trajetória de atuação da bancada evangélica, cheia de altos e baixos, de acordos e desacordos. A iniciativa pode ser apontada como uma cartada magistral (e magistrada), articulada, pensada para mostrar aos brasileiros o peso e as intenções de anos de trabalhos da bancada evangélica e, dessa forma, "evangelicalizar"⁷⁶ de vez o espaço da política nacional [se é que alguém ainda tinha alguma dúvida desse plano de poder]. O objetivo por trás do Estatuto da Família, como veremos adiante a partir da análise das interações entre seus principais porta-vozes, é de transformar a causa em um acontecimento moral. Mas, claro, tudo na condição tentativa.

O texto do PL do Estatuto da Família é de autoria do deputado federal, Anderson Ferreira (PR), e prevê instituir o Estatuto da Família, dispor sobre os direitos da família e as diretrizes de políticas públicas voltadas para valorização e apoio à entidade familiar no país (ver anexo II). Contudo, desde o início o texto gera polêmicas na cena pública por definir o conceito de família da seguinte maneira (destaque para os grifos originais):

⁷⁶ O termo se refere à atitude de pregar o evangelho bíblico de Jesus, chamado Cristo.

Art. 2º Para os fins desta lei, define-se entidade familiar como o núcleo social formado a partir da união entre **um homem e uma mulher**, por meio de casamento ou união estável, ou ainda por comunidade formada por qualquer dos pais e seus descendentes.

Aqui cabe uma breve reflexão. Definir uma família dessa maneira não é algo novo no Brasil, pois essa concepção de núcleo familiar existe desde o antigo Código Civil do início do século 20 (ver apêndice I). Se nos detivermos no que a Constituição em vigor diz sobre o que é uma família, leremos no Cap. VII, Art. 226, § 3º que "é reconhecida a união estável entre o homem e a mulher como entidade familiar, devendo a lei facilitar sua conversão em casamento"; e no § 4º entende-se também como entidade familiar "a comunidade formada por qualquer dos pais e seus descendentes". Ou seja, não há, em um primeiro momento, nada de diferente na concepção de família entre o PL 6583 e a lei máxima do país, a não ser, por certo, os grifos e os interesses por trás dos termos "um homem e uma mulher" do Projeto.

Mas, uma decisão do Supremo Tribunal Federal (STF) pouco tempo antes da escrita do Estatuto da Família pode ser considerado justamente o "alerta" que impulsionou a votação do Projeto. Em 2011 o STF julgou inconstitucional, em termos civis, a diferenciação entre casais heterossexuais e homossexuais. Em um contexto de decisões importantes no país no que diz respeito aos direitos dos LGBTQI+, o Estatuto da Família vem para (tentar) cercear o escopo do que de fato deve ser reconhecido como uma família no Brasil.

A função do STF é a de conceder interpretações a temas difíceis e sem soluções óbvias e aparentes, como a questão família homoafetiva, sempre com base na Constituição. Entretanto, por mais que a Constituição nos diga que família é formada por homem e mulher, o que vale é a decisão suprema do STF (com o perdão da repetição do termo "supremo") que diz que um casal formado por pessoas homoafetivas pode se casar. É certo que a decisão do STF, que possui efeitos legais, contribuiu para despertar ainda mais o senso de "urgência" em membros do campo da religião conservadora. Desse modo, a política e a mídia são, mais uma vez, evocadas sistematicamente para, de algum modo, barrar esses efeitos.

A função dos deputados federais é propor leis que, se aprovadas, vão questionar as próprias ações do STF em uma “briga” política, um jogo por poder. O projeto de lei que disserta sobre o que é ou deve ser uma família no Brasil surge para criar uma série de regras jurídicas capazes de dar a (ou retirar de) relações afetivas o nome “família”. Ao passo que se lê "define-se entidade familiar como o núcleo social formado a partir da união entre **um homem e uma mulher**, por meio de casamento ou união estável" o Estatuto se mostra disposto a minar direitos já conquistados por pessoas LGBTQI+, além de prever uma série de atos de valorização de famílias heteronormativas.

Visto, em linhas gerais, o escopo do PL do Estatuto da Família, temos que com as dinâmicas de transformações da própria unidade familiar⁷⁷ e os avanços de movimentos de gênero e de cunho sexual, como o feminismo e LGBTQI+, a crença cristã e a Igreja no Brasil, seja católica ou evangélica, atuou, em sua maioria, como principal "inimiga" em uma guerra declarada contra o reconhecimento legal do amor entre casais homoafetivos.

Segundo Cal e Serejo (2017), no Brasil o modelo nuclear de família formado por um homem e uma mulher ainda tende a ser visto como imutável, inequívoco e, sobretudo, natural, por se tratar do modelo familiar previsto no discurso cristão. Para as autoras, esse "modus operandis" é capaz de negar a família como uma instituição social e historicamente construída e relegá-la aos desígnios divinos da religião (CAL, SEREJO, 2017). Essa concepção restrita, além de supressiva, privilegia apenas um entre vários modelos de família que já vivenciamos no Brasil (e no mundo).

Passemos, agora, para o capítulo onde vamos analisar de maneira específica as formações de arranjos em torno do conceito de família nos trâmites do legislativo federal por parte dos envolvidos formais com a aprovação do Estatuto da Família.

⁷⁷ Aqui apenas adiantamos as dinâmicas de transformações das famílias, mas esse assunto será abordado de maneira sistemática em nossas análises.

CAPÍTULO 5: Os arranjos em torno do conceito de família nos trâmites do legislativo federal

"Buscai em primeiro lugar a participação política efetiva da Igreja que as demais coisas serão acrescentadas. Sinais de novos tempos na religião, na política e na sociedade"

Leonildo Silveira Campos

Dada a notória atenção destinada para a instituição familiar nos trâmites legislativos no Brasil; sobretudo por meio das ações de políticos evangélicos; e uma vez que o Brasil é um país constituído pela força de leis que se sustentam preferencialmente por quadros normativos moralizantes, optamos por analisar, neste capítulo, algumas cenas episódicas na tramitação do projeto de lei do Estatuto da Família. Lago (2018) afirma que é a lei que, em tese, regula o convívio em sociedade, estabelece limites, permite e proíbe. Mas as leis são sempre submetidas a tensões e interpretações, em especial durante os processos de elaboração e aprovação.

Como visto, o PL 6583 de 2013, que objetivou criar o Estatuto da Família no Brasil, adquiriu mais notoriedade que outros PLs por tocar em um assunto polêmico em uma sociedade que já passava por uma série de ações da bancada evangélica contra os direitos de LGBTQI+ (ou a favor de uma moralidade conservadora). O Estatuto que veio para (tentar)⁷⁸ reger as conformações da família, reconhecida no artigo 226 da Constituição brasileira como a "base da sociedade", ou seja, núcleo que deve possuir "proteção especial do Estado", trata de políticas públicas voltadas para atender as famílias em instâncias como saúde, segurança e educação. Todavia, a sociedade se mostra inquieta com os rumos dessas possíveis políticas públicas haja vista que o texto do PL limita o conceito de família apenas a união entre homem e mulher, e seus descendentes. De antemão, gostaríamos de enfatizar a concepção do deputado federal, Ronaldo Fonseca, um dos relatores da comissão especial do PL na Câmara, que justifica o PL:

⁷⁸ A utilização do termo "tentar" não significa que o Estatuto da Família "falhou". O termo não expressa juízo de valor. Exprime, por sua vez, consonância com o cerne da teoria de Braga (2018) tratada em capítulos anteriores e que baseia nossas análises.

[O Estatuto da Família] é justificável porque apenas da família formada por um homem e uma mulher há a presunção do exercício desse relevante papel social que a faz ser base da sociedade. [...] A família deve ser definida segundo sua capacidade de gerar filhos, capacidade restrita a casais heterossexuais.⁷⁹

O percurso metodológico para a compreensão dos arranjos produzidos pelos atores no episódio interacional eleito para análise considera os modos tentativos de se constituir dispositivos de poder baseados nas performances linguísticas e na performatividade política desses atores. Uma metodologia compatível com o que foi exposto para a análise de arranjos disposicionais é uma metodologia que (i) não toma as regras dos dispositivos como pré-requisitos para a composição de arranjos, antes, considera o caráter de formação "urgencial" dos próprios dispositivos e os modos estratégicos de se lidar com as regras; (ii) considera a heterogeneidade dos elementos; (iii) encara tanto os arranjos como os elementos como um jogo, como um experimento, tentativas; (iv) considera o caráter estratégico das performances e se esforça para mostrar seus modos de funcionamento.

5.1. Reuniões deliberativas: corpus de análise e percurso metodológico

Consideramos o Estatuto da Família um "acontecimento discursivo moral". O conceito, derivado da obra de Paveau (2015), diz respeito a uma cena ocorrida capaz de validar uma série de premissas e se instalar na memória coletiva de uma sociedade de modo a ser convocado em diversos enunciados, por diferentes enunciadorees. O mote "é preciso salvar a família", com suas inúmeras derivações, refere-se ao resultado de arranjos anteriores acerca da repressão à homossexualidade no curso de formação do grande dispositivo bancada evangélica. Isto posto, o clamor a favor da conformação bíblica dos núcleos familiares, bem como as ações de resistência ao conservadorismo heteronormativo, são faces dos arranjos disposicionais criados a partir do acontecimento discursivo moral (PL 6583) que nomeia, incute, repete e propaga a bandeira da família na política e nas mídias.

A iniciativa salvífica da família é validada por uma série de pessoas a partir daquilo que Paveau (2015) chama de "quadros pré-discursivos": pré-disposições, modos de

⁷⁹ A fala do deputado federal, Ronaldo Fonseca, já está exposta aqui por se tratar de uma entrevista concedida ao site de notícias Uol que não é parte oficial do conjunto de falas constituintes do nosso corpus de análise do capítulo. Disponível em: <<https://congressoemfoco.uol.com.br/especial/noticias/camara-acelera-projeto-que-proibe-adocao-por-gays/>>. Acesso em 20 mar. de 2020.

criação, vivências; crenças religiosas e contatos com as ações (tentativas) da própria bancada evangélica no cenário política nacional⁸⁰. Para a autora, esses quadros acionados constroem um sentido bastante apoiado no uso das emoções e racionalidades afetivas, isto é, exercem um "papel instrucional para a produção e interpretação do sentido em discurso" (PAVEAU, 2015, p. 46).

Por esse motivo, o que dá corpo aos arranjos tentativos e estratégicos conformados pelo Estatuto da família, em grande parte, são os discursos de ódio e os discursos carregados de crenças, opiniões aparentemente imutáveis, relatos pessoais e emotivos (como veremos). Tais discursos estão fortemente presentes nos arranjos comunicacionais criados, por meio de narrativas que têm como função fazer evoluir o mote da família cristã, alimentar e propagar preconceitos coletivos instaurados ou contestar a visão conservadora. Uma disputa.

Um acontecimento discursivo moral não para de ser explorado pelas mídias e (re)significado por diversos agentes, uma vez que ele possui um passado e deseja deixar marcas para o futuro. Desde que o PL do Estatuto da Família entrou na cena pública brasileira, uma produção em série arranjos foi sendo instaurada, o que mostra o caráter reflexivo trazido pelo tema, e o que está por trás dele, em cada nova enunciação. Aqui, entendemos como arranjos as ações, reações e comentários acerca da polêmica do PL.

Nosso interesse consiste em analisar a tramitação e as disputas de sentido em torno do conceito de família engatilhados pelo Estatuto da Família a fim de entender como se dá a construção da linha de atuação, as argumentações e os posicionamentos de diferentes pessoas em torno da elaboração desse projeto de lei seja na Câmara dos Deputados seja nas mídias sociais digitais. Por esse motivo, tanto nosso corpus como o nosso problema são divididos em dois momentos para atender nossos anseios de pesquisa.

Para proferir parecer ao texto do Estatuto da Família, uma comissão temporária especial foi criada no âmbito da Câmara dos Deputados em 11 de fevereiro de 2015. De acordo com os atos de criação e constituição, a comissão foi composta por 26 deputados e deputadas com igual número de suplentes sob a presidência de Sóstenes Cavalcante (PSD). O ano de 2015 marcou as atividades da comissão. As reuniões são o nosso corpus de pesquisa em uma primeira parte. A tabela a seguir (tabela 3) sistematiza as reuniões por

⁸⁰ Por isso a pesquisa conclama, também, por uma abordagem dos afetos, por acreditar que os quadros discursivos são da ordem do pessoal, do subjetivos, daquilo que escapa a metodologias rígidas.

datas, hora de início e de término e a duração de cada uma. Todo o material é público e está disponível em áudio e vídeo no site da Câmara (www2.camara.leg.br).

COMISSÃO TEMPORÁRIA ESPECIAL			
ESTATUTO DA FAMÍLIA PL 6.583 de 2013			
DATA	INÍCIO	TÉRMINO	DURAÇÃO
09/04/2015	14:39	15:37	00:58:51
16/04/2015	10:32	13:05	02:33:55
28/04/2015	15:14	15:52	00:37:35
02/09/2015	12:48	13:57	01:09:21
24/09/2015	10:45	15:34	04:49:11
08/10/2015	10:26	18:06	07:40:26

Tabela 3: Constituição do corpus de análise 1

Fonte: www2.camara.leg.br

Cada reunião, de caráter oficial, abrigou, em um mesmo espaço, parlamentares com diferentes posições políticas, sobretudo os políticos membros da bancada evangélica e signatários da FPE, em diálogo acerca do conceito de família.⁸¹ Paveau (2015) considera que, ao analisar as linhas de atuação adotadas na conformação de discursos, é imprescindível ficar atento e integrar a questão da moral como operador das análises.⁸² Segundo a autora, esses dados (morais) são subjetivos, implícitos, nas entrelinhas e por vezes não mensuráveis, mas perfeitamente aplicáveis e integráveis a análises. Para ela, "a moral está de fato presente em grande número de práticas linguísticas, na forma daquilo que chamo de indicadores éticos" (PAVEAU, 2015, p. 35).

"Indicadores éticos" correspondem à maneira pela qual a moral se encontra nas práticas linguísticas; justamente como (já) mencionamos como a moral está presente nas dinâmicas de arranjos constituídos pela bancada evangélica ao longo da história. Para

⁸¹ As reuniões são nosso objeto de análise neste capítulo, contudo, nos reservamos o direito de consultar caso haja necessidade outros materiais, tais como vídeos e publicações de deputados em suas páginas pessoais, por acreditarmos que há declarações importantes para a nossa pesquisa que não são dadas nesses ambientes oficiais de reunião, mas que estão disponíveis de maneira pública e online.

⁸² Paveau constrói sua linha de pesquisas acadêmicas na linguística e admite que, historicamente, a área não integrou a questão moral em seu programa curricular. Por esse motivo a autora escreveu o livro "Linguagem e Moral", traduzido para a língua portuguesa pela Editora Unicamp.

Paveau (2015), os indicadores éticos estão presentes nos atos de fala como parte integrante de sua produção e recepção. Logo, com base nos escritos da autora, consideramos os "falantes" como agentes morais, cuja linguagem dão o tom ético de suas cosmovisão, apreendida a partir de uma relação entre o que é dito (discurso) e o mundo (contexto), elementos externos à materialidade languageira.⁸³

Diante de um "acontecimento discursivo moral", como é o caso do Estatuto da Família que convoca uma série de enunciados e enunciadore, o "produto" final dos arranjos; além de uma conformação prática na sociedade, como, por exemplo, a aprovação (ou não) de uma nova lei; é o estabelecimento de uma "virtude discursiva", isto é, um conjunto complexo de enunciados carregados de implicações morais que toma corpo e se fixa na sociedade. Essa dimensão "emerge de um conjunto de comentários e reações, em dado grupo ou sociedade, a propósito de dado enunciado" (PAVEAU, 2015), o que faz avançar os sentidos e conceitos acerca de determinado tema, como a família.

Em um primeiro momento, para identificar como os discursos de parlamentares são postos em ação em seis reuniões deliberativas (tabela 3) é preciso olhar para as falas e identificar os indicadores languageiros de moral, os indicadores éticos, para compreender: (a) como os episódios são constituídos. Interessa empreender análises das performances discursivas para a compreensão dos episódios como um todo e dos posicionamentos dos atores frente ao tema da família; (b) como as relações de força são constituídas nos episódios. Interessa, após a leitura das ações dos atores, identificar o jogo de forças existente nesses ambientes e os modos como a performance e a performatividade dos atores atua para a afirmações ou tensionamentos de estruturas de poder. Acreditamos que essa composição entre os marcadores languageiros dos enunciados dos atores políticos e o desenho de seus planos de ação pode nos auxiliar a evidenciar as estratégias de composição dos arranjos disposicionais criados pelos atores da bancada evangélica diante das disputas travadas nas negociações envolvendo o Estatuto da Família.

A noção de performatividade, tal como desenvolvida por Moriceau (2016), configura-se a partir de uma preocupação com o desenho democrático das ações

⁸³ Paveau (2015) também cita algo de "intangível" presente nos discursos quando o assunto é a identificação de marcadores morais. Nesse sentido, cremos que a teoria dos afetos é mais um recurso importante para a apreensão de elementos externos à materialidade languageira a fim de identificar os marcadores morais, uma vez que a abertura para os afetos e para a própria experiência do pesquisador, conforme a teoria de Moriceau (2019a, 2019b) explicitada em capítulos anteriores, pode ao menos se aproximar desses fios "intangíveis" que são parte dessa rede de arranjos.

estratégicas que conduzem os posicionamentos políticos dos atores sem desconsiderar as condicionalidades das normas e das assimetrias de poder. Segundo ele, a produção de enunciados em cenas de disputa discursiva, geralmente definidas como assimétricas, pode dar a ver o modo como ocorrem seleções, ajustes, redirecionamentos das estratégias de ação. Vimos como, para Braga (2010), a geração social de dispositivos interacionais produz matrizes dentro das quais:

[...] os participantes de uma interação dispõem de regras e padrões compartilhados como garantia de alguma probabilidade de sucesso e alguma possibilidade de precisão; e viabiliza processos inferenciais para ajustar as regras a seus objetivos conjunturais, assim como para ajustar seus objetivos e processos as possibilidades das matrizes disponíveis (BRAGA, 2010, P. 52)

As noções de performance e performatividade tal como abordadas por Moriceau (2016), nos auxiliam a observar as tensões entre as regularidades e inferências dentro de um dado dispositivo acionado em um episódio comunicacional.

Entendemos que os fenômenos comunicacionais ocorrem, em sociedade, como trocas e interações (verbais, gestuais, sonoras, por imagens etc.) no âmbito de dispositivos sociais estabelecidos, no quadro institucional em que ocorrem, como contextos referidos pelos participantes. [...] Os dispositivos correspondem ao contexto disponível segundo lógicas locais. Portanto, neles se pode observar diversidade. Dentro de um determinado dispositivo, cada episódio comunicacional “segue as regras” – mas também exerce uma tendência de variações, menores ou maiores, que podem resultar em deslizamentos na própria matriz (BRAGA, 2010, p. 50-51).

Essa recursividade apontada por Braga (2010) acima pode ser evidenciada quando mapeamos as estratégias discursivas dos atores materializadas por suas ações em interações públicas. Interessa-nos mais de perto saber como a ação discursiva dos atores políticos evangélicos em espaços jurídicos institucionais (capítulo 5) e nas redes sociais (capítulo 6) define não só as motivações e interesses desses atores, mas dá origem a públicos interessados em debater e conversar sobre questões morais de justiça.

Assim, Moriceau (2016, 2019a, 2019b, 2019c) aponta que a elaboração de discursos em um contexto de construção de valores democráticos deve considerar aquilo que é produzido com nossos proferimentos (leis, normas, projetos, emendas, no caso) e aquilo que outros atores produzem de posse deles. A produção de arranjos possui uma dimensão crítica quando nos leva a interrogar se esses discursos e proferimentos que

constroem, simultaneamente, normas e públicos, reproduzem e fortalecem (ou não) posições de autoridade existentes, formas injustas de privilégios e assimetrias. Os arranjos originados dos discursos e das performances dos atores da bancada evangélica podem tanto regular comportamentos, racionalidades e fluxos de poder, quanto gerar oportunidades de politização via descortinamento de suas lógicas controladoras e violentas, questionando de maneira ampla os preceitos morais que regulam a concepção de família em nosso país. Quando regulam hierarquicamente os comportamentos, estabelecem formas de controle social que tendem a aprisionar as ações dos sujeitos em cadeias de causas e consequências, confinando as identidades a atribuições de papéis restritos, reafirmando pertencimentos forçados e trajetórias pré modeladas de experiências. Mas quando interpelam grupos e coletivos, geralmente classificados como "moralmente condenáveis", permitem momentos de rearticulação e fratura das regularidades que embasam os macrodispositivos.

Baseando-nos nas considerações feitas por Moriceau (2016) acerca da relação entre ação discursiva e democracia, tencionamos mostrar que a produção de arranjos que estruturam e criam os dispositivos dentro dos quais atuam os agentes da bancada evangélica ressalta uma divisão hierárquica e desigual entre aqueles que afirmam saber como conduzir processos de cunho moral e que objetivam definir princípios reguladores, e aqueles que pretensamente não sabem. Há uma tensão aqui entre o saber prescritivo do "especialista" e os saberes múltiplos oriundos da experiência e do cotidiano: o desafio de configurar a democracia entre fatos e normas, entre a experiência e a lei, entre a contingência e a regularidade das ações e acontecimentos. Ao mesmo tempo, os arranjos produzidos tendem a enfatizar uma separação entre dois públicos distintos: os que agem e têm poder para, por meio de sua ação, influenciar o rumo de processos decisórios; e aqueles que são alvo dessa ação.

Moriceau (2016), em uma perspectiva crítica, aborda as contradições implicadas no acionamento de práticas dialógicas, mas que podem vir a se constituir em instrumentos de gestão estratégica de controle. Ele mostra que atores estratégicos produzem geralmente arranjos pautados pelas seguintes características que distorcem a prática participativa em espaços argumentativos: inteligência (identificar atores como adversários, mapear seus argumentos e dar a entender a existência de um pretenso diálogo); contenção (transferência do conflito do espaço público para o privado, desarmando a potencialidade política dos agonismos e culpabilizando atores por suas experiências e escolhas); desvio (ocupar os

adversários no diálogo com temas polêmicos que possam desviar sua atenção e, ao mesmo tempo, desqualificá-los); cooptação (conferir poder a um determinado grupo ou segmento social para que ele tenha a sensação de autonomia e falsa legitimidade); desqualificação (julgar moralmente a conduta dos atores designando-os como aptos ou inaptos para a participação em debates sobre questões coletivas de justiça); e legitimação (estabelecer articulações e parcerias tendo em vista a obtenção de credibilidade e legitimidade).

Essas características nos ajudarão nas análises empreendidas, uma vez que o Estatuto da Família e sua regulamentação desdobraram uma rede de discussões acerca de temas sensíveis capazes de mobilizar diferentes narrativas e racionalidades que colocam em atrito discursos com uma orientação de controle estratégico e discursos de resistência, os quais podem se caracterizar como pontos de fuga e de ruptura dentro dos macrodispositivos.

De modo mais prático, damos início às nossas análises com a coleta de documentos tangenciais às reuniões deliberativas de aprovação do Estatuto da Família, ou seja, documentos oficiais que nos dão suporte para compreender o processo como um todo. Referimo-nos a documentos como o próprio Projeto de Lei (anexo II), já discutido no capítulo anterior, mas que será retomado ao longo das análises; o plano de trabalho da comissão especial; o histórico e as atas das reuniões, entre outros. Cremos que esses documentos são importantes para nortear nossa escrita neste capítulo dada a força legal que os impulsiona. A partir dessa ótica, temos que tais documentos são a "regra" que opera os arranjos e que é, a todo momento, alvo das estratégias dos diferentes atores envolvidos.

Com esses documentos como "background", caminhamos para a análise das reuniões deliberativas e as audiências públicas listadas na tabela 3. O objetivo é compreender as linhas de atuação dos membros da bancada evangélica frente a seus opositores com relação a constituição do conceito de família a partir do que Braga (2018) chama de "arranjos disposicionais". As análises serão feitas de acordo com base no roteiro:

1. Decupagem das falas dos parlamentares durante as reuniões (textos que serão expostos na íntegra apenas nos casos em que considerarmos necessário);

2. Análise de conteúdo do material decupado para a apreensão de dados brutos que servirão de base para análises qualitativas, tais como: tempo de fala, partidos representados, número de parlamentares presentes, expressões mais utilizadas, entre outros;
3. Descrição dos elementos constituidores do dispositivo;
4. Identificação dos indicadores de moral que são acionados e repetidos para a composição das performances;
5. Análise de blocos de falas selecionados para se compreender o que é posto em jogo ao longo das (des)formações dos arranjos. Aqui não somente o que é falado importa, mas como se fala. Por isso, estaremos atentos também a questões como gestualidades, entonações e expressões para identificar os modos como família é evocada por diferentes pessoas e falas; identificar, na construção discursiva em torno da discussão do texto do projeto de lei a convocação de preceitos bíblico-religiosos; e esquadrihar os modos de participação da religião como um macro dispositivo em atuação no 'modus operandi' da política.

5.2 O início: reunião do dia 9 de abril de 2015

Cada reunião da tabela 3, de caráter oficial, abrigou em um mesmo espaço parlamentares com diferentes posições políticas, sobretudo os políticos da bancada evangélica, em performances acerca do conceito de família. O primeiro encontro ocorreu no dia 9 de abril de 2015, no início da tarde, e teve menos de uma hora de duração. De acordo com a ata, o número de 22 parlamentares presentes justificava quórum mínimo e, por esse motivo, a reunião ocorreu dentro dos trâmites legais.

Das 22 pessoas presentes nessa primeira reunião, apenas dez se pronunciaram de fato ao longo de quase uma hora, e isso inclui o presidente da comissão, Sóstenes Cavalcante (PSD), e o relator, Diego Garcia (PHS). Interessa destacar os nomes e os partidos dessas dez pessoas: Alan Rick (PRB), Anderson Ferreira (PR), Aureo Ribeiro (SD), Conceição Sampaio (PP), Diego Garcia (PHS), Elizeu Dionizio (PSDB), Evandro Gussi (PV), Evandro Roman (PSD), Marcos Rogério (DEM) e Sóstenes Cavalcante (PSD). A única mulher desse grupo de dez pessoas, deputada Conceição Sampaio, é, também, a

única parlamentar que não é membro signatária da FPE, embora se autodeclare membro da bancada evangélica. Os demais nove deputados com falas registradas na reunião são membros da FPE, fato que já nos oferece subsídios para as análises.

O encontro com fins deliberativos ocorreu de forma tranquila, sem interrupções de falas, discordâncias graves entre os oradores e pedidos de ordem. O fato de se tratar de um grupo que, em sua maioria, compartilha dos mesmos valores, é um indício que a reunião não seria um campo de batalha algoz – pelo menos ainda nesse início de tramitação do texto do PL 6583.

A reunião foi dividida em duas partes. Na primeira, Sóstenes Cavalcante abriu espaço para a leitura de quatro requerimentos feitos por membros da comissão. Boa parte dos requerimentos era para solicitar convites para pessoas consideradas importantes para composição de audiências públicas sobre o tema do PL, tais como Silas Rosalino de Queiroz, pastor e procurador do estado de Roraima, conhecido por proferir palestras sobre Igreja, Estado e sociedade; e Silas Malafaia, pastor e psicólogo já mencionado em páginas anteriores. Os convites para "enriquecer" os debates acerca da constituição de família, aprovados por unanimidade pela comissão, são para pastores pentecostais, defensores de um conceito heterossexual de família.

Aqui, podemos identificar um modo de ativação da moral cristã nos modos de se tratar o texto do Estatuto da Família. É certo que os interesses e valores do cristianismo já estão incrustados tanto no texto do PL, escrito por um deputado membro da bancada evangélica e da FPE, quanto em boa parte da comissão responsável pelo parecer. Mas, se levarmos em consideração apenas essa primeira reunião e a dinâmica do que foi dito, percebemos a clara intenção por parte dos deputados de dar voz aos seus pares, ou seja, à pessoas que trarão para o debate público posicionamentos legitimadores do texto do PL e, dessa forma, retirar de si a responsabilidade por falas austeras. As posições de Rosalino e Malafaia são embasadas por argumentos religiosos, uma vez que são pastores com compromisso com a religião evangélica de cunho pentecostal.

Diante do acordo que existe entre os parlamentares acerca do que deve ser incluído (e excluído) como família no Brasil, o foco da reunião se desloca, então, para a questão da mídia e para os limites da publicidade que o texto do PL 6583 deve ter, isto é, a forma como o projeto deve ser distribuído para a sociedade brasileira. Notamos entre os parlamentares um consenso de que o tema da família tem sido discutido e chamado a

atenção do país, todavia há muita gente "perdida" com relação ao projeto. Como em uma espécie de comitê estratégico, e não como deputados na função de dar parecer ao texto do PL, o deputado Aureo Ribeiro passa a articular um plano de comunicação para divulgar o Estatuto da Família de uma forma considerada por ele, e por seus colegas, como o modo mais correto. Vejamos a fala do deputado:

A gente está trabalhando muito aqui, mas as pessoas não têm noção do que a gente está discutindo e a mídia tenta colocar isso de forma contrária. Que a gente pudesse tentar elaborar cópias do projeto, uma cartilha [...]. A mídia tenta colocar uma discussão deturpada, fazendo inversão de valores, e a gente não tem um material específico pra entregar ali, pra pessoa poder ler, poder contribuir com essa discussão.

As palavras de Aureo Ribeiro são concluídas com a frase: "O mais importante para a sociedade brasileira, pro nosso país, é a proposta do Estatuto da Família". Aureo profere tais palavras com base em dois motivos. O primeiro é a sua opinião de que a sociedade brasileira enfrenta um déficit de moral muito grande, opinião também reverberada por demais membros da comissão. Notemos como o conceito de "moral" evocado pelo deputado e por seus pares é um conceito de moral fechativo. A questão que se instaura quando o assunto são as ações da bancada evangélica é a imposição de uma moral específica, ou seja, de um "modus operandi" da ordem social pautado por preceitos dogmáticos. O problema não reside no dogma em si, mas no momento em que ele tende a (querer) ser universalizado, instituído em forma de lei de modo a transformar todos os outros discursos e modos de vida em inoperantes.

O segundo motivo é o alto índice de participação em uma enquete disponibilizada no site da Câmara acerca da união civil e da formação de família entre pessoas do mesmo sexo, fato que dá ao tema o status de "discussão de primeira ordem".⁸⁴ A enquete, a mais votada entre todas já realizadas, possuía como pergunta: "Você concorda com a definição de família como núcleo formado a partir da união entre homem e mulher, prevista no projeto que cria o Estatuto da Família?". Cerca de 10,2 milhões de votos foram computados, e, durante boa parte do tempo em que a enquete esteve disponível on-line, a resposta "sim" obtinha maioria dos votos. Todavia, uma forte mobilização entre grupos LGBTQI+ fez com que nos últimos dias de enquete o marcador virasse de modo a conferir

⁸⁴ A página com a enquete não está mais disponível.

uma vitória para a resposta "não", com 51,62% dos votos. Após a virada, a bancada evangélica pediu para a que enquete fosse retirada do ar com a justificativa de "fraude" nos votos.

O mais importante com relação a essa enquete é destacar o apelo popular e a mobilização em torno da questão, bem como o resultado com uma diferença pequena entre opiniões contrárias e favoráveis à definição de família como núcleo formado a partir da união entre homem e mulher.⁸⁵ No bojo das discussões, a enquete foi útil para suscitar um caráter de urgência para se tratar o assunto. Nas palavras de Sóstenes Cavalcante, "uma enquete com a maior participação popular, longe da segunda colocada, nos credencia como um belo Projeto de Lei que vamos levar com todo afinco". Entretanto, o deputado Aureo Ribeiro foi enfático ao dizer que o resultado da enquete que favoreceu o "não" em certo momento não condizia com o que de fato pensa e quer a sociedade brasileira sobre o que deve ser considerado como uma família, fala essa que recebeu amplo apoio dos demais deputados presentes, sempre no sentido contrário aos direitos civis de LGBTQI+ e do reconhecimento de famílias homoafetivas.

Aqui, mais uma vez destacamos uma característica importante apreendida em torno das dinâmicas de arranjos políticos para a definição de família no Brasil. Tanto a escrita do Estatuto da Família quanto as reuniões com fins deliberativos para votar o texto surgem diante de uma "urgência" para se tratar o assunto dado o avanço da políticas públicas para LGBTQI+ no país, o que incomoda determinada parcela de pessoas conservadoras. Destacada a urgência, cabe aos defensores de uma moral bíblica e tradicional compor suas performances com argumentos globais de uma suposta vontade da maioria, como a enquete de maior apelo popular no site da Câmara. Todavia, caso a expressão dessa maioria seja contrária à moral defendida pelos políticos evangélicos em questão, os indicadores para marcar o discurso estão taxados em torno de termos como "fraude" no intento de deslegitimar pautas de gênero.

A única mulher presente na reunião, deputada Conceição Sampaio, foi a primeira parlamentar a trazer à tona o real motivo da comissão: avaliar, discutir e, se preciso for, alterar o texto do PL 6583 antes de ele ser aprovado (ou não). Conceição Sampaio arguiu Sóstenes Cavalcante se isso seria de fato possível e recebeu resposta positiva do presidente

⁸⁵ Percebemos uma polaridade em torno do assunto reponsável por acirrar as discussões dentro e fora de instâncias oficiais da política. Por isso a necessidade de empreender análises para além das reuniões, o que faremos no próximo capítulo.

da comissão. Todavia, mesmo não sendo membro da FPE, Conceição Sampaio trouxe para a sua fala um importante aspecto de inserção da moral religiosa cristã. A deputada reiterou que a família é a base da sociedade e que "pessoas cristãs sabem a importância de se ter uma família bem estruturada". A fala de Conceição Sampaio contribuiu para legitimar e empoderar o ambiente da reunião ao citar de modo específico os cristãos e os padrões de família defendido por parlamentares (neo)pentecostais acusados de colocar em xeque o caráter laico do Estado.

Contudo, é a partir dos minutos finais da reunião que aspectos de uma moral religiosa são identificados de modo mais explícito nas performances dos parlamentares, isto é, nos modos de se fazer ver e ouvir. O deputado Aureo Ribeiro, em fala destinada ao autor do PL, deputado Anderson Ferreira, declarou:

[...] devemos contar com grandes lideranças da família do nosso país, no juizado infantil, nas cidades, com a sociedade, com as pastorais, para que a gente possa estar avançando com esse tema em nosso país. Eu considero aqui, deputado Anderson, primeiro o seu projeto é belíssimo. Isso não tem nem como discutir. Você foi abençoado com esse projeto.

Ao proferir essas palavras, Aureo Ribeiro revela profundo apreço ao texto elaborado por Anderson Ferreira a ponto de chamá-lo de "abençoado". O termo é oriundo da escatologia religiosa e significa que o próprio Deus (aqui, o Deus cristão) foi quem concedeu inspiração para a escrita do projeto. Em outras palavras, o deputado legitima que a interferência de entidades sobrenaturais na elaboração de leis é algo positivo. Ademais, notamos os modos como a equipe de parlamentares em reunião deseja somar forças para fazer passar o texto do PL 6583, que é chamar para o debate "grandes lideranças da família do nosso país", pessoas capazes de corroborar com um ideal heterossexual de família, tais como Rosalino e Malafaia outrora citados. Por se tratar de um primeiro encontro, fica evidenciada a estratégia dos parlamentares de prever um debate acirrado em torno de opiniões divergentes e, por esse motivo, antecipar-se a críticas e a protestos que porventura serão feitos.

A última fala da reunião, do deputado Alan Rick, configura a performance de maior incidência de modulações de aspectos religiosos no trato com a política e, de modo específico, no trato com o tema da família. A fala do deputado é repleta de relatos pessoais e de uma dramatização de sua própria história de vida a fim de exaltar o quão importante

são as figuras dos pais e das mães, mas, sobretudo, o papel de ambos em conjunto na criação de uma criança em "lares estáveis". Em seguida, Alan Rick engata um discurso acerca de valores, discurso esse que encontra eco em seus colegas de legislativo. As normas religiosas são tidas como um conjunto de valores a ser preservado em nossa sociedade para que uma "ordem" seja mantida. Vejamos um trecho da fala de Alan Rick:

Eu creio que a família tem o papel de formar cidadãos. [...] É na família que as pessoas são educadas. Eu creio que a escola instrui, mas quem educa é a família formada por um homem e uma mulher. Um bom pai e uma boa mãe com consciência, com valores, criam filhos saudáveis. Nem sempre. Há as exceções, e elas existem para comprovar a regra. Mas eu creio que lutarmos pela família, conforme Deus preconizou, a família tradicional, é lutar para uma sociedade mais preparada para as mazelas. Em que pese o debate, a discussão que faremos aqui, que é muito importante. Temos que ouvir todos os lados. Mas esses são os valores que eu defendo.

Os valores aos quais Alan Rick se refere são, para ele, absolutos e incapazes de relativizações. A última fala da reunião mostra de forma clara a base sobre a qual está (e estará) ancorada os discursos e as performances dos deputados e deputadas a favor do PL 6583, uma base bíblico-cristã que vê na tradição patriarcal um local estável e na modernidade um ambiente deturpado e de disputas entre religiosos, porém não todos, e grupos LGBTQI+. Logo, para falarmos da família tradicional exposta na fala de Alan Rick, consideramos vital abordar a questão do patriarcalismo que dá contornos às relações familiares.

Patriarcalismo, de forma geral, consiste na autoridade exercida pela figura paterna do homem sobre a mulher, os filhos e demais moradores de uma casa. Para que a autoridade patriarcal seja exercida, é necessário que o sistema de exercício de autoridade atravesse diversas instâncias sociais, desde os meios de produção e consumo, até a cultura, a política e as leis de um país. Todavia, a família tradicional, base que dá fundamentos e sustenta todo um sistema patriarcal, tem sido alvo de processos de transformações dos espaços ocupados por diferentes setores e membros das sociedades, sobretudo movimentos feministas e LGBTQI+.

Os desdobramentos de movimentos progressistas e suas lutas acerca das relações sexuais entre os gêneros deu impulso para o que Castells (2001) dá o nome de "poderosa onda de questionamentos da heterossexualidade como norma padrão". De acordo com o

autor, para as lésbicas as separações da perspectiva do domínio masculino foi a saída inevitável e lógica. Para os gays, a série de indagações acerca da família tradicional, formada por um homem e uma mulher, deu abertura para se pensar novas formas de relacionamentos interpessoais, bem como novas concepções de família. Castells (2001) entende que "para todos a libertação sexual, sem limites institucionais, tornou-se a nova fronteira de auto-expressão [...] o impacto dos movimentos de lésbicas e gays sobre o patriarcalismo é, obviamente, devastador" (CASTELLS, 2001, p. 235).

Segundo Matos e Paradis (2014), o patriarcado que temos diante de nós hoje, entendido como um sistema de dominação masculina, passa por transformações, mas continua definindo o modo como as instituições estatais operam em suas formas de controlar e reafirmar a subalternização de identidades não dominantes em várias dimensões da vida pública e privada.⁸⁶ Incentivar o domínio do homem sobre a mulher e seus filhos é incentivar a manutenção do "modus operandi" de uma cultura patriarcal. O patriarcalismo opera como um forte indicador discursivo de normatização nas performances dos parlamentares da comissão a fim de que seja mantida uma concepção de economia familiar baseada no homem como o centro, cuja função é a de suprir as necessidades do lar, de sua esposa e de seus filhos e deter o poder sobre seus lares.

5.3 O segundo encontro: reunião do dia 16 de abril de 2015

Exatamente uma semana após o primeiro encontro que marcou o início dos trabalhos legislativos para a aprovação do texto do Estatuto da Família, a comissão especial voltou a se reunir na CD, mas agora com o caráter de audiência pública. No total, 30 parlamentares estiveram presentes nessa segunda reunião, número maior do que o registrado na primeira. Contudo, desse número, apenas dez parlamentares se pronunciaram de fato ao longo de mais de duas horas e meia de reunião, o que inclui o presidente da comissão, Sóstenes Cavalcante (PSD), o relator, Diego Garcia (PHS), e demais deputados, como Flavinho (PSB), Rogério Marinho (PSDB), Evandro Roman (PSD), Alfredo Kaefer (PP) [que não é membro da comissão], Evandro Gussi (PV), Elizeu Dionizio (SD), Alan

⁸⁶ Segundo as autoras, um dos pilares da dominação masculina é o fato de que as mulheres são privadas de conhecer a sua própria história. Para ela, o patriarcado tem garantido a subordinação feminina a partir da hegemonia masculina sobre os sistemas simbólicos, que toma a forma do monopólio dos homens sobre as definições e da desvantagem educacional das mulheres (MATOS, PARADIS, 2014).

Rick (PRB) e, mais uma vez, Conceição Sampaio (PP), única mulher no bojo de discussões sobre o Projeto de Lei do Estatuto da Família até então.

Por se tratar de uma audiência pública, dois convidados considerados autoridades no assunto estiveram presentes para manifestar suas opiniões, o professor de direito da Universidade de São Paulo (USP), Antônio Jorge Pereira Júnior, e o membro fundador e diretor de Relações Institucionais da Confederação Nacional das Entidades de Família (CNEF), Paulo Tominaga. Importante destacar que ambos foram convidados do próprio relator da comissão especial, Diego Garcia. Por ser considerado um deputado de "situação" ao texto do Estatuto da Família, até o momento a discussão não se abriu para a efetiva diversidade de pensamentos e opiniões. A exemplo do encontro de uma semana atrás, a audiência pública do dia 16 de abril ocorreu de forma tranquila, sem interrupções de falas, discordâncias entre os oradores e pedidos de ordem.

Antes de passar a palavra para o primeiro convidado externo, o relator do PL, Diego Garcia, desejou que a fala dos convidados fosse "iluminada por Deus", uma vez que o momento exigia "bastante clareza sobre o que deveria ser feito". Nos primeiros minutos de reunião, então, já percebemos como a autoridade divina foi evocada como fonte de sabedoria para a discussão de um projeto de impacto civil na vida dos cidadãos brasileiros.

O professor Paulo Tominaga tomou a palavra para a sua apresentação e a iniciou com a classificação de família como "condição sem a qual a sociedade não subsiste" e que, por esse motivo, necessita de proteção especial do Estado, proteção essa já prevista no artigo 226 da Constituição Federal. Todavia, a fala de Tominaga se encaminhou para demais relações solidárias (afetivas) que pretendem proteção especial: relações românticas entre pessoas do mesmo sexo, relações entre amigos, relações entre parentes colaterais (irmãos), relações de comunidades, relações entre parentes por afinidade ou famílias recompostas. Paulo Tominaga lançou mão do recurso linguístico da retórica para questionar qual seria a motivação fundamental da extensão da proteção especial a esses grupos, uma vez que, na sua opinião, eles não constituem a "base" da sociedade, tal como a família:

Podemos, sim, encontrar laços voluntários de solidariedade em relações que não constituem a base da sociedade, mas que podem ser credoras a outro título, mediante deliberação democrática. Mas, quero insistir nessa questão. Qual seria a motivação fundamental da extensão da proteção especial para essas relações?

Após a fala de Paulo Tominaga, Sóstenes Cavalcante agradeceu a "brilhante exposição que ampliou horizontes". Chama atenção nos desdobramentos do discurso do professor a fala do deputado Evandro Roman, que ao interpelar Paulo Tominaga, põe em questão um dos principais indicadores éticos da reunião: os papéis específicos do homem (pai) e da mulher (mãe) na criação dos filhos. Evandro Roman utiliza a própria condição de ter que se ausentar do lar por até cinco dias da semana a trabalho para fazer a afirmação:

[...] Toda vez que eu vejo a construção de uma nova creche, uma ação que todos analisam como algo fantástico, eu tenho uma visão muito crítica sobre isso. **Eu falo que à medida em que se constrói creches no Brasil, podem ter certeza que futuramente serão construídos o mesmo número de penitenciárias e cadeias.** Eu vejo que a terceirização da educação dos nossos filhos estão (sic) fazendo com que nós venhamos a aumentar, com certeza, o número futuro de cadeias e penitenciárias. [...] O deputado anterior que nos falou disse sobre o dia do cuidador. Cuidador é um cuidador. Ele não tem o afeto de um pai, o carinho, o cheiro. [...] Uma criança que é criada sem o afeto, sem o carinho, sem realmente aquele amor de uma família pode ter certeza que futuramente ele terá esse desenvolvimento.

A afirmação de Evandro Roman é determinista e sem nenhuma base científica. O deputado faz a alegação carregado de concepções condizentes com a própria história de formação do pensamento cristão brasileiro, mesmo sem que isso apareça explicitamente em seu discurso. Ao dizer que teme pela terceirização da educação das crianças brasileiras em "creches", o deputado parece exprimir uma dupla preocupação com o futuro do país: a "doutrinação ideológica de esquerda" à qual as crianças, em tese, são submetidas em creches e escolas da rede pública; e a emancipação das mulheres no mercado de trabalho.

Segundo dados da Pesquisa Nacional por Amostras de Domicílios (PNAD)⁸⁷ de 2015, ano em que a declaração de Evandro Roman foi dada, o rendimento médio mensal domiciliar de famílias com crianças com menos de quatro anos de idade que permaneciam durante todo o dia no domicílio em que residiam era de R\$ 550,00. Já o rendimento médio mensal das famílias com crianças na mesma faixa etária que ficavam em outro domicílio durante todo dia, ou parte dele, chegava a R\$ 813,00. Contudo, o mesmo cálculo da PNAD

⁸⁷ A Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (PNAD) é realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em uma amostra de domicílios brasileiros e investiga características socioeconômicas da sociedade. As informações sobre a leitura específica da PNAD de 2015 sobre a relação entre crianças e creches estão disponíveis em: <<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/9417-pnad-2015-criancas-menores-de-4-anos-que-frequentavam-creche-moravam-em-domicilios-com-rendimento-per-capita-maior>>. Acesso em 23 mar. de 2020.

mostrou que o rendimento médio mensal domiciliar de famílias com crianças até quatro anos que permaneciam em creche ou escola durante o dia (tempo integral) alcançava R\$ 972,00. O salário mínimo em 2015 era de R\$ 788,00.

Os dados na PNAD nos mostram que a matrícula de crianças abaixo de quatro anos de idade em creches é feita, em grande parte, para aumentar a renda das famílias e, também em grande parte, esse aumento de renda se dá porque as mães têm a possibilidade de se ausentar dos lares para trabalhar. Ao temer a educação terceirizada, Evandro Roman teme a desestruturação de um núcleo familiar histórico, patriarcal e bíblico-fundamentado que consiste no conceito da mãe fisicamente presente que cuida e ensina, e do pai que se ausenta para trabalhar e provê a única fonte de renda da casa. A noção de família para o deputado, então, é fundada na divisão clara de papéis em função do gênero.

A audiência pública em questão foi transmitida em tempo real pelos canais de comunicação da CD e, desde o início, já havia sido anunciado que os convidados e os deputados presentes estariam disponíveis para responder perguntas dos públicos externos. Em certo momento da audiência, Sóstenes Cavalcante fez uma interrupção na ordem da pauta para, segundo ele, dar uma satisfação a uma "avalanche de pessoas". O presidente da comissão detectou que essas pessoas estavam interessadas em saber quando seria discutido (e votado) novos arranjos familiares, ou, em outras palavras, arranjos de famílias homoafetivas. Nesse sentido, Sóstenes Cavalcante esclareceu o que, para ele, seria o papel do Estatuto da Família.

Tem uma avalanche de pessoas que ainda não entendeu o que é o Projeto de Lei Estatuto da Família. Ele é claro, vem referendar o que já estabelece na Constituição brasileira. A Constituição brasileira já define a família como a base social e como **homem e mulher**. Se existem outros interesses de modificar o texto Constitucional, não é o Projeto de Lei que o faz, e sim um projeto de emenda Constitucional [...] Quem quer mudar esse contexto Constitucional que procure seus defensores aqui nessa casa para que elaborem e botem em votação. **Não é aqui o local para essa discussão.**

A concepção de Sóstenes Cavalcante acerca do papel do Estatuto da Família dá a tônica do objetivo do arranjo maior que se pôs em construção desde a escrita do PL em 2013 (e antes dele, com projetos e ações anteriores). Para o deputado, que representa um dispositivo mais amplo, a bancada evangélica, o Estatuto da Família vem para suscitar discussões e fixar um sentido já sedimentado no senso comum (cristão) brasileiro. Ao dizer

que aquele local (a comissão especial) não era local para discutir formações familiares extra heteronormativas, o deputado não só limita a discussão de direitos de demais cidadãos brasileiros, como expressa os modos como a política regida pela bancada evangélica adota uma concepção restrita acerca da diversidade sexual e esbarra em concepções de liberdades individuais e nos direitos de escolhas conferidos a cada indivíduo.

Grzybowski (2013) explica que o meio religioso cristão sempre esteve envolvido na formação moral das pessoas e, no caso do Brasil, de toda uma nação. Por meio da cultura e do ensino sistemático da doutrina, os conceitos e normas que pretensamente definem o que é "discutível" e o que "não é discutível", e vão se naturalizando ao longo das interações entre os indivíduos e dos indivíduos com os ambientes. O que Grzybowski (2013) explicita é que cada grupo religioso possui códigos morais com a função de nortear a vida dos seus adeptos. Ao longo do tempo, essas práticas são consolidadas, normatizadas e tradicionalizadas. Dessa forma "as distintas expressões religiosas vão tecendo regras de conduta aceitáveis e não aceitáveis para os seus seguidores" (GRZYBOWSKI, 2013, p. 32).

A ida dos evangélicos para a política, por meio da bancada evangélica, almeja (de modo tentativo) trazer para a cena pública a consolidação, normatização e tradicionalização dos códigos morais religiosos. Por se tratar de códigos que estão, por assim dizer, misturados à própria cultura brasileira, o arranjo ganha forma e se consolida de uma forma mais fácil, ou, pelo menos, com mais aceitação. Referendar o que está definido na Constituição escrita em 1988 e ignorar as resoluções contemporâneas (modernas) sobre união homoafetiva do STF e de casamento civil entre pessoas do mesmo sexo, aprovada pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ), é uma estratégia de negar a evolução do pensamento jurídico e social.

A estratégia é conservadora (o que aqui não é um achado de pesquisa propriamente dito, dado o avançar de nossos escritos e análises). Todavia, o conservadorismo, que se manteve implícito na primeira reunião do Estatuto da Família, passou a ser expresso de modo muito explícito a partir da segunda parte da audiência pública do dia 16 de abril dada a construção de um ambiente seguro entre os deputados evangélicos. O ambiente, seguro, não foi construído apenas pela presença de membros da bancada evangélica e de convidados selecionados para a posse da palavra, mas, também, pela escolha criteriosa de

perguntas de participantes externos, sobretudo após a fala de Sóstenes Cavalcante que excluiu pensamentos conflitivos das rodadas de respostas. Notamos como as configurações dos arranjos em prol de um sentido restrito de família tende a caminhar para locais onde é possível obter o domínio e até mesmo o monopólio da palavra. Não sabemos, ainda, como serão as tônicas nas discussões nos próximos encontros. Podemos adiantar que haverá reuniões com grande presença de deputados da oposição. Mas, por ora, destacamos como o sentido heteronormativo cristão de família encontra terreno fértil (e calmo) nas salas da Câmara dos Deputados.

Quando dizemos que o conservadorismo enquanto conceito apareceu de forma mais explícita, referimo-nos sobretudo à fala do deputado Alfredo Kaefer, que não é membro formal da comissão especial, mas apareceu no encontro por se tratar de uma audiência pública e por "ter pleno interesse no assunto", segundo ele próprio. Vejamos:

Posso lhe garantir que no meu terceiro mandato eu não posso errar e tenho que escolher temas que atendem o meu conceito. O tema família está dentro dos meus propósitos de trabalho [...]. Se eu pudesse escolher um partido, ele teria uma sigla "liberal - social - democrático - conservador. [risos das pessoas presentes] Ou seja, em política, totalmente democrático; na economia, liberal, porque não tem outra solução; no ambiente social focado naquilo que é humanista, aquilo que as pessoas de fato precisam; e **no conceito familiar, conservador. Eu acho que a modernidade tem feito as famílias abandonar o conservadorismo.** Eu até queria sugerir aqui se numa das audiência públicas eu gostaria muito de ouvir um especialista que pudesse nos dizer o impacto que gera na construção da família e da sociedade principalmente a apologia à promiscuidade que você tem hoje nos meios de comunicação, principalmente na televisão. [...] Eu tenho ideia, noção, mas como leigo.

Alfredo Kaefer traz à tona o dualismo "conservadorismo e modernidade", clássico nos estudos sobre religião e sociedade. O conservadorismo existe por causa da modernidade. Mas a modernidade consegue viver, e muito bem, sem o conservadorismo. Não se trata de uma via de mão dupla, mas de um modo de pensamento unilateral que, com o passar do tempo, lamenta cada vez mais a crise de valores que acomete tudo que é "bom" e precisa ser "conservado". O deputado Alfredo Kaefer faz o exercício de imaginar o seu "partido ideal", conservador tão somente na questão da moral [e bastante liberal na parte da economia, sem sequer levar em contas os efeitos danosos do capitalismo nas próprias famílias, tema central de sua fala].

Ser politicamente conservador na questão da moral é assumir que a dinâmica sem precedentes de transformações sociais intitulada "modernidade" abre espaço para novas

formas de vida e pensamentos potencialmente incontroláveis para um grupo de pessoas, como o deputado Kaefer, que chega ao seu terceiro mandato e parece não saber muito bem como lidar com o novo tempo em que vive e para o qual legisla. Para além de Kaefer, há tantas outras pessoas com o mesmo temor do "novo", pois o novo desafia. A alteridade presente em uma família não conservadora é potente e exige uma postura moral de aceitação que não está em cogitação. Exige tolerância, proximidade, responsabilidade. Conservar os costumes, então, parece ser mesmo a alternativa viável, mais fácil e menos trabalhosa, por mais trabalho que ela dê.

O professor Antônio Jorge tomou a palavra para fazer a sua apresentação e, com isso, suscitar mais interações entre os deputados. Em sua fala, o professor voltou a destacar o papel da família como base na sociedade, como fez o primeiro orador do dia, e reiterou que a proteção concedida à família (heteronormativa) vem do fato que ela (a heteronormatividade) é um fator sem o qual não há preservação da continuidade civil (reprodução humana). Antônio destacou que é um equívoco apelar para a afetividade no reconhecimento de famílias, pois se trata de um elemento subjetivo, instável, volátil, enquanto o direito deve trabalhar apenas com elementos objetivos sólidos.

Geralmente quem pensa de modo diferente trabalha com argumentos para tentar exatamente derrubar aquilo que seria o **óbvio**. Então se alguém estiver conversando com você com uma série de argumentos para derrubar algo que é óbvio, você não está preparado ainda porque você nunca parou pra pensar, exatamente porque aquilo veio como um curso, uma **tradição**, uma herança ao longo do tempo. [...] Essa discussão tem muitas vezes uma base mais ideológica, mais uma disputa por interesses e pelos lobbies, né, que muitas vezes não estão bem assistidos academicamente falando [muitos aplausos dos presentes].

A fala acima, bem como o discurso do orador de modo geral, faz uma ligação entre o termo "óbvio" e o conceito de tradição. Para o professor, a "tradição é o óbvio" (ou "a tradição é óbvia"). Segundo o Dicionário Online de Português, óbvio significa aquilo que "não é suscetível de dúvidas; em que não há incerteza; evidente ou incontestável"⁸⁸. Ao naturalizar a tradição como óbvia nestes moldes, Antônio Jorge admite que é comum não haver defesas acadêmicas e políticas consistentes para ela, mas que não há nada de problemático nisso. Problemático seria, em seu ponto de vista, o contrário, isto é, procurar

⁸⁸ Disponível em: <<https://www.dicio.com.br/obvio/>>. Acesso em 25 mar. de 2020.

base científica e âncora política para o que não provém da tradição, o que seria mero interesse que não deságua em direitos.

O dispositivo em questão, vivo, em plena conformação de arranjos, se comporta como um instrumento para dar uma nova roupagem ao pensamento tradicional cristalizado. Diante das constatações da frase aplaudida de Antônio Jorge, o objetivo das reuniões acerca do Estatuto da Família não é transformar o "óbvio" em "não óbvio", mas, acima de tudo, tornar o que já é tradicional, consolidado, socialmente aceito, como algo supostamente discutido, debatido, referendado pela Academia (por isso a presença de professores universitários) e pela política (função master da bancada evangélica). Resta saber se as próximas reuniões vão conseguir manter esse ritmo lento, que pouco (ou nada) se abre para a alteridade.

Uma vez dito que a explanação de Antônio Jorge foi comemorada pelos deputados e demais pessoas presentes na sala, o deputado Evandro Gussi, um dos responsáveis por convidar o professor Antônio Jorge para a audiência pública, toma a palavra. O deputado começou sua fala com a citação da objetividade científica no reino animal, sem considerar os seres humanos racionais. Vejamos:

Me impressiona o nível de sofisticação a que se chegou a ciência na percepção da **lei natural**. Ou seja, perceber que a cor de um animal, a acidez de sua saliva e outros inúmeros elementos tem uma razão de ser. Não são frutos do caos, mas frutos de uma **engenharia natural**, poderíamos reduzi-la assim em deferência ao doutor Paulo [Tominaga]. Há uma razão de ser na natureza. Há uma razão de ser. E hoje a sofisticação a que a ciência chegou pra perceber isso no mundo animal é algo que impressiona. **Não há nada por acaso**. Tudo tem um porquê. Por outro lado assusta a incapacidade do homem moderno de perceber isso quando nós falamos sobre a pessoa humana. **De que há razões naturais para as coisas serem do jeito que são**.

Evandro Gussi evoca o recurso argumentativo da "lei natural" para justificar um possível "local" onde a concepção da família deve se assentar: na naturalidade do mundo, das leis. Através de um paradigma que rege as leis do mundo natural, segundo o deputado, a lei dos homens e mulheres deve se eximir de olhar para a complexidade da figura humana e ser guiada de acordo com a ótica utilizada para o reino animal. O argumento do deputado é, de fato, simplista ao passo que ele tenta (tenta!) desconsiderar toda a complexidade que perpassa a construção das identidades humanas (ênfase no plural) e suas relações.

O filósofo Charles Taylor (1998) trabalha a complexidade da formação do ser, ao qual se refere como "self", com intrínseca relação ao universo religioso cristão. Em uma extensa reconstrução da evolução da consciência do "eu" no mundo ocidental, desde origens gregas até a modernidade, o autor identifica padrões protestantes no pensamento liberal. Para ele, o protestantismo criou modos de formação do ser de modo a valorizar atividades e papéis um tanto quanto restritos, baseados em preceitos interpretativos rígidos, ao custo alto de negar quaisquer tentativas de transcendência dessa leitura de mundo. Para os (neo)pentecostais; vertente evangélica que se origina do movimento protestante, embora se difira dele; o peso da lei natural divina na conformação dos papéis do sujeito, sobretudo com relação ao uso dos corpos e da sexualidade, é ainda mais enfático e rígido.

O deputado Evandro Gussi, na tentativa de cancelar a sua fala, traz à tona o pensamento do teólogo inglês, G. K. Chesterton. Sem se atentar para a literalidade dos escritos do teólogo, o deputado se utiliza da ironia e afirma que o fato de um homem ser diferente de uma mulher é um "complô". "Isso realmente deve ser um complô da sociedade judaico-cristã ocidental, minimamente articulada, maquiavelicamente articulada no decorrer do séculos". Evandro Gussi, portanto, ironiza aqueles que querem "mudar" as bases da tradição judaico-cristã das sociedades ocidentais justamente porque o natural é o que sempre funcionou e, por isso, deve permanecer. Isto posto, a moralidade acionada pelo deputado é ancorada no pensamento cristão de formação do mundo e conjuga a lei da natureza (lei natural) com a lei de Deus. Tudo aquilo que fere a lei de Deus, isto é, que não é "natural" conforme a criação divina, não tem razão para ser do jeito que é. Em um de seus textos, Oro (2006) faz uma leitura sobre os modos como os mais moralistas veem os ascéticos da lei natural. Segundo o autor, "[eles] são tidos como os perturbadores da 'ordem 'natural' das coisas ('natural' no sentido daquilo que está conforme a vontade divina), cujo objetivo é distrair Deus'" (ORO, 2006, p. 327).

Essa base de moralidade das ações humanas perpassou as falas dos demais deputados e deputada até o fim da audiência pública. Desse modo, os indicadores de moral utilizados tanto pelos parlamentares como pelos professores convidados são bastantes ancorados no tradicionalismo bíblico cristão. O que se percebe, quando o assunto é a formação de núcleos familiares, é que o conjunto de pessoas reunidas na Câmara dos Deputados não são "autorizadas" a pensar diferente simplesmente porque isso é, para elas,

antinatural. Isso exprime o quanto a religiosidade conservadora é pano de fundo para as falas e modos de vida dos parlamentares. Passamos, agora, para o próximo encontro.

5.4 É preciso mobilizar a sociedade civil: reunião do dia 28 de abril de 2015

A terceira reunião deliberativa da comissão investida de poder para votar o texto final do Estatuto da Família foi a segunda menos demorada, com apenas 37 minutos de duração. Todavia, embora curta, a reunião marcou a estreia do deputado mais midiático e polêmico na cena pública analisada: o pastor Marco Feliciano, que assumiu por poucos minutos o status de presidente da comissão dado o atraso do presidente oficialmente instituído, Sóstenes Cavalcante.

O terceiro encontro contou com a participação de 22 parlamentares, sendo que desse número apenas sete parlamentares se pronunciaram de fato, o que representa o menor número de participações até então. Os parlamentares oradores foram: Pr. Marco Feliciano (PSC), Sóstenes Cavalcante (PSD), Diego Garcia (PHS), Alan Rick (PRB), Eros Biondini (PTB), Silas Câmara (PSD) e Ezequiel Teixeira (SD).

A leitura da ata da reunião anterior foi de prontidão dispensada por todos os parlamentares presentes, o que indica plena concordância do grupo com relação à maneira como a questão da família vem sendo tratada no dispositivo. Braga (2018) entende que o contexto onde as interações são exercidas determina aquilo que pode ser tentado (ou não) para a fixação de sentidos. A geração do microdispositivo "reuniões deliberativas", por parte do dispositivo maior "bancada evangélica", revela, até aqui êxito nos modos conservadores de fixar o sentido de família e "lançá-lo" para a sociedade (tema que será investigado no próximo capítulo).

Todavia, o relator do PL, Diego Garcia, ao tomar posse da palavra, citou certo "incômodo" pessoal, uma vez que o Estatuto da Família causou polêmica desde a última reunião, o que indica o começo do interesse público-midiático pelas ações postas em curso pela bancada evangélica. Nesse sentido, Diego Garcia solicitou a abertura de um requerimento para expandir formalmente o debate sobre a conformação de famílias para além da instância legislativa federal. O deputado Alan Rick, ao fazer coro às palavras de Garcia, disse:

A sociedade organizada, a sociedade como um todo, as Câmaras Legislativas nos municípios, as Assembleias ainda não estão atentas a esse debate que estamos

fazendo aqui. Esse tipo de iniciativa gera o conhecimento, enriquece o debate, traz para a sociedade a **clareza** do que essa comissão está fazendo. Portanto eu apoio e parablenizo vossa excelência pelo requerimento.

Marco Feliciano colocou o requerimento em votação, que foi facilmente aprovado. Uma leitura comunicacional do desejo geral de alargar o debate sobre os limites dos núcleos familiares brasileiros revela uma dupla visada. A primeira delas é que o poder de alcance de uma comissão especial que vota um Projeto de Lei, qualquer que seja, é pequeno dado o número limitado de parlamentares em jogo e o distanciamento que a política federal (Brasília) tem da vida ordinárias das pessoas imersas no cotidiano de seus municípios. Consequentemente ao poder de alcance limitado está o poder de convencimento igualmente limitado. É certo que um tema polêmico, como o que está em questão, tem afetos e desafetos. Por esse motivo, controlar, de alguma forma, como e onde o debate será expandido para fora do ambiente da Câmara dos Deputados é importante para tentar não perder o controle da situação, embora para Braga (2018) os modos de construção de um dispositivo seja incontrolável.

5.5 O dispositivo em sete tópicos: reunião do dia 2 de setembro de 2015

A comissão especial fez um intervalo de cinco meses entre a última reunião, em 28 de abril, e essa, em 2 de setembro. O motivo, conforme explicamos na seção anterior, foi a abertura do debate para a sociedade civil⁸⁹. Não se configura como nosso corpus de análise

⁸⁹ Em audiências públicas realizadas em 2014 pela comissão, porém antes do início dos trabalhos de votação do PL, foram ouvidos os seguintes expositores: Pastor Cláudio Duarte; Lindinalva Rodrigues, Promotora de Justiça do Estado do Mato Grosso; Sandra Maria Teodora Amaral, vice-presidente da ONG de Volta Pra Casa; Dr. João Luis Fisher, Juiz e coordenador da Justiça Estadual da Associação dos Magistrados Brasileiros; Édino Fialho, deputado estadual da Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro; Maria Cristina Boaretto, representante do Instituto de Atenção Básica e avançada à Saúde (IABAS); Thiago Trindade, vice-presidente da Sociedade Brasileira de Medicina da Família e Comunidade; Júlio Rufino Torres, representante do Conselho Federal de Medicina; Lenise Garcia, Professora da UnB e membro da Comissão de Bioética da CNBB; Andréa Pachá, Juíza de Direito da 4ª. Vara de Órfãos e Sucessões do Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro; Walter Gomes de Souza, Chefe da Seção de Colocação em Família Substituta, SEFAM da 1ª. Vara da Infância e da Juventude do Tribunal de Justiça do Distrito Federal e Territórios; Roberto Tykanori, Coordenador da Saúde Mental do Ministério da Saúde; Leon Garcia, Diretor de Articulação e Coordenação de Políticas sobre Drogas, representando a Secretaria Nacional de Políticas sobre Drogas do Ministério da Justiça; Enid Rocha Andrade Silva, representante do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA); Beatriz Cruz da Silva, Coordenadora Geral de Ações de Prevenção em Segurança Pública da Secretaria Nacional de Segurança Pública; Dr. Adriano Seduvin, vice-presidente da Associação dos Magistrados Brasileiros. Em 2015, foram ouvidos, em audiências públicas: Antonio Jorge Pereira Júnior, Doutor pela USP e Professor da UNIFOR; Paulo Tominaga, Diretor de Relações Institucionais da Confederação Nacional das Entidades de Família; Pedro Paulo de Magalhães Oliveira

os debates formais realizados fora do espaço da Câmara dos Deputados; inclusive, é difícil encontrar com exatidão onde, quando e em quais moldes esses encontros foram realizados; contudo, chama-nos atenção como esse tempo sem reuniões deliberativas destinado a "mobilizar a sociedade civil" serviu para atrair apoiadores e opositores de renome, sobretudo em ambientes digitais, foco de análise do próximo capítulo. O que se percebe de antemão é como outros ambientes (e ambiências) são acionados à medida que os próprios fluxos de conformação do dispositivo "reuniões deliberativas" não dão conta de abrigar toda a complexidade de sentidos que são possíveis e passíveis acerca do tema. Reiteramos as palavras de Braga (2018, 2020) acerca da própria processualística da gênese dos dispositivos, ao passo que o autor afirma que uma urgência explicitada guiada por objetivos estratégicos incide sempre em (novas) tentativas de arranjos.

Mas, deixemos de antecipar as discussões do próximo capítulo para voltarmos a falar da reunião em questão. O retorno das reuniões deliberativas marca (finalmente) a estreia de deputados e deputadas de oposição nos trâmites do microdispositivo analisado. As tentativas de criar sentido acerca do que pode ser considerado família no Brasil a partir de marcadores morais específicos, pautados em premissas religiosas e ancoradas na tradição que a própria religião (cristã) instituiu, passarão a ser contestadas, o que também indica tentativas do "outro lado" de fixar outros sentidos. De fato, é notória a reviravolta das interações realizadas para tratar a questão da família, o que revela a importância de se tratar os dispositivos como algo a ser desvelado no decorrer das análises, isto é, como algo que vai nos dando novas respostas ao longo das apreensões dos arranjos disposicionais.

A reunião do dia 2 de setembro de 2015 contou com a presença de 25 parlamentares entre titulares e suplentes (representantes). Todavia, tratou-se de um encontro para a leitura do relatório elaborado pelo deputado e relator, Diego Garcia, acerca das ações de debates ocorridas em diferentes regiões do Brasil, uma prestação de contas sobre o que ocorreu fora dos limites legislativos federais nos últimos cinco meses. Por esse

Júnior, Mestre em Informática; João Malheiro de Oliveira, Doutor em Educação pela UFRJ e Consultor Educacional; Vladimir Brega Filho, Promotor de Justiça em Santa Cruz do Rio Pardo-SP; Elizabeth Kipman Cerqueira, Diretora do Centro Interdisciplinar de Estudos em Bioética do Hospital São Francisco de Assis; Cleusa Vieira Bombonati, Coordenadora Nacional do Ministério para as Famílias da Renovação Carismática Católica no Brasil; Lenise Garcia, Doutora em Microbiologia e Imunologia pela Universidade Federal de São Paulo; Clemildo Sá, Conselheiro Tutelar no DF; Thaís Angélica Gouveia, advogada especialista em direito constitucional e direito penal; Deputado Jair Bolsonaro (PP-RJ); Pastor Silas Malafaia, Psicólogo, Presidente da Assembleia de Deus Vitória em Cristo; Toni Reis, Professor, lutador social e ativista pelos direitos humanos.

motivo, de 25 parlamentares presentes houve registro de apenas seis deputados falantes em uma reunião que durou pouco mais de uma hora: o próprio relator Diego Garcia (PHS), o presidente Sóstenes Cavalcante (PSD), o vice-presidente Pr. Marco Feliciano (PSC), Evandro Roman (PSD), Elizeu Dionizio (SD) e, pela primeira vez, uma deputada de oposição, Erika Kokay (PT), que, mesmo em um contexto burocrático de leitura de relatório, fez questão de expor sua opinião frente aos presentes.

De acordo com documentos e atas oficiais da comissão, nas audiências públicas foram debatidos os seguintes temas:

(1) **conceitos de família e importância da família para a sociedade**; (2) **adoção**: atual legislação, estatísticas e importância do terceiro setor nesse cenário; (3) **políticas públicas de saúde**: Sistema Único de Saúde, Programa Saúde da Família, cadastramento de entidades familiares, criação de núcleos de referência com profissionais especializados na área de psicologia e assistência social, atendimento em instituições filantrópicas através de convênio com o poder público e atendimento domiciliar, assistência à gravidez na adolescência; (4) **políticas públicas de internação compulsória** e a importância da família nesse contexto, priorização de ações voltadas para proteção das famílias em situação de risco, vulnerabilidade social e que 5 tenham em seu núcleo membros considerados dependentes químicos; recentes ações do Governo; (5) **políticas de segurança pública direcionadas à entidade familiar**, abordando integração com as demais políticas voltadas à família; a prevenção e enfrentamento da violência doméstica; a promoção de estudos e pesquisas e a obtenção de estatísticas e informações relevantes para subsidiar as ações de segurança pública e permitir a avaliação periódica dos impactos das políticas públicas quanto às causas, às consequências e à frequência da violência entre membros das entidades familiares; redução da maioria penal (grifos nossos).⁹⁰

Desde o início da reunião, a presença de Erika Kokay já dava sinais de incômodo aos presentes acostumados, conforme visto, com um clima de normalidade e apoio mútuo. Ao iniciar os trabalhos, o presidente Sóstenes Cavalcante foi interpelado por Erika Kokay sobre a leitura e votação da ata da última reunião. O presidente afirmou que não havia quórum suficiente para isso. Contudo, Erika foi enfática ao dizer que havia sim quórum mínimo para leitura e votação da ata e, por esse motivo, queria proceder dessa forma. O parlamentar convidado para a leitura foi Marco Feliciano.

A ata foi aprovada sem interpelações. Notamos que a questão que foi colocada por parte de uma deputada de oposição não foi o questionamento de detalhes da ata, mas, antes, a certificação da execução de todos os trâmites legais do dispositivo "reunião

⁹⁰ Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1379862&filena=Tramitacao-PRL+2+PL658313+%3D%3E+PL+6583/2013>. Acesso em 11 abr. 2020.

deliberativa", uma vez que a leitura da ata já havia sido dispensada nos primeiros encontros oficiais. Em seguida, a deputada pediu a palavra para perguntar ao presidente da Câmara os reais objetivos da reunião do dia. Ao ser respondida que a reunião serviria "apenas" para a leitura do documento escrito pelo relator Diego Garcia acerca dos encontros regionais realizados nos estados, Erika Kokay pediu garantia que houvesse outros encontros deliberativos para discutir trecho a trecho do documento, isto é, Erika deixou claro que a oposição não estava disposta a acatar apenas um ponto de vista (um registro) sobre os debates acerca da família. Notamos que as "regras do jogo" são claramente postas à prova frente a inserção de Erika Kokay no cenário em questão. Tal é a natureza incerta e tentativa dos dispositivos. Erika vem para (tentar) quebrar o monopólio de um discurso unificado até o momento e estabelecer novos arranjos.

Diego Garcia iniciou sua fala com destaque para a informação que o documento escrito por ele e sua equipe continha 58 páginas e que, por esse motivo, não faria a leitura na íntegra, haja vista que o texto original já estava disponível nos anais da Casa (meios on-line). Todavia, o parlamentar resumiu o documento em sete tópicos importantes e conduziu sua fala com base nesses tópicos. Reiteramos que é esse o documento oficial que sintetiza (agrupa) todos os resultados de interações realizadas no bojo do dispositivo analisado.

O primeiro tópico diz da "competência originária e exclusiva da Constituinte e do Congresso Nacional para legislar em matéria de Direito de Família". Segundo Diego Garcia, é preciso diferenciar a relação entre "direito constitucional" e "direito ordinário". O primeiro busca sintetizar a ideia de direitos capazes de consolidar o consenso social. Segundo o relator, "por tais razões, é próprio do texto constitucional tratar os temas fundamentais da ordem juspolítica de maneira sucinta e principiológica, sem descer, portanto, às minúcias dos assuntos". Ao utilizar a expressão "descer às minúcias dos assuntos", Diego Garcia aponta justamente para os modos de constituição do direito ordinário, entendido como fruto de outras deliberações que dão contornos específicos às matérias da Constituição.

Isto posto, o deputado enquadra as reuniões deliberativas para votação do texto do Estatuto da Família como um instrumento de constituição do direito ordinário dos cidadãos brasileiros. Em outras palavras, Diego Garcia defende o dispositivo como um importante instrumento de aperfeiçoamento da Constituição. Vejamos em suas próprias palavras:

São basicamente três os elementos fundamentais da família a que se refere a Constituição: a família é a base da sociedade, merece uma atenção especial por parte do Estado e a natural distinção dos sexos: homem e mulher. Portanto, absolutamente conveniente é a determinação mais específica do tema na sequência das legítimas reticências deixadas pelo texto constitucional. **Esse é o mister a ser cumprido pelo presente projeto.**

Mas, a partir dessa fala, o deputado Diego Garcia impregna seu discurso de uma série de indicadores morais ao passo que começa a defender a heteronormalidade familiar e a atacar ações já realizadas pelo STF e pelo CNJ em prol de núcleos familiares homoafetivos, tudo com base em um argumento: a reprodução. Diego voltou a usar a mesma expressão utilizada em encontros passados para se referir à tradição como único estilo de vida aceitável, isto é, como o estilo de vida óbvio: "Em primeiro lugar, [o PL 6583] cumpre a inglória missão de evidenciar o óbvio, algo desnecessário se não fosse a deturpação corrente pela qual a família e sua proteção são vitimizadas". Diego avança ao dizer que tudo o que contraria o que é óbvio, em sua visão e na visão de seus pares, são "ventos de outras correntes". Vejamos:

Como vimos, a família sustenta a sociedade. É sua base, como prefere o texto constitucional, pois o ser humano depende para a sua concepção, desenvolvimento e formação de um ambiente natural, estável e de natureza primária. Uma instituição dessa magnitude, por seu turno, **não pode ficar ao sabor dos ventos que correntes dos mais diversos matizes fazem soprar.** Essa é a razão pela qual a Constituição brasileira delineou que a família, por ser base da sociedade, merece uma especial atenção.

O deputado afirma, em tom de denúncia, que o núcleo familiar formado por um homem e uma mulher é vítima e sofre ataques de grupos sociais. Diego explicita que a Constituição brasileira reconhece a família como base da sociedade. Uma sociedade, segundo ele, dada a finitude biológica de seus membros, depende da reprodução (perpetuação) para se manter viva no tempo. Tal é o papel da família, acordado entre os membros que compõem o dispositivo analisado; e tal é o arranjo (ou a tentativa de arranjo) que tenta fixar esse sentido; o de que a instituição familiar heteronormativa sustenta a sociedade e lhe oferece uma chance de continuar e de se desenvolver. Por se tratar de palavras presentes em um documento oficial que cumpre a função de registrar tudo o que já foi discutido até o momento no âmbito da comissão especial do PL 6583, podemos dizer que esse arranjo é bem mais sólido que volátil.

O segundo tópico diz da "honestidade intelectual e respeito às opiniões divergentes". Nesse tópico, o relator Diego Garcia tece uma série de (auto)defesas ao posicionamento conservador que a comissão especial do Estatuto da Família assumiu. De acordo com o deputado, no percurso de tramitação do PL 6583 muitas vezes houve uso abusivo de palavras depreciativas com o intuito de "diminuir" quem, legitimamente, entende que casamento é uma instituição para pessoas de sexos diferentes. Diego lança mão da tese da "intolerância dos ditos intolerantes" ao dizer que quem age dessa forma, na exata medida em que diz defender a dignidade humana, solapa a dignidade do outro com modos que denunciam falta de respeito e de honestidade intelectual. Em suas palavras:

Tive a oportunidade de rever os debates. Assustou-me notar que a postura reducionista vinha de modo sistemático de um lado do debate, que usava de estratégias apelativas, com o intuito de gerar antipatia ao seu adversário político. Tais estratégias desviam, parece-me, da postura ética e da urbanidade adequada a representantes da população que devem parlamentar colegiadamente na confecção de leis.

Diego foi confrontado com a desestabilização da normalidade do fluxo dos arranjos estabelecidos entre a posição, oriundos da oposição. Acreditamos (e defendemos) que nenhum ataque violento, seja verbal ou físico, deve ser justificado e aceito. Todavia, uma vez que a questão da atenção à alteridade é difícil de ser constatada em um dispositivo enviesado, como a comissão, o que foi notado por Diego Garcia não se trata de ataques tal como esboçado, mas de estratégias outras de arranjos com o objetivo de fixar sentidos que não o conservador. Essas estratégias estão circunscritas em quatro manifestações por parte da oposição: (1) o comportamento arredio e com traços homofóbicos de quem se posiciona contrário ao casamento de pessoas do mesmo sexo, (2) o fundamentalismo religioso presente na defesa da família tradicional, (3) a exclusão de modalidades familiares por parte do Estatuto da Família e a (4) não contemplação da pluralidade de modelos de vida na atualidade. A partir de agora, lidar com um dispositivo que cumpre a missão de aprovar o texto de um Projeto de Lei como o Estatuto da Família indica lidar com essas (e outras) questões arranjadas pela oposição.

O terceiro tópico listado por Diego Garcia diz novamente da "base da sociedade" e da "especial proteção" conferida aos núcleos familiares. O objetivo do relator é, mais uma vez, enaltecer o papel reprodutivo e mantenedor da família dita tradicional. Em sua

concepção, em meio a diversos estilos de vida, há os mais importantes (sic) porque, a partir deles, se cria e se recria, de modo natural, a comunidade humana. Diego enfatiza, por meio de seu relato oficial, que nem toda associação humana é base da sociedade e nem toda relação fará jus à especial proteção, ainda que toda comunidade, se não contrária ao bem comum ou à lei, deva ser respeitada e faça jus à tutela geral do Estado. Vejamos como o deputado entende a "especial" proteção:

Vale notar que a expressão “especial proteção”, por si mesma, é restritiva. A palavra “especial” não admite extensão a ponto de servir a todas as situações. “Especial” se opõe a “comum” ou “geral”. Por isso mesmo, aplicar tal proteção a somente três categorias de entidade não significa, de modo algum, excluir, injustamente, outras quaisquer, se a “especial proteção” tem fundamento próprio em atributo da entidade destinatária. Opera-se, portanto, a incidência sobre aquela entidade que faz jus ao tratamento particularizado.

A forma como o relator defende que a "especial proteção" deve ser concedida somente para formações capazes de garantir a continuidade da espécie humana, em uma nítida referência a noção de que casais do mesmo sexo não se reproduzem, está ligada ao quarto tópico elencado por ele, que diz da "afetividade no Direito de Família, a objetividade do artigo 226 e a solidariedade familiar". Nesse quarto tópico, o deputado Diego Garcia reconhece que a afetividade compõe as relações interpessoais com frequência, especialmente nas situações familiares. Todavia, em razão da instabilidade e da internalidade, ele entende que o Direito não pode se apoiar em afetos para fixar normas (leis) importantes e mais perduráveis da vida, como aquelas derivadas das relações familiares. Nas palavras contidas no relato, lemos:

[...] o afeto, em si mesmo, não é considerado elemento jurídico. Para corroborar esse fato, vale lembrar que no casamento civil a lei não exige verificação do afeto entre os nubentes, senão que leva em consideração a declaração de vontade negocial das partes, após o cumprimento de outros requisitos objetivos que permitam a habilitação; o mesmo com relação à união estável. Os fatos objetivos que servirão a comprovar a relação, caso esteja ela em juízo, não são declarações de afeto, mas conformações ao “estado de casado”.

Diego Garcia enfatiza que casamento (e família) é um acordo entre pares, "obviamente"⁹¹ de sexos opostos, cujo afeto importa menos que o contrato firmado entre as

⁹¹ O uso do termo é intencional, uma vez que a expressão já foi usada mais de uma vez para se referir à tradição (cristã) que deve ser mantida em prol de uma sociedade sadia.

partes. Com esse argumento, indicador de uma moralidade restrita sob os trâmites rígidos da lei, o deputado almeja ignorar as afetividades construídas entre casais homoafetivos ao dizer que elas não são capazes de nutrir vínculos perenes, sob o pretexto que o afeto pode se transformar em desafeto. De outro modo, o que existe aqui é um apagamento (tentativo) dos sujeitos homoafetivos para fixar o sentido de que não é possível imperar sobre os afetos, logo, eles [sujeitos homoafetivos] não são passíveis de constituir o direito ordinário (tema do primeiro tópico).

Ainda a fim de corroborar seu ponto de vista, o deputado Diego Garcia lista uma série de situações cujo afeto é o elo central e que são repudiadas aos olhos da moral partilhada em sociedade, tais como o afeto de um par romântico constituído por uma mãe e seu filho, o afeto de um pedófilo por uma criança, o afeto de um zoófilo por um animal, o afeto de pessoas que se relacionam sexualmente com duas, três ou mais pessoas, simultaneamente... Uma vez que o Direito não legitima as condutas coniventes com esses afetos trazidos à tona pelo deputado, é indicado pelo relator do Projeto de Lei que o Estatuto da Família também não será conivente ao afeto nutrido entre casais do mesmo sexo a ponto de considerá-lo legítimo aos olhos da lei, tampouco passível de receber a "especial proteção" garantida constitucionalmente à família, base da sociedade.

O quinto tópico, breve, diz do "efeito provisório do STF quando superpôs a atividade legislativa". Em 2011, o STF, na avaliação da ADPF nº 132-RJ e ADI nº 4.277-DF, rompeu com o significado das palavras do art. 1.723 do Código Civil para estender a norma referente à união estável entre um homem e uma mulher, de modo a aplicá-la à união entre pessoas do mesmo sexo. Diego Garcia alegou que o Código Civil trazia as mesmas palavras que a Constituição Federal e, por esse motivo, a competência para alteração ou edição de nova lei, ou para modificação ou aditamento da Constituição, pertenceria ao Congresso Nacional, que guarda representação majoritária similar à Assembleia Constituinte.

O sexto tópico; inclusivo aos preceitos de uma sociedade livre, justa e solidária; diz da "alternativa de 'lege ferenda'⁹² para situações diferentes da base da sociedade". De outro modo, o relator lança a possibilidade de se criar leis para incluir as famílias fora do padrão "homem e mulher" como núcleos oficialmente reconhecidos pelo Estado. Diego

⁹² Expressão latina que se refere a uma lei a ser elaborada ou que ainda depende de aprovação pela devida casa legislativa e posterior promulgação para, então, entrar em vigor.

mostrou-se compreensivo de que a criação de uma categoria "diferente" de família seria admissível desde que não afetasse direitos de terceiros e que não se sobrepujasse aos interesses da comissão especial elencada para votar o PL em questão. Nesse sentido, para não se contradizer com o tópico quatro, o deputado começou a falar em "parcerias vitais" entre pessoas do mesmo sexo sem necessária conexão com a procriação que são passíveis de direitos, tais como adoção, comunhão de bens, pensão, herança etc. Contudo, no entendimento do deputado, mesmo assim o vínculo de conjugalidade não se faria presente nesses casos, pois o que estaria em jogo seria a solidariedade entre duas pessoas reunidas na manutenção do lar comum. Vejamos:

Desta feita, a lei requisitaria atributos para conferência do status de parceria vital às situações subsumíveis. Seria limitada a uma parceria vital por indivíduo, exigindo-se sua efetiva comprovação à época da instituição, bem como se prescreveria o modo de seu reconhecimento junto aos órgãos competentes do registro civil, com o ônus e o bônus da nova situação. Ônus que se expressaria no eventual dever de prestar alimentos em caso de o parceiro necessitar, mesmo após a extinção do vínculo.

Como dito, embora o tópico seja inclusivo à homossexualidade, a forma como Diego Garcia a inclui coloca a questão dos direitos LGBTQI+ em um patamar distante (bem distante) do que está sendo discutido no dispositivo. Percebamos que o relator até entende que é preciso uma legislação para tratar dos direitos de famílias homoafetivas, mas essa legislação deve ser específica, com tramitação futura, e nada tem a ver com a discussão atual que, mais uma vez, se mostra apenas como uma ratificadora do "óbvio" *modus operandi* através do qual grande parte da sociedade brasileira enxerga as famílias. Isto posto, por mais que o relator tenha avançado com a consideração 'lege ferenda' das leis de famílias "não padrões", ele retrocede ao negar espaço para essas discussões no âmbito das reuniões deliberativas acerca do PL 6583.

Por fim, o sétimo tópico diz da "família como agente nas políticas públicas", visão essa que, segundo o relator, é a contribuição mais relevante do Estatuto. Segundo Diego, após aprovado, o Projeto de Lei será útil para viabilizar a presença de representantes da família junto aos órgãos deliberativos estatais encarregados da elaboração das políticas públicas. No Brasil, os Conselhos voltados aos direitos da criança, do adolescente, do idoso e das pessoas com algum tipo de deficiência são ativos desde 1988. Mas, de acordo com o relator, a família, apesar de sua centralidade social e jurídica, sempre foi

marginalizada nas ações políticas. A ação viria para preencher essa lacuna nos três âmbitos da federação (União, estados e municípios).

Concluída a leitura resumida do relatório oficial que sintetiza as ações da comissão especial destinada a proferir parecer sobre o Projeto de Lei do Estatuto da Família, o relator, Diego Garcia, proferiu a frase: "Pelo exposto, voto pela constitucionalidade, juridicidade, boa técnica legislativa do Projeto de Lei n.º 6.853, de 2013". A reunião seguiu por poucos minutos com agradecimentos ao trabalho de Diego Garcia, inclusive da única deputada de oposição presente, Erika Kokay. Conforme acordado entre os parlamentares no início do encontro, as discussões passo a passo do relatório seriam feitas em encontros futuros.

5.6 Estratégias e (contra)estratégias: reunião do dia 24 de setembro de 2015

A quinta reunião deliberativa da comissão eleita para votar o texto do Estatuto da Família foi a segunda reunião mais extensa, com quatro horas e 49 minutos de duração. Uma análise menos detalhada da reunião mostra o ingresso de vez dos deputados de oposição no âmbito de discussão acerca do tema da família. O dispositivo analisado, então, passa a contar com uma polarização ainda não experimentada, o que tende a tensionar os arranjos construídos até o momento, elencados em sete tópicos pelo relator na seção anterior.

No encontro, houve registro de presença de 28 deputados, entre suplentes e titulares, além de dez outros deputados não membros da comissão. Em termos de presença, essa é a reunião com mais pessoas até aqui. Mas, o que importa destacar é que, para além do número de presenças registradas, a reunião do dia 24 de setembro foi uma das que mais houve interações e embates discursivos com relação ao tema da família, isso porque o último encontro contou com a leitura do relatório oficial da comissão escrito [pela equipe de] Diego Garcia, relator do PL, e chamou a atenção de parlamentares de oposição. A presença de um bloco que se opõe à maneira como a questão da família vinha sendo tratada até então remexe as estruturas do dispositivo deliberativo e reconfigura os arranjos instaurados diante da explicitação de uma nova "urgência" (BRAGA, 2018). Em suma, o "bloco de oposição", como convenciamos chamar, é composto por deputados filiados aos partidos de esquerda PT, PTN e PSOL. Já o "bloco de situação", maioria na comissão,

é composto por deputados filiados aos partidos de direito e centro PSDB, PP, PR, PSD, PSB, PTB, DEM, SD, PSC, PV e PHS.⁹³ No âmbito legislativo federal, o conjunto de análises do dispositivo a partir de agora precisa levar em consideração a inserção de novos membros, os dois "grupos" fechados em discussão e, sobretudo, os arranjos que serão constituídos.

A primeira parte do encontro foi marcada por uma discussão que envolvia as próprias regras do dispositivo oficial. O bloco de oposição cobrou do presidente da comissão, Sóstenes Cavalcante, compromisso com as atas das reuniões; sobretudo com a ata da última reunião; com a justificativa de que o documento não foi escrito com seriedade e atenção a tudo o que foi colocado como insatisfação por parte da oposição. O deputado Bacelar (PTN), se dirigiu ao presidente para expor seu desconforto com a forma pelo qual o trabalho estava sendo oficialmente formalizado em ata, isto é, a forma pela qual a comissão deixava rastros para a posteridade. De acordo com Bacelar, a ata é uma síntese dos trabalhos. Para ele, uma ata de leitura de um "simples" expediente é plausível de ser resumida. Mas, a ata de um relatório como o que foi feito pelo deputado Diego Garcia não poderia ser, em hipótese alguma, sintética.

Bacelar veio com pedidos desestabilizadores dos trâmites em curso no bojo do dispositivo das reuniões. Todavia, foi voto vencido quando a discussão acerca de atas mais extensas foi colocada em questão. Todos os parlamentares membros do bloco de oposição votaram contra o esmiuçamento das atas, o que mostra certo enrijecimento da normas do próprio dispositivo das reuniões deliberativas: por mais que o dispositivo seja vivo, lançado aos meandros dos arranjos; como na teoria explicitada em capítulos anteriores; a maioria numérica, nesse caso, tem vantagens para fazer vigorar sentidos conservadores.

Ao perceber que o baixo número de parlamentares membros do grupo de oposição seria um empecilho para o avanço de ideias mais progressistas na reunião - isso sob um ponto de vista legal -, o deputado Bacelar decidiu mudar sua estratégia e passou a confrontar os argumentos do (confortável) bloco de situação fora da instância formal dos registros de atas, mas no próprio curso da reunião⁹⁴. Aqui, percebemos como os

⁹³ As demais bancadas preferiram permanecer isentas de opinião explícita.

⁹⁴ Podemos dizer que, nos trâmites legislativos, os encontros possuem dois momentos definidos e diferentes. O primeiro deles se presta à leitura da ata do encontro anterior, quando é o caso, e discussões seguidas votações pontuais sobre a ata. O segundo momento é mais "livre" (aberto) e se presta a discursos e debates entre os parlamentares e convidados, quando é o caso.

interlocutores que dão vida aos dispositivos têm estratégias diversas para se manterem "vivos" na discussão. Ao passo que Bacelar se deu conta que tudo o que envolve uma votação seria caso perdido por uma questão numérica, ele resolve (tentar) trazer mais peso ao discurso em si do que ao "mero" voto individual. Incitar, alargar e manter o debate é a estratégia que a oposição passou a adotar. Talvez, não por coincidência, as três últimas reuniões da comissão são as mais extensas e as com mais presença de deputados do PT, PTN e PSOL.

Para defender as conformações familiares homoafetivas, ao contrário dos anseios dos deputados de situação, os deputados de oposição optaram por confrontar os indicadores de moral baseados na tradição religiosa com argumentos calcados nos direitos individuais da pessoa humana, muitos deles previstos em políticas e acordos internacionais cujo Brasil é país signatário. De volta a Bacelar, vejamos como o deputado defende seu ponto de vista sobre o PL do Estatuto da Família que, segundo ele, é inconstitucional tal como vem sendo arranjado:

[O relato do deputado Diego Garcia e, conseqüentemente, a ata que atesta a leitura e aceite do relato] fere tratado internacionais do qual o Brasil é signatário. A comissão de Direitos Humanos da Organização dos Estados Americanos colocou, dentre as possibilidades de formação de família, a família homoafetiva, como os diversos outros tipos de família que existem na sociedade. [...] Queremos dizer como deve ser o prazer [das pessoas], como deve ser a relação [interpessoais], como deve ser a atividade sexual e deixa a economia sem regulação nenhuma.

Bacelar tenta mostrar como o percurso traçado pelo parlamentarismo brasileiro caminha na contramão do pensamento de países do continente americano e de grande parte do mundo. O deputado faz sua explanação com o objetivo de mostrar as peculiaridades e as particularidades do conservadorismo brasileiro que age na polícia dos corpos (uma questão de interesse privado), mas que ignora, por exemplo, questões econômicas (de interesse coletivo). Aqui, destacamos como a fala de Bacelar vem de encontro à fala do deputado Alfredo Kaefler na reunião do dia 16 de abril (citada na seção 5.2). Na ocasião Kaefler deixou claro que seu "partido ideal" seria, entre outros, liberal na economia e conservador no que tange às relações familiares. A forma de Bacelar de entender o cenário legislativo do país é ilustrativa daquilo que Mariano (2011) chamou de "laicidade à brasileira", ao passo que o sociólogo explicita como a relação entre religião e política no Brasil é

fortemente interligada até os dias atuais, e construiu um modo de vida cuja a política se pauta em preceitos bíblicos tradicionais para elaborar leis com a justificativa que ser laico não significa deixar de crer em premissas religiosas, uma vez que esse "DNA" religioso está na base de toda a sociedade.

À medida que o "modus operandi" da política moralizadora toma conta das ações dos deputados de cunho mais conservador, Bacelar argumenta que o real objetivo desses parlamentares nunca foi o de proteger vidas, mas de coordená-las. Segundo ele, o real modo de proteger vidas, principalmente de crianças e adolescentes mais vulneráveis do Brasil, seria repensar o trecho do PL que diz da formação heterossexual de famílias, uma vez que famílias homossexuais têm totais condições de acolher e cuidar de vidas preteridas, o que é mais nobre que apenas gerá-las (argumento da função reprodutora bastante acionado por deputados simpáticos ao Estatuto da Família). Cabe destacar que, ao longo de sua fala, o deputado Bacelar foi interrompido algumas vezes pelo presidente Sóstenes Cavalcante na tentativa deste de pôr fim à fala. Contudo, coube a Bacelar as insistências vocais e corporais para que pudesse concluir sua fala diante de todos os componentes do dispositivo.

Outro deputado de oposição, Glauber Braga (PSOL), trouxe à tona um estilo de argumentação diferente para defender homofamiliaridade: a emoção baseada em relatos pessoais. Os relatos pessoais não são novidades no âmbito das falas da comissão, mas, diferente do que seria dito por Glauber, a figura da família foi utilizada até aqui sempre para legitimar a importância do papel do homem e da estrutura patriarcal hierarquizada para manutenção de uma sociedade tida como sadia. Glauber Braga, porém, relata o episódio de nascimento de sua sobrinha, fruto de uma relação heterossexual, para falar de amor: "o maior amor que eu já senti na vida".

[...] como é profundo e relevante você poder compartilhar do amor familiar. Eu nunca imaginei, até o nascimento de Lis, minha sobrinha, a possibilidade de sentir tanto amor por uma criança. Que bom que a gente tem esse sentimento humano. **Agora, eu quero fazer uma reflexão com os senhores e com as senhoras.** a Ivana vive em união com o Jair. Agora, se ela não vivesse em união com o Jair, se vivesse com outra mulher e tivesse a Lis como filha, ela não teria a **possibilidade de ter seus direitos reconhecidos pelo Estado e pela sociedade brasileira?** Eu digo sem medo de errar que sim.

A reflexão proposta pelo deputado Glauber Braga é uma estratégia de sensibilizar os presentes e chamá-los a atenção para a realidade que ocorre no país, a de casais homoafetivos que têm filhos por outros métodos que não o sexo convencional. Todavia, a estratégia argumentativa do deputado parece ser inútil dada a cristalização de opiniões contrárias ao amor entre casais homoafetivos. Logo após o trecho decupado acima, Glauber começou a ser interpelado e interrompido por boa parte dos deputados do bloco de situação, inclusive pelo presidente Sóstenes Cavalcante, quem, além de Glauber, tinha acesso a um microfone. Ouviu-se risadas, deboches, insultos e palavras de descrédito sobre o exemplo de vida e o cenário homossexual familiar proposto por Glauber. Em nenhum momento o presidente pediu ordem da Casa, ao passo que Glauber, explicitamente irritado, usou o termo "censura" para se referir ao que estava acontecendo com ele.

Aqui, interessa discutir uma (contra)estratégia comum no campo da política que é plenamente utilizada no dispositivo analisado. Relegar a fala do adversário ao descrédito absoluto, de modo a sequer considerá-la como um "ingrediente" dessa receita complexa que é o debate público, indica a (contra)estratégia de minar a formação de novos arranjos. Uma vez que a oposição debocha do deputado Glauber Braga no momento em que ele defende que as discussões da comissão estão enviesadas, cabe à própria oposição não dar brechas para a acusação, porque isso poderia desestabilizar as estruturas conservadoras já solidificadas. O que está em jogo aqui não são as regras do dispositivo em si, mas o formato que ele deve assumir. Este é maior do que aquelas. Em tese, é de se esperar de um grupo de parlamentares eleito pelo povo o mínimo de decoro e abertura para a pluralidade de opiniões oriundas de representantes de pessoas mais diferentes possíveis (as "regras" da boa política). Mas não. O que se vê são tentativas de apagamentos das reivindicações do outro, de LGBTQI+, por meio de insultos e deboches.

Em certo momento da reunião, a deputada Erika Kokay se inscreveu para expor sua opinião. Diante dos (contra)ataques irônicos e das tentativas de cerceamento da voz da oposição, Erika Kokay, em tom de desabafo, proferiu as seguintes palavras:

Senhor presidente [referindo-se a Sóstenes Cavalcante], quanto mais essa reunião caminha mais eu tenho a concepção exata que **se está tramando um golpe contra os direitos da população**. Os direitos do país. Os direitos previsto na própria Constituição. Nós temos que ter a **liberdade** de estabelecermos as nossas relações afetivas [...] Eu escutei nessa comissão que os deputados têm que ter o direito e a prerrogativa do que é a família. Isso foi dito aqui. Foi dito que essa

Casa tem a prerrogativa de dizer como vivem as pessoas, como deve relacionar as pessoas, e que [a Câmara Legislativa] não deve **estar atentas às mudanças que são naturais**.

Erika Kokay chamou atenção para o que, segundo ela, é um golpe contra direitos. Os modos de condução das reuniões; e da comissão de maneira geral; incomodou a deputada, pois seus colegas parlamentares estavam mais vivendo o passado do que se atentando para o presente, período em que "as mudanças são naturais". Erika Kokay citou o Código Civil de 1916 para falar do papel que era delegado à mulher casada à época. No início do século 20 no Brasil, segundo o próprio Código Civil, a mulher casada era incapaz de realizar certos atos e necessitava da autorização formal do marido para exercer uma série de atividades, inclusive ter uma profissão e receber herança. A deputada citou também o Estatuto da Mulher Casada de 1962, que transformava a mulher em parcialmente incapaz quando se casava, pois deveria seguir as ordens do seu próprio marido. Erika afirmou que os deputados tinham saudade dessa época, período em que os direitos dos homens se sobrepunham aos das mulheres.

Kokay, em sua fala, suscita três pontos de tensionamento de arranjos que, aparentemente, já haviam sido acordados no dispositivo das reuniões: (1) o papel do homem, (2) a importância de se manter a tradição, (3) as mudanças do mundo. Em outras palavras, em (mais) uma tentativa de desarticular e (des)fixar alguns conceitos e sentidos estabelecidos, Erika expõe a forma como o bloco de situação, formado majoritariamente por homens heterossexuais e cristãos, legislavam para seus semelhantes, e não para uma sociedade mais ampla que mudou consideravelmente desde o último século, período em que o Código Civil ditava cortes de liberdades individuais para as mulheres, por exemplo.

Ainda, foi a deputada Erika Kokay que introduziu explicitamente a questão da religião na reunião do dia 24 de setembro. Segundo a deputada, era inadmissível que naquele contexto um deputado se utilizasse de preceitos religiosos para legislar, ao invés de obedecer a laicidade do Estado brasileiro: Vejamos:

[...] **O deputado não pode ferir a laicidade do Estado. Ele não pode transformar o seu mandato na defesa de concepções religiosas.** Porque ele fere um princípio que é fundamental para que o Estado seja de todas e de todos e para que asseguremos a liberdade de credo ou de não credo que está prevista na nossa Constituição. Então, portanto, o deputado pode defender quaisquer propostas no seu processo de disputa eleitoral, mas não pode ferir a Constituição

que fala em dignidade humana. Mas não pode ferir a lei desse país que foi conquistada à duras penas.

Erika explicitou que a religião permeava os processos legislativos de votação do texto do Estatuto da Família. É importante destacar o papel da Bíblia na manutenção da norma da heteronormatividade e de sua tradicionalização. A maioria das igrejas cristãs enfatiza que a Bíblia é a única fonte de fé e prática, mas cabe a cada conjunto de denominações criar certos códigos, denominados como "regimentos internos" ou "estatutos", que nada mais são que interpretações de líderes acerca do cânone sagrado associadas a tradições adquiridas com o passar do tempo. É certo que as igrejas possuem tradições e doutrinas sobre os modos como expressões da sexualidade podem (ou não) ser manifestadas (NATIVIDADE, 2006, 2010; NATIVIDADE, OLIVEIRA, 2007, 2009; GRZYBOWSKI, 2013). Algumas igrejas têm normas para o tamanho adequado de roupas, acessórios e até mesmo do cabelo de homens e mulheres a fim de suprimir a libido entre os fiéis. Já outras normas têm um alcance maior, inclusive fora da igreja, como a tradição da mulher de se casar de branco como sinal de sua pureza sexual, uma vez que o sexo antes do casamento é malvisto na Bíblia. Essa tradição, que vem da Igreja cristã e que existe desde muitos anos, influencia até hoje cerimônias de casamento no Brasil e no mundo.

Com o casamento entre pessoas de sexos opostos não é diferente no meio cristão. A interpretação bíblica de que Deus criou um homem (sexo masculino) e uma mulher (sexo feminino) para juntos constituir uma família, com seus respectivos filhos e filhas, é a base da criação de Deus e a única forma de dar continuidade ao plano da criação de modo que o agrade, uma vez que a família, nesses moldes, é plano de Deus. A união homoafetiva seria, desse modo, um ataque ao plano original capaz de minar as estruturas sólidas e estáveis existentes "desde a fundação do mundo". Grzybowski (2013) explica que:

[...] temos de entender que essas regras não surgem do nada, mas em geral são fruto de uma interpretação, individual ou coletiva, da liderança da igreja, sobre o sentido de determinada passagem da Bíblia, ou surgem de tradições adotadas de outros grupos ou criadas dentro de um determinado grupo e perpetuadas através do tempo e das gerações (GRZYBOWSKI, 2013, p. 33).

É por esse motivo que se torna tão difícil para alguns separar a moralidade de cunho religioso (tradicional, geracional e perpetuada) de uma moralidade civil pública

(inclusiva e laica). Mello (2006) nos mostra que a resistência à aceitação de famílias formadas por casais homossexuais, inclusive a resistência em chamar um casal de homossexuais de "casal", está muito relacionada ao fato de que uma pessoa LGBTQI+ desafia estruturas milenares bastante solidificadas a partir das quais a sociedade humana foi constituída. No atual cenário de lutas e ataques políticos conservadores contra sexualidades tidas como "desviantes", o inimigo se torna qualquer pessoa que deseja minar a regra, isto é, a norma padrão. Logo, esse inimigo deve ser combatido uma vez que contraria uma concepção de família que se pretende universal e absoluta.

A análise de todas as trocas discursivas da reunião do dia 24 de setembro mostra que, por parte da oposição, sem dúvidas esse foi o encontro mais desestabilizador dos arranjos conservadores propostos pela situação. O dispositivo nunca esteve tão instável, repleto de tentativas outras para se "arrumar" a Casa. O próximo encontro seria marcado por dois motivos. O primeiro porque seria o último encontro formal e deliberativo da comissão especial. Dito de outra forma, do próximo encontro sairia o texto final do Estatuto da Família para apreciação dos senadores. O segundo motivo é porque a sociedade civil, nessa altura, já estava suficientemente mobilizada para ou defender ou repudiar o PL, o que mostra que o dispositivo em Brasília não acabava nele mesmo só porque possuía a força da lei, mas, ao contrário, se esparramava em outros locais, em outras instâncias e ambiências, sobretudo a digital.

5.7 A definição oficial de família: reunião do dia 8 de outubro de 2015

É, enfim, chegada a última reunião deliberativa da comissão especial incumbida de votar o texto do (polêmico) Estatuto da Família. Os olhares da imprensa e da sociedade civil estavam atentamente voltados para a Câmara Legislativa no dia 8 de outubro de 2015. Como é de se esperar, esse foi o encontro mais longo; com 7 horas e 40 minutos de duração sem intervalos; e com a maior presença de parlamentares: 48 pessoas no total entre

titulares, suplentes e demais deputados não membros da Comissão.⁹⁵ Assim como no encontro anterior, a bancada de oposição, mesmo pequena, se fez presente tanto em número quanto em solicitação de falas. A bancada de situação reforçou a sua já forte presença numérica, sobretudo por se tratar de um dia de votação no qual, independente de discursos, cada parlamentar representaria um único voto. O microdispositivo "reuniões" se encerraria ali, após as quase oito horas de embates e votações.

Logo após a abertura oficial realizada pelo presidente da comissão, deputado Sóstenes Cavalcante, a deputada Erika Kokay assumiu a palavra para reclamar sobre a falta de cuidado com a leitura e votação da ata da reunião do dia 24 de setembro, referente ao parecer elaborado pelo relator, deputado Diego Garcia, lido no dia 2 de setembro (seção 5.4 deste capítulo). Ao questionar o trato com as atas, Erika Kokay faz uma reflexão sobre a questão da memória que seria construída pelos trabalhos da comissão:

O que significa uma ata? Uma ata significa a memória, significa o que se consolidou e o que se discutiu aqui, significa quais são as posições que há, quais são as posições que versam sobre o direito à família, significa que, neste momento histórico, se urde nesta comissão um golpe contra tantas famílias.

Erika volta a usar o termo "golpe" para expressar o que significava o rumo tomado pela comissão. Nesse ínterim, ao questionar o trato com as atas, a deputada expõe uma estratégia da presidência da comissão, coordenada por um deputado de situação, de não deixar rastros oficiais mais amplos sobre os detalhes das discussões ao longo de meses de trabalho. Isto posto, a tentativa de apagamento da memória condiz com uma tentativa de apagamento do próprio dispositivo. Temos que o dispositivo surge com a explicitação de um tema urgente que precisa ser debatido, esmiuçado, respondido de alguma forma, isso nas próprias palavras de Braga (2018). Consequentemente, atestamos que após a satisfação da urgência, grande parte dos membros do dispositivo não deseja apenas deixá-lo "morrer", mas, antes, apagá-lo, "evaporá-lo", por se tratar de um dispositivo que reúne modos de arranjos que, no futuro, pode comprometer parlamentares de diversas formas, inclusive em pleitos eleitorais. Em suma, as maneiras tratativas dos arranjos não são tão importantes se considerarmos o grande arranjo final, isto é, o resultado. Logo, quando consideramos o dispositivo a partir de uma linha histórica com todas as minúcias das composições e

⁹⁵ Por se tratar de uma reunião final com votação do texto do PL 6583, os deputados não membros não se pronunciaram incisivamente na reunião do dia 8 de outubro de 2015.

recomposições dos arranjos, o "vale tudo" instituído "ao longo de" é um instrumento a favor dos interesses. Nesse caso, o fim justifica os meios, pois é o fim que será lembrado no futuro. O que importa e deve ficar gravado é a palavra final (o martelo final).

A deputada Erika Kokay parece não admitir os tratos com o dispositivo e os modos como a comissão chegou ao fatídico dia 8 de outubro, isso porque, segundo ela, o texto final que tinha tudo para ser aprovado (e de fato o foi) se assemelha muito a nítidos retrocessos que houve na história da humanidade, ou seja, uma possibilidade de exclusão de diversos arranjos familiares, de incentivos a condutas de perseguição de conformações que estão ao largo do que se dispõe e se define no Estatuto.⁹⁶

O clima da reunião ficou mais tenso à medida que o tempo avançou. A estratégia do bloco de oposição de fazer valer sua voz foi pautada em constantes interrupções da liturgia da própria reunião. Já a estratégia do bloco de situação de fazer avançar a discussão tal como ela foi conduzida durante todo o ano de 2015; em todos os outros encontros (com pequenas exceções); foi a de acusar os deputados da oposição, sobretudo a deputada Erika Kokay, de "tumultuar" a Casa e de querer se portar como a própria presidente da comissão.

ERIKA KOKAY: A verificação de quórum é extemporânea.

SÓSTENES CAVALCANTE: Vossa Excelência tem razão.

ANDERSON FERREIRA: Eu posso ter o direito de pedir? Vossa Excelência quer presidir a Comissão, Deputada?

SÓSTENES CAVALCANTE: Se há divergência, deputado... Nós não precisamos de verificação.

ANDERSON FERREIRA: Sr. Presidente, isso tem que parar. **A deputada Erika Kokay está interferindo o tempo todo.**

SÓSTENES CAVALCANTE: Faria a verificação se houvesse consenso.

ERIKA KOKAY: Senhor presidente, ninguém vai me cassar o direito de utilizar o Regimento, que é a Bíblia desta Casa! **Para os que gostam da Bíblia, eu lembro que o Regimento é a Bíblia desta Casa.** Eu não quero...

ANDERSON FERREIRA: Como também não vai me cassar o direito de não concordar com Vossa Excelência. Vossa Excelência fala, fala, fala...

A troca de falas acima, modelo que se repetiu ao longo de quase oito horas de reunião, revela como o poder da palavra, em tese, garante o monopólio da configuração de

⁹⁶ A deputada Erika Kokay citou o censo do IBGE de 2000 que detectou no Brasil dez arranjos familiares. A deputada também citou o censo de 2010, ano em que foram detectados 19 arranjos familiares. Além disso, o censo de 2010 diz que mais de 50% dos lares brasileiros detinham arranjos familiares que estavam excluídos do conceito tradicional de família.

arranjos, mesmo que tentativo. De igual modo, a troca de falas revela como os indicadores de moral religiosa deu a tônica durante os encontros. Em linhas gerais, o sentido que se tentou fixar, por um lado, foi que o bloco de deputados de situação, responsáveis por escrever o texto do Estatuto da Família, legislou com base em preceitos religiosos e que isso "sufocou" os princípios laicos previstos na Constituição do país. Todavia, esse sentido foi constantemente sufocado por arranjos discursivos ancorados na própria tradição cristã, normatizadora e moralizadora das ações parlamentares. Vejamos um excerto de fala de Kokay que sintetiza sua concepção acerca dos rumos (finais) tomados pelo dispositivo:

Está claro. Esta é uma proposta para excluir as relações homoafetivas do conceito de família. Esta é uma proposta para excluir todas as relações e arranjos familiares que não se enquadram neste arranjo aqui estabelecido como família. Está claro. Não é proteção à família. Família todos nós protegemos. Todos nós defendemos a família, todas nós defendemos a família. Todos nós queremos que a família, como base da sociedade, se estruture e que o Estado dê condições para que ela se fortaleça. Todas as famílias! Todas as famílias! Mas utilizar-se de uma peça, sob o nome de Estatuto da Família, para dizer que se protege a família, para excluir arranjos familiares que não estão previstos em uma concepção religiosa é absolutamente inconstitucional! Inconstitucional. **Isto é absolutamente inadmissível num Estado que se diz laico. O Estado é laico. A laicidade do Estado é lastro fundamental para assegurar o direito de todas e de todos, porque, se eu rompo a laicidade do Estado, eu rompo a liberdade de credo, prevista na Constituição.**

Existem várias formas de as pessoas se organizarem, através de uma própria religião, **mas o lugar que o religioso fala é do lugar do religioso.** O Parlamentar tem que defender a Constituição.

A Constituição Brasileira, em seu artigo de número 226, diz de forma clara que cabe ao Estado ofertar assistência à família, através dos seus integrantes, de modo a coibir qualquer forma de violência. É certo que essa premissa constitucional caminhou com os integrantes da comissão especial do Estatuto da Família desde o início. Todavia, o que esteve em questão foi o "fechamento" do que deve ser considerado família, ou, de outro modo, a exclusão de núcleos homoafetivos. Os arranjos instaurados na maior parte do tempo e das reuniões institucionaliza um tipo de violência simbólica e até mesmo física para o que não é "natural", para o que é anti-Deus. A oposição insistiu que restringir o conceito de família no âmbito legal nesses moldes significa institucionalizar uma violência contra certos grupos e ferir a laicidade do Estado. A situação insistiu que "não entende esse argumento", uma nítida demonstração de recusa a jogar o jogo a partir desse arranjo.

Ao contrário, ainda sobre como a troca de falas revela como os indicadores de moral religiosa deu a tônica durante os encontros, o sentido que se tentou fixar por outro lado é que, justamente por ser laico, o Estado confere a cada parlamentar o direito de confessar um credo até mesmo no exercício da legislatura. Vejamos a fala do deputado Flavinho (PSB):

Quero também, senhor presidente, fazer um registro sobre uma falácia. Toda hora escutamos dizer que o Estado é laico. **Ele é laico, e por isso eu posso ser católico. Ele é laico, e por isso Vossa Excelência pode ser evangélico. Ele é laico, e por isso pode haver aqui deputada ou deputado do candomblé, espírita, ateu.** Enfim, por isso o Estado é laico. O Estado sendo laico, então isso quer dizer que foi retirado o meu direito de ser católico? Porque o Estado é laico, então eu não posso mais exercer a minha fé? **Não entendi muito essa argumentação.** E por isso não podemos dizer, com base na Constituição, que família não é família, porque o Estado é laico? Ou seja, vamos elevar um pouquinho mais o nível da discussão, pensar de fato no bem comum, no bem das pessoas, e parar com essa balela, com essa falação desnecessária e mentirosa.

Aqui, gostaríamos de ressaltar a forma como a Bíblia foi citada na reunião, mais do que em qualquer outro encontro analisado. Em um dos momentos acalorados, o deputado Flavinho explicitou que uma das estratégias argumentativas e discursivas do conservador bloco de situação era o de taxar os defensores da flexibilização do conceito de família como "inimigos da moral e dos bons costumes". A justificativa dada para uma taxaçoão como essa é que a Bíblia não criou homem e homem, tampouco mulher e mulher, mas, antes, homem e mulher. A justificativa pautada em interpretações bíblicas norteou o voto de uma série de deputados.

"Gênero" se tornou a palavra da vez, para o bem ou para o mal. Em torno do ódio a questões de gênero, uma guerra discursiva moral foi travada. Ao mesmo tempo em que avançava o discurso da necessidade de alargar o texto do PL para políticas públicas em prol dos direitos de LGBTQI+, avançava também o discurso conservador (ou "neoconservador", nas palavras de Cunha (2017a)) como uma barreira para a consideração dessas políticas. A vocalidade de deputados evangélicos de cunho mais conservador vinha acompanhada de uma auto-titulação de "guardiões da moral". Não por menos, Cunha (2017b, p.161) sintetiza a tônica do discurso neoconservador evangélico no Brasil ao dizer que esse discurso está "ancorado na reação em torno dos avanços no campo da legislação e das políticas públicas voltados para um tema caro para a tradição judaico-cristã-ocidental: a sexualidade".

Vejamos a fala de Givaldo Carimbão (PROS), permeadas por palmas e gritos de solidariedade e aceitação:

É a maioria é que vai vencer. Aqui são 513 Deputados. Não precisa humilhar, esmagar; não precisa diminuir. Ao contrário, cada um deve se posicionar. Eu fui lá e registrei: eu, deputado federal Givaldo Carimbão, **sou contra o casamento de homossexuais, sou contra a eutanásia, sou contra o aborto. Eu perco o mandato, mas não perco o meu compromisso. Estou aqui em nome disto.** [Palmas]. Isso não é uma afronta, não. Isso não é uma afronta, não. Ao contrário, é uma autoafirmação. Que bom se os parlamentares que aqui estão se autoafirmassem em suas posições. O que estamos dizendo? Os políticos devem registrar em cartório as suas posições. Eu registrei no coração do povo, depois de cinco mandatos como Deputado Federal, e a cada dia cresce a minha votação. Por quê? Porque eu resgato meus compromissos aqui no Parlamento. Portanto, reafirmo: estou aqui em nome desta causa! Para mim, há a Lei de Deus, que é a Bíblia Sagrada, e há a lei dos homens, que é a que estamos fazendo. **Nós não podemos rasgar a Lei de Deus. Deus fez o homem para a mulher. Fez Adão e Eva e não Adão e Ivo!**

Diante dos avanços de várias leis contrárias a determinados modos de interpretação da Bíblia os parlamentares ligados à bancada evangélica, na condição de autoridades legislativas, vêm a público para tentar impor sob auspícios legais suas cosmovisões de viés religioso. O que está em jogo aqui é a ideia de que o cristão tem o dever de se posicionar contra aquilo que é anti-bíblico (o que é anti-bíblico é um inimigo).

Já vimos que a criação e o combate de um "inimigo" sempre esteve presente no imaginário evangélico. Está na gênese e na própria história da religião permeada por guerras e conquistas de terras. Em uma perspectiva histórica, o cristianismo sempre esteve envolvido em conflitos simbólicos e, sobretudo geográficos. Em uma perspectiva política atual, o cristianismo evangélico entra nos espaços da política para combater seus inimigos, ou seja, toda e qualquer pessoa que "fere" os princípios de interpretação bíblica fere a moral heterossexual. Visto o aumento do número de políticas públicas voltadas para pessoas LGBTQI+ a partir da segunda década do século 21 e diante do aumento de militantes dessa área dentro e fora da política formal, o inimigo era visível e a guerra (já) estava declarada (NATIVIDADE, OLIVEIRA, 2009; CUNHA, 2017a, 2017b).

O movimento LGBTQI+, segundo os evangélicos de cunho conservador, traz uma "ditadura gayzista" que deseja ruir com a família. Quem está por trás de tudo isso, em um plano espiritual, seria o próprio Satanás (diabo), o inimigo de Deus na cosmovisão bíblica. Isso justifica o posicionamento assertivo de deputados como Givaldo Carimbão, que

aguerridamente declara em uma Casa legislativa federal que não se pode ignorar (rasgar) a lei de Deus nos processos de feitura de leis (não religiosas) para toda uma nação.

Por fim, o texto do Estatuto da Família (PL 6583 de 2018) foi votado e aprovado com pequenos ajustes se comparado ao teor original escrito em 2013 pelo deputado Anderson Ferreira (autor). O que convém destacar é que a frase que define o conceito de família como a união entre um homem e uma mulher, e seus descendentes, foi mantida sem mudanças, embora com inúmeros questionamentos. Por se tratar de uma votação por bancadas partidárias, o grupo de oposição ao projeto, por mais que tenha tentado se organizar para constituir arranjos plurais, não conseguiu superar a grande maioria de bancadas da situação. Como marca do "fim" do longo processo de reuniões deliberativas, houve celebração na Casa.

As reflexões realizadas neste capítulo evidenciaram a importância de, ao identificarmos os arranjos que configuram os episódios interacionais das deliberações ocorridas entre agentes político-partidários, produzirmos descrições das situações observadas de modo a: detalharmos as perspectivas dos participantes e suas performances argumentativas; os sentidos por eles propostos; os tensionamentos entre enunciações distintas e a relação mais ampla com o contexto sóciohistórico.

Por meio das análises, percebemos vários aspectos dos engajamentos e desengajamentos dos atores implicados ao longo das interações estabelecidas nas reuniões realizadas. Cada um desses episódios teve papel importante na configuração dos arranjos institucionais e normativos responsáveis pelos desdobramentos do debate e seus espalhamentos sociais. Conforme destaca Braga (2012, 2018), não nos concentramos sobre os objetivos dos participantes ou suas intencionalidades, uma vez que, para o estudo dos dispositivos interacionais, vale a tentativa de desenhar as lógicas que norteiam as interações e que mobilizam as decisões e alterações na dinâmica das trocas. No episódio interacional, como destaca o autor, as tentativas dos participantes (cada qual tentando ser bem-sucedido em sua ação) se estabelecem em um contexto processual no qual alguma coisa está em jogo. Assim, o desafio é o de identificar as lógicas internas do episódio para correlacioná-las a processos historicamente transversais (BRAGA, 2020). Tais lógicas

podem apontar tanto para a manutenção quanto para a ruptura das interações, frequentemente tendendo a um certo consenso negociado, privilegiando atitudes mais monológicas que dialógicas.

Os encontros deliberativos (também) podem ser definidos como acontecimentos discursivos morais (PAVEAU, 2015) movidos por racionalidades afetivas que mobilizam sentimentos como indignação, pânico moral e/ou intolerância. No cerne dessas trocas, segundo Paveau (2015), se instauram disputas pela integridade discursiva dos interlocutores (reputação), pela verdade dos proferimentos e argumentos, pela validade das crenças inegociáveis, pelo ajuste entre opiniões e valores éticos e até pela decência enunciativa. Para a autora, as trocas que se dão nesses contextos têm seus critérios de aceitabilidade moral pautados por dogmas já validados e pelas experiências de seus atores, sendo que nenhum desses critérios admite a reflexividade necessária para a alteração de quadros de sentido ou mesmo de posições consideradas insustentáveis. Dito de outro modo, as performances linguísticas e enunciativas que se desenham nesses contextos monológicos (mas apresentados como pretensamente dialógicos) reforçam mecanismos hegemônicos de captura de dissensos e reafirmam o lugar dos atores políticos como porta-vozes de verdades dogmáticas pré-estabelecidas.

Assim, avaliar a performance dos atores políticos da bancada evangélica a partir de uma combinação entre a construção dos enunciados (seus fundamentos valorativos e o modo como geram acontecimentos discursivos morais) e a construção dos enunciadores como "porta-vozes da verdade" é uma dimensão importante para nossa abordagem dos dispositivos interacionais.

Um porta-voz da verdade nos leva a pensar sobre duas questões fundamentais: (i) o lugar do dissenso na conversação social e a transformação de vozes dissonantes em posições inimigas, mentirosas e falsas (descrédito dos interlocutores); e (ii) o modo como dispositivos de poder (presentes na performance desses atores) podem ser reapropriados em arranjos disposicionais de dissenso (como a produção de memes de internet, nas apropriações de humor, na crítica em uso de metáforas, enfim, nas urgentes interpretações que as redes sociais produzem acerca das ações dos atores políticos evangélicos).

Ao chamar nossa atenção para as ações discursivas autoritárias e totalitárias que geralmente ganham forma nos contextos institucionais de argumentação e debate, Paveau (2014) e Moriceau (2019c) chamam a atenção para a dimensão encenada dessas trocas no

sentido de que elas frequentemente não expõem as contradições e contingências que marcam as dinâmicas sociais: todos os posicionamentos encontram-se dados, marcados, delimitados e legitimados por preceitos que permanecem latentes, raramente problematizados. As esferas do visível, do audível e do legível continuam mantidas por lógicas assimétricas de manutenção das relações de poder, sem brechas para que linhas de fuga perturbem a articulação da governamentalidade estatal. Vínculos de pertencimento assumem a dimensão de pactos de filiação a serem defendidos "a ferro e fogo", e contribuem para identificações estáveis e alinhadas com lógicas de governos consensuais.

Segundo Moriceau (2019c) quase não há deslocamento político nessas assembleias, uma vez que privilegiam as alianças feitas por meio de barganhas, do cinismo e da desvalorização dos oponentes como incapazes de trazer quaisquer contribuições para a melhoria da situação social coletiva. Nesse sentido, as leis são fabricadas em ambientes dominados por patologias e distorções, sustentadas por redes compartilhadas de crenças que naturalizam o discurso monológico e impedem mudanças ideológicas. Tais ideologias, envolvidas na afirmação do consenso moral, justificam desigualdades na vida política, social e econômica. As linhas de força de poder que sustentam a naturalização ideológica das injustiças atuam também como formas de violência estrutural. De maneira imperceptível e não tematizada como problema, a violência estrutural modela e propaga convicções que se mostram efetivas para a legitimação do controle e dos arranjos que dão ao sujeito uma falsa orientação acerca de suas ações e da situação de troca.

A comunicação vista nesses episódios comunicacionais (deliberativos) envolve as ilusões que legitimam o poder das convicções sob a forma de ideologias pautadas por racionalidades afetivas que atuam sob a lógica do julgamento e da seletividade daqueles que pretensamente detém a verdade (e por isso se legitimam como bons governantes e legisladores) e aqueles inaptos para produzirem transformações sociais, uma vez que supostamente defendem ideologias torpes (marxismo cultural, ideologias de gênero, imaginários decoloniais etc.) consideradas nocivas à um modelo hegemônico e neoliberal de democracia. Isto posto, as racionalidades postas em prática nos episódios aqui estudados não são equivocadas e nem violam regras, mas operam na estrutura da linguagem e das ideologias que se produzem e reproduzem por meio de arranjos, códigos, metáforas e símbolos de poder e dominação. Afinal, é na linguagem que as ideologias se reproduzem e se alteram. Os signos são recursos que não só descrevem, mas criam o mundo e nos

orientam acerca de como lidar com os problemas e as urgências. O sucesso desses arranjos depende, então, do manejo da linguagem (das gramáticas e semânticas que conferem legibilidade e inteligibilidade ao mundo e às ações e interações dos sujeitos) e de assimetrias de comunicação produzidas por relações de poder que raramente são desestabilizadas.

Nos níveis político e social, as redes compartilhadas de crença impedem mudanças nas ideologias e intervêm na sociedade através do poder jurídico do Estado para substituir a legitimidade que deriva de debates críticos na esfera pública. Essa esfera pública pré-fabricada e marcada por consensos é uma barreira enorme para a emergência de sujeitos políticos e de propostas concretas de ação em prol de transformações estruturais profundas. Contudo, quando os debates instaurados em espaços institucionais ganham esferas sociais articuladas via circulação de informações através da mídia e das redes sociais é possível começar a vislumbrar momentos preciosos de tematização de injúrias e questionamento das hierarquias dominantes.

Logo, o dispositivo das reuniões deliberativas; formais, com a força da lei; se espalhou para fora dos limites oficiais de Brasília e alcançou os meios de comunicação, sobretudo os ambientes digitais, e neles "se continuou". Por mais que a proposta dos deputados tenha sido encaminhada para aprovação do Senado Federal, a "urgência" em discutir a questão da família e defender posicionamentos no âmbito civil nunca esteve tão explicitada (pulsante). A verdade é que o dispositivo das reuniões foi um "start" para que um conjunto de novas vozes e reivindicações tomasse forma. Para essas vozes e para os arranjos em meio a constituição de novo(s) dispositivo(s) acerca do tema da família dedicamos o próximo capítulo.

CAPÍTULO 6: Os arranjos em torno do conceito de família em comentários de Facebook

"O drama da Internet é que ela promoveu o idiota da aldeia a portador da verdade"

Umberto Eco

A tramitação do projeto do Estatuto da Família conforme o capítulo anterior, bem como a notícia de aprovação do texto final do Projeto de Lei na Câmara dos Deputados, fez com que a "urgência explicitada" em torno das disputas de sentido acerca do que é (e o que não é) família no Brasil alcançasse novos ambientes discursivos. Consideramos que o senso de afetação coletiva do acontecimento moral discursivo (PAVEAU, 2015) em pauta chega à sociedade de maneira mais ampla e passa a criar novas urgências e negociações nas plataformas sociotécnicas (redes sociais digitais). Tais plataformas, como o Facebook, abrigam páginas que atuam como dispositivos conversacionais e de circulação de informações, por meio dos quais as interações possibilitadas desenham arranjos e estes, por sua vez, criam novos dispositivos.

Veremos, adiante, como as páginas de Facebook de alguns veículos midiáticos foram por nós consideradas como dispositivos que dispõem affordances específicas para a relação comunicativa e o modo como elas (e suas lógicas algorítmicas) influenciam a criação dos arranjos disposicionais pelos interlocutores que aí se posicionam. As conversações que se instauram nas páginas de Facebook podem ser vistas como processos que geram lógicas tentativas para a interação e desenvolvem regularidades a partir do uso de estratégias discursivas. Partimos do pressuposto de que muitas dessas regularidades podem ser associadas a uma prevalência da racionalidade afetiva e de potencial mobilizador de quadros avaliativos morais para o tratamento de urgências.

Conversações sobre temas políticos em espaços de interação online configuram uma parte significativa das redes de esferas públicas de tematização de problemas e urgências coletivas. Destacamos aqui as instâncias ordinárias do cotidiano da vida das pessoas nos quais cidadãos e cidadãs "comuns", longe de esferas públicas oficiais, são convocados a dar opiniões diversas sobre determinados assuntos (GILLESPIE, 2010), entre eles o próprio tema da conformação familiar no século 21.

De acordo com Imme (2020), com base nos números do relatório Digital in 2019, do site We Are Social⁹⁷, um brasileiro médio passa cerca de três horas e meia por dia em atividade em redes sociais na internet, sem contar com o status de "conectado" que permanece em tempo integral, uma vez que o "login" nas plataformas são realizados e não são desfeitos após os usos, o que permite que o usuário receba notificações durante todo o dia. Segundos as estatísticas mostradas no relatório, em 2019 houve registro de dez milhões de novos usuários brasileiros em redes sociais digitais, aumento de 8% em relação ao ano de 2018. Para 2020, a estimativa é que o número cresça ainda mais.

Das plataformas sociotécnicas em uso contínuo no Brasil, interessa-nos, como já mencionamos, o Facebook. O site de relacionamentos surgiu no dia 4 de fevereiro de 2004, criado por um grupo de amigos universitários de Harvard: Mark Zuckerberg, Eduardo Saverin, Dustin Moskovitz e Chris Hughes. O objetivo dos quatro amigos era desenvolver uma plataforma on-line capaz de possibilitar aos estudantes de Harvard a interação entre pessoas por meio de fotos de seus rostos (por isso o nome "Facebook", ou "Livro de Rostos", em livre tradução). Um ano depois, em 2005, o Facebook foi liberado para estudantes de outros países. Em 2006, o grupo de quatro amigos já tinha cadastros de 12 milhões de usuários. Dado o rápido sucesso atingido pela plataforma, a partir de 2007 o quarteto começou a investir em mais recursos para além do simples compartilhamento de imagens, tais como vídeos, chats e transformação do site em um aplicativo para smartphones. Em 2009, o Facebook, já como uma empresa de mídia consolidada, lança uma de suas ações mais utilizadas até hoje, o botão "curtir" (like). Junto a essa inovação, houve mudanças de layout da plataforma e, desde então, o site não parou de se desenvolver e adaptar seus serviços para manter o interesse de seus usuários. A história da plataforma também virou filme. Intitulado "A Rede Social", o longa-metragem foi lançado em 2010, com direção de David Fincher.

A seguir, sintetizamos as principais ações de mercado e as melhorias feitas no Facebook desde 2009 (quadro 3):

⁹⁷ Disponível em: <<https://wearesocial.com/global-digital-report-2019>>. Acesso em 10 ago. 2020.

2009: Introdução do botão de curtir;

2010: Abertura para a criação de grupos no Facebook;

2012: Registro da marca de um bilhão de usuários e compra do Instagram;

2014: Compra do WhatsApp;

2015: Introdução da ferramenta de transmissão de vídeos ao vivo no Facebook;

2016: Criação de novas possibilidades de reações além do botão de curtir, como: adoro, riso, alegria, surpresa, tristeza e ira;

2017: Registro da marca do segundo bilhão de usuários.

Quadro 3: Principais ações de mercado e atualizações do Facebook a partir de 2009.
Fonte: Facebook, 2020.

No ano de 2007, o Facebook recebeu atualizações em língua portuguesa e chegou oficialmente ao Brasil. Desde a chegada do Facebook em território nacional, os brasileiros são reconhecidos por comportamentos e presenças ativas na plataforma. De acordo com o portal Statista⁹⁸, em 2019 o Brasil possuía 130 milhões de usuários cadastrados no Facebook e ocupava o terceiro lugar entre os países com mais usuários em todo mundo, atrás somente da Índia, com 300 milhões, e dos Estados Unidos, com 210 milhões de usuários.

Segundo a Pesquisa Brasileira de Mídia, divulgada todos os anos pela Secretaria de Comunicação da Presidência da República, em 2015 (ano de coleta dos dados do Facebook que nortearão nossas análises neste capítulo) havia no Brasil 139 milhões de pessoas cadastradas e conectadas na plataforma. Naquele ano, o Facebook era a principal rede social digital em uso no país com cerca de dois milhões de empresas com anúncios de produtos e serviços ativos (FACEBOOK BUSINESS, 2015). Ainda de acordo com a pesquisa nacional, em 2015 o acesso regular ao Facebook ocorria mais entre homens com 20 a 29 anos (19% do total) e mulheres da mesma faixa etária (18% do total). Em seguida,

⁹⁸ O Statista é o maior site de estatísticas para assessorar negócios digitais do mundo (Business Data Platform). O site, de origem alemã, disponibiliza dados coletados por institutos de pesquisa de mercado e de opinião, dados derivados do setor econômico, bem como estatísticas oficiais disponíveis em inglês, francês, alemão e espanhol. Para mais informações, acesse <<https://www.statista.com/>>.

mulheres entre 30 e 39 anos (13% do total), e homens na mesma faixa de idade (11% do total). Entre os menos conectados ao Facebook estavam os cidadãos com mais de 60 anos.

Dadas as discussões oficiais em torno da aprovação do Estatuto da Família na Câmara dos Deputados, analisadas no capítulo 5, consideramos que essas discussões "invadiram" o Facebook com objetivos tentativos de criar novos (ou sedimentar antigos) sentidos sobre a questão da família, de modo específico, e sobre a moral religiosa em questão na política nacional, de modo mais amplo.

Quando o assunto é o Facebook, van Dijck (2012) se mostra extremamente cauteloso em afirmar que esse espaço seria uma nova esfera pública ou mesmo uma expansão da esfera privada, exatamente por causa de seu caráter corporativista, que envolve estratégias complexas de publicidade, e sua própria concepção empresarial que visa o lucro:

Os estágios iniciais dessa luta [novo espaço de comunicação pública versus fluxo de controle da informação] estão articulados na maneira como Facebook molda a sociabilidade ao mesmo tempo e pelos mesmos meios que é moldado por fatores sociopolíticos, códigos legais e forças de mercado. Esta batalha por dominação está longe de ser concluída e provavelmente não terminará por muito tempo (VAN DIJCK, 2012, p. 173).

Por outro lado, Mendonça e Amaral (2016), em pesquisa sobre o provimento de razões em espaços online em torno da questão LGBTQI+, mostram que o Facebook se revelou como um dos espaços em que as justificativas mais aparecem nos proferimentos, atrás apenas para os fóruns institucionalmente constituídos, isto é, espaços online criados pelo governo para debater algum assunto que está em discussão nas esferas políticas. As características desses espaços são dominadas por posicionamentos políticos, o que explica os altos índices de justificativas (86,49%). Já no Facebook, 76,27% das postagens na pesquisa dos autores apresenta justificativas, o que demonstra que essa plataforma pode (sim) apresentar potenciais de debate político, a depender da abordagem e do tema.

Desse modo, partimos do pressuposto (1) de que o processo de debate⁹⁹ on-line é formado pela interconexão entre diferentes contextos comunicativos, os quais reúnem diferentes atores e seus modos de comunicação específicos; e (2) de que a conversação

⁹⁹ Aqui, "debate" não indica modos formais de debate, isto é, o entendimento "duro" do termo, que congrega perguntas, respostas e réplicas. Ao dizermos "debate" estamos nos referindo também aos embates, aos ataques, às falas sem respostas e sem interlocutores específicos.

sobre temas políticos é uma atividade que envolve o enfrentamento público dos argumentos morais resultantes desses múltiplos contextos (ALTHEMAN, MARTINO, MARQUES, 2016; OLIVEIRA, SARMENTO, MENDONÇA, 2014; MENDONÇA, AMARAL, 2016).

Nesse sentido, como apontado por Oliveira, Sarmento e Mendonça (2014), o potencial ético e político de debates realizados nas redes sociais apresenta uma de suas dimensões quando nos dedicamos a entender os caminhos argumentativos construídos nas trocas, além de identificar crenças, valores e enquadramentos a partir dos quais os usuários expõem e negociam sentidos. Tal constatação nos leva a perceber a importância assumida por uma análise apurada dos contextos enunciativos de trocas on-line diante de questões morais. Além disso, não é possível tecer uma análise dessas trocas sem levar em consideração que grande parte delas é marcada pela hostilidade, pela desvalorização dos interlocutores e seus argumentos, pelas assimetrias de status entre os participantes e, sobretudo, pela não tematização de injustiças referentes ao próprio reconhecimento dos parceiros como moralmente dignos de serem vistos como interlocutores, como "pares" (muito na linha de atuação dos atores e do cenário político analisado no capítulo anterior).

Em um contexto de sociedade em vias de midiatização (FAUSTO NETO, GOMES, BRAGA, FERREIRA, 2008; HJARVARD, 2012; MARTINO, 2012, 2013; HEPP, 2014), haja vista a forte presença das redes sociais no Brasil; sobretudo o Facebook; partimos da premissa que hoje é possível criar estratégias de arranjos capazes de extrapolar e impactar circuitos de dispositivos padrões, e originar algo diferente a partir da recusa às habituais regras de determinados campos. De outro modo, a presença "dispositiva" em ambientes digitais expande as discussões e as possibilidades de fixação de (novos) sentidos por meio de discursividades e elaboração de enunciados para os quais estaremos atentos.

Dito isso, nosso modo de compreender análises dos arranjos disposicionais (BRAGA, 2018, 2020), que são construídos e reconstruídos no Facebook, passa por análises de dinâmicas comunicativas embasadas em registros verbais deixados por usuários em forma de comentários na plataforma. Sabemos que, em um processo ampliado dessas dinâmicas online, que articula várias esferas públicas de discussão, tudo tende a se dar de forma integrada, mas nem sempre coordenada e simultânea. Sob esse aspecto, as redes sociais permitem uma estrutura de dinâmicas comunicativas online que congrega um público "de públicos", atuantes a partir de diferentes espaços, temporalidades e repertórios.

Com relação à configuração de arranjos discursivos, podemos destacar o fato de que a própria arquitetura do Facebook oferece ferramentas para a construção de diferentes trocas comunicativas (conversações). No Facebook há uma forte interseção entre o ambiente e as possibilidades de mediação que ele oferece: articulação com outras redes sociais, mecanismos de busca, citação e indexação (o que amplia as possibilidades de fundamentação e exemplificação de pontos de vista e argumentos, por exemplo). Tal característica é importante, pois não se pode desconsiderar que as trocas discursivas ocorridas em uma rede social frequentemente são espreiadas para outras plataformas, o que dá origem a uma interconexão de esferas e de conteúdos. A persistência, a possibilidade de responder a qualquer mensagem (postada de maneira síncrona ou assíncrona) e o arquivamento das trocas permitem que os enunciados sejam não apenas facilmente recuperáveis, como também traçam as diferentes conexões que realizam dentro e para além do espaço no qual foram postados (HALPERN, GIBBS, 2013).

Aqui, é importante ter cuidado com o pressuposto da mútua afetação e da influência entre esferas ou âmbitos comunicativos que integram o processo de debate on-line. A ideia de que mudanças que se processam em determinados contextos necessariamente repercutem em outros deve ser questionada. O foco deve estar nas trocas comunicativas e nas tentativas de arranjos construídas em diferentes arenas com o propósito não só de articular discursos e atores, mas de revelar como tais discursos e atores, a partir da individualidade de suas experiências e relatos, conseguem produzir tais articulações. Por isso, o enfoque analítico das dinâmicas comunicativas on-line pode ser mais interessante se procurar revelar como os conflitos, dissensos, formas de auto-expressão e expressão coletiva são trabalhados no bojo das (re)construções dos arranjos (EVELAND et al., 2011).

Isto posto, apresentamos neste capítulo análises do uso do Facebook como uma expansão das possibilidades dispositivas de criação de sentidos em torno do Estatuto da Família. Para isso, vamos direcionar nossos olhares para os comentários de Facebook de pessoas convocadas pelo assunto, o que diz das repercussões, dos embates e das adesões da atuação da bancada evangélica. Para encontrar esses comentários; e por cremos que a mídia possui um papel importante; vamos até as postagens dos principais veículos de comunicação com presença no Facebook no 8 de outubro de 2015, dia em que a comissão aprovou o texto do PL.

Nessa data, selecionamos as cinco páginas mais visitadas de perfis oficiais de veículos de comunicação com atividades regulares de publicação de posts sobre temas atuais (tabela 4). A abordagem dessas páginas como dispositivos sociotécnicos nos auxilia a considerar a importância das affordances, do instrumental das interfaces e de seu agenciamento na modelagem das possíveis formas de troca comunicativa e de reapropriação das lógicas do dispositivo. A partir de uma exploração detida do conteúdo dessas páginas, por meio de ferramentas de captura específicas, foram identificados 7726 comentários associados ao tema do Estatuto da Família.

VEÍCULO	Nº COMENTÁRIOS	LINK
Época	2.187	https://goo.gl/pe5ZkZ
Exame	1.640	https://goo.gl/BOua9r
Portal R7	1.749	https://goo.gl/0PKwpK
UOL Notícias	1.145	https://goo.gl/wjrDnV
Yahoo Brasil	1.005	https://goo.gl/KgjPNe
Número total de comentários lidos: 7.726		

Tabela 4: Constituição do corpus de análise 2.

Fonte: www.facebook.com, elaborado pelo autor.

O título das postagens, que também são títulos das matérias desses veículos de notícias, são respectivamente: (1) Câmara aprova Estatuto da Família sem considerar relações homossexuais; (2) Comissão aprova Estatuto da Família excluindo casais LGBT; (3) Estatuto da Família diz que só homem e mulher podem formar casal; (4) Estatuto que define família como a união de homem e mulher avança na Câmara e (5) Comissão aprova Estatuto da Família com conceito que exclui casais homoafetivos.

O destaque adquirido pela bancada evangélica com o Estatuto da Família se deve muito às repercussões midiáticas. Entre prós e contras, a dinâmica de votação do PL influiu o que Cunha (2017a) chama de "ativismo político evangélico", sobretudo em redes digitais. Sob esse aspecto, Schimitt-Beck e Lup (2013) ressaltam o quanto a discussão on-line é ativada e alimentada por notícias e informações que circulam em veículos jornalísticos de ampla circulação e acesso. No caso de nosso trabalho, ao escolhermos comentários

produzidos em relação a postagens de veículos jornalísticos, cremos que as análises dos comentários têm muito a nos fornecer como respostas sobre o perfil de ativistas e sobre o (anti)conservadorismo e (anti)fundamentalismo que vai além de esferas públicas oficiais, em um jogo de retroalimentação contínuo.¹⁰⁰

6.1 Metodologia das análises

O percurso metodológico desenvolvido leva em conta que um processo de debate não se apresenta de maneira pontual, mas se desdobra em diferentes momentos no ambiente de trocas on-line. Nas redes sociais digitais são abrigadas dinâmicas de trocas conversacionais online entre diferentes pessoas em diferentes atuações a partir de diferentes espaços e temporalidades (o uso repetido de "diferente" é proposital para marcar as diversidades online).

Segundo Mutz e Mondak (2006), as conversações em espaços digitais são alimentadas de maneira contínua e contêm indicadores de simpatia ou antipatia em relação a um ator político ou instituição, ou por argumentos mais elaborados acerca de normas, leis e políticas públicas ligadas à justiça social. Seu conteúdo é geralmente multidimensional, pois envolve não só trocas de proferimentos verbais, mas também uma comunicação não verbal, metafórica e codificada (como os memes, por exemplo) que têm influência sobre como as mensagens são dotadas de sentidos, afetos, ideologias e normatividades. Por fim, as conversações, de acordo com Mutz e Mondak (2006) são sociáveis, informais, fluidas, mas capazes de se transformar em discussões políticas mais estruturadas e orientadas para objetivos específicos.

Cabe a nós, ao longo de nossas análises, entender qual(is) lugar(es) ocupa(m) as conversações online acerca do Estatuto da Família (PL 6583). As análises foram feitas de acordo com base em um roteiro de dois momentos:

¹⁰⁰ Estamos cientes que a opinião dos leitores na internet é algo espreado e quaisquer iniciativas de tentar captá-las e reuni-las em uma tabela são fugidias. Estamos cientes, também, que bons conteúdos para as análises e seus respectivos comentários não estão concentrados apenas no dia 24 de setembro de 2015. Todavia, nos posicionamos neste recorte por ele trazer o “fervor” do dia da aprovação do texto do Estatuto da Família pela comissão que tratou do assunto.

Momento 1:

- A. Coleta dos comentários por meio do programa OpSocial¹⁰¹ e construção de planilhas para assessorar o autor (e a orientadora);
- B. Processo de garimpo realizado com o auxílio do software NVivo 10 que nos fornece uma lista com as palavras mais incididas em todo o conjunto de comentários.¹⁰² Feito isso, obtemos termos e expressões problematizadas pelos usuários e usuárias. Ainda, antes do Momento 2, é feita a exclusão, por meio do próprio software NVivo 10, de comentários que não são contemplados com os termos e expressões mais problematizados (geralmente são comentários em que um usuário marca outro usuário, deixa apenas risadas ou emojis).

Momento 2:

- C. Identificação dos indicadores de moral que são acionados e repetidos para a composição das performances como foco em modos de ativação e afirmação de preceitos morais (e) religiosos; modos de julgamento das identidades; modos de ativação e afirmação de discursos de ódios; modos de tratamento da vulnerabilidade, seja simbólica ou semântica; modos de reafirmação de quadros valorativos para a avaliação moral de modos de vida ligados à gênero.
- D. Estabelecimento de três eixos analíticos ressaltando suas relações com parâmetros éticos e morais de avaliação reflexiva, tal como esquematizado a seguir (tabela 5):

¹⁰¹ O programa, disponível on-line gratuitamente em 2015, aglutinou os comentários em uma tabela em ordem cronológica e os dividiu entre “comentários” e “respostas a comentários”, além de fornecer dados como data, hora e link para o perfil da pessoa que escreveu cada texto.

¹⁰² O software NVivo permite organizar e analisar informações textuais não estruturadas, também disponível gratuitamente em 2015.

Eixo de análise 1: Posicionamento dos interlocutores através de marcadores identitários	
Definição	Os interlocutores procuram identificar modos de abordar o problema em pauta a partir de pistas relacionadas às fronteiras entre “nós” e “eles”. Presença de uma “política da identidade”. Dificuldade de haver respeito mútuo.
Aspectos éticos	Produção de argumentos e pontos de vista voltados para o reforço de identidades socialmente construídas (fixam os atores em posições) e tendência a avaliar o problema unicamente do ponto de vista individual e restrito ao grupo.
Aspectos morais	Dificuldade de negociar e alcançar um horizonte moral partilhado que sirva como parâmetro coletivo de justiça social para a avaliação crítica aberta, respeitosa e coletiva do problema em pauta. Ausência de quadros interpretativos compartilhados.
Eixo de análise 2: Explicitação de premissas que sustentam as considerações e argumentos	
Definição	Os interlocutores tentam apresentar justificativas para embasar suas considerações diante de outros que deles discordam. Agrupamento e polarização de razões e crenças não negociáveis.
Aspectos éticos	Cada interlocutor formula e oferece suas razões aos outros, o que pode ser feito de maneira irônica, agressiva, respeitosa etc. Modos de consideração da diferença presentes na apreciação ou depreciação da opinião alheia.
Aspectos morais	Componente de reflexividade necessária à produção da justiça: o quão abertos os interlocutores estão para acolher, escutar e considerar a fala alheia, de modo a reconfigurar seu próprio modo de pensar diante de contestações à sua forma de ver e agir no mundo.
Eixo de análise 3: Negociação de parâmetros de justiça	
Definição	Oscilações entre o que se apresenta como justo e bom para sujeitos e grupos e o que pode ser justo e bom para a coletividade. Dificuldade em “colocar-se no lugar do outro”.
Aspectos éticos	Personalização e individualização dos parâmetros de concepções de justiça. Tendência a associar justiça à punição estabelecida a partir de critérios subjetivos.
Aspectos morais	Conhecimento das leis que estabelecem parâmetros iguais de expressão e proteção às liberdades individuais, mas dificuldade em aplicá-las. Predomínio dos moralismos.

Tabela 5: Eixos analíticos do corpus 2.
 Fonte: Quadro elaborado pelos autores.

É certo que a divisão do roteiro em dois momentos serve mais para pautar nossos olhares em direção ao objeto empírico e menos para "engessar" nossas análises. Como os comentários são numerosos e variados, diferentes interpretações são possíveis. Nossa análise segue em particular os três níveis da tabela 5. A redação do capítulo irá segui-la ao propor (1) que os posicionamentos dos usuários do Facebook são extremamente polarizados entre dois grupos definidores de um "eles" em contrapartida a um "nós", posicionamentos esses reforçados por insultos e por discursos de ódio que dificultam o reconhecimento e a participação política; (2) que o esclarecimento das hipóteses que sustentam os argumentos mostra que eles se baseiam na crença e, portanto, funcionam como uma polícia¹⁰³; e (3) que os parâmetros de justiça são difíceis de negociação por conta de uma economia moral que avalia modos de vida.

6.2 Posicionamento dos interlocutores através de marcadores identitários

O ato de comentar sobre a mídia e seus produtos jornalísticos é uma forma muito específica de falar "sobre". A interface midiática entre o campo da religião e da política dá a ver declarações e discursos que não são vistos (ou raramente são vistos) em conversas comuns do dia a dia, tampouco em sistemas tradicionais de deliberação e resolução de conflitos. Os comentários são trocas entre pessoas que têm pouca conexão entre si. O relacionamento que está em jogo não vai além da leitura, por vezes seletiva, e do clique no link que direciona para a notícia a partir da página do Facebook. Esses laços fracos conduzem a "choques" linguísticos, sobretudo quando o tema em questão gira em torno da moral religiosa e de modos de vida. Os comentários analisados são, então, (quase) sem interlocutores, sem trocas, referem-se a um universo de significados implícitos e são dirigidos a grupos de usuários da rede (MARQUES, GUIMARÃES, 2018).

¹⁰³ Termo que exprime o oposto de "política" para Rancière. Política e polícia são dois modos diferentes de visibilidade concernentes às coisas que uma comunidade considera que devem ser observadas como importantes, e os indivíduos apropriados para observá-las, julgá-las e decidir sobre elas (RANCIÈRE, 2000, p.11-12). São identificadas entre duas ordens sensíveis distintas – uma que prevê espaços, ocupações, papéis e discursos para os indivíduos e grupos (polícia), e outra que pretende suspender essa pretensa harmonia que se esconde sob a igualdade, revelando suas contingências e permitindo a recriação das linguagens e códigos sensíveis que a sustentam (política). Segundo Rancière, a política não possui terreno próprio e deve construir seu palco (stage) no campo da polícia. "Não há lugar fora da polícia, mas há modos conflitantes de fazer coisas com os lugares que a polícia aloca: reordenando-os, reformando-os ou desdobrando-os" (RANCIÈRE, 2011, p.6).

Para começar a análise a partir do eixo 1, que diz de posicionamentos através de marcadores identitários, vejamos os comentários a seguir:¹⁰⁴



Figura 4: Prints de comentários 1.

Fonte: Facebook.com (coletado pelo autor).

Comentários como esses, que celebram a "vitória da família" e parabenizam os deputados pela aprovação do PL, se estendem por todo o conjunto de comentários coletados no Facebook. Por mais que em um primeiro momento esses comentários pareçam uma simples expressão de aprovação ao Estatuto da Família, é preciso ir além e enxergá-los como uma dupla estratégia de tentativas de configuração de arranjos através de

¹⁰⁴ Cobrimos os sobrenomes dos usuários e usuárias com uma tarja preta, bem como não divulgamos as imagens de rostos, para preservar a imagem das pessoas. Porém, deixamos o primeiro nome descoberto para, minimamente (e quando possível) revelar os gêneros.

marcadores identitários: (1) afirmar uma verdade única e eterna pertencente a um grupo dominante, (2) desvalorizar quaisquer outros pontos de vista que não o tradicional religioso cristão. Em outras palavras, trata-se de tentativas de arranjos em prol da conquista de território (presença) on-line, representa uma intimidação contra comentários contrários e incentiva outras pessoas a fazer o mesmo, especialmente porque o algoritmo do Facebook considera os comentários com mais "curtidas" e visualizações como os mais importantes.

Grzybowski (2013) explicita que a religião cristã sempre esteve envolvida na formação identitária moral de seus adeptos (fiéis). Os conceitos e normas definidores de que é "certo" e "errado" dão contornos às identidades dos indivíduos. O autor explana, ainda, que essa identidade religiosa é consolidada, normatizada, tradicionalizada e utilizada como marcador para definição dos outros "de lá", isto é, de quem não pertence ao grupo dos "salvos". Diante disso, "as expressões de religiosidade vão tecendo regras de conduta aceitáveis e não aceitáveis para os seus seguidores" (GRZYBOWSKI, 2013, p. 32). O aceitável, aqui, é a conformação heterossexual.

Todavia é preciso destacar o pluralismo vigente no conjunto de comentários (e no Brasil!). É essa pluralidade que faz do conjunto de comentários analisado um espaço extremamente polarizado, e das interações uma dinâmica que fortalece identidades sociais bem marcadas e pouco (ou nada) porosas à alteridade. Vejamos algumas tentativas de contra-arranjos com relação ao que foi exposto:

Luan [REDACTED] Eu não compartilho desse seu ponto de vista patetico. O Brasil honestamente não tem culpa da sua impotência em lidar com o progresso.

Curtir · Responder · 4 a



Jonatan [REDACTED] Esse cara só pode ser enrustido, como pode se preocupar tanto com a familia dos outros. Um burro desse, retrogrado.

Curtir · Responder · 4 a



Jonatan Daniel baita Bixonaa aquele que casa com mulher só pra fazer o papel para sociedade.

Curtir · Responder · 4 a  4

Gustavo Robson, sai do armario!

Curtir · Responder · 4 a  2

Figura 5: Prints de comentários 2.
Fonte: Facebook.com (coletado pelo autor).

Tanto na figura 4, como na figura 5 com tentativas de contra-arranjos, existem encastelamentos e depreciações das diferenças que tendem a dificultar negociações e a fazer com que os interlocutores se agrupem e polarizem seus entendimentos e opiniões em torno do que consideram como alinhados a "nós", contra a estranheza que faz repudiar o "eles". Durante nossas leituras dos materiais coletados, quase não houve comentários com acenos a opiniões diferentes, o que colabora para uma generalização hiperbólica que classifica os cristãos como "fundamentalistas hipócritas" e a população LGBTQ como "aberrações hipócritas". Notemos:

Arthur É cada comentário sem noção que se vê por aqui! Por isso o Brasil é a merda que é! Enquanto os deputados se preocupam com coisas do tipo ao invés de se preocuparem com as coisas urgentes do país, enquanto alienados, ortodoxos e fundamentalistas só conseguem relacionar tudo que existe no mundo e todo tipo de relação e acontecimento com um livro escrito por seres humanos, há milhares de anos, esse país é e será sempre um retrocesso! E ainda tem idiota comemorando algo que NADA vai mudar na sua vida! Menos galera, bem menos! A cada dia que passa sinto mais vergonha de ser brasileiro!!!

Curtir · Responder · 4 a · Editado  64

Helen "Bacelar destacou ainda trecho do relatório que afirma que o afeto não pode ser considerado elemento construtivo de uma relação ou para constituição de família." Essa turma de fundamentalistas não sabe o que é família porque a deles não é constituída com afeto, mas sim com base na hipocrisia. Devem trair horrores suas mulheres! Absurdo, criminoso, surreal!!!

Curtir · Responder · 4 a  5

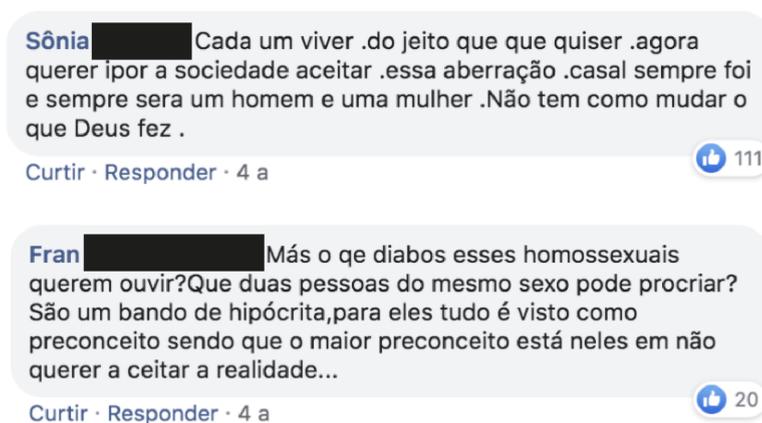


Figura 6: Prints de comentários 3.
Fonte: Facebook.com (coletado pelo autor).

Os arranjos, então, são tecidos com base em crenças, valores e estereótipos que não são negociados, mas generalizados, inflamados e reafirmados em discurso de ódio sob o égide de liberdade de expressão. Há de se destacar que os discursos de ódio são incisivos e com o nítido desejo de ofensa. O que é negado ao outro é qualquer possibilidade de ser reconhecido como um interlocutor digno de se apresentar diante dos outros, de se expressar e de desafiar pontos de vista e normas que considera injustas (HONNETH, 2003), ou mesmo "a possibilidade existir em um universo de discurso e ação, de contar para os outros e contribuir para a prática coletiva" (VOIROL, 2005, p. 117). A negação do reconhecimento é geralmente entendida como um grande obstáculo à constituição da autonomia política dos indivíduos no conjunto de comentários analisados. Os arranjos repreensivos não são apenas forma "duras" de expressar uma opinião, mas negações enfáticas que o "outro" possui capacidade de existir como tal e fazer parte da política.

Gostaríamos de ressaltar aqui que, apesar da ausência de reconhecimento das diferenças ser um aspecto importante dessas trocas pautadas por lógicas e afetos moralizantes, não se pode tomar o reconhecimento apenas como falta de algo. É importante salientar que a ausência de reconhecimento revela uma incompatibilidade entre o anseio de os sujeitos terem atendidas as suas reivindicações por direitos e pela valorização de suas capacidades; e o quadro moral e valorativo que baliza as legibilidades, os julgamentos e avaliações dessas reivindicações e demandas. Não se trata, segundo Butler (2018), de entender o não-reconhecimento como falta, como desvalorização ou como desapontamento diante de expectativas não contempladas, mas de percebê-lo como

limitação extrema das condições de “reconhecibilidade”. Dito de outro modo, o não reconhecimento deriva da perpetuação de um imaginário moral que torna as formas de vida desigualmente avaliadas e, portanto, assimetricamente expostas a condições de vulnerabilidade.

De acordo com Butler (2018), entender o não reconhecimento como mero desapontamento pessoal e coletivo diante de regras sociais e institucionais não produz efeito algum sobre essas mesmas regras. Uma pessoa trans, por exemplo, frequentemente (quase sempre) será frustrada em suas expectativas de reconhecimento, uma vez que seu corpo, sua vida e suas experiências não estão adequados aos padrões dominantes e amplamente legitimados, definidos geralmente de acordo com o ideal de um sujeito branco, heterossexual, de “boa aparência”, boas condições (...), alguém que pode se encaixar no ideal de “cidadão” que designa “pessoas de bem”.

Por isso mesmo, expectativas de reconhecimento de alguns sujeitos e grupos tendem a não ser atendidas, pois não se resumem a uma mera inclusão em quadros de sentido dominantes, exigindo uma complexa e lenta operação de criação de um outro imaginário, de uma outra forma de vida, na qual a experiência desses sujeitos e grupos possa ser valorizada como relevante. Insistir na interpretação do reconhecimento como resposta a uma “falta” ou “ausência” de direitos ou bens materiais funciona mais para reafirmar e regular formas particulares de identidade, as quais podem continuar sendo vigiadas por uma governamentalidade biopolítica que separa identidades “viáveis” e “inviáveis”, acentuando processos de exclusão e normalização.

Como veremos mais a seguir, na seção 6.3, há várias bases religiosas que sustentam essas definições de posições identitárias rígidas, e muitas delas são justificadas por uma visão histórica de que o cristianismo faz parte de uma identidade nacional. Mas, de volta aos marcadores identitários, vejamos como a luta LGBTQI+, desfavorecida pelos modos de se fazer política da bancada evangélica, esbarra em discursos impregnados de uma concepção religiosa austera:

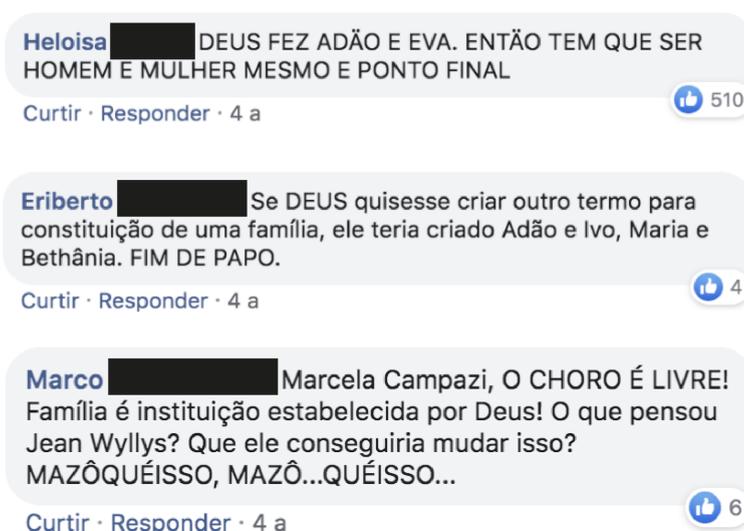


Figura 7: Prints de comentários 4.
Fonte: Facebook.com (coletado pelo autor).

Em um debate on-line, a extrema polarização entre os interlocutores dificulta a construção do respeito mútuo¹⁰⁵ e do reconhecimento do valor do outro como parceiro de debate moralmente válido (WITSCHGE, 2008; MAIA; REZENDE, 2016). Empenhados na produção de enunciados que reiteram relações sociais desiguais, discriminatórias e opressoras, os pares em disputa relutam em abrir-se às experiências, narrativas ou contribuições que lhes soam estrangeiras, antes, cada parte percebe a si mesma como auto-suficiente em suas crenças, modos de julgar e avaliar condutas, questões e ações (GRAHAN; WITSCHGE, 2003).

As identificações identitárias religiosas mais restritas são embasadas em uma concepção específica de moral, a ponto de equiparar tudo aquilo que é considerado nocivo e pernicioso dentro de um determinado quadro moral valorativo degradante. Não há escuta, mas simplesmente embates e defesas de posicionamentos fechados, avaliados e validados no "desejo de Deus", sem uma atenção para a alteridade e suas diferenças. Todavia, por mais que a balança seja desequilibrada, isso ocorre em ambos os "lados":

¹⁰⁵ Para Maia e Rezende (2016, p.123), "o respeito mútuo dirigido a um parceiro de interação é diferente do acesso cognitivo a opiniões, valores e interesses. As pessoas, mesmo respeitando umas às outras como interlocutores moralmente válidos podem reconhecer diferenças de visão ou posições que podem ou não ser respeitáveis". Assim, o respeito por outras pessoas envolveria um conjunto de disposições para agir e impedi-las de agir, a fim de reconhecê-las ou não como agentes moralmente competentes, aptos a produzirem justificativas para seus proferimentos e de negociá-las publicamente.

6.3 Explicitação de premissas que sustentam as considerações e argumentos trocados

Vimos que o espaço livre, aberto e público para expressão de comentários se forma entre laços fracos que surgem no "calor" do momento e tendem ser esquecidos. Os modos de ativação e afirmação de preceitos morais que dão sustentação a esses laços são, em grande maioria, permeadas por modos restritos de interpretações e contestações da Bíblia. Na seção anterior (6.2), percebemos a necessidade de alguns sujeitos e grupos de assumir posições identitárias fortes para se identificar com elas e marcar uma nítida diferença entre "nós" e "eles", posto que "eles" são os inimigos. Agora, veremos que quando uma tentativa discursiva de arranjo recebe pedidos de justificativa para se manter, rapidamente surge uma base que a sustenta. Tomemos nota do conjunto de comentários exemplificados abaixo:

Lorema [redacted] Por que uma boa notícia para a família? A família hétero não vai deixar de existir porque homossexuais também podem constituir uma família. Família é amor, independentemente se for entre um homem e uma mulher, dois homens ou duas mulheres.

Curtir · Responder · 4 a  5

Elias [redacted] Educação e informação. Quanta gente desinformada e ignorante nesta país. Os comentários são vergonhosos. Mas esperar o que. Brasil pátria educadora. O importante é o amor.

Curtir · Responder · 4 a  3

Teresinha [redacted] o Conceito de família está no amor e no respeito, não adianta nada ser de homem e mulher se não houver amor e respeito pelo ser humano, isso já um desrespeito ao próximo !!!!!

Curtir · Responder · 4 a

Marilene [redacted] E essas crianças que pedem por um lar? Elas querem amor, querem uma casa, independentemente de que seja uma família convencional ou não. Basta desses preconceitos homofóbicos!

Curtir · Responder · 4 a

Figura 9: Prints de comentários 6.
Fonte: Facebook.com (coletado pelo autor).

De fato, nos comentários analisados, o discurso contrário ao discurso religioso hegemônico é, em termos quantitativos, minoria. Todavia, quando se torna aparente, as premissas em que se baseia têm o objetivo de deslocar a discussão para a questão afetiva. Vejamos, por exemplo, os comentários da figura 9. O elemento central de definição da família é deslocado da junção exclusiva do homem e da mulher (carnal) para a centralidade sentimental do amor. Há família, nesse caso, se há amor, o que possibilita diferentes configurações familiares.

Mas as tentativas de impulsionar esses arranjos são rapidamente deslegitimadas. O que se tenta engendrar é a concepção de que comunidade LGBTQI+ poder falar, lutar, gritar contra a homofobia, mas essa voz não vai ser (ou deve ser) ouvida, pois coube ao Deus cristão evangélico definir o que é família, e cabe aos seres humanos a aceitação "e ponto final". Logo, a estratégia "urgente" que é adotada é a oposição ao contra-discurso hegemônico como um ato de fé e de obediência à religião. O que vale é se opor a qualquer outra palavra em prol de uma crença segura de si. Vejamos:

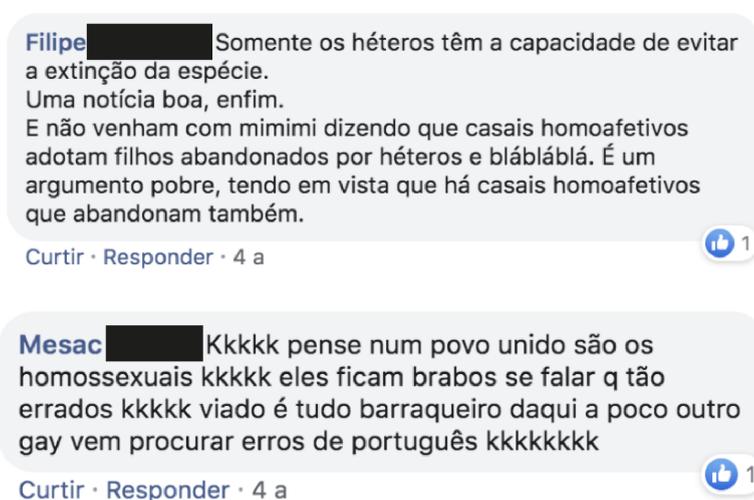


Figura 10: Prints de comentários 7.
Fonte: Facebook.com (coletado pelo autor).

Outra premissa sustentadora de arranjos largamente utilizada consiste na biologia. O que é posto em jogo é que um casal homossexual não pode se reproduzir "naturalmente" e, portanto, não pode sequer pensar em formar uma família. Essas palavras são como sentenças que não são passíveis de discussão. Uma espécie de "xeque-mate". O seu papel é policiar, no sentido de Rancière (2018), ou seja, evitar qualquer discurso capaz de ameaçar

a criação de uma cena de compartilhamento do sensível. A justificativa oficial produzida pela crença não permite divergências. [Mais uma vez lembramos que o algoritmo da plataforma destaca os comentários que com mais "curtidas". Portanto, a própria "affordance" (arquitetura) digital do Facebook promove o discurso (já) majoritário e contribui para a dificuldade de criar uma cena alternativa].

Jonas [redacted] Bem no dia que juntar 10000 homossexuais em uma casa e nao importa quantos anos passem, mas de la sair 10001 pessoas, irei aceitar o conceito de Homossexual como normal

Curtir · Responder · 4 a  41

Jhefferson [redacted] concordo plenamente com o novo estatuto, Deus fez o homem e a mulher para se unirem e se reproduzirem quero vê dois homem se reproduzirem sem mulher, quero vê duas mulheres se reproduzirem sem homem quero vê.

Curtir · Responder · 4 a

Jesusmar [redacted] Em todo reino animal dito " irracional" temos como família um macho e uma fêmea, como forma de reprodução e perpetuação da espécie, e por que será que nós, ditos "racionais" estamos duvidando sobre nossa própria espécie?

Curtir · Responder · 4 a

Edilson [redacted] Nada contra homossexuais cada um faz o que quer da sua vida mas vcs nasceram de homem com homem ou mulher com mulher?? Acho q foi homem com mulher #soacho

Curtir · Responder · 4 a  1

Figura 11: Prints de comentários 8.
Fonte: Facebook.com (coletado pelo autor).

Em linhas gerais, o "fundamentalismo", fruto de leituras específicas do cânone sagrado, é que dá fôlego a boa parte dos argumentos que compõem os comentários. O fundamentalismo evangélico (tal como visto nos capítulos iniciais) designa uma série de atitudes de cunho moral, conservador e integrista e atua como base para a obediência rigorosa e literal ao conjunto de princípios bíblicos (ARMSTRONG, 2011). Dito isso, a cosmovisão fundamentalista como ideologia impulsionadora e justificadora dos arranjos concede à Bíblia a função de "régua" que mede comportamentos, racionalidades e atua na

imposição e na naturalização de preceitos morais na família (NATIVIDADE, 2006, 2010; NATIVIDADE, OLIVEIRA, 2007, 2009; GRZYBOWSKI, 2013). No conjunto de comentários analisados, a Bíblia é acionada diversas vezes como o conjunto literal de normas as quais alguém deve obedecer, inclusive a Constituição, porque o Brasil é, simplesmente, "um país cristão". Há de se destacar também a tentativa de emplacar o sentido de que a falta de obediência aos preceitos bíblicos é a responsável por uma série de problemas vividos pela humanidade. Vejamos:

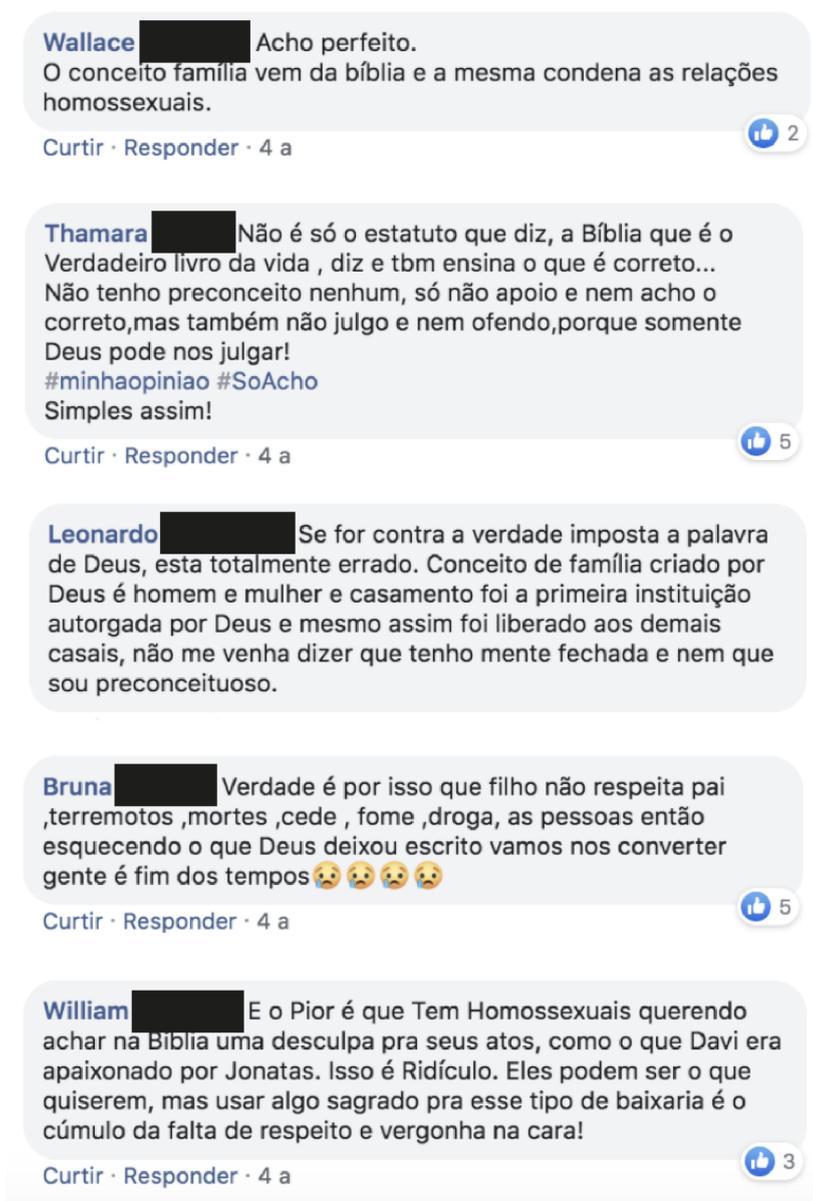


Figura 12: Prints de comentários 9.

Fonte: Facebook.com (coletado pelo autor).

À medida que o fundamentalismo regula comportamentos, estabelece formas de controle capazes de aprisionar as ações dos sujeitos em cadeias simplórias e inquestionáveis de causas e consequências. Isso confina identidades à atribuições de papéis restritos e reafirma pertencimentos de modos forçados à trajetórias pré-moldadas de experiências.

No momento de estabelecimento das fronteiras identitárias entre o “nós” e o “eles”, visto na seção 6.2, percebemos tentativas constantes de construções de arranjos capazes de fortalecer crenças individuais e restritas a determinados grupos, tornando-as ainda mais impermeáveis aos contra-arranjos. Retomamos esse ponto porque o princípio constitucional da laicidade é mais uma premissa sustentadora desses discursos, isto é, em nome da laicidade, alguns se veem investidos da "missão" de defender a incolumidade do seu direito de liberdade de expressão sem se importar se isso interfere no direito de outra pessoa de escolher viver a própria sexualidade e religiosidade.

No processo da implantação da complexa e difusa laicidade no Brasil, a Igreja Católica, religião dominante, se envolveu em intensos embates com o Estado a fim de garantir o princípio da liberdade religiosa para quaisquer religiões, pois o que estava em jogo era uma autonomia jurídica das próprias associações religiosas, sobretudo as cristãs. Nesse ínterim, com a autonomia jurídica veio o consenso errôneo de que a liberdade de expressão de crença é irrestrita e incondicionada aos direitos de outras pessoas não adeptas a essas crenças (MARIANO, 2011). Vejamos a troca direta a seguir:

Efrain [redacted] O Estado brasileiro é laico. Será que nossos parlamentares realmente já leram e conhecem a Constituição do país?. Homo afetividade é matéria de cunho teológico, não político. O parlamento não pode legislar com a Bíblia na mão.

[Curtir](#) · [Responder](#) · 4 a · Editado

 107

Lucas [redacted] Você é que devia estudar, o Estado é laico, mas não é ateu, os parlamentares são representantes do povo, ou seja, a política não é laica, uma vez que 90% dos brasileiros são cristãos é óbvio que os costumes cristãos sempre devem sobressair.... Com relação a ser de cunho teológico ou política LEIA o parágrafo 3º do artigo 226 da Constituição Federal

[Curtir](#) · [Responder](#) · 4 a

 17

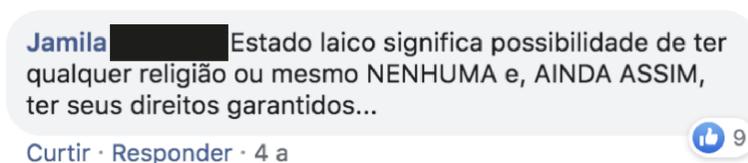


Figura 13: Prints de comentários 10.
Fonte: Facebook.com (coletado pelo autor).

Importante destacar que a justificativa de que “o Estado não é ateu” não abre margem para diferentes credos religiosos se pronunciarem e construírem em conjunto regras morais que definiriam uma justiça social mais abrangente. Há uma assimetria quando o assunto é reconhecer "a" religião do Estado que, em linhas gerais, deveria ser um Estado cristão sob o ponto de vista de muitos dos participantes.

O laico e o sagrado são categorias em constantes intersecções, mas em disputas; dicotômicas, porém indissociáveis; definidas, contudo polissêmicas. Os recortes e as escolhas dos comentários são feitos para mostrar alguns padrões de arranjos online capazes de evidenciar o quanto a noção de laicidade é sombria, permeada por características históricas de um país que se constituiu através de acordos e de benefícios entre religião e governo de modo que, até hoje, os limites de atuação do religioso na política não são claros. Além disso, a questão da diversidade sexual é vista mais como um perigo do que como, tão somente, outros modos legítimos de ser. Logo, a tessitura dos comentários analisados no âmbito do eixo 2 mostra, mais uma vez, um local de disputas de sentido interessadas em desprivilegiar o "outro" com argumentos sustentados em bases inflexíveis e em contextos de pouca (ou quase nenhuma) abertura para o respeito, que é o que veremos na próxima seção.

6.4 Negociação de parâmetros de justiça

Ao analisar a formação de arranjos disposicionais em espaços de comentários do Facebook sobre um tema tão polêmico, não devemos perder de vista que o que está em jogo não é apenas estar certo ou errado, mas evidenciar e legitimar estilos de viver, isto é, a possibilidade (ou não) de dar um sentido à família e à vida como um todo. Junto às justificativas sustentadoras dos argumentos, vistas na seção anterior, parâmetros de justiça

estão em jogo. Nas trocas analisadas, não vemos se definir um sentido de ação política que ganha corpo quando alguns interlocutores fazem demandas de justiça para a sociedade. Pelo contrário, nos espaços de comentários, justiça é desenhada a partir de parâmetros privados sem abertura à singularidade alheia, pautado pela imposição ao outro dos parâmetros éticos e morais que guiam as ações de determinado alguém ou grupo. Vejamos o que foi dito exemplificado na troca direta a seguir. O autor do comentário que dispara as trocas se define como homossexual:

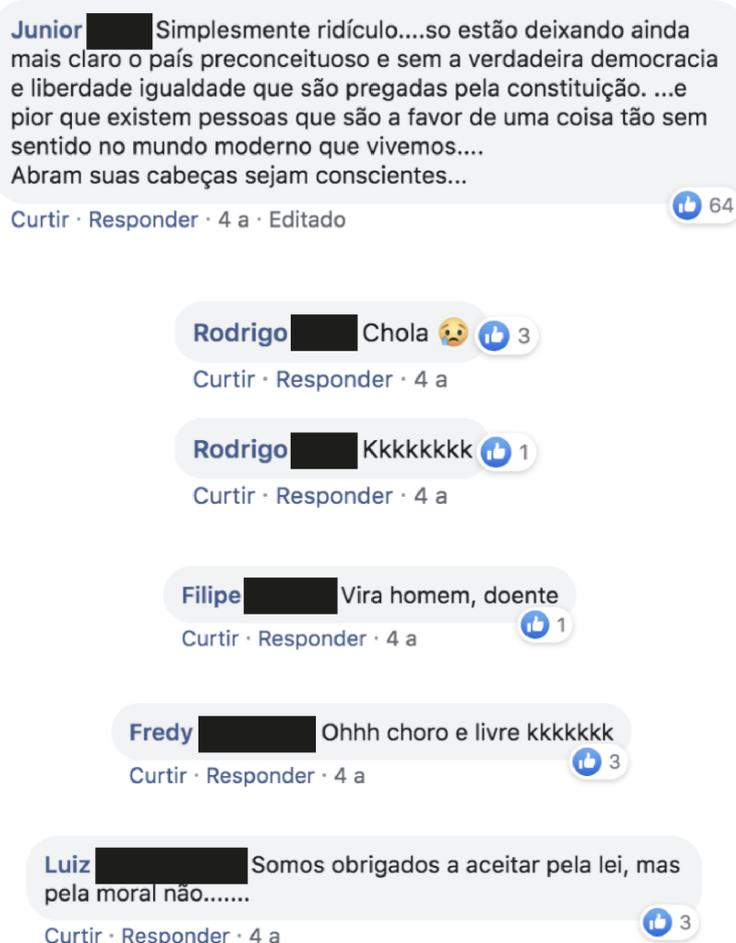


Figura 14: Prints de comentários 11.
Fonte: Facebook.com (coletado pelo autor).

Mais do que ignorar o pedido (implícito) por justiça social presente na fala do autor do primeiro comentário, as tentativas de desconstruir um arranjo pautado por essa noção são fundados em desrespeito e por uma enorme dificuldade de colocar-se no lugar do outro. Inclusive, o "choro" do outro que vê seus direitos negados é ironizado

incisivamente. Em nossas análises, não notamos a capacidade que um participante poderia ter de tomar a perspectiva do outro e, auto-reflexivamente, perceber-se por meio dessa perspectiva. Nas raras (raríssimas) vezes em que essa apreensão da perspectiva alheia e do clamor por justiça social são notadas, há uma avalanche de iniciativas para fazer com que não se incendeie essa "faísca" de solidariedade on-line. Notamos de maneira clara o que Braga (2018) sinalizou ao dizer que, uma vez que lidamos com jogos de poder, não há garantias que os dispositivos comportem linhas transgressoras. Essa é a natureza incerta e "canhestra" dos dispositivos e também da comunicação segundo o autor. O Facebook, enquanto dispositivo vivo que congrega arranjos sobre um tema tão polêmico, vai se moldando ao que as pessoas fazem dele (e não o contrário).

Segundo Marques e Martino (2016), para que houvesse uma abertura ao apelo por justiça social seria necessário uma sensibilidade recíproca à experiência alheia, ativada pela empatia, pela emoção e pelos sentimentos morais. No espaço digital os corpos não são vistos nem tocados, e o anonimato garante certa proteção para quem se propõe a interagir. Nesse contexto de anonimato, distanciamento e laços fracos (fraquíssimos), os desafetos são exacerbados e o "outro" é constantemente tomado como um inimigo que precisa ser silenciado.

Nesse caso, os arranjos disposicionais criados nas trocas seguem regularidades de manutenção de hegemonias que aprofundam desigualdades e bloqueiam a emergência de antagonismos plurais. As posições que se sustentam aqui são meramente opostas, mas não são antagônicas (nem mesmo agônicas) no sentido de deslocar as fronteiras da política e dos esquemas de inteligibilidade e legibilidade que potencialize as diferenças e suas aproximações. Não há grandes possibilidades de alianças ou mesmo de aproximação das perspectivas e demandas sustentadas. O campo do conflito fica reduzido ao julgamento moralizante e à criminalização da diferença. O conflito cede lugar à manifestação de uma política do ódio que estabelece uma gramática moral e que atua na produção de controle social através da imposição de identidades pré-moldadas.

A sensibilidade à diferença requer não a sua tolerância pacificada, mas um tipo de empatia agonística que se revela como gesto político dentro de um certo regime de aparição, legibilidade e apreensão sensível do outro, sem desconsiderar as relações de poder. Em seu sentido mais amplo, tal forma de empatia desafia a permanência de códigos de inteligibilidade, alimentando o conflito com poderes que designam, enquadram,

definem e modelam modos de vida passíveis de reconhecimento. A nosso ver, a empatia envolve uma familiaridade construída pelas possibilidades de ler no outro e em suas experiências algo que determinados arranjos disposicionais legitimam como condições para o reconhecimento e apreciação das vidas.

Outrossim, a busca por uma "essência" nas abordagens do conceito de família, ou de uma flexibilização dessa essência, também se torna o motor que impulsiona as discussões. O que se apreende ao longo das análises dos comentários é um entendimento de que, para muitos, adotar a diversidade significa adotar o estilo de vida do outro, ou seja, perder espaço por esse outro. Para que isso não aconteça, a abertura para o diálogo e para as trocas são interrompidas a todos os momentos e a quaisquer custos.

Como destacado por Sarmiento e Mendonça (2016), nas dinâmicas online o respeito, a racionalidade e a reflexividade competem a todo tempo com comportamentos muito frequentes que visam colaborar com aqueles que pensam da mesma forma¹⁰⁶ de modo a defender objetivos ideológicos específicos e a estabelecer fronteiras com os "de fora"¹⁰⁷. Esse tipo de ação (política) não pode ser considerado como inferior à justificação recíproca equilibrada que visa o entendimento. Pelo contrário, ele prevalece muitas vezes sobre a ação comunicativa e os quadros normativos guiados pelo exercício ético de empatia estipulado pelo "colocar-se no lugar do outro"¹⁰⁸.

Ainda, ao lado desse fortalecimento da perspectiva de grupo (identificação e pertencimento), a conversação serve muitas vezes como plataforma de projeção de uma auto-expressão que desconsidera a civilidade e a responsividade. Sarmiento e Mendonça (2016) destacam, também, como a religião e os enquadramentos argumentativos de cunho religioso podem estar relacionados à expressão do desrespeito online:

[...] É preciso deixar claro que indivíduos que possuem uma religião são mais desrespeitosos, mas o que argumentamos é que o enquadramento religioso apresenta dificuldades em garantir um debate respeitoso acerca de uma questão moral ampla. Quando os participantes usam, por exemplo, o enquadramento dos direitos, eles parecem discordar de uma forma mais polida e cívica. Isso sugere que o enquadramento religioso alimenta uma polarização entre duas comunidades e não oferece, como no caso do direito, uma ponte para o debate reflexivo e democrático (SARMENTO, MENDONÇA, 2016, p. 725).

¹⁰⁶ Termo utilizado na literatura em inglês: like-minded others.

¹⁰⁷ Termo utilizado na literatura em inglês: outsiders.

¹⁰⁸ Termo utilizado na literatura em inglês: ideal role taking.

É justamente esse o papel da "polícia" fundamentalista, evitar que um debate sobre o livre gozo da vida, não necessariamente ligado a normas e valores cristãos, ocorra. Antes, os comentários (arranjos) tentam desarmá-lo na base.

O pressuposto que se adota em construções tentativas de arranjos como esse é que os estilos de vida são uma questão de Estado e religião (não necessariamente nessa ordem), o que Didier Fassin (2010) chama de "economia moral". Segundo o autor, o governo dos humanos se funda "nas práticas de avaliação moral e ética que se exercem, muitas vezes de forma mais sub-reptícia, mas também de forma mais decisiva, sobre as vidas: é uma questão de julgar vidas e de valorizar o quanto valem" (FASSIN, 2010, p. 106). Os padrões são definidos pelo Estado nas políticas públicas. É com esse mote que cabe ao Estado legislar sobre a família. Cabe ao Estado ser autoritário, impor estilos de vida, definir o que a família deve ser, porque o país está em jogo.

Os arranjos produzidos por (e com) base em uma crença religiosa em escala individual são dirigidos àqueles que ousam expressar uma voz discordante, tanto ao nível de grupo, bem como ao nível de Estado. Neste caso, em nome de uma avaliação moral apela-se para uma política autoritária de uniformização de estilos de vida. Ao desprezar o diferente, revela-se e aprofunda-se preconceitos nesses arranjos midiáticos, local de encontro de fundamentalismos religiosos homofóbicos, conservadores xenófobos e filosofias de direita radical.

Isto posto, os pressupostos que sustentam as trocas analisadas revelam muitos obstáculos à promoção da reflexividade, isto é, a disposição em revisar o próprio entendimento, preferências, interesses e convicções através de um processo dialógico de troca de opiniões. Negociar através das diferenças significa buscar a valorização das capacidades específicas dos indivíduos; o reconhecimento de que todos possuem habilidades para aprender e melhorar seu potencial; a inclusão de todas as perspectivas sem prejudicar o outro, seja através do desrespeito, seja por meio de preconceitos e condenações éticas ou morais (WITSCHGE, 2008, 2011).

Desse modo, em um espaço de disputas por sentidos acerca do que pode ser chamado de família, o marcador identitário heteronormativo pautado por uma interpretação fundamentalista do cânone religioso cristão é uma estratégia discursiva para marcar a diferença e separar o sagrado do profano. A relação que a bancada evangélica estabelece com os públicos criados pela discussão acerca do Estatuto da Família pode definir

possibilidades de repetição de padrões e quadros de sentido moralizantes em uma dinâmica mais antagônica do que agonística (FREELON, 2015).

As análises realizadas neste capítulo nos mostram como os dispositivos interacionais acionados nas páginas de Facebook são estratégicos e lidam com uma dinâmica de relações de poder que articula afecções políticas e lógicas argumentativas. Dispositivos criados e episódios comunicativos em páginas de Facebook como as aqui analisadas não se confundem com estratégias instrumentais, ou maquínicas, mas nos oferecem pistas para identificarmos regularidades e potenciais alternativas de crítica e questionamento dos consensos e opressões. Dispositivos e seus arranjos localizam as práticas sociais em um complexo espaço de técnicas e quadros simbólicos heterogêneos cuja análise das diferentes partes só pode ser concebida em suas relações e mediações.

Longe de serem naturalizados, os dispositivos descrevem dinâmicas evolutivas que se sedimentam localmente em formas institucionais, procedimentos técnicos, regularidades que traçam um mapa de fluxos que oscilam entre discursividades, permitindo que o pesquisador ou pesquisadora possa mostrá-los por meio de suas análises. Assim, como destacou Braga (2018, 2020), o valor heurístico dos conceitos de arranjos disposicionais e dispositivos interacionais surge quando permitem questionar a dinâmica de funcionamento das articulações entre os elementos que os constituem sob a condição de não se considerar estes arranjos como resultado de um estado de coisas harmonioso. Uma dimensão central da proposta metodológica dos dispositivos interacionais é evidenciar as regularidades das trocas entre os interlocutores, mas também a continuidade e constância do jogo de poder, da disputa política e da produção de linhas de fuga que fraturam os dispositivos a partir de dentro.

A forma como os interlocutores definem os arranjos que os auxiliam na produção de respostas para um problema tematizado pode privilegiar as racionalidades afetivas em detrimento das racionalidades argumentativas quando se trata de traduzir o jogo do poder em uma linguagem moralizante e afeita aos atores do campo religioso. Tais lógicas discursivas de produção de arranjos tendem a reproduzir regularidades que codificam,

organizam e restringem a conversação e, sobretudo, as formas de legibilidade e inteligibilidade disponíveis publicamente para o debate em torno do estatuto da família.

Quais lógicas interacionais e as regularidades do jogo conversacional puderam ser observadas nas análises realizadas? Primeiro, as postagens comentários e interações são marcadas por uma racionalidade afetiva que marca uma oposição sem possibilidade de articulação (o que traz impossibilidades de emergência da potencialidade política dessas trocas). Segundo, a criação de quadros de sentido adversariais faz com que as interações se reduzam a afirmação de verdades dogmáticas, sem escuta para a diferença, num jogo de poder que quase não produz linhas de fuga. E, terceiro, a valorização da adesão emocional e de uma escritura explícita dos ódios, revelando que emoções e afetos dificilmente podem ser processados e “transformados” em racionalidades argumentativas.

Essa terceira regularidade nos leva a crer que não é possível haver um sujeito democrático livre de afetos e sentimentos morais ligados ao ódio e à incivilidade. Assim, não seria mais plausível pensar nos afetos como forma de racionalidade política constitutiva de nosso agir coletivo, inseparável de outras racionalidades que orientam moralmente os sujeitos em suas reivindicações de justiça?

Kiffer e Giorgi (2019) argumentam que há afecções políticas necessárias à luta contra o aniquilamento, a necropolítica e à destruição das vidas consideradas descartáveis. Para eles, os vínculos relacionais que sustentam o comum não se restringem a um imaginário pacificado, que apresenta a empatia e a busca de uma perspectiva generalizada para o julgamento moral como soluções isentas de afetos ligados à violência. O entendimento de democracia ligado ao cultivo de sentimentos morais que buscam respostas aos interesses comuns ao invés de se guiar pelos desejos e demandas individuais prejudica qualquer avanço de construção social paritária. Os autores insistem no fato de que temos distinguir “separação” (preservação e consideração das diferenças) e “desligamento” (sideração e aniquilamento das diferenças); ódio político e política do ódio, de modo a:

[...] Reabrir o ódio como afecção a existir no seio de uma imaginação política que padece. Retirar o ódio apenas de sua fixidez repetitiva e recidiva. Conceber sujeitos democráticos também em seus ódios, buscando dosar, de forma ainda mais fina o que, no entanto, é brutal. Odiar não como recusa ou não aceitação. Não como desligamento ou extermínio, mas como separação constitutiva de novas singularidades comuns a serem postas em relação. Odiar como modo de questionar as unificações que nunca nos contemplam. A questão é: como imaginar esse mundo neste mundo? (KIFFER; GIORGI, 2019, p.71).

O ódio político, ligado à separação das diferenças e à manutenção da possibilidade de suas articulações, nos remete ao questionamento feito por Butler (2018) às armadilhas presentes no pressuposto de que conversações plurais nos permitem adotar o ponto de vista do outro. Ela ressalta como os discursos de ódio responsáveis pela morte simbólica são mobilizados por uma racionalidade afetiva e por um engajamento afetivo que não podem ser desconsiderados quando avaliamos a produção de discursos de ódio (responsáveis pela morte simbólica de muitas pessoas e grupos) e o julgamento moral sobre as vidas que se tornam legíveis e perceptíveis fora do campo das condições de reconhecimento moral.

Na verdade, se considerarmos as espécies de fúria que buscam erradicar o outro, ou seja, aquelas que causam danos físicos e provocam a morte do outro, ou seja, estaríamos então diante de um tipo altamente afetivo de engajamento que, de modo algum, busca afirmar a existência do outro. Se aceitarmos a asserção segundo a qual ser efetivamente engajado é afirmar a existência do outro, continuaremos sem meios para realmente explicar a agressão humana (BUTLER, 2018, p.142).

Para Butler (2018), tais discursos são mobilizados por uma racionalidade afetiva e por um tipo de engajamento que produzem julgamento moral sobre vidas destituídas das condições de reconhecimento moral. É possível, para ela, afirmar que a violência e o ódio são fruto também do envolvimento com o outro e da mobilização de sentimentos morais e do engajamento por meio de afetos que configuram um tipo de racionalidade muito particular e perigosa. Muitas de nossas ações estão ligadas a um “tipo altamente afetivo de engajamento” que não procura, de modo algum reafirmar laços de identificação, solidariedade ou empatia.

Na minha perspectiva, modos de envolvimento carregam significados morais diferentes; eles não são delimitados por alguma estrutura, relação ou vínculo predeterminados, muito menos se estes forem normativos, e essa é a razão por que estamos sob a responsabilidade de negociar entre tais envoltimentos da melhor maneira que pudermos. Não se trata de retornar ao que realmente sabemos ou corrigir nossos desvios da norma, mas lutar com um conjunto de demandas éticas com base em uma miríade de respostas afetivas que, previamente à sua expressão na ação, não possuem uma valência moral particular (BUTLER, 2018, p.143-144).

Nesse caso, o engajamento em conversações pautadas por pontos de vista morais religiosos não oferece abertura para a produção de respostas afetivas destituídas de valor prévio. Pode ser que não existe uma trajetória moral inata em direção ao engajamento,

contudo, essas trocas nos revelam que há pouco espaço para alterações de posicionamento no curso da ação.

Ao contrário dos indicadores presentes nos arranjos criados por deputado no capítulo 5, é possível inferir que o curto grau de compromisso com os interlocutores que a plataforma sociotécnica pede faz com que a efemeridade (sabida pelos usuários e usuárias) permita o uso de marcadores de moralidades e identidades mais enfáticos e incisivos, sem que haja uma preocupação mais ampla com as noções de justiça e igualdade. Esse é, para nós, um dos principais aspectos que diz como as interações são estabelecidas em ambientes digitais.

É preciso ter claro que os discursos são lâminas que cortam para os dois lados: são instrumentos de poder e controle, mas são também ações discursivas com potência para constranger e para questionar. Assim, discurso pode tanto significar uma ordem hierárquica (uma posição cristalizada e autorizada de domínio), mas também a agência enunciativa dos atores envolvidos nas conversações. O espaço de comentários no Facebook, portanto, funciona como um local de exclusão e de marcação da diferença em grande parte do tempo, mas, também, como um local de resistência a fim de não aceitar as mudanças propostas pela união de religião e política tal como feita no caso do Estatuto da Família. São arranjos capazes de deixar marcas, exprimir reprimir identidades, desejos, revoltas; um "dar a ver" de corpos virtuais, não menos reais, potentes e vocais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O termo "moral" vem do latim "mos" e "mores", que significa costumes ou, de maneira mais específica, a adequação de alguém a um determinado grupo de acordo com esses costumes. Marques e Martino (2016) destacam que, em um sentido mais amplo, a moral é o conjunto de regras de conduta admitidas em determinada época ou por um grupo de pessoas como algo bom e justo para todos e todas. Nesse sentido, segundo os autores, "agir moralmente significa obedecer às exigências e prescrições que reconhecemos como válidas para orientar nossas escolhas quando enfrentamos problemas que possuem uma dimensão que ultrapassa a subjetividade" (MARQUES, MARTINO, 2016, p. 34).

A função que a moral ocupa nas sociedades é a de garantir a aceitação da ordem social estabelecida sem que para isso seja necessário o uso de forças coercitivas. A moral vem para, supostamente, nutrir as crenças naquilo que é considerado bom, aceitável, e repelir as injustiças em âmbitos coletivos, ligados ou não à nossa cultura. Nesse sentido, a moral possui um caráter coletivo muito forte, ao passo que traz consigo, também, impactos nas condutas individuais.

Ao longo deste trabalho, vimos como a bancada evangélica ocupou (e ainda ocupa) espaços importantes na política brasileira desde o período da redemocratização até os dias de hoje pautadas por temas morais específicos. Partimos da concepção de que religiões são conjuntos de crenças e práticas fundamentadas na fé em seres sobre-humanos (CÉSAR, 2000). Nesse sentido, o cristianismo da bancada evangélica (e da FPE) é uma "grande verdade" (uma verdade dogmática, única) que vai além de uma lógica material e objetiva e é capaz de mover pessoas em arranjos em prol dessa verdade.

A questão que se instaura quando o assunto são as ações da bancada evangélica (e da FPE), bem como as de seus apoiadores mais "ferrenhos", é a imposição de uma moral específica de base religiosa, ou seja, de um "modus operandi" da ordem social pautado por preceitos bíblicos, dogmáticos e fundamentalistas. A problemática não reside nos dogmas em si, mas nos momentos em que são configurados múltiplos arranjos com objetivo de universalizá-los, instituí-los em forma de verdade inquestionável e de lei que afeta outros modos de vida. O dogmatismo levado a extremos, sobretudo na política, impede discussões éticas e justifica atitudes radicais, o que é prejudicial para a democracia. Ora, a própria democracia roga pra si a precondição de direitos para sujeitos plurais. Logo, em sociedades

democráticas (como o Brasil) não nos cabe falar de uma única moral, mas de "múltiplas expressões de moralidade", de outros modos de vida possíveis pautados por morais que vão além de uma única leitura de escritos tidos como sagrados por dada religião.

Cientes disso, caminhamos ao longo deste trabalho para a construção de um aporte teórico e metodológico a fim de subsidiar análises de arranjos acerca do conceito moral de família no século 21. Ao passo que consideramos os arranjos como o centro dos dispositivos, encontramos em Foucault, que cunhou o termo, e em Braga (2018, 2020), que operacionalizou o conceito, os aportes necessários para conduzir as análises. A partir disso, elencamos as "cenas" com as quais procedemos as análises, e, diante de tantas ações e reverberações da bancada evangélica em torno da questão da família tradicional, optamos por momentos do processo de tramitação do Estatuto da Família (PL 6583 de 2013) para empreender análises específicas acerca dos modos como os arranjos entre pessoas são tidos como tentativas de se construir dispositivos de controle e poder. Nesse ponto, contamos com as contribuições de Paveau (2015), Moriceau (2019) e demais autoras e autores.

É importante ressaltar que as regras que constituem a moral de um povo ou de uma nação sempre estão sujeitas a serem transformadas em instrumentos de poder para oprimir e controlar a vida das pessoas à medida que, quando tornadas inflexíveis e excludentes, "não se adaptam às mudanças culturais e históricas e entram em conflito com novas formas de vida" (MARQUES, MARTINO, 2016, p. 35). Com vistas nas demandas de LGBTQI+, o clamor por uma política desprendida de dogmas religiosos reflete a rejeição ao próprio envolvimento da religião na política pautado por questões morais, ou seja, rejeição às pretensões de autoridade levantadas por políticos e líderes de opinião religiosos que historicamente estão empenhados em predispor a busca por sentidos de seus fiéis.

Vimos, ao longo dos capítulos, que o que está em jogo em projetos de leis controversos não são apenas os direitos de LGBTQI+, mas de mulheres (aborto), da vida de maneira geral (eutanásia) e de temas de outras naturezas. São julgamentos morais acerca da vida privada de indivíduos baseados em concepções sacrais capazes de retirar dos próprios indivíduos os direitos sobre si e transferi-los para supostos desejos de uma entidade sobrenatural. A delimitação de uma moral bíblico-religiosa no espaço público com a intenção que essa moralidade se transforme em leis gerais faz da esfera da política um local de interferências nas moralidades privadas e nega (ou retira) das minorias uma série de direitos.

A bancada evangélica é esse macrodispositivo que se vê como exímia representante do sagrado a ponto de se comportar como a instituição que tenta conservar os limites de uma vida tal como determinado por uma interpretação específica do cânone cristão. E, com a ajuda de Braga (2018, 2020), vimos que o verbo aqui não poderia ser realmente outro além de "tentar". O que a bancada evangélica fez ao longo dos anos são contínuos exercícios tentativos de conformação de arranjos permeados por trocas e barganhas com o objetivo de criar sentidos acerca de temas morais complexos e polêmicos, sempre em conflito com outros pontos de vista. A matéria-prima dos arranjos em um ambiente que mescla religião e política, como no Brasil, inclui discursos austeros, princípios religiosos, apelos à tradição, mas também inclui lutas e resistências, sobretudo nas mídias sociais digitais.

E por falar nessas mídias, a potência política dos enunciados (e dos modos de enunciação) proporcionados pelo Facebook, a mídia social digital que analisamos, não se encontra apenas em tentativas individuais e personificadas de questionamento de opressões e injustiças, tampouco está restrita ao "choque" de perspectivas diferentes, por mais importantes que isso seja dentro da ampliação de um entendimento de formas de participação política hoje. Antes, contudo, argumentamos a favor de uma potência política dos arranjos disposicionais no Facebook que deriva de uma compreensão desse espaço como capaz de promover um pertencimento de grupo em que pontos de vistas e experiências semelhantes se encontram e têm mais chances de tematizar problemas e alcançar publicidade diante de uma questão "urgente" e "explicitada" [pro bem e pro mal...] (BRAGA, 2018; CONROY et al., 2012).

De maneira específica a temas relacionados à religião, como a questão da formação de núcleos familiares no século 21, a cobertura dos veículos de comunicação em plataformas sociotécnicas, acrescidos de possibilidades de comentários, constitui um espaço público de confronto, de formações de arranjos e encontros homofílicos. As interações observadas compõem uma multiplicidade de modos de questionamentos, que vão desde as raras buscas equilibradas de compreensão mútua até as defesas insultuosas de visões baseadas no ódio, sem escuta ou paridade.

A força exercida pelos insultos nos arranjos é muito forte, pois o viés negativo e pejorativo favorece um posicionamento associado à defesa da identidade projetada do locutor ou locutora, ou seja, aquilo que ele ou ela julga correto para outros. Não podemos

perder de vista que o Estatuto da Família é, apenas, parte de uma dinâmica moral religiosa engendrada e articulada pela bancada evangélica durante anos [estabelecemos o início do processo na Constituinte de 1987 para fins didáticos]. Essa concepção que não foi arraigada "da noite pro dia" torna ainda mais difícil suscitar outros conjuntos de significados para garantir mais justiça nas trocas comunicativas, seja em ambientes formais da política seja em ambientes online.

De outra forma, dadas as suas especificidades, os locais analisados são locais orientados para se fortalecer a própria crença e (tentar, é claro) fazer com que um outro seja convencido por ela. Ao fim das análises, descobrimos espaços de luta, onde muitas vezes o diálogo é substituído pela imposição de cosmovisões. Estamos longes da ação comunicacional teorizada por Habermas (1997), e a midiatização amplifica as oposições. E, ao fim do capítulo 6, percebemos como as tecnologias de comunicação são facilmente transformadas em tecnologias de fé.

Contudo, não podemos (simplesmente) enfatizar que nas trocas há apenas pontos de vista morais e crenças inegociáveis. Por mais que essa seja uma evidência comprovada em nossas análises, o mais importante em uma análise dos dispositivos é salientar as lógicas elaboradas e adotadas pelos agentes em interação. Essas lógicas têm mais a ver com a mistura entre racionalidades afetivas e argumentativas (fundadas na justificação recíproca) e com os aspectos que impulsionam as intervenções e expressões que os atores políticos usaram nas deliberações na Câmara dos Deputados e no Facebook.

Em um trabalho de análise de comentários em redes sociais digitais, Lins (2020) identificou ao longo da pesquisa palavras ou expressões às quais denominou de "gatilhos". Segundo a autora, esses gatilhos, potencialmente disparadores, atuaram como fagulhas e acionaram públicos negativamente, fazendo-os vivenciar experiências e executar ações e reações.

Este fenômeno ficou bastante evidente em todas as análises; houve algo de uma ordem sensível que impactou os indivíduos negativamente em suas experiências e os fez padecer reflexivamente para agir. Em cada caso, algumas palavras ou expressões atuaram como gatilhos, responsáveis por despertarem a ira nos públicos que se formaram na conversação (LINS, 2020, p. 298).

De acordo com Paveau (2015), eventos discursivos morais são comuns na internet: frases mortais nas redes sociais, ciberviolência de todas as intensidades, microviolência da

pequena calúnia ao suicídio por cyberbullying, trolling, campanha de difamação, publicação de pequenas e grandes transgressões de figuras públicas ou cidadãos comuns; mas, também, celebrações de discursos virtuosos e corajosos de todos os tipos, palavras generosas, artifícios de solidariedade, notável devoção etc. Todos esses eventos discursivos são capazes de produzir indignação ou emoção compartilhada, pânico moral ou apoio ético, sempre através de intensas trocas discursivas sobre os critérios morais de aceitabilidade e inaceitabilidade das falas.

No coração desses discursos, surgem questões recorrentes e regularidades que contribuem para a fixação dos macro-dispositivos criados pelas ações da bancada evangélica e dos enfrentamentos com diferentes segmentos sociais. É nesse ponto que consideramos a verdade dos discursos (o ajuste discursivo às crenças justificadas) e as expressões gatilho (LINS, 2020). Tais expressões (gatilhos), exploradas e destacadas nos capítulos 5 e 6 deste trabalho, geralmente estão ligadas à afirmação do modelo “tradicional” de família e a depreciação e exclusão de “arranjos familiares que não estão previstos em uma concepção religiosa hegemônica”. Sua repetição e reapropriação nos fluxos de circulação midiática podem nos auxiliar a ver como a midiatização da religião opera no campo político e do debate acerca de valores morais. Por meio da circulação, um quadro avaliativo naturalizado das formas de vida pode ser tematizado e colocado em questão, revelando imaginários e situações ideológicas que aprofundam a injustiça, a violência e o ódio como política de controle, voltada para a desconsideração e para o aniquilamento das diferenças.

Em nosso caso, as "expressões gatilho", responsáveis por disparar as polêmicas, comprovam que há algo de sensível que faz com que as pessoas se envolvam de maneira intensa com a questão da família suscitada pelo PL 6583. As lógicas de funcionamento dos arranjos disposicionais os quais analisamos consiste na produção e na reação discursiva dessas expressões utilizadas para organizar e incendiar os debates, o que coloca em evidência justamente a dimensão moral das tensões e descortina os mecanismos de desmonte dos antagonismos para privilegiar oposições e ódios. Fala sem discurso, discurso sem outro; essas práticas linguísticas pertencem às experiências e também revelam um modo de circulação e fixação de valores e imaginários políticos conservadores.

Assim, é importante pensarmos, também, na circulação desses enunciados e em como eles agenciam circuitos interacionais em si mesmos: a cada reprodução ocorrem

repercussões, reelaborações e reafirmações que são acrescidas de valor e se inscrevem em vários espaços, gerando cadeias de apropriações e reverberações, ainda que, muitas vezes, estabeleçam barreiras que dificultam o questionamento. As expressões gatilho são percebidas como moralmente relevantes e continuam circulando. Conforme destaca Rosa (2019a, p.156), alguns enunciados que perduram como relevantes na circulação social, assumem caráter de verdade “mesmo não sendo verdade, pois as narrativas foram difundidas, replicadas e tomadas como verdade em diferentes contextos, encontrando pontos de ancoragem no imaginário social”.

Acreditamos, contudo, que esse circuito configurado pelo apelo dramático e pela racionalidade afetiva das trocas acerca do Estatuto da Família, nos auxiliou a identificar uma forma de circulação que, segundo Rosa (2019a, p.165) pode acentuar uma “processualidade interacional que implica novas camadas de sentido e interações, além de um embate pela produção de sentido que se realiza no âmbito dos dispositivos midiáticos”. A circulação, para a autora, não se restringe aos produtos que circulam ou que desenvolvem potencial de circularidade (idas e vindas), mas na “processualidade interacional, que implica novas camadas de sentido e interações, a partir de objetos que efetivamente são repetidos, aparecem, reaparecem e se instalam” (2019b, p. 24).

Consideramos que expressões gatilho que alcançam grande visibilidade, replicabilidade e preponderância em um fluxo de circulação social apresentam um valor de uso atribuído por seu forte caráter moral. Tal caráter moral está associado a um “julgamento moral” das vidas e das formas de vida que é específico de operações de biopoder. Nesse sentido, expressões e narrativas que são usadas e reproduzidas com maior frequência no processo de midiaticização são aqueles que permitem uma operação biopolítica, isto é, a construção de uma avaliação moral de sujeitos que perdem sua individualidade para frequentemente aparecer como um alvo coletivo da reprovação e do ódio generalizado.

Segundo Rosa (2019a e b), quando determinadas expressões e enunciados são mantidos em circulação, com investimento constante em seu valor moral, logo eles se instalam como crença, como aquilo a ser reiterado, impedindo que enunciados contrários alcancem a mesma visibilidade e o mesmo potencial de criar imaginários políticos. Nesse jogo de produção de uma crença, expressões gatilho adquirem um status auto-referencial, desvinculado do acontecimento de origem, podendo acentuar o ódio, a desvalorização de

indivíduos e grupos e o repúdio a comportamentos amplamente reconhecidos ou vistos como negativos. O poder de síntese e de circulação autônoma dessas expressões pode neutralizar sua capacidade política de preservar um espaço reflexivo e crítico entre o espectador e o enunciado, uma vez que os sentidos a elas atribuídos nas inúmeras apropriações são aqueles roteirizados e produzidos para serem exibidos e consumidos. A relação de consumo despolitiza o olhar, porque “cola” o sentido ao enunciado, sem brechas para desencaixes ou para a dúvida: juízos são emitidos de antemão, sem a necessidade de uma análise situada dos contextos de ação e existência dos sujeitos.

Toda uma série de enunciados que assumem o papel de gatilho na politização da circulação podem ser tomados como importantes pistas para identificar operações de poder que dirigem as avaliações morais dos arranjos familiares contemporâneos, amplamente conectadas com a biopolítica e a necropolítica. Os fluxos de circulação que reafirmam o valor moral de verdade de certas expressões contribuem para a deslegitimação do campo do conflito, para o apagamento e a desfiguração de sujeitos e grupos vulneráveis, tratados como ameaça iminente e como "menos que humanos".

O presente trabalho começou a ser desenvolvido em 2016 e foi concluído em 2020. No início da elaboração do projeto que antecedeu a escrita final deste texto, o acontecimento de mais destaque acerca da complexa relação entre mídia, religião e política era, de fato, o polêmico Estatuto da Família. Todavia, o tempo passou durante o processo de pesquisa e as dinâmicas de entrelaçamento entre os três campos se complexificou ainda mais [e muito rápido!]. Os usos políticos da religião (ou devemos dizer os usos religiosos da política?) foram levados a outros patamares na corrida eleitoral de 2018 após o processo que levou ao impeachment de Dilma Rousseff.

Em 2015, o então deputado federal pelo Rio de Janeiro, Jair Bolsonaro, tinha pouca (ou quase nenhuma) expressão midiática em grandes canais de comunicação, com aparições limitadas em programas de humor da Band e talk shows da Rede TV. Embora membro signatário da FPE, Jair Bolsonaro não participou da comissão especial que aprovou o texto do Estatuto da Família, tampouco se manifestou em público sobre o PL. Porém, em 2018, esse mesmo deputado surge na cena política nacional como

candidato a presidência do Brasil com o mote de campanha "Brasil acima de tudo, Deus acima de todos". Em um intervalo de tempo pequeno (e durante a própria escrita do trabalho), o cenário político e religioso do país toma proporções ainda maiores e deságua na eleição de Jair Bolsonaro como presidente. Dito de uma forma mais acadêmica, a problematização do campo de pesquisa ganhou novos contornos e novos insumos para construção do "corpus" de análise.

Isto posto, o cenário em que vivemos no Brasil da segunda década do século 21 se abre para outras dinâmicas de arranjos a fim de que compreendamos ainda mais as ligações entre a cobertura da mídia e a difusão do discurso religioso e político. A teoria e a metodologia utilizadas em nosso trabalho tendem a ser expandidas e tensionadas na realidade que se instaurou e se faz vigente no Brasil. Se começamos nosso texto com uma epígrafe de Butler que, ainda em 2011, se indagava sobre a religião na esfera pública e dizia que não podemos correr o risco de tomar a vida pública como uma esfera estável e fora da religião; quase dez anos depois nos voltamos para Butler de modo a afirmar que a esfera pública brasileira nunca foi tão impregnada por aspectos religiosos que definem um quadro muito sensível para a democracia e para as lutas políticas atuais, pois, ao mesmo tempo em que o espaço do conflito está sendo negado e substituído por polarizações insolúveis, os conflitos aparecem desenhados através da face do ódio, da criminalização, da patologização e de uma hostilidade pouco ou nada porosa à hospitalidade.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA SAGRADA. Tradução: João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? **Revista Outra Travessia**, Florianópolis: UFSC, 5:9-16, 2005.

_____. **O que é o contemporâneo?** e outros ensaios. Chapecó (SC): Argos, 2009.

ALESSANDRA, Karla. **Bancada evangélica terá 74 deputados em 2015**. 2014. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/radio/materias/RADIO_AGENCIA476128-BANCADA-EVANGELICA-TERA-74-DEPUTADOS-EM-2015>. Acesso em 07 de maio de 2020..

ALTHEIDE, David; SNOW, Robert. **Media Logic**. Beverly Hills, CA: Sage, 1979.

_____. Toward a Theory of Mediation. In: ANDERSON, James (ed.). **Communication Yearbook** 11, p. 194-223. 1988.

ALTHEMAN, Francine; MARTINO, Luis Mauro; MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro. Conversações políticas no Youtube e suas contribuições para o processo deliberativo acerca do Projeto de Lei do Ato Médico. In: MENDONÇA, Ricardo Fabrino; SAMPAIO, Rafael Cardoso; BARROS, Samuel (Orgs.). **Deliberação Online no Brasil**. Salvador: Edufba, p.272-299, 2016.

ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ASSMANN, Hugo. **Igreja eletrônica e seu impacto na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1986.

ASP, Kent. **Powerful mass media: studies in political opinion-formation**. Stockholm: Akademilitteratur. 1986.

BAPTISTA, Saulo. **Pentecostais e neopentecostais na política brasileira: um estudo sobre cultura política, Estado e atores coletivos religiosos no Brasil**. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: Izabela Hendrix, 2009.

BERGER, Peter. **Perspectivas sociológicas**. Petrópolis: Vozes, 2007.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno**. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

BOURDIEU, Pierre. Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

_____. A economia das trocas simbólicas. 6ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.

BRAGA, José Luiz. **A sociedade enfrenta sua mídia**: dispositivos sociais de críticas midiáticas. São Paulo: Paulus, 2006.

_____. **Comunicação, disciplina indiciária**. Trabalho apresentado ao GT Epistemologia da Comunicação, XVI Encontro da Compós. Curitiba, 2007.

_____. Nem rara, nem ausente - tentativa. **MATRIZES**, ano 4, n. 1, pp. 65-81, 2010.

_____. Comunicação é aquilo que transforma linguagens. **Alceu (PUCRJ)**, v. 10, p. 41-54, 2010.

_____. Circuitos versus campos sociais. In: MATTOS, Maria Ângela; JANOTTI JUNIOR, Jeder; JACKS, Nilda (orgs). **Mediação e mediação**. Salvador: EDUFBA: Brasília: Compós, p. 31-52, 2012.

_____. Dispositivos interacionais: lugar para dialogar e tensionar conhecimentos, **Dispositiva**, v.1, n.1, 2012.

_____. Interagindo com Foucault: os arranjos posicionais e a Comunicação. In: Encontro Anual da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação - Compós, 2018, Belo Horizonte, MG. Anais. Belo Horizonte: Compós, 2018.

_____. **Uma conversa sobre dispositivos**. Belo Horizonte (MG): PPGCOM UFMG, 2020.

BRASIL. **Constituição de 1988**. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

_____. **Estatuto da Criança e do Adolescente**. Câmara dos Deputados. Lei no 8.069, de 13 de julho de 1990. Brasília, DF: Centro Gráfico, 1990.

_____. **Plano Nacional de Educação (PNE)**. Plano Nacional de Educação 2014-2024: Lei nº 13.005, de 25 de junho de 2014, que aprova o Plano Nacional de Educação (PNE) e dá outras providências. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2014.

BRUCE, Steve. Modernity and fundamentalism: the new Christian right in America. **British Journal of Sociology**, n. 41, pp. 477-496, 1990.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**. Notas para uma teoria performativa de Assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CAL, Danila Gentil Rodrigues; SEREJO, Elias Santos. A minha família existe? Deliberação e conversação política na internet. **Comunicação & Inovação**, v. 18, n. 37. Maio-ago, 2017.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional. 2005. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/internet/deputado/frenteDetalhe.asp?id=53658>>. Acesso em 19 de jun. de 2018.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Os políticos de Cristo: uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil. In: BURITY, Joanildo A.; MACHADO, Maria das Dores C. **Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2006, p. 29-89.

CARVALHO. Carlos Alberto de (org.). **Mediatização e textualidades: dimensões teóricas e aplicações empíricas**. Belo Horizonte: PPGCOM UFMG, 2017.

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

CASTELLS, Manuel. **A era da informação: economia, sociedade e cultura**. Trad. Klauss Brandini Gerhard. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

CASTRO, Edgardo. **El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores**. Quilmes: Tapa blanda, 2004.

CÉSAR, Elben Lenz. **História da evangelização do Brasil**. Viçosa: Ultimato, 2000.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com as outsider within. **Revista Sociedade e Estado**. Volume 31. Número 1. 2016.

CONROY, Meredith; FEEZELL, Jessica; GUERRERO, Mario. Facebook and political engagement: a study of online political group membership and offline political engagement. **Computers in Human Behavior**, Amsterdam, v. 28, n. 5, p. 1535-1546. 2012.

CORADINI, Odaci Luiz. Frentes Parlamentares, representação de interesses e alinhamentos políticos. **Revista Sociologia Política**, Curitiba, v. 18, n. 36, p. 241-256, jun. 2010.

COSTA, Antônio Carlos. Os conflitos de Cristo com as instituições religiosas. São Paulo: Mundo Cristão, 2018.

CUNHA, Magali do Nascimento. **A explosão gospel**: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico. Rio de Janeiro: Mauad X: Instituto Mysterium, 2007.

_____. Pentecostalismo e movimento ecumênico: aproximações e divergências. *Estudos de Religião*, v.24, p. 33-51, 2011.

_____. O lugar das mídias no processo de construção imaginária do inimigo no caso Marco Feliciano. **Comunicação, Mídia e Consumo**, v. 10, p. 51-74, 2013.

_____. **Do púlpito às mídias sociais**: evangélicos na política e ativismo digital. Curitiba: Prismas, 2017a.

_____. "É preciso salvar a família": gênero, religião e política no contexto do neoconservadorismo evangélico nas mídias no Brasil. In: CUNHA, Christina Vital da; LOPES, Paulo Victor Leite; LUI, Janayna. **Religião e Política**: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll: Instituto de Estudos da Religião, 2017b.

DE JESUS, Fátima Weiss. A cruz e o arco-íris: refletindo sobre gênero e sexualidade a partir de uma "igreja inclusiva" no Brasil. **Ciencias Sociales y Religión**. Ano 12, n. 12. Out. 2010, pp 131-146.

DELEUZE, Gilles. Desejo e prazer: cartas de Deleuze a Foucault. **Cadernos de Subjetividade**, São Paulo, ano 12, nº 17, pp. 15-26, [1996] 2015.

_____. **Dois regimes de loucos**. Textos e entrevistas (1975-1995). Edição preparada por David Lapoujade. São Paulo: Editora 34, 2016.

DEPARTAMENTO INTERSINDICAL DE ASSESSORIA PARLAMENTAR (Diap). **Radiografia do novo Congresso**: legislatura 2015-2019. Brasília: DIAP, 2014.

DILTHEY, Wilhelm. **Introduction à l'étude des sciences humaines**: essai sur le fondement qu'on pourrait donner à l'étude de la société et de l'histoire. Traduzido por L. Sauzin. Presses Universitaires de France. Paris, 1942.

DRESCH, Márcia. A instituição familiar na legislação brasileira: conceitos e evolução histórica. 2016. Disponível em: <<https://jus.com.br/artigos/51795/a-instituicao-familiar-na-legislacao-brasileira-conceitos-e-evolucao-historica>>. Acesso em:

DUARTE, Tatiane dos Santos. A participação da Frente Parlamentar Evangélica no legislativo brasileiro: ação política e (in)vocação religiosa. **Ciencias Sociales y Religión**. Ano 14, n. 17. Jul-dez. 2012, pp. 53-76.

EVELAND, William; MOREY, Alyssa; HUTCHENS, Myiah. Beyond Deliberation: New Directions for the Study of Informal Political Conversation from a Communication Perspective. **Journal of Communication**, n. 61, p. 1082–1103, 2011.

ERWAN, Dianteill. Pierre Bourdieu e a religião: síntese crítica de uma síntese crítica. *Revista das Ciências Sociais*. Vol. 34, N. 2, p. 30-42, 2003.

FACEBOOK BUSINESS. 45% da população brasileira acessa o Facebook mensalmente. 2015. Disponível em: <<https://pt-br.facebook.com/business/news/BR-45-da-populacao-brasileira-acessa-o-facebook-pelo-menos-uma-vez-ao-mes>>. Acesso 16 de agosto de 2020.

FASSIN, Didier. **La raison humanitaire**: une histoire morale du temps présent. Paris: Seuil Gallimard. 2010.

FAUSTO NETO, Antonio. Fragmentos de uma analítica da mediação. **Matrizes**, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 89-105, 2008.

FAUSTO NETO, Antonio; FERREIRA, Jairo; BRAGA, José Luiz; GOMES, Pedro Gilberto. **Mediação e Processos Sociais**: aspectos metodológicos. Santa Cruz do Sul: Editora Unisc, 2010.

FERREIRA, Jairo. Mediação: dispositivos, processos sociais e de comunicação. **E-Compós**, n.5, abr., 2010.

FOUCAULT, Michel. Le jeu de Michel Foucault. Entrevista dada à revista *Ornicar*. In: **Dits et Écrits**, v.3, [1977], 1994, p.194-228.

_____. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. **A ordem do discurso**. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

FREELON, Deenn. Discourse architecture, ideology, and democratic norms in online political discussion. **New media & society**, v.17, n.5, p.772-791, 2015.

FRESTON, Paul. Evangélicos na política brasileira. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro: Iser, n. 16, 1992.

_____. **Protestantes e política no Brasil**: da Constituinte ao impeachment. Tese de doutorado em Sociologia. Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 1993.

GERMANO, Felipe. 7 Projetos de Lei perigosos que apareceram desde que Cunha assumiu a Câmara. 2016. Disponível em: <<https://super.abril.com.br/comportamento/7-projetos-de-lei-perigosos-que-apareceram-desde-que-cunha-assumiu-a-camara/html>>. Acesso em: 16 de agosto de 2020/

GILLESPIE, Tarleton. The politics of platforms. **New Media and Society**, New York, v.12, n.3, p. 347-364, 2010.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: Vol. 28(2), 2008, p. 80-101.

GRZYBOWSKI, Carlos. **Macho e fêmea os criou**. 2 ed. Viçosa: Ultimato, 2013.

GOMES, Edlaine; NATIVIDADE, Marcelo; MENEZES, Rachel Aisengart. Proposições de leis e valores religiosos: controvérsias no espaço público. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias [et. al] (orgs.). **Valores religiosos no Brasil**: a tramitação de projetos de leis sobre temas morais controversos. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

GOMES, Pedro Gilberto Gomes. **Cultura, meios de comunicação e Igreja**. São Paulo: Loyola, 1987.

GOMES, Wilson. **Transformações da política na era da comunicação de massa**. 2a edição. São Paulo: Paulus, 2007.

GRAHAM, Todd; WITSCHGE, Tamara. In the search of online deliberation: towards a new method for examining the quality of online discussions. **Communications**, Berlin, v. 28, n. 2, p. 173-204, 2003.

GUEDES, Tcharlye. Direito de Família o que mudou de 1916 até 2002? 2016. Disponível em: <<https://tcharlye.jusbrasil.com.br/artigos/305953203/direito-de-familia-o-que-mudou-de-1916-ate-2002>>. Acesso em: 14 de agosto de 2020.

GUIMARÃES, Bruno Menezes Andrade. O riso bate à porta: o humor de Porta dos Fundos e a crítica à religiosidade cristã contemporânea. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFMG, Belo Horizonte. 2016.

HABERMAS, J. Política deliberativa: um conceito procedimental de democracia. In: HABERMAS, J. **Direito e Democracia**: entre faticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HALPERN, Daniel; GIBBS, Jennifer. Social media as a catalyst for online deliberation? Exploring the affordances of Facebook and YouTube for political expression. **Computers in Human Behavior**, 29(3), p. 1159–1168, 2013.

HEPP, Andreas. As configurações comunicativas de mundos midiáticos: pesquisa da mediação na era da mediação de tudo. São Paulo: **Matrizes**, v. 8, nº 1, p. 45-64, 2014.

HERNES, Gudmund. The media-twisted society. In: HERNES, Gudmund (ed.). **Forhandlingsekonomi og blandningsadministrasjon**. Bergen: Universitetsforlaget. 1978.

HJARVARD, S. Midiatização: teorizando a mídia como agente de mudança social e cultural. **MATRIZES**, São Paulo, ano 5, n.2, p.53-91, 2012.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**. A gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.

IBGE. Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. IBGE. 2010. Disponível em: <<https://goo.gl/T78T3h>>. Acesso em: 16 de agosto de 2020

_____. Estatísticas do Registro Civil 2016. IBGE, 2016. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/135/rc_2016_v43_informativo.pdf>. Acesso em: 16 de agosto de 2020.

IMME, Amanda. Ranking das redes sociais mais usadas no Brasil e no mundo. 2020. Disponível em: <<https://resultadosdigitais.com.br/blog/redes-sociais-mais-usadas-no-brasil/>>. Acesso em 17 de agosto de 2020.

JADE, Líria. Saiba o que faz o presidente da Câmara dos Deputados. 2015. Disponível em: <<http://www.ebc.com.br/noticias/politica/2015/01/saiba-o-que-faz-o-presidente-da-camara-dos-deputados>>. Acesso em: 16 de agosto de 2020.

JARDILINO, José Rubens Lima. Educação e protestantismo brasileiro: reflexões e hipóteses. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá (orgs.). **Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil**. São Paulo: Paulus, 2008, p. 80-105.

KIFFER, Ana; GIORGI, Gabriel. **Ódios políticos e política do ódio**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

KLEIN, Alberto. **Imagens de culto e imagens da mídia**. Porto Alegre: Sulina, 2005.

KUIPER, Roel. **Capital moral: o poder de conexão da sociedade**. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2019.

LAGO, Davi. **Brasil polifônico: os evangélicos e as estruturas de poder**. São Paulo: Mundo Cristão, 2018.

LINS, Letícia Alves. O que as mulheres querem? Publicidade, experiência e públicos nas redes sociais digitais. Tese (Doutorado em Comunicação Social) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFMG, Belo Horizonte. 2020.

KÜNZLI, Arnold. Fundamentalismo: a passagem de volta da história. In: DE BONI, Luis Alberto (org.). **Fundamentalismo**. Porto Alegre: Editora EDIPUCRS, 1995.

MAIA, Rousiley Celi Moreira; REZENDE, Thaianie Respect and disrespect in deliberation across the networked media environment: examining multiple paths of political talk. **Journal of Computer-Mediated Communication**, Oxford, v. 21, n. 2, p. 121-139, 2016

MARCONDES FILHO, Ciro. **Até que ponto, de fato, nos comunicamos?**. São Paulo: Paulus, 2004.

MARIANO, Ricardo. Os neopentecostais e a teologia da prosperidade. **Revista Novos Estudos**. N. 44, 1996.

_____. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos Avançados**. Vol. 18, n. 52. 2004, p. 121-138.

_____. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas**. Vol. 11, n. 2. 2011, p. 238-258.

MARIANO, Ricardo.; ORO, Ari Pedro. Introdução ao dossiê Religião, política, espaço público e laicidade no Brasil. **Cultura y Religión**. Vol. 7, n.2, 2013, p. 4-12.

MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro. A conversação informal na internet: condições interacionais e contribuições para uma análise qualitativa. In: BRAGA, José Luiz; LOPES, Maria Immacolata Vassalo; MARTINO, Luiz Claudio [orgs.]. **Pesquisa empírica em comunicação**: livro Compós 2010. São Paulo: Coedição Paulus e Compós, 2010.

MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro. GUIMARÃES, Bruno Menezes Andrade. Ética, política e religião nas conversações on-line sobre laicidade e diversidade em demandas morais por justiça. **Revista Brasileira de Comunicação Organizacional e Relações Públicas**, v. 14, p. 40-58, 2018.

MARTINO, Luís Mauro Sá. **Mídia e poder simbólico**. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. Mediação e midiatização da religião em suas articulações teóricas e práticas: um levantamento de hipóteses e problemáticas. In: Carlos Alberto de

_____. **Mídia, religião e sociedade**: das palavras às redes digitais. São Paulo: Paulus, 2016.

MARTINO, Luís Mauro Sá; MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro. **Mídia, ética e esfera pública**. Belo Horizonte: PPGCOM UFMG, 2016.

MATTOS, Maria Ângela; JANOTTI JUNIOR, Jeder; JACKS, Nilda (orgs). **Mediação e midiatização**. Salvador: EDUFBA: Brasília: Compós, 2012.

MATOS, Marlise; PARADIS, Clarisse. Desafios à despatriarcalização do Estado brasileiro. **Cadernos Pagu** (UNICAMP. Impresso), v. 43, p. 57-118, 2014.

MELLO, Luiz. **Novas Famílias**: conjugalidade homossexual no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

_____. Familismo (anti)homossexual e regulação da cidadania no Brasil. **Revista de Estudos Feministas**, 14(2): 248, maio-agosto, 2006.

MENDONÇA, R. F.; AMARAL, E. F. L. Racionalidade online: provimento de razões em discursos virtuais. **Opinião Pública**, v.22, p.418-445, 2016.

MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. **Religião e Sociedade**. Vol. 32, n. 1. 2012, p. 167-183.

MORICEAU, Jean-Luc. The turn to performativity and the democratic concern: four orientations for a more demos-sensitive debate. In: LETICHE, Hugo.; LIGHTFOOT, Geoff; MORICEAU, Jean-Luc. **Demo(s): Philosophy, Pedagogy, Politics**. Rotterdam: Sense Publishers, 2016

_____. Explorer sa propre expérience. L'autoethnographie: conter soi-même comme un autre. In: MORICEAU, Jean-Luc; SOPARNOT, Richard (orgs.). **Recherche qualitative en sciences sociales**. S'exposer, cheminer, réfléchir ou l'art de composer sa méthode. Paris: EMS Éditions, 2019a.

_____. Explorer les affects. Dans le tournant vers les affects. In: MORICEAU, Jean-Luc; SOPARNOT, Richard (orgs.). **Recherche qualitative en sciences sociales**. S'exposer, cheminer, réfléchir ou l'art de composer sa méthode. Paris: EMS Éditions, 2019b.

_____. A comunicação organizacional e os direitos do outro homem. In: MARQUES, Ângela; SILVA, Daniel Reis; LIMA, Fábria Pereira (orgs.). Comunicação e direitos humanos. Belo Horizonte: PPGCOM UFMG, 2019c.

MOTT, Luis. **Matei porque odeio gay**. Salvador: Editora Grupo Gay da Bahia, 2003.

_____. Homoafetividade e direitos humanos. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 14(2): 248, maio-agosto, pp. 509-521, 2006.

MURUKAWA, Fabio. **Evangélicos querem eleger 150 deputados e 15 senadores este ano**. 2018. Disponível em: <<http://www.valor.com.br/politica/5257923/evangelicos-querem-eleger-150-deputados-e-15-senadores-este-ano>>. Acesso em 07 de maio de 2018.

MUTZ, Diana; MONDAK, Jeffrey. The Workplace as a context for crosscutting political discourse. **Journal of Politics**, v. 68, p.140-155, 2006.

NATIVIDADE, Marcelo. Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas. **RBCS**, Vol. 21 n°. 61 junho, 2006.

_____. Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. **Religião e Sociedade**, 30(2), 2010.

NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro de. Religião e intolerância à homossexualidade. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

_____. Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores. **Sexualidad, Salud y Sociedad: Revista Latinoamericana**, n. 2. 2009.

NIEBUHR, Helmut Richard. **As origens sociais das denominações cristãs**. São Paulo: Aste, 1992.

OLIVEIRA, Marco Davi de. **A religião mais negra do Brasil: por que os negros fazem opção pelo pentecostalismo?**. Viçosa: Ultimato, 2015.

OLIVEIRA, Wesley Mateus de; SARMENTO, Rayza; MENDONÇA, Ricardo Fabrino. Deliberação no YouTube? Debates em torno da questão LGBT. **Revista Compólitica**, n.4, v.1, p.53-80, 2014.

ORNICAR. Bulletin périodique du champ freudien, nº 10, juillet 1977, pp. 62-93. Le jeu de Michel Foucault. Entretien avec D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufeys, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C. Millot, G. Wageman. 1977.

ORO, Ari Pedro. O neopentecostalismo macumbeiro. **Revista USP**, São Paulo, n.68, p. 319-332, 2006.

ORTIZ, Renato. Religiões populares e Indústria Cultural. **Religião e Sociedade**, n. 5, p. 51-62, 1980.

PATRIOTA, Karla. Mídia e entretenimento: em busca da religiosa audiência. **Rever**, v. 1, p. 69-88, 2008.

PAVEAU, Marie-Anne. Les diseurs de vérité ou de l'éthique énonciative. **Revue Pratiques**, pp. 163-164, 2014.

_____. **Linguagem e moral: uma ética das virtudes discursivas**. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2015.

PIERUCCI, Antonio Flávio. Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte. In: PIERUCCI, Antonio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política**. São Paulo: Hucitec, 1996, p. 163-191.

PRANDI, Reginaldo; SANTOS, Renan Wiliam. Quem tem medo da bancada evangélica?: posições sobre moralidade e política no eleitorado brasileiro, no Congresso Nacional e na Frente Parlamentar Evangélica. **Tempo Social**, v. 29, n. 2, pp.-187-214, 2016.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível: Estética e política**. 2ª edição. São Paulo: Editora 34, 2018.

REEVES, Michael. A história e a importância da Reforma. In: STOTT, John; REEVES, Michael. **A Reforma: o que você precisa saber e por quê**. Viçosa: Ultimato, 2017, p. 21-43.

ROLIM, Francisco Catarxo. **O que é pentecostalismo**. Brasília: Editora brasiliense, 1987.

_____. **Pentecostalismo no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa**. Brasília: Editora brasiliense, 1985.

ROSA, Ana Paula da. Imagens em espiral: da circulação à aderência da sombra. **Matrizes**, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 155-177, 2019a.

_____. Circulação: das múltiplas perspectivas de valor à valorização do visível. **INTERCOM: Revista Brasileira De Ciências Da Comunicação**, v. 42, p. 21-33, 2019b.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos**. 2 ed. São Paulo: Cortez: 2014.

SCHMITT-BECK, Rüdiger; LUP, Oana. Seeking the soul of democracy: a review of recent research into Citizens' political talk culture. **Swiss Political Science Review**, v.19, n.4, p. 513-538, 2013.

SOUZA, Beatriz Muniz de. **A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo**. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá (orgs.). **Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil**. São Paulo: Paulus, 2008, p. 80-105.

SPENCER, Colin. **Homossexualidade: uma história**. Rio de Janeiro: Record, 1996.

STOTT, J. **A verdade do evangelho: um apelo à unidade**. Curitiba, São Paulo: Encontro-ABU, 1999.

TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

VAN DIJCK, José. Facebook as a tool for producing sociality and connectivity. **Television & New Media**, nº 13, p. 160-176, 2012.

VATTIMO, G. **O fim da modernidade**: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VITAL, C.; LOPES, P. V. L. **Religião e política**: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, Instituto de Estudos da Religião, 2013.

VOIROL, Olivier. Les luttes pour la visibilité – esquisse d’une problématique. **Réseaux**, n.129-130, p. 91-121, 2005.

WITSCHGE, Tamara. Examining online public discourse in context: a mixed method approach. **Javnost: The public**, Ljubljana, v. 15, n. 2, p. 75-92, 2008.

_____. From confrontation to understanding: in exclusion of alternative voices in online discussion. **Global Media Journal**, Berlim, v. 1, n. 1, p. 1-22, 2011.

WRIGHT, Robert. **A evolução de Deus**. Rio de Janeiro: Record, 2012.

YASSUE, Izabela. A família na Constituição Federal de 1988. 2010. Disponível em: <<https://www.direitonet.com.br/artigos/exibir/5640/A-familia-na-Constituicao-Federal-de-1988>>. Acesso em:

APÊNDICE I

As leis sobre família no Brasil ao longo dos anos

O Brasil já foi colônia portuguesa, sede do império, monarquia e ditadura. Hoje, o país é uma República Federativa presidencialista fundada a partir da Assembleia Nacional Constituinte responsável pela escrita e promulgação da lei máxima do país, a Constituição de 1988. O que faz do texto constitucional tão forte é o seu caráter obrigatório, isto é, todos os brasileiros e brasileiras estão submetidos às mesmas leis e toda e qualquer discussão política tem que estar sob a ordem da Constituição. De acordo com Lago (2018), "a obrigatoriedade da lei é uma máxima, pois ela representa o dever de justiça mais incondicional e de maior força jurídica, que é o poder soberano da sociedade humana" (LAGO, 2018, p. 48).

Desde os tempos de colônia, a família é vista no Brasil como a base da sociedade, mas, com base na linha do tempo, o tipo de família a qual nos referimos sempre esteve mais próximo de uma visão restrita (exclusiva) do que de uma visão diversa (inclusiva). Contudo, no Brasil o direito de família mudou bastante ao longo dos anos, embora em épocas mais recentes a onda (neo)conservadora que se instalou no país busque artifícios para retroceder algumas conquistas e direitos adquiridos por movimentos em prol da diversidade sexual.

Antes da promulgação da Constituição de 1988 existia no Brasil apenas dois tipos de família: uma matrimonializada, valorizada pela sociedade e reconhecida pela lei; e o concubinato, a livre união entre um homem e uma mulher sem a oficialização do matrimônio e sem garantias legais (apenas após 1988 o concubinato se transformou em "união estável" e passou a garantir aos companheiros(as) direitos semelhantes aos de pessoas casadas). Esses dois modelos de família, heteronormativos, são o ponto de partida para compreendermos a evolução da legislação sobre o tema em nosso país.

Para começar, nossa "linha do tempo" parte de 1916, ano em que o direito de família era previsto no antigo Código Civil. Assim como a maior parte das leis do país, o conceito de família tinha uma forte influência europeia e dos revolucionários franceses. O patriarcalismo e o respectivo destaque dado ao homem (marido) como o chefe do lar fazia com que a visão de hierarquia e de patrimônio fosse muito forte. Logo, o pai era o responsável por todas as decisões da casa. A mulher, ao se casar, abria mão de alguns

direitos e os cedia ao seu marido. O filho, por sua vez, não tinha direitos, exceto em casos de morte do pai (herança) (GUEDES, 2016).

O laço contraído pelo casamento entre o homem e a mulher era, de fato, algo para toda a vida (ou "eterno enquanto dure"). Quem se casava permanecia com o vínculo jurídico para sempre. em casos de relações insuportáveis para uma das partes, podia-se pedir o "desquite", mas isso não significava o divórcio tal como conhecemos hoje. O desquite colocava um ponto final na relação do casal e rompia a sociedade conjugal, todavia, não permitia que a pessoa recomeçasse sua vida ao lado de outro alguém por casamento. A ausência de uma lei que garantia o direito a um novo casamento para desquitados tinha bastante influência da Igreja Católica que, a partir de uma interpretação bíblica, afirmava que Deus permitia o casamento apenas uma vez (GUEDES, 2016).

Porém, em 1977 foi promulgada a Emenda Constitucional nº 9, que impulsionou a criação do divórcio no Brasil. No mesmo ano a Emenda evoluiu para a lei 6.515 que instituiu o divórcio legal. Isto posto, um casamento poderia ser desfeito em casos de morte de uma das partes, por anulação ou por separação jurídica. A separação poderia ser pedida por qualquer um dos cônjuges em casos de condutas desonrosas, violações dos deveres do casamento ou falta de contato entre as partes por mais de cinco anos consecutivos. Segundo a lei, o desquite passaria a ser o tempo de cinco anos compreendido entre o pedido de separação e a oficialização do divórcio. Desse modo, após os cinco anos de desquite, a pessoa separada poderia se casar novamente perante a lei civil, mas apenas por mais uma vez (GUEDES, 2016).

Por sua vez, a Constituição de 1988 veio para romper com alguns paradigmas ao trazer consigo princípios de dignidade da pessoa humana com o objetivo de "ampliar o conceito de família e proteger, de forma igualitária, todos os seus membros" (YASSUE, 2010, on-line). É certo que não foi a promulgação em si da Constituição de 1988 que fez com que a mudança na concepção de família ocorresse. Ao contrário, a Carta Magna apenas codificou valores discutidos e sedimentados por leis anteriores a ela com vistas na evolução da sociedade e nas dinâmicas de uniões entre pessoas no país (YASSUE, 2010; GUEDES, 2016). Em resumo, Yassue (2010) afirma que:

[...] a nova perspectiva do Direito de Família "Civil-Constitucional" engloba valores e princípios mais abrangentes, alcançando direitos fundamentais, como a dignidade da pessoa humana (artigo 1º, III, da CF); isonomia, ao reafirmar a igualdade de

direitos e deveres do homem e da mulher e o tratamento jurídico igualitário dos filhos (artigo 5º, I da CF); a solidariedade social (artigo 3º, I da CF); e a afetividade que, nesse contexto, ganha dimensão jurídica (YASSUE, 2010, on-line).

Yassue (2010) nos mostra que a Constituição de 1988 de certo modo inovou na forma de compreender uma estrutura familiar. O que antes era previsto apenas mediante o casamento formal, agora passa a ser entendido também como o fruto de uniões estáveis entre um homem e uma mulher com as devidas proteções do Estado. Inclusive torna-se um dever do Estado previsto em lei facilitar a conversão de uma união estável em casamento caso seja do interesse das partes (artigo 226, § 3º). Dito isso, temos uma expansão acerca da concepção de família. De um conceito restrito do início do século XX caminhamos para um conceito mais amplo, no fim do mesmo século, que enquadra nos moldes de um núcleo familiar a união de pessoas por laços de sangue, vínculos afetivos e interesses em comum.

Ademais, a Constituição de 1988 afirma a possibilidade de uma família ser constituída por qualquer um dos pais e seus descendentes (artigo 226, § 4º), reafirma a igualdade entre o homem e a mulher na sociedade conjugal (artigo 226, § 5º) e prevê tratamento igualitário dos filhos, independente do sexo e da filiação biológica. Contudo, em todo o texto constitucional não está previsto a formação de família homoafetivas. A partir de uma concepção heteroafetiva é possível verificar a previsão de três modelos de formação de famílias: (1) formada por meio do casamento civil ou religioso com efeito civil, (2) formada pela união estável e (3) formada por qualquer um dos pais e seu(s) descendente(s), o que recebe o nome de família monoparental. Ressaltamos aqui duas características importantes no que diz respeito ao entendimento da lei máxima do país com relação ao núcleo familiar. Primeiro, é certo que o reconhecimento de uma família sem casamento por parte do Estado (união estável) representou de fato uma quebra de paradigmas sem precedentes na sociedade brasileira. Entretanto, o casamento permanece como o modo padrão para se consolidar uma família, uma vez que o próprio texto prevê a "facilitação de sua conversão em casamento". Segundo, a Constituição se impõe como regra mor à família, ou seja, compete ao Estado a ordenação jurídica da "célula mater" da sociedade, berço da criação e formação dos cidadãos e cidadãs (BRASIL, 1988; YASSUE, 2010).

Em 1990 o Estado define de maneira mais clara os direitos de crianças até 12 anos e de adolescentes até 18 anos (incompletos) por meio do Estatuto da Criança e do

Adolescente (ECA). O ECA dispõe sobre os deveres da família para com as crianças e adolescentes, marco importante na legislação de famílias no país. Segundo o texto, é dever da família assegurar, com absoluta prioridade, a efetivação dos direitos referentes à "vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao esporte, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária" (BRASIL, 1990, on-line). O ECA também regulamentou a adoção de crianças e adolescentes no Brasil. O documento passou a garantir os mesmos direitos para os filhos biológicos, adotivos e para os filhos obtidos fora do casamento.

Dissemos que, por previsão da lei do divórcio de 1977 (lei 6.515), uma pessoa após pedir a separação teria que esperar por cinco anos para, enfim, ver-se divorciada e livre para se casar novamente. No ano de 1992 a lei 8.408 veio para encurtar esse tempo para, no máximo, um ano. Já em 2002 o Brasil passa a obter um novo Código Civil em substituição ao "antiquado" texto em vigor desde 1916. Dresch (2016) entende que o Código Civil de 2002 inovou em termos de direito da família, pois consagrou diferentes arranjos familiares e considerou as evoluções sociais que o país sofreu ao longo dos anos. Como no fluxo do direito, as mudanças implantadas em 2002 são consequências das transformações presentes na Constituição de 1988, isto é, o novo Código Civil já partia dos princípios da dignidade da pessoa humana, da igualdade jurídica entre os cônjuges e de todos os filhos para prever, sobretudo, novos arranjos familiares, uma vez que "a família se desenvolve na mesma proporção que a sociedade se modifica e cria estruturas novas no intuito de se adaptar a novas necessidades e realidades no âmbito social, político e econômico" (DRESCH, 2016, on-line).

Todavia, não há menção a casais e famílias homoafetivas no Código Civil de 2002. Somente em 2011, em um momento histórico e sem precedentes na jurisprudência brasileira, o STF julgou inconstitucional diferenciar as uniões estáveis héteros das homoafetivas. No mesmo ano, por meio do projeto 612 o Senado alterou a redação dos artigos 1.723 e 1.726 do Código Civil de 2002 para reconhecer uniões homoafetivas como uniões estáveis com plenos direitos perante a lei civil. Dois anos depois, em 2013, a Resolução n. 175 determinou que nenhum cartório do Brasil poderia recusar a celebração de casamentos civis de casais do mesmo sexo ou deixar de converter em casamento a união estável homoafetiva. O feito foi bastante comemorado por diversos setores da sociedade do

mesmo modo que foi repellido por outros, entre eles a parcela evangélica mais conservadora e seus respectivos líderes midiáticos.

Diante das inegáveis conquistas de direitos de LGBTQI+ para formação de famílias com o aval da lei, a bancada evangélica, incomodada com o cenário em questão, começou a se articular para, de alguma forma, barrar esses avanços. É a partir disso que surge o projeto de lei intitulado Estatuto da Família (6.583 de 2013).

ANEXO I**Composição da Frente Parlamentar Evangélica na 55ª legislatura (2015-2018).**

Adail Carneiro	PODE	CE	Jose Stédile	PSB	RS
Ademir Camilo*	MDB	MG	Josué Bengtson	PTB	PA
Aguinaldo Ribeiro	PP	PB	Júlia Marinho	PSC	PA
Alan Rick	DEM	AC	Júlio Delgado	PSB	MG
Alberto Fraga	DEM	DF	Kaio Maniçoba	SD	PE
Alceu Moreira	MDB	RS	Laercio Oliveira	PP	SE
Alexandre Serfiotis	PSD	RJ	Laerte Bessa	PR	DF
Alexandre Valle	PR	RJ	Laudivio Carvalho	PODE	MG
Alfredo Kaefer	PP	PR	Lázaro Botelho	PP	TO
Aliel Machado	PSB	PR	Leo De Brito	PT	AC
Altineu Côrtes	PR	RJ	Leonardo Quintão	MDB	MG
Aluisio Mendes	PODE	MA	Leônidas Cristino	PDT	CE
Anderson Ferreira*	PR	PE	Leopoldo Meyer	PSB	PR
André Abdon	PP	AP	Lincoln Portela	PR	MG
Andre Moura	PSC	SE	Lindomar Garçon	PRB	RO
Antonio Bulhões	PRB	SP	Lucio Mosquini	MDB	RO
Antonio Carlos M. Thame	PV	SP	Luis Carlos Heinze	PP	RS
Antônio Jácome	PODE	RN	Luis Tibé	AVANTE	MG
Ariosto Holanda*	PDT	CE	Luiz Carlos Busato*	PTB	RS
Arnaldo Faria De Sá	PP	SP	Luiz Carlos Hauly	PSDB	PR
Arnaldo Jordy	PPS	PA	Luiz Carlos Ramos	PR	RJ
Arthur Lira	PP	AL	Luiz Cláudio	PR	RO

Arthur Virgílio Bisneto	PSDB	AM	Luiz Lauro Filho	PSB	SP
Augusto Coutinho	SD	PE	Maia Filho*	PP	PI
Aureo	SD	RJ	Marcelo Álvaro Antônio	PSL	MG
Bebeto	PSB	BA	Márcio Marinho	PRB	BA
Benedita Da Silva	PT	RJ	Marco Tebaldi	PSDB	SC
Betinho Gomes	PSDB	PE	Marcos Rogério	DEM	RO
Beto Mansur	MDB	SP	Marcus Vicente	PP	ES
Beto Salame	PP	PA	Maria Helena	MDB	RR
Bruna Furlan	PSDB	SP	Mário Heringer	PDT	MG
Cabo Sabino	AVANTE	CE	Mário Negromonte Jr.	PP	BA
Cacá Leão	PP	BA	Mauro Lopes	MDB	MG
Capitão Augusto	PR	SP	Max Filho*	PSDB	ES
Carlos Andrade	PHS	RR	Missionário José Olímpio	DEM	SP
Carlos Gomes	PRB	RS	Moroni Torgan*	DEM	CE
Carlos Henrique Gaguim	DEM	TO	Moses Rodrigues	MDB	CE
Carlos Manato	PSL	ES	Nelson Marquezelli	PTB	SP
Carlos Melles	DEM	MG	Newton Cardoso Jr	MDB	MG
Célio Silveira	PSDB	GO	Nilto Tatto	PT	SP
Celso Jacob	MDB	RJ	Nilton Capixaba	PTB	RO
Celso Maldaner	MDB	SC	Odelmo Leão*	PP	MG
César Halum	PRB	TO	Orlando Silva	PCdoB	SP
Chico Lopes	PCdoB	CE	Osmar Serraglio	PP	PR
Clarissa Garotinho	PROS	RJ	Osmar Terra	MDB	RS

Cristiane Brasil	PTB	RJ	Otavio Leite	PSDB	RJ
Damião Feliciano	PDT	PB	Pastor Eurico	PATRI	PE
Dâmina Pereira	PODE	MG	Paulo Foletto	PSB	ES
Delegado Éder Mauro	PSD	PA	Paulo Freire	PR	SP
Delegado Waldir	PSL	GO	Paulo Magalhães	PSD	BA
Diego Andrade	PSD	MG	Paulo Pereira Da Silva	SD	SP
Diego Garcia	PODE	PR	Paulo Teixeira	PT	SP
Dilceu Sperafico*	PP	PR	Pedro Cunha Lima	PSDB	PB
Domingos Neto	PSD	CE	Pompeo De Mattos	PDT	RS
Domingos Sávio	PSDB	MG	Pr. Marco Feliciano	PODE	SP
Dr. João*	PR	RJ	Professor Victório Galli	PSL	MT
Edmar Arruda	PSD	PR	Rafael Motta	PSB	RN
Eduardo Bolsonaro	PSL	SP	Raquel Muniz	PSD	MG
Eduardo Cunha*	MDB	RJ	Raul Jungmann*	PPS	PE
Eduardo Da Fonte	PP	PE	Ricardo Izar	PP	SP
Elizeu Dionizio	PSB	MS	Roberto Alves	PRB	SP
Eliziane Gama	PPS	MA	Roberto Sales	DEM	RJ
Erivelton Santana	PATRI	BA	Rocha	PSDB	AC
Eros Biondini	PROS	MG	Ronaldo Carletto	PP	BA
Evandro Gussi	PV	SP	Ronaldo Fonseca*	PODE	DF
Evandro Roman	PSD	PR	Ronaldo Martins	PRB	CE
Exedito Netto	PSD	RO	Ronaldo Nogueira	PTB	RS
Ezequiel Teixeira	PODE	RJ	Rôney Nemer	PP	DF

Fabio Garcia	DEM	MT	Rosangela Gomes	PRB	RJ
Fábio Mitidieri	PSD	SE	Rosinha Da Adefal*	AVANTE	AL
Fábio Sousa	PSDB	GO	Rubens Pereira Júnior	PCdoB	MA
Fabricio Oliveira*	PSB	SC	Samuel Moreira	PSDB	SP
Fausto Pinato	PP	SP	Sandes Júnior	PP	GO
Felipe Maia	DEM	RN	Sérgio Brito	PSD	BA
Flavinho	PSC	SP	Sergio Souza	MDB	PR
Francisco Floriano	DEM	RJ	Sergio Vidigal	PDT	ES
Genecias Noronha	SD	CE	Shéridan	PSDB	RR
Geovania De Sá	PSDB	SC	Silas Câmara	PRB	AM
Gilberto Nascimento	PSC	SP	Sóstenes Cavalcante	DEM	RJ
Gonzaga Patriota	PSB	PE	Stefano Aguiar	PSD	MG
Gorete Pereira	PR	CE	Takayama	PSC	PR
Goulart	PSD	SP	Tia Eron	PRB	BA
Hélio Leite	DEM	PA	Toninho Wandscheer	PROS	PR
Heuler Cruvinel	PP	GO	Valadares Filho	PSB	SE
Hissa Abrahão	PDT	AM	Valdir Colatto	MDB	SC
Hugo Leal	PSD	RJ	Valmir Assunção	PT	BA
Irmão Lazaro	PSC	BA	Valtenir Pereira	MDB	MT
Izalci Lucas	PSDB	DF	Veneziano Vital Do Rêgo	PSB	PB
Jair Bolsonaro	PSL	RJ	Vicentinho Júnior	PR	TO
Jefferson Campos	PSB	SP	Vinicius Carvalho	PRB	SP
Jhc	PSB	AL	Vitor Lippi	PSDB	SP

Jhonatan De Jesus	PRB	RR	Vitor Valim	PROS	CE
João Arruda	MDB	PR	Walney Rocha	PATRI	RJ
João Campos	PRB	GO	Walter Alves	MDB	RN
João Castelo*	PSDB	MA	Washington Reis*	MDB	RJ
João Derly	REDE	RS	William Woo*	PP	SP
Joaquim Passarinho	PSD	PA	Zé Carlos	PT	MA
Jony Marcos	PRB	SE	Zé Geraldo	PT	PA
Jorge Tadeu Mudalen	DEM	SP	Zé Silva	SD	MG
José Fogaça*	MDB	RS			
Total: 199					

*Deputado(a) signatário(a) fora do exercício.

ANEXO II: Estatuto da Família: inteiro teor

PROJETO DE LEI Nº 6583, DE 2013

(Do Sr. Anderson Ferreira)

Dispõe sobre o Estatuto da Família e dá outras providências.

O Congresso Nacional decreta:

Art. 1º Esta Lei institui o Estatuto da Família e dispõe sobre os direitos da família, e as diretrizes das políticas públicas voltadas para valorização e apoio à entidade familiar.

Art. 2º Para os fins desta Lei, define-se entidade familiar como o núcleo social formado a partir da união entre um **homem e uma mulher**, por meio de casamento ou união estável, ou ainda por comunidade formada por qualquer dos pais e descendentes.

Art. 3º É obrigação do Estado, da sociedade e do Poder Público em todos os níveis assegurar à entidade familiar a efetivação do direito à saúde, à alimentação, à educação, à cultura, ao esporte, ao lazer, ao trabalho, à cidadania e à convivência comunitária.

Das diretrizes gerais

Art. 4º Os agentes públicos ou privados envolvidos com as políticas públicas voltadas para família devem observar as seguintes diretrizes:

- I** - desenvolver a intersetorialidade das políticas estruturais, programas e ações;
- II** - incentivar a participação dos representantes da família na sua formulação, implementação e avaliação;
- III** - ampliar as alternativas de inserção da família, promovendo programas que priorizem o seu desenvolvimento integral e participação ativa nos espaços decisórios;
- IV** - proporcionar atendimento de acordo com suas especificidades perante os órgãos públicos e privados prestadores de serviços à população, visando ao gozo de direitos simultaneamente nos campos da saúde, educacional, político, econômico, social, cultural e ambiental;
- V** - garantir meios que asseguram o acesso ao atendimento psicossocial da entidade familiar;

VI - fortalecer as relações institucionais com os entes federados e as redes de órgãos, gestores e conselhos da família;

VII - estabelecer mecanismos que ampliem a gestão de informação e produção de conhecimento sobre a família;

VIII - garantir a integração das políticas da família com os Poderes Legislativo e Judiciário, com o Ministério Público e com a Defensoria Pública; e

IX - zelar pelos direitos da entidade familiar.

Dos direitos

Art. 5º É obrigação do Estado, garantir à entidade familiar as condições mínimas para sua sobrevivência, mediante a efetivação de políticas sociais públicas que permitam a convivência saudável entre os seus membros e em condições de dignidade.

Art. 6º É assegurada a atenção integral à saúde dos membros da entidade familiar, por intermédio do Sistema Único de Saúde – SUS, e o Programa de Saúde da Família, garantindo-lhes o acesso em conjunto articulado e contínuo das ações e serviços, para a prevenção, promoção, proteção e recuperação da saúde, incluindo a atenção especial ao atendimento psicossocial da unidade familiar.

§ 1º A prevenção e a manutenção da saúde dos membros da entidade familiar serão efetivadas por meio de:

I – cadastramento da entidade familiar em base territorial;

II – núcleos de referência, com pessoal especializado na área de psicologia e assistência social;

III – atendimento domiciliar, e em instituições públicas, filantrópicas ou sem fins lucrativos e eventualmente conveniadas com o Poder Público;

IV – reabilitação do convívio familiar orientada por profissionais especializados.

V – assistência prioritária à gravidez na adolescência.

§ 2º Incumbe ao Poder Público assegurar, com absoluta prioridade no atendimento e com a disponibilização de profissionais especializados, o acesso dos membros da entidade familiar a assistentes sociais e psicólogos, sempre que a unidade da entidade familiar estiver sob ameaça.

§ 3º Quando a ameaça a que se refere o parágrafo anterior deste artigo estiver associada ao envolvimento dos membros da entidade familiar com as drogas e o álcool, a

atenção a ser prestada pelo sistema público de saúde deve ser conduzida por equipe multidisciplinar e terá preferência no atendimento.

Art. 7º Todos as famílias têm direito de viver em um ambiente seguro, sem violência, com garantia da sua incolumidade física e mental, sendo-lhes asseguradas a igualdade de oportunidades e facilidades para seu aperfeiçoamento intelectual, cultural e social enquanto núcleo societário.

Art. 8º As políticas de segurança pública voltadas para proteção da família deverão articular ações da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios e ações não governamentais, tendo por diretrizes:

I - a integração com as demais políticas voltadas à família;

II - a prevenção e enfrentamento da violência doméstica;

III - a promoção de estudos e pesquisas e a obtenção de estatísticas e informações relevantes para subsidiar as ações de segurança pública e permitir a avaliação periódica dos impactos das políticas públicas quanto às causas, às consequências e à frequência da violência entre membros das entidades familiares;

IV - a priorização de ações voltadas para proteção das família sem situação de risco, vulnerabilidade social e que tenham em seu núcleo membros considerados dependentes químicos;

V - a promoção do acesso efetivo das famílias à Defensoria Pública, considerando as especificidades da condição da entidade familiar.

Art. 9º É assegurada prioridade na tramitação dos processos e procedimentos e na execução dos atos e diligências judiciais, em qualquer instância, em que o interesse versado constitua risco à preservação e sobrevivência da entidade familiar, devendo a parte interessada justificar o risco em petição endereçada à autoridade judiciária.

Art. 10 Os currículos do ensino fundamental e médio devem ter em sua base nacional comum, como componente curricular obrigatório, a disciplina “Educação para família”, a ser especificada, em cada sistema de ensino e estabelecimento escolar, de acordo com as características regionais e locais da sociedade, da cultura, da economia e da clientela.

Art. 11 É garantida a participação efetiva do representante dos interesses da família nos conselhos e instâncias deliberativas de gestão democrática das escolas.

Art. 12 As escolas deverão formular e implantar medidas de valorização da família no ambiente escolar, com a divulgação anual de relatório que especifique a relação dos escolares com as suas famílias.

Art. 13 O Dia Nacional de Valorização da Família, que ocorre no dia 21 de outubro de cada ano, nos termos da Lei nº 12.647/2012, deve ser celebrado nas escolas públicas e privadas com a promoção de atividades no âmbito escolar que fomentem as discussões contemporâneas sobre a importância da família no meio social.

§ 1º Na data a que se refere o caput deste artigo, o Ministério Público e as Defensorias Públicas em todos os níveis promoverão ações voltadas ao interesse da família, com a prestação de serviços e orientação à comunidade.

Do conselho da família

Art. 14 Os conselhos da família são órgãos permanentes e autônomos, não jurisdicionais, encarregados de tratar das políticas públicas voltadas à família e da garantia do exercício dos direitos da entidade familiar, com os seguintes objetivos:

I - auxiliar na elaboração de políticas públicas voltadas à família que promovam o amplo exercício dos direitos dos membros da entidade familiar estabelecidos nesta Lei;

II - utilizar instrumentos de forma a buscar que o Estado garanta à família o exercício dos seus direitos;

III - colaborar com os órgãos da administração no planejamento e na implementação das políticas voltadas à família;

IV - estudar, analisar, elaborar, discutir e propor a celebração de instrumentos de cooperação, visando à elaboração de programas, projetos e ações voltados para valorização da família;

V - promover a realização de estudos relativos à família, objetivando subsidiar o planejamento das políticas públicas;

VI - estudar, analisar, elaborar, discutir e propor políticas públicas que permitam e garantam a integração e a participação da família nos processos social, econômico, político e cultural no respectivo ente federado;

VII - propor a criação de formas de participação da família nos órgãos da administração pública;

VIII - promover e participar de seminários, cursos, congressos e eventos correlatos para o debate de temas relativos à família;

IX - desenvolver outras atividades relacionadas às políticas públicas voltadas à valorização da família.

§ 1º A lei, em âmbito federal, estadual, do Distrito Federal e municipal, disporá sobre a organização, o funcionamento e a composição dos conselhos da família, observada a participação da sociedade civil mediante critério, no mínimo, paritário com os representantes do poder público.

Art. 15 São atribuições dos conselhos da família:

I - encaminhar ao Ministério Público notícia de fato que constitua infração administrativa ou penal contra os direitos da família garantidos na legislação;

II - encaminhar à autoridade judiciária os casos de sua competência;

III - expedir notificações;

IV - solicitar informações das autoridades públicas;

V - assessorar o Poder Executivo local na elaboração dos planos, programas, projetos, ações e proposta orçamentária das políticas públicas voltadas à família.

Art. 16 Esta lei entra em vigor na data de sua publicação, produzindo efeitos a partir de 1º de janeiro do ano subsequente ao de sua publicação.

JUSTIFICAÇÃO

A família num sistema social, funcionando como uma espécie - porque devemos conferir grande importância à família e às mudanças que a têm alterado a sua estrutura no decorrer do tempo.

Não é por outra razão que a Constituição Federal dispensa atenção especial à família, em seu art. 226 da Constituição Federal, ao estabelecer que a família é base da sociedade e deve ter especial proteção do Estado.

Conquanto a própria carta magna tenha previsto que o Estado deve proteger a família, o fato é que não há políticas públicas efetivas voltadas especialmente à valorização da família e ao enfrentamento das questões complexas a que estão submetidas às famílias num contexto contemporâneo.

São diversas essas questões. Desde a grave epidemia das drogas, que dilacera os laços e a harmonia do ambiente familiar, à violência doméstica, à gravidez na adolescência, até mesmo à desconstrução do conceito de família, aspecto que aflige as famílias e repercute na dinâmica psicossocial do indivíduo.

A questão merece aprofundamento e, na minha opinião, disciplinamento legal. O Estado adores têm tarefa central nessa discussão. A família vem sofrendo com as rápidas mudanças ocorridas em sociedade, cabendo ao Poder Público enfrentar essa realidade, diante dos novos desafios vivenciados pelas famílias brasileiras.

Tenho feito do meu mandato e da minha atuação parlamentar instrumentos de valorização da família. Acredito firmemente que a felicidade do cidadão está centrada sobretudo na própria felicidade dos membros da entidade familiar. Uma família equilibrada, de autoestima valorizada e assistida pelo Estado é sinônimo de uma sociedade mais fraterna e também mais feliz.

Por cultivar essa crença, submeto à apreciação dos nobres pares o presente Projeto de Lei que, em síntese, institui o Estatuto da Família. A proposta que ora ofereço pretende ser o pontapé inicial de uma discussão mais ampla a ser empreendida nesta Casa em favor da promoção de políticas públicas que valorizem a instituição familiar.

O estatuto aborda questões centrais que envolvem a família.

Primeiro propugna duas ideias: **o fortalecimento dos laços familiares a partir da união conjugal firmada entre o homem e a mulher**, ao estabelecer o conceito de entidade familiar; a proteção e a preservação da unidade familiar, ao estimular a adoção de políticas de assistência que levem às residências e às unidades de saúde públicas profissionais capacitados à orientação das famílias.

Entre outras temas de interesse da família, o projeto propõe ainda: que a família receba assistência especializada para o enfrentamento do problema da droga e do álcool; que o Estado preste apoio efetivo às adolescentes grávidas prematuramente; que seja incluída no currículo escolar a disciplina “Educação para família”; a prioridade na tramitação de processos judiciais e administrativos em demandas que ponham em risco à preservação e sobrevivência da entidade familiar; a criação do conselho da família no âmbito dos entes federados; o aperfeiçoamento e promoção à interdisciplinaridade das políticas voltadas ao combate da violência doméstica.

Em síntese, proposta busca a valorização e o fortalecimento da entidade familiar, por meio da implementação de políticas públicas, razão pela qual peço o inestimável apoio dos nobres pares.

Deputado ANDERSON FERREIRA

PR-PE