

ATÉ AOS CONFINS DO MUNDO? UMA REFLEXÃO SOBRE A COMPATIBILIZAÇÃO ENTRE OS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS E A LIBERDADE DE PROSELITISMO

[To the Ends of the Earth? A Reflection About How Making Indigenous Peoples
Rights Compatible with the Right to Proselytize]

DAVIDE ARGIOLAS¹

Abstract

This article examines if proselytist activities directed at indigenous peoples should be allowed. In doing so, it starts by describing, in general terms, the right to proselytize as an element of the broader right to religious freedom; afterwards, it dwells on the recent developments in International Law about indigenous rights; finally, it assesses the advantages and disadvantages of the proselytist activities among indigenous peoples. Its purpose is to demonstrate that proselytism should not be considered a threat to indigenous peoples' rights and culture; on the contrary, if carried out respecting some legal restrictions, it is essential to protect the rights of the indigenous peoples themselves.

KeyWords: Religious freedom, right to proselytize, indigenous peoples rights, right to self-determination

Resumo

O presente artigo debate a questão da legitimidade das atividades proselitistas nas terras indígenas. Ao fazê-lo, começa por enquadrar em termos gerais a liberdade de divulgação das próprias crenças enquanto feixe da liberdade religiosa; de seguida, sintetiza a evolução dos direitos dos povos indígenas no Direito Internacional; finalmente, analisa os argumentos a favor e contrários às atividades proselitistas junto destes povos. A tese sustentada é a de que estas atividades, se devidamente reguladas, não representam uma ameaça para os povos indígenas, devendo, pelo contrário, ser defendidas em nome da tutela dos direitos fundamentais dos próprios povos indígenas.

Palavras Chave: Liberdade religiosa, proselitismo, direitos dos povos indígenas, direito de autodeterminação

DOI: 10.7764/RLDR.19.193

Fecha de recepción: 06-06-2024

Fecha de aceptación: 15-10-2024



¹ Professor Adjunto no Instituto Português de Contabilidade e Administração de Lisboa (Instituto Politécnico de Lisboa). Investigador no Ratio Legis (Universidade Autónoma de Lisboa) e no Instituto Jurídico Portucalense (Universidade Portucalense). Doutor em Direito Público pela Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra.

1. INTRODUÇÃO

O presente artigo pretende refletir acerca do direito de indivíduos ou confissões religiosas exercerem atividades proselitistas em terras demarcadas como indígenas e junto dos respetivos povos. Trata-se de uma questão delicada, que, sobretudo no caso das comunidades que se encontrem em isolamento voluntário ou em contato inicial, costuma espoletar uma polarização entre quem qualifica qualquer atividade proselitista deste género como uma forma de neocolonialismo e uma ameaça à identidade e cultura indígenas; e quem, pelo contrário, absolutiza a liberdade de divulgação das próprias convicções, mal suportando balizas para o seu exercício, mesmo num contexto tão peculiar como o das terras indígenas, em que questões políticas, culturais e até sanitárias se entrecruzam.

Neste estudo, pretendemos demonstrar que a proibição de atividades proselitistas neste contexto restringe desproporcionalmente vários direitos fundamentais, não apenas de quem divulga as próprias crenças, como dos próprios indivíduos que pertencem aos povos indígenas. Por outro lado, é também nossa intenção fornecer critérios para que o exercício destas atividades não repita as injustiças do passado, nem se torne um “cavalo de Troia” para atividades ilícitas e predatórias, como as que, nos últimos anos, têm afetado negativamente muitas comunidades indígenas, por vezes com a aprovação tácita (ou até explícita) das autoridades. Em última análise, o que se pretende demonstrar é que o apoio entusiasta à causa indígena não é incompatível com a apologia de atividades de contato de cariz proselitista.

Para sustentar esta tese, começaremos por enquadrar o direito de divulgação das próprias crenças religiosas, direito esse que, como se demonstrará, é o alvo privilegiado das restrições à liberdade religiosa. De seguida, debruçar-nos-emos sobre o estado atual dos direitos dos povos indígenas, realçando a sua evolução sobretudo no Direito Internacional. Finalmente, analisaremos os argumentos a favor das atividades proselitistas nas terras indígenas, assim como os limites que a estas atividades se impõem.

A metodologia empregue consistirá numa revisão bibliográfica interdisciplinar sobre o tema, acompanhada do estudo das fontes normativas internacionais e regionais de defesa dos direitos fundamentais, assim como da respetiva jurisprudência. Ocasionalmente, serão analisadas também as normativas nacionais dos principais países que se debatem com a questão referida.

2. O PROSELITISMO RELIGIOSO

2.1. CONCEITO GERAL E ASPETOS SEMÂNTICOS

Com a expressão *proselitismo religioso* costuma indicar-se qualquer atividade expressiva, sejam quais forem os meios empregues, através da qual alguém transmite a terceiros as próprias convicções ou a própria experiência religiosa, com o intuito de os persuadir acerca da veracidade das próprias crenças e, desta forma, levá-los à conversão. Por outras palavras, pode ser definida como «uma forma de expressão religiosa com o intuito de mudar as crenças de alguém» (BRADLEY, 2010), no sentido de o tornar um *prosélito*.

A aversão dirigida ao proselitismo começa, desde logo, no campo semântico. De facto, nos últimos anos, o termo *proselitismo* tem vindo a assumir uma conotação depreciativa, ao ponto de este se ter tornado numa daquelas palavras «que reclamam um adjetivo qualificativo para obter indulgência» (FLORIA; LO PRETE, 2011, p. 61). No entanto, não foi sempre assim. Na antiguidade, a palavra grega transliterada *prosélytos* – uma tradução do termo hebraico *ger*, especialmente utilizada na versão em grego helenístico do Antigo Testamento (a chamada *Septuaginta* ou *Tradução dos Setenta*) – indicava apenas um gentio convertido ao Judaísmo, que passava, em virtude da sua conversão, a integrar uma comunidade hebraica e a assumir os mesmos direitos e deveres dos demais membros (OCARIZ, 2006, p. 622; SANCHEZ, 2019, p. 24).²

² Por sua vez, os prosélitos – pessoas plenamente integradas na comunidade judaica pela circuncisão – distinguiam-se dos meros temerosos de Deus, isto é, simpatizantes do monoteísmo judaico que, não tendo efetuado todos os rituais de iniciação, se encontravam vinculados apenas a algumas normas essenciais do Judaísmo, como o respeito pelo sábado e as leis de Moisés (FLORIA; LO PRETE, 2011, pp. 60-61).

Sucessivamente, e já num contexto cristão, o termo chegou mesmo a adquirir uma aceção positiva, indicando-se com ele a proclamação do *kérigma* – as boas novas acerca de Jesus Cristo enquanto Filho de Deus e Salvador do mundo. No entanto, nos séculos seguintes, veio adquirindo um significado cada vez mais negativo, associado tanto às sangrentas lutas religiosas que assolaram a Europa a seguir à Reforma Protestante, quanto às políticas imperialistas e colonizadoras levadas a cabo por vários países europeus (IANNACONE, 2005, p. 110).

Devido a esta pesada bagagem, hoje em dia este termo é comumente substituído por paráfrases, como, *v.g.*, liberdade de divulgação das crenças (MACHADO, 1996, p. 225). Várias confissões religiosas cristãs optam, ao invés, pelo termo *evangelismo*: no seu entender, este indicaria uma genuína e desinteressada difusão da mensagem cristã, enquanto o proselitismo empregaria práticas agressivas ou até coercivas (FERRARI, 2010, p. 253).

Sem embargo de podermos ocasionalmente utilizar outras expressões, em nosso entender o termo proselitismo deveria ser recuperado na linguagem jurídica e académica, por ser mais neutro do que outros de cunho mais marcadamente religioso (como, *v.g.*, evangelismo). Dever-se-á, por isso, apenas diferenciar entre *proselitismo legítimo* e *proselitismo abusivo*, na senda da jurisprudência do Tribunal Europeu dos Direitos do Homem (*v. infra*).

2.2. AS RELIGIÕES E O PROSELITISMO

Embora todas as religiões possam ter algumas ambições proselitistas, uma vez que a partilha das próprias ideias e crenças é conatural ao próprio ser humano, na realidade as diferentes religiões têm visões muito heterogéneas em relação a este tema, o que explica também a dificuldade em reconhecer um direito internacional universal à divulgação das próprias crenças e à mudança de religião. Por razões de espaço, a nossa análise limitar-se-á às três religiões abraâmicas nos tempos atuais³.

³ Muitas mais páginas seriam necessárias para um estudo histórico. Explica John Witte, Jr. que, embora o direito de mudar de religião seja hoje comumente aceite entre os liberais e os cristãos ocidentais, foram precisos séculos até que o voluntarismo religioso adquirisse este estatuto, uma vez que, no passado, a apostasia era punida

A atitude das religiões em relação às atividades proselitistas depende essencialmente de três fatores: 1) o conceito de *filiação religiosa* (ou, dito doutra forma, as condições de entrada numa religião); 2) a admissibilidade da *apostasia*; 3) a existência, ou inexistência, de uma vocação expansiva (ou universal) (FLORIA; LO PRETE; 2011, p. 62; FERRARI, 2010, pp. 254-256).

No que diz respeito ao primeiro elemento, adquire aqui especial importância a distinção entre as religiões que encaram a pertença religiosa apenas como o fruto de uma escolha voluntária, e aquelas que valorizam também outros fatores independentes da vontade individual, tais como os laços familiares, o lugar de nascimento ou a tradição. O Hebraísmo e o Islamismo colocam-se neste segundo grupo, uma vez que consideram que a pertença religiosa se transmite não apenas por conversão, mas também pelo nascimento, respetivamente, de uma mãe hebreia ou de um pai muçulmano. Pelo contrário, a maior parte das igrejas cristãs protestantes e evangélicas fazem depender a identidade religiosa de uma escolha voluntária, insubstituível por fatores alheios à consciência individual, e testemunhada publicamente pelo batismo em idade adulta ou na adolescência (FERRARI, 2010, pp. 254-256).

Em segundo lugar, há que considerar as condições de saída de uma religião, ou seja, a possibilidade de apostasia. Via de regra, a liberdade de entrada numa religião implica também a liberdade de saída. No entanto, existem exceções, a mais importante das quais é representada pelo Islamismo (FLORIA; LO PRETE, 2011, pp. 64-65).

Combinando os dois fatores acima referidos, concluímos que as três religiões abraâmicas possuem posições heterogéneas em relação ao proselitismo: o Hebraísmo e o Islamismo, ao secundarizarem a autonomia individual no que diz respeito à filiação religiosa, tendem a considerar o proselitismo com aversão – aversão essa que, no caso do Islamismo, é muito mais intensa em virtude da proibição de apostasia, havendo mesmo países muçulmanos em que esta é criminalizada, o que implica a proibição de qualquer atividade proselitista dirigida aos fiéis muçulmanos. Pelo contrário, geralmente as denominações cristãs, ao encararem os fluxos de

e os apóstatas eram alvo de discriminações, sendo-lhes concedida, quando muito, a possibilidade de emigrar. Só em tempos relativamente recentes, as confissões cristãs (e, de entre estas, no início sobretudo as protestantes) regressaram ao entendimento patrístico de que o direito de escolher e mudar de religião é uma *condicio sine qua non* da liberdade de consciência e de religião (WITTE JR., 2008, p. 9).

entrada e saída de fiéis como normais dinâmicas do livre mercado das religiões, veem o proselitismo com maior serenidade e empenham-se ativamente em atividades de difusão da sua fé.

No entanto, o universo cristão também conhece matizes. Em particular, o caso católico apresenta-se algo ambíguo: é que, ao praticar o batismo infantil, a Igreja Católica faz derivar a qualidade de fiel não apenas da conversão, mas também de uma escolha voluntária, não do indivíduo, mas sim dos seus pais; além disso, é um dogma católico que a qualidade de fiel, transmitida pelo batismo infantil, seja irrevogável (*semel catholicus, semper catholicus*), o que leva esta confissão religiosa a encarar negativamente as atividades proselitistas que, sobretudo na América Latina, as igrejas evangélicas dirigem aos católicos nominais. No entanto, o desagrado com esta atividade e a conseqüente perda de fiéis não têm posto em causa o compromisso com a liberdade religiosa que a Igreja de Roma tem assumido depois do Concílio Vaticano II (FERRARI, 2010, pp. 254-256; FLORIA; LO PRETE, 2011, pp. 64-65).

Ainda mais contrária às atividades proselitistas dirigidas aos seus fiéis é a Igreja Ortodoxa, com especial destaque para a Igreja Ortodoxa Russa, tendo chegado esta a exigir a intervenção do Estado contra condutas proselitistas dirigidas ao seu rebanho. Como explica Silvio Ferrari, esta oposição, além de ser motivada pelo medo da perda de fiéis num período em que a Igreja Ortodoxa acusa alguma fraqueza, tem as suas raízes no conceito de *território canónico*, entendido este como uma parcela de território da exclusiva responsabilidade da igreja tradicionalmente radicada nele. Esta posição chegou a ser criticada abertamente pela Igreja Católica, que considera a divisão em territórios canónicos⁴ demasiado rígida e violadora dos direitos fundamentais, nomeadamente da liberdade religiosa (FERRARI, 2010, pp. 259-260).

⁴ Explica Giovanni Cimbalò que a Igreja Ortodoxa, tradicionalmente defensora do respeito pelos territórios canónicos, viu este conceito entrar em crise nas últimas décadas, devido aos fenómenos migratórios e à renovada presença da Igreja Católica no Leste da Europa. Conseqüentemente, a própria Igreja Ortodoxa está hoje mais envolvida em atividades proselitistas, desconsiderando as identidades religiosas tradicionais e tentando voltar a ganhar terreno no competitivo mercado religioso dos nossos dias (CIMBALO, 2011, pp. 3-4).

O último fator a considerar prende-se com a diferença entre religiões com *vocação particular* e religiões com *vocação universal* (FERRARI, 2010, pp. 257-258; LO PRETE, 2011, pp. 62-63). No primeiro grupo, inclui-se o Judaísmo⁵. De facto, embora esta religião admita a conversão de um gentio e apesar de ter havido períodos históricos de intensa propagação desta religião, a ênfase do Judaísmo sempre foi e continua a ser colocada na observância da Torah pelos próprios judeus, e não numa atitude de proselitismo ativo (BROYDE, 1999, p. 45; NOVAK, 1999, p. 17).⁶ Já o Islamismo e o Cristianismo, ao invés, manifestam uma clara vocação universal: no âmbito cristão, *v.g.*, o anúncio do Evangelho a todos os seres humanos, além de ser um comando bíblico carregado até de implicações escatológicas⁷, representa a própria razão de ser da igreja, cuja missão consiste em transformar o mundo, incorporando-o no corpo de Cristo, ou seja, em si mesma (OCÁRIZ, 2006, p. 618)⁸. E, de entre as denominações cristãs, há correntes minoritárias que se destacam pelo seu zelo missionário, tais como as Testemunhas de Jeová, a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, e alguns grupos pentecostais e neopentecostais (MACHADO, 1996, p. 225).

Em extrema síntese, vemos que há religiões que não apoiam (embora nem sequer proibam) o proselitismo ativo e passivo (o Hebraísmo); religiões que apoiam o proselitismo ativo, mas proibem o passivo (o Islamismo e, se bem que numa medida muito menor, algumas confissões cristãs, como a Igreja Ortodoxa); e religiões que aceitam ambas as modalidades (*maxime*, o Cristianismo evangélico e protestante). Trata-se de diferenças que acabam por não

⁵ As religiões indígenas são outro exemplo de religiões fechadas, sem vocação universalista (FLORIA; LO PRETE; 2011, p. 62).

⁶ Antes da emersão do Cristianismo, o Judaísmo Helenístico foi responsável por um período de grande difusão desta religião no mundo grego. De facto, os padrões éticos elevados do monoteísmo judaico resultavam atrativos para muitos gentios desiludidos com o politeísmo, somando-se inúmeros convertidos não apenas na Grécia, como no Egito, na Síria e noutros países. Na própria Bíblia, há numerosas referências a gentios convertidos ao Judaísmo, como os Herodes que reinaram na Judeia nos tempos de Jesus Cristo, ou os prosélitos presentes em Jerusalém no dia de Pentecostes (Atos dos Apóstolos 2:11) (FLORIA; LO PRETE; 2011, p. 61).

⁷ Recordar-se, a esse respeito, as últimas palavras de Jesus Cristo: “Portanto ide, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo; Ensinando-os a guardar todas as coisas que eu vos tenho mandado; e eis que eu estou convosco todos os dias, até à consumação dos séculos. Amém” (Evangelho segundo Mateus, 28:19-20). Há que citar também o Evangelho de Mateus, 24:14, em que Jesus estabelece uma ligação entre a disseminação do Evangelho e o fim dos tempos (“Esta boa nova do reino de Deus será pregada em todo o mundo como testemunho para os povos. E então chegará o fim”.)

⁸ Apesar do autor se referir especificamente ao âmbito católico, nada obsta a que este raciocínio seja estendido às demais realidades cristãs.

se confinar apenas ao âmbito religioso, possuindo também repercussões político-jurídicas, como se verá mais adiante.

2.3. ENQUADRAMENTO JURÍDICO-DOGMÁTICO

Como é sabido, embora seja comum falar da liberdade religiosa em termos unitários, na realidade estamos diante de um *cluster right* – um verdadeiro “baú” repleto de posições jurídicas, dotado de considerável complexidade interna (ARGIOLAS, 2017, p. 278). Ora, a liberdade de divulgação das próprias crenças deve ser vista como um dos elementos constitutivos do feixe de direitos reconduzíveis a esta liberdade fundamental, mais precisamente como uma das facetas do direito de manifestação externa das próprias convicções.

Por sua vez, a liberdade de proselitismo pode ser desdobrada em numerosos direitos subjetivos. Sem pretensão de exclusividade, podemos destacar: o direito de difundir oralmente as próprias ideias em matéria espiritual (incluindo até, dentro de certos limites, a possibilidade de questionar as ideias religiosas alheias); o direito de distribuir ou entregar porta a porta literatura religiosa, panfletos e outro material semelhante; o direito de utilizar para este efeito os meios da comunicação social (rádios, televisão, jornais, revistas), assim como os mais variados meios informáticos (sítios na internet, blogues, redes sociais, etc.), nos limites do respetivo regime legal; e, segundo algumas interpretações, devem ser consideradas formas de proselitismo, se bem que não necessariamente intencionais, até a simples indumentária religiosa (*v.g.* utilizar um crucifixo ou um véu, como o hijab) ou até a realização no espaço público de rituais religiosos (*v.g.*, rezas e orações).

Outro elemento digno de destaque é o que Ryan Cheney denomina de «*the legal right to be a target of proselytism, or to “be proselytized”*» (CHENEY, 2023, p. 230), isto é, o direito a receber informações em assuntos religiosos, de maneira a poder efetuar escolhas conscientes e esclarecidas. Este direito é frequentemente ignorado, como alguma doutrina parte do pressuposto infundado de que as atividades proselitistas sejam indesejadas. Embora nalguns casos esta afirmação possa ser verdadeira, é igualmente inegável que muitos indivíduos prezam o acesso a informação em matéria religiosa e a possibilidade de contactos com fiéis de outras

confissões, desde que livres de imposições ou práticas abusivas. Ou seja, assim como o direito de informação inclui não apenas a liberdade de transmitir informações, como também o direito a ser informado de forma adequada e verdadeira (CANOTILHO, MOREIRA, 2007, p. 575), assim também o direito ao proselitismo inclui um direito a poder ser informado (*proselytized*) em assuntos religiosos.

A correta compreensão do direito ao proselitismo religioso exige também que seja estudada a sua proximidade com outros feixes constitutivos da liberdade religiosa. De entre estes, o mais relevante é, sem dúvida, o direito de ter, não ter, deixar de ter ou mudar de religião – direitos esses que são, por vezes, subsumidos no conceito de liberdade de consciência. Entre esta liberdade e o proselitismo existe uma relação quase simbiótica: por um lado, a decisão de mudar de religião pressupõe, o mais das vezes, a possibilidade material de entrar em contacto com mensagens religiosas diferentes; por outro, o propósito das atividades proselitistas consiste na conversão de alguém, objetivo esse que seria frustrado se as pessoas fossem legalmente proibidas de mudar as suas crenças⁹. Em suma, como afirma John Witte Jr., «*The corollary of the problem of conversion is the problem of proselytism*» (WITTE JR., 2008, p. 10).

Discute-se também se o proselitismo deva ser distinguido da liberdade de ensino religioso. Embora esta possa ser entendida como uma atividade mais vocacionada para os próprios membros da organização religiosa, convém rejeitar um dogmatismo excessivo, podendo o ensino religioso assumir uma dimensão mais externa e, logo, proselitista¹⁰.

Há também que assinalar a conexão do direito ao proselitismo com outros direitos fundamentais que não a liberdade religiosa. De entre estes, deve ser destacada a liberdade de

⁹ No famoso caso *Kokkinkis c. Grécia*, de 25 de maio de 1993, o Tribunal Europeu dos Direitos do Homem (doravante, TEDH) afirmou que o direito de tentar convencer os outros a abraçar as próprias crenças, eventualmente através do ensino, é essencial para que o direito de mudar de religião, consagrado no art.º 9.º da Convenção Europeia dos Direitos do Homem (doravante, CEDH), não se torne «letra morta». Este entendimento foi reafirmado mais recentemente no caso *Ibragim Ibragimov c. Rússia*, de 2018 (GONZALEZ, 2010, pp. 605-606; CIMBALO, 2011, pp. 37-38; SANCHEZ, 2019, p. 25).

¹⁰ Esta ligação foi afirmada no caso *Kokkinakis c. Grécia*, acima citado. De entre a doutrina, destaque-se, *v.g.*, Gérard Gonzalez, que interpreta o art.º 6., al. e) da Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas na Religião ou Convicção (doravante, DECLARAÇÃO) como uma referência ao direito de realizar atividades proselitistas, embora literalmente a norma se refira à liberdade de ensinar (GONZALEZ, 2010, p. 605).

expressão. Uma vez que o proselitismo consiste em condutas comunicativas em assuntos espirituais, deve ser visto como um feixe tanto da liberdade religiosa quanto da liberdade de expressão. Trata-se, portanto, de um caso de concorrência de direitos (SANTOS JUNIOR, 2020, p. 527), o que poderá levar a algumas dúvidas interpretativas caso as duas liberdades sejam sujeitas a limites diferentes. Há que realçar, todavia, que a liberdade de expressão consiste, o mais das vezes, numa mera difusão das próprias ideias e convicções, enquanto o proselitismo acrescenta a esta difusão do pensamento também uma clara intenção de fazer prosélitos.

Finalmente, apontamos a ligação do direito ao proselitismo com a proibição de discriminação em matéria religiosa, em virtude da qual eventuais restrições à divulgação das próprias crenças não poderão incidir apenas sobre as confissões religiosas minoritárias, como acontece frequentemente em regimes confessionais.

Quanto à titularidade deste direito fundamental, trata-se *prima facie* de um direito individual; no entanto, nada impede que também as pessoas coletivas possam ser dele titulares. Esta conclusão é respaldada no Direito positivo português: a Lei n.º 16/2001, de 22 de junho, conhecida como Lei de Liberdade Religiosa (LLR), insere o direito de procurar novos crentes para a confissão professada tanto no capítulo II, relativo aos direitos individuais de liberdade religiosa, quanto no III, dedicado aos direitos coletivos da mesma liberdade (respetivamente, nos artigos 8.º, al. d), e 23.º, al. d)). Deve, no entanto, ser excluído o Estado dos beneficiários desta liberdade, havendo aqui uma incompatibilidade com as exigências de pluralismo e laicidade que caracterizam qualquer Estado Democrático de Direito, como também defendido pelo TEDH em 2018, no caso *Fundação Zehra e outros c. Turquia* (SANCHEZ, 2019, p. 25).

2.4. JUSFUNDAMENTALIDADE MATERIAL

Deve ser reconhecida à liberdade de proselitismo uma jusfundamentalidade material independentemente do seu reconhecimento formal, frequentemente deficitário? Vários argumentos, tanto ligados à tutela da dignidade humana quanto a valores coletivos, apontam neste sentido.

Em primeiro lugar, convém recordar a já aludida conexão entre o direito de divulgação das próprias crenças e as liberdades de ter, não ter, deixar de ter ou mudar de religião ou convicções, liberdades, essas, de natureza negativa, que pressupõem a mais básica abstenção do Estado perante a consciência individual. Por outras palavras, a proteção do proselitismo tem diretas consequências sobre a proteção do *forum internum* do indivíduo, a que se costuma reconhecer uma proteção absoluta por integrar o núcleo essencial do direito de liberdade religiosa. Negar valor jusfundamental ao proselitismo equivale a defender um entendimento da liberdade religiosa que retira tutela à autonomia individual em assuntos espirituais, subordinando-a a valores comunitários. Esta autonomia individual é tanto mais importante nos dias de hoje, em que a pertença religiosa já se desvinculou da tradição e de territoriais, passando a ser, cada vez mais, o reflexo de escolhas maioritariamente individuais, fazendo da proibição de proselitismo uma atitude mais do que nunca anacrónica (CIMBALO, 2011, p. 40)¹¹.

Em segundo lugar, a liberdade religiosa envolve necessariamente uma faceta social, enquanto experiência que não é vivida pelos fiéis solipsisticamente, numa redoma, sendo normal, pelo contrário, a sua manifestação externa. Além de incluir, *inter alia*, a manifestação visível da própria identidade religiosa (através, *v.g.*, da indumentária ou da utilização de símbolos) e a prática dos rituais da respetiva liturgia, esta projeção externa inclui a partilha e a difusão das próprias crenças com terceiros. O facto de estarmos no âmbito do *forum externum* da liberdade religiosa (isto é, no campo das interferências intersubjetivas desta liberdade) justifica, sim, a existência de maiores limites, mas não a sua radical desconsideração ou restrições desproporcionadas¹².

Um terceiro argumento radica no facto de o direito subjetivo ao proselitismo religioso comungar de algumas características próprias também da liberdade de expressão. Segundo o historiador britânico Timothy Garton Ash, a esta liberdade deve ser reconhecido um valor

¹¹ O autor refere como exemplo “da individualização extrema da sensibilidade em matéria de pertença religiosa e de escolhas de vida” a enorme difusão do Budismo em França, não apenas entre imigrantes oriundas da Ásia como também entre intelectuais e no âmbito cultural, ao ponto de esta religião ter assurgido ao lugar de terceira religião.

¹² Aloísio Cristovam dos Santos Júnior enfatiza este aspeto: no entender do autor, a referência à liberdade de crença religiosa necessariamente aponta para os aspetos externos, dado que “a crença não externada nem mesmo é passível de controle pelo direito, que só se interessa pela conduta em interferência subjetiva” (SANTOS JUNIOR, 2020, p. 527).

intrínseco pelo facto de o nosso pensamento só adquirir os seus contornos definitivos quando é verbalizado e comunicado aos outros; ou seja, continua o autor citando o poeta dadaísta Tristan Tzara, «o pensamento faz-se na boca». (ASH, 2016, pp. 92-93). Ora, este argumento pode ser replicado para a esfera específica do proselitismo religioso: a comunicação externa das próprias convicções transcende o intuito imediato do proselitismo (fazer prosélitos), tornando-se, frequentemente, um momento definidor da própria identidade do crente, cuja fé adquire contornos mais claros no diálogo, na interação, na partilha e até no confronto com as ideias alheias, o que ocorre, por vezes, num plano meramente intelectual, e, noutras, num nível mais intenso e emotivo.

Em quarto lugar, e passando da dimensão do indivíduo ao das formações sociais, podemos dizer que as atividades proselitistas representam, no limite, uma condição de sobrevivência das confissões religiosas, que, caso contrário, se veriam confinadas aos fiéis que, por tradição ou razões geográficas, lhes pertencem. Esta necessidade torna-se quanto mais premente nos dias de hoje, caracterizados pelo abandono ou pela mudança das identidades religiosas herdadas pela família ou impostas pela comunidade. Num mundo globalizado e pluralista, as confissões religiosas deixaram de contar com o seu “rebanho” tradicional, devendo, ao invés, envolver-se num processo ativo de presença na sociedade e de difusão das suas crenças – por outras palavras, de proselitismo¹³.

No entanto, a defesa do proselitismo visa também proteger bens que transcendem os interesses dos indivíduos e das confissões religiosas, contribuindo decisiva e positivamente para a criação de sociedades mais pluralistas e, sobretudo, mais pacíficas. Um importante estudo nesta matéria publicado em 2007 demonstrou que restrições estatais à liberdade religiosa (incluindo nelas restrições às atividades proselitistas e à conversão), em vez de pacificar religiosamente a sociedade, aumentam os conflitos e a perseguição religiosa. Uma vez que estas restrições tendem a ser, elas próprias, o resultado de pressões sociais, podem mesmo espoletar um círculo vicioso de opressão. Ao mesmo tempo, os autores do estudo reduzem consideravelmente a validade de modelos explicativos alternativos dos conflitos religiosos, como o de Samuel Huntington, segundo o qual a causa destes conflitos residiria nas chamadas

¹³ Sobre a incerteza e a fluidez das identidades religiosas hodiernas, cf. CIMBALO, 2011, pp. 8-10.

“falhas geológicas” nas esferas cultural e religiosa (*cultural and religious fault lines*), e na consequente pressão por elas exercidas (GRIM; FINKE, 2010, p. 654). Outro autor sustenta que as restrições ao proselitismo estão associadas a eleições menos competitivas e a um menor grau de tutela, em geral, dos direitos civis e políticos (SARKISSIAN, 2015).

Em suma, contrariando narrativas antigas e modernas, acreditamos estar suficientemente demonstrado que a livre partilha de ideias religiosas funcione como uma válvula de escape das tensões sociais que emergem da coexistência de diferentes grupos religiosos – tensões, essas, que, quando não resolvidas no campo das ideias e do diálogo, acabam inexoravelmente por se libertar doutras maneiras, amiúde violentas.

Por último, cumpre mencionar um último benefício muitas vezes ignorado. Um fenómeno preocupante da era digital é a sujeição dos utilizadores da internet a *echo chambers*, isto é, «espaços mediáticos fechados e delimitados, que têm o potencial quer para amplificar as mensagens internas quer para as proteger de objeções» (JAMIESON & CAPPELLA, *apud* ROSS ARGUEDAS *et al.*, 2022, p. 10, trad. nossa). A criação destes espaços pode resultar das pesquisas voluntárias dos utilizadores, mas também derivar de algoritmos que, com base no histórico de pesquisas ou nos padrões de consumo, selecionam e ordenam os conteúdos a apresentar *online*. Embora nem todos os cientistas sociais partilhem desta preocupação, geralmente as *echo chambers* são acusadas de intensificar as convicções preexistentes das pessoas, uma vez que suprimem o contraditório e a exposição a ideias diferentes, podendo levar a fenómenos de radicalização, tornar as pessoas mais permeáveis a *fake news* ou teorias da conspiração, e, em geral, reduzir a capacidade de perceber os pontos de vista alheios.

Ora, de entre os vários fatores que podem contrariar esta tendência, deve ser incluído o próprio proselitismo religioso: a sua capacidade de desafiar as nossas convicções, oferecer perspetivas diferentes, e até incomodar-nos nalgumas verdades que julgávamos intocáveis e sedimentadas, é um poderoso antídoto ao estado de fragmentação e isolamento próprio da era digital.

2.5. RECONHECIMENTO JURÍDICO-POSITIVO NO DIREITO INTERNACIONAL E REGIONAL DE TUTELA DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS

A nível internacional¹⁴, a falta de consenso acerca da universalidade do direito ao proselitismo (fruto das divisões religiosas acima descritas) repercutiu-se na recusa de um reconhecimento exposto da sua tutela. No entanto, esta proteção parece emergir implicitamente de várias disposições, que podem ser divididas em dois grupos: a) as que tutelam o direito de adotar e mudar de religião; b) as que tutelam, de forma geral, o direito de manifestar a própria religião, devendo-se incluir nestas manifestações, *inter alia*, o direito subjetivo de proselitismo.

No que diz respeito às normas do primeiro grupo, deve citar-se, em primeiro lugar, o Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos (doravante, PIDCP), cujo art.º 18.º, n.º 1, tutela, enquanto implicação do direito de pensamento, consciência e religião, «a liberdade de ter ou de adotar uma religião ou uma convicção da sua escolha»; esta liberdade é reforçada pelo n.º 2 do mesmo artigo, que proíbe qualquer pressão nesta matéria. No mesmo sentido apontam outros diplomas que, embora não vinculativos, são importantes instrumentos interpretativos. De entre estes, destaca-se a Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas na Religião ou Convicção (doravante, DECLARAÇÃO), cujo artigo 1.º reproduz de forma quase idêntica o texto do PIDCP. Embora estes dois diplomas internacionais não falem *expressis verbis* no direito de *mudar* de religião, tanto a Comissão de

¹⁴ Não faltam, no entanto, disposições que tutelam este direito fundamental a nível nacional. A título meramente exemplificativo, pode citar-se os seguintes exemplos europeus: a ordem jurídica portuguesa reconhece a toda a pessoa o direito de professar a própria crença religiosa, procurar para ela novos crentes, exprimir e divulgar livremente, pela palavra, pela imagem ou por qualquer outro meio, o seu pensamento em matéria religiosa (art.º 8.º, al. d), da Lei n.º 16/2001, (LLR)); em Espanha, a Ley Orgánica n.º 7/1980 garante às igrejas, confissões e comunidades religiosas o direito de «*divulgar y propagar su propio credo*» (art.º 2.º, n.º 2), e, a nível individual, o direito de «*manifestar libremente sus propias creencias religiosas o la ausencia de las mismas*», assim como «*recibir e impartir enseñanza e información religiosa de toda índole*» (art.º 2.º, n.º 1, al. a) e al. c)); a ordem jurídica italiana reconhece, ao próprio nível constitucional, o direito de os indivíduos fazerem propaganda da própria fé religiosa (art.º 19.º, Costituzione della Repubblica Italiana). No que diz respeito à América Latina, pode mencionar-se a Constituição colombiana, cujo art.º 19.º garante a todo o indivíduo o direito de «*professar libremente su religion y difundirla em forma individual o colectiva*», assim como a Ley de Libertad Religiosa do mesmo país (Ley 133, de 23.05.1994, que confere às entidades religiosas um amplo direito de anunciar, comunicar e difundir as próprias crenças (art.º 6.º)); ou o caso do Chile, em que a Lei 19.638, de 01.10.1999, reconhece o direito de mudar de religião e o direito de as entidades religiosas «*enunciar, comunicar y difundir de palabra, por escrito o por cualquier medio, su propio credo y manifestar su doctrina*» (art. 6.º, al. a) e art.º 7.º, al. c)).

Direitos Humanos da ONU como o Comité de Direitos Humanos afirmaram, em observações e comentários, que o direito de ter ou adotar uma religião implica necessariamente o direito de mudar de religião ou até de abraçar o ateísmo (FLORIA; LO PRETE, 2011, p. 79). Mais explícito a esse respeito é o art.º 18.º da Declaração Universal dos Direitos do Homem (doravante, DUDH), que refere sem rodeios a liberdade de mudar de religião ou convicção.

Quanto à liberdade de divulgação das próprias crenças, ou proselitismo entendido *stricto sensu*, tanto o PIDCP, quanto a DECLARAÇÃO e a DUDH mencionam, com formulações linguísticas quase idênticas, apenas o direito de manifestar as próprias religiões e convicções, individualmente ou em comum, tanto em público como em privado, pelo culto, pelos ritos, pelas práticas e pelo ensino. Pode incluir-se nesta disposição a liberdade de fazer prosélitos? Estamos em crer que sim, uma vez que o direito de divulgar as próprias crenças é, pelo menos para a maior parte das religiões, um aspeto essencial da sua vivência religiosa. A DECLARAÇÃO, ao elencar vários direitos subjetivos reconduzíveis à liberdade religiosa, contribui decididamente para o reconhecimento de um direito ao proselitismo, dado que, no art.º 6.º, refere a liberdade de escrever, imprimir e difundir publicações sobre assuntos religiosos (al. d)), e a liberdade de estabelecer e manter comunicações com indivíduos e comunidades no domínio da religião e da convicção, a nível nacional e internacional (al. i)) (FLORIA; LO PRETE, 2011, p. 80). Discute-se, por vezes, se, no âmbito da DECLARAÇÃO, o proselitismo poderia ser incluído no direito a manifestar a própria religião mediante o ensino. Como já dissemos antes, trata-se de uma interpretação possível, sufragada até pela jurisprudência no caso *Kokkinakis*, embora, neste caso, um pouco forçada, uma vez que a DECLARAÇÃO fala em ensino «nos lugares convenientes», o que parece apontar mais para atividades levadas a cabo no seio das próprias confissões religiosas. Além disso, caso se opte por reconduzir o proselitismo ao ensino religioso, a referência aos «lugares convenientes» poderá ser lida como uma restrição implícita ao proselitismo ao domicílio (GONZALEZ, 2010, p. 605).

Finalmente, há-que realçar que, tanto o PIDCP quanto a Declaração (respetivamente, o art.º 18.º, n.º 3, e o art.º 3.º) admitem restrições apenas para a manifestação externa das convicções religiosas. No entanto, estas devem respeitar determinados requisitos: a) estar

previamente previstas na lei; b) serem necessárias para a proteção da segurança, da ordem pública, da saúde pública, da moral e dos direitos e liberdades alheias.

Interpretando esta cláusula restritiva com as disposições acima analisadas, é possível tirar algumas conclusões: a) a liberdade de mudar de religião deveria ser absoluta, sendo a criminalização da apostasia incompatível com os padrões do Direito internacional de tutela dos direitos fundamentais; b) o direito ao proselitismo não poderia ser negado de forma absoluta (FLORIA; LO PRETE, 2011, p. 80); c) as restrições às atividades proselitistas propriamente ditas só são admissíveis se necessárias para a tutela de direitos alheios ou interesses comunitários, o que proíbe ao legislador restrições arbitrárias e não devidamente justificadas.

Passando ao patamar da tutela regional, cumpre realçar, antes de mais, a Convenção Americana sobre Direitos Humanos (doravante, CADH). O seu art.º 12.º, conquanto reproduza quase exatamente as disposições dos diplomas internacionais acima mencionados, acrescenta elementos significativos. Com efeito, o n.º 1 refere tanto a liberdade de mudar de religião ou de crenças, como a liberdade de divulgação das mesmas individual ou coletivamente, em público ou em privado.

Igualmente importante é a Convenção Europeia dos Direitos do Homem (doravante, CEDH). Pese embora a quase total igualdade entre o art.º 9.º da CEDH e o art.º 18.º do PIDCP (praticamente a única diferença é a inclusão na CEDH do direito de mudar de religião), a jurisprudência do Tribunal Europeu dos Direitos do Homem (doravante, TEDH) tem sido determinante no desenvolvimento dos conceitos de proselitismo *legítimo* e proselitismo *abusivo*. No famoso caso *Kokkinakis c. Grécia*, de 1993, o tribunal de Estrasburgo fez uma distinção entre o conceito de «testemunho Cristão» e o de «proselitismo impróprio»¹⁵; no seu

¹⁵ Este verdadeiro *leading case* dizia respeito ao senhor Minos Kokkinakis, cidadão grego, pertencente às Testemunhas de Jeová, condenado repetidas vezes na Grécia ao longo da sua vida pela difusão da sua fé. No caso em concreto, o senhor Kokkinakis e a sua esposa tinham sido condenados em todos os graus de julgamento internos por ter efetuado atividades proselitistas no domicílio da senhora Kyriakaki. Ao chegar a casa, o marido da senhora tinha denunciado o casal às autoridades. No acórdão de condenação, o casal fora acusado de se ter aproveitado da ingenuidade e inexperiência da senhora Kyriakaki a fim de a levar à conversão. Deve ser referido que a legislação grega – caso único no universo dos países que integram o Conselho da Europa e ratificaram a CEDH – criminaliza o proselitismo na Lei 1363/1938, prevendo também o art.º 13.º da Constituição grega a proibição do proselitismo contra todas as religiões (BIAZI, 2012, pp. 171-173). O TEDH concluiu que a

entender, o primeiro seria uma «verdadeira evangelização» e uma das exigências que se impõem a qualquer cristão e a qualquer igreja, enquanto o segundo não passaria de «uma corrupção ou deformação» do primeiro. Este proselitismo corrompido poderia assumir várias modalidades, designadamente: a) ofertas de benefícios sociais e materiais para recrutar novos membros para uma igreja; b) exercício de pressão sobre indivíduos afetos por algum tipo de problema ou necessidade; c) recurso à violência ou à chamada “lavagem ao cérebro”. Todas estas práticas seriam formas de proselitismo abusivo, devendo este ser considerado não uma manifestação, mas sim uma violação da liberdade de pensamento, consciência e religião dos outros (ARGIOLAS, 2018, p. 457).

Finalmente, e embora não se trate tecnicamente de um instrumento regional de tutela dos direitos humanos, mas sim de um texto de cunho essencialmente religioso, é importante referir a Declaração dos Direitos Humanos no Islão (também conhecida como Declaração do Cairo), de 1990, adotada pelos Estados que integram a Organização para a Cooperação Islâmica. Este documento – uma resposta islâmica ao sistema de direitos humanos da ONU, considerado demasiado ocidental e secular – proibia expressamente o direito ao proselitismo (art.º 10.º) ao impedir qualquer forma de pressão sobre pessoas ou aproveitamento da sua condição de pobreza ou ignorância para forçá-las a mudarem de religião ou a abraçarem o ateísmo. Embora se possa discutir se o termo «pressões» se refira ao proselitismo em geral ou apenas ao proselitismo abusivo (GONZALEZ, 2010, p. 605), o facto de o mesmo artigo declarar no início a religião islâmica como conatural ao ser humano e as numerosas referências à Sharia ao longo do texto parecem apontar para uma visão totalmente restritiva do proselitismo, pelo menos quando dirigido a muçulmanos. De realçar, todavia, que a versão de 2020, chamada Declaração sobre os Direitos Humanos da Organização para a Cooperação Islâmica, se encontra muito mais alinhada com o discurso *mainstream* sobre direitos humanos, inclusive em assuntos religiosos. Embora não se chegue a reconhecer nele expressamente um direito ao proselitismo e à mudança de religião, desapareceu o polémico art.º 10.º acima citado e, além disso, o atual art.º 20.º, n.º 2, fala da proibição de qualquer coerção que impeça alguém de ter ou adotar uma religião da sua escolha (KAYAOGLU, 2020).

criminalização do proselitismo não violava a CEDH, desde que se limitasse àquelas atividades que podem ser classificadas de proselitismo abusivo.

2.6. AS RESTRIÇÕES AO PROSELITISMO E AS SUAS JUSTIFICAÇÕES

Como explica Aloísio Cristovam dos Santos Júnior, apesar de o direito ao proselitismo ser simultaneamente «uma afirmação da identidade do crente e uma concretização da liberdade de pensamento», aquele direito tem sido «a mais resistida de todas as posições jurídicas que compõem a liberdade religiosa» (SANTOS JUNIOR, 2020, p. 524); ou, como afirmado por Jónatas Machado, o proselitismo tem sido historicamente «um *locus* privilegiado» das restrições à liberdade religiosa (MACHADO, 1996, p. 225). Estas baseiam-se num amplo espectro de argumentos, diferentes e, por vezes, até opostos. Nas páginas seguintes, apresentaremos algumas destas restrições agrupando-as com base nos seus argumentos justificativos¹⁶.

Há um primeiro argumento que poderíamos denominar de *confessional*, presente especialmente em contextos políticos e civilizacionais não secularizados, como acontece nalguns países muçulmanos. Como afirmado por Jorge Miranda, «No Islamismo, não é possível separar o temporal do espiritual, o jurídico do moral, a comunidade política da comunidade religiosa, os direitos do homem da lei divina. Não se trata de organizar o poder, trata-se também de incrementar a virtude» (MIRANDA, 2008, p. 47). A consequência natural desta perspetiva é que o proselitismo dirigido a muçulmanos não seja encarado como um direito universal, mas antes como uma invenção ocidental que pode subverter a fibra moral da sociedade. Semelhantemente, a apostasia do Islão costuma ser punida severamente¹⁷.

Argumentos confessionais, se bem que mais mitigados e misturados com o apelo à tradição, estão também na base das restrições presentes em vários Estados que se começaram a abrir à democracia e aos direitos fundamentais nas últimas três décadas. Incluímos nesta categoria a Rússia e os países da Europa do Leste (em que, como já analisado, joga um papel importante o conceito de território canónico), mas também alguns estados africanos e da

¹⁶ Embora diferente em vários aspetos, a classificação adotada é devedora, especialmente, ao trabalho de Navarro Flórida e Octavio Lo Prete (FLÓRIDA; LO PRETE, 2011, pp. 66-78).

¹⁷ Sobre as diferentes concepções da liberdade religiosa e da apostasia no Islão contemporâneo (*i.e.*, a partir do Século XX), cf. KADIVAR, 2021.

América Latina. Nestes casos, as restrições dirigem-se sobretudo às confissões minoritárias que se instalaram recentemente, e desencadeiam frequentemente uma aliança (tácita ou explícita) entre a confissão dominante e o poder político. Por outras palavras, estas restrições são uma reação negativa perante a emergência do pluralismo religioso e do livre mercado das religiões, fenómenos esses incentivados sobretudo pela imigração e pela entrada de missionários estrangeiros que, durante décadas, foram impedidos de aceder a estes territórios. Esta situação estaria a levar a uma «*new war for souls*», desta vez para a conservação da tradição cultural e moral destas sociedades e para reter os membros das confissões autóctones. Frequentemente, esta hostilidade assume os contornos de leis contra o proselitismo, da obrigação de registo para as novas confissões religiosas, ou de controlos mais apertados para a concessão de vistos de entrada (WITTE JR., 2008, pp. 105-122).

Frequentemente as restrições são baseadas num segundo argumento, igualmente liberticida, mas exatamente oposto ao primeiro: trata-se do argumento *anticonfessional* ou *antirreligioso*. De facto, Estados de pendor laicista, como a Coreia do Norte ou Cuba, opõem-se frequentemente por razões ideológicas a qualquer manifestação religiosa na sociedade, mormente às tentativas de fazer prosélitos (FLORIA, LO PRETE, 2011, pp. 67-68).

Um terceiro argumento prende-se com a proteção da *autonomia individual*. Na sua base, está a ideia de que as atividades proselitistas sejam sempre uma forma de violência psicológica e de restrição da liberdade de pensamento alheio. Sobretudo quando as atividades proselitistas são levadas a cabo por organizações empenhadas na ajuda social ou na ajuda ao desenvolvimento, estas organizações são acusadas de recorrer a subtis formas de *captatio benevolentiae* ou até de resvalarem para verdadeiras chantagens, que consistiriam na promessa de vantagens materiais a pessoas em situação de debilidade económica em troca da sua adesão à confissão religiosa (MACHADO, 1996, p. 228). O argumento do ataque à autonomia individual é utilizado também contra as atividades proselitistas dos Novos Movimentos Religiosos, que, supostamente, conseguiriam fazer prosélitos e dobrar a vontade dos neófitos através de ardilosas e sofisticadas técnicas de persuasão (a chamada *lavagem ao cérebro*).

O argumento da tutela da autonomia individual é aduzido também nas chamadas «situações de sujeição especial», isto é, situações em que alguém, devido a uma limitação da sua liberdade de circulação, se possa ver obrigado a receber propaganda ou ensinamentos religiosos contra a sua vontade. É o caso, *v.g.*, dos reclusos em estabelecimentos prisionais, de pessoas internadas em instituições hospitalares, ou até de alunos em instituições de ensino em que as aulas de religião sejam obrigatórias (FLORIA, LO PRETE, 2011, pp. 73-74).

Em quarto lugar, há que mencionar o argumento *cultural*, que vê o proselitismo como uma “planta invasora” que infesta e destrói os habitats religiosos e culturais. Este argumento radica sobretudo na memória do passado colonial do Ocidente, responsável por verdadeiros etnocídios (ou genocídios culturais), isto é, pela destruição de inteiras culturas de povos indígenas através da sua assimilação e conversão forçada. O mesmo argumento tem sido utilizado também nos dias de hoje, sobretudo por numerosos antropólogos (de entre os quais se destaca como pioneiro o francês Robert Jaulin), que, desde a década de setenta do século XX, têm vindo a denunciar o caráter alegadamente agressivo das missões religiosas na Amazónia e noutros quadrantes geográficos.

O argumento cultural parece-nos também o reflexo de uma revisão crítica a que a própria liberdade de expressão, com que o proselitismo comunga de muitas semelhanças, está a ser sujeita: esta liberdade, tradicionalmente considerada como uma manifestação da liberdade do indivíduo perante as autoridades, começa hoje a ser vista como a manifestação da «tendência autoritária e etnocêntrica de considerar os valores de um determinado povo e de uma específica experiência histórica enquanto valores universais» (CARUSO, 2013, p. 797). Decorre desta premissa que as atividades proselitistas, sobretudo quando dirigidas a grupos minoritários, sejam necessariamente vistas como modalidades de opressão, de cancelamento das identidades culturais alheias, e de violação do direito de autodeterminação religiosa. Voltaremos aos argumentos culturais contra o proselitismo na última parte deste artigo.

Em quinto lugar, há um argumento relacionado com a *paz social*. Frequentemente, as restrições ao proselitismo são justificadas com a necessidade de manter a convivência entre diferentes grupos religiosos e evitar a eclosão de conflitos violentos. Este argumento parte do

princípio de que as atividades disseminadoras das confissões religiosas sejam agressivas ou denigram as demais religiões (FLORIA, LO PRETE, 2011, p. 75).

Finalmente, surgem, por vezes, também argumentos *políticos*. Com efeito, as agências missionárias são frequentemente acusadas, sobretudo por parte de regimes autocráticos, de serem células ligadas a poderes estrangeiros, chegando mesmo a ser descritas como uma ameaça para a independência nacional (MACHADO, 1996, p. 228)¹⁸. Noutros casos, são acusadas de serem o “Cavalo de Troia” para a entrada nos territórios dos povos indígenas de empresas com fins exploratórios¹⁹.

Os argumentos acima apresentados possuem graus de razoabilidade variável. Alguns são facilmente rechaçáveis: o argumento político assenta, as mais das vezes, em dados factualmente falsos, e a sua vertente “Cavalo de Troia” pode ser factualmente verdadeira nalguns casos, mas não logicamente necessária, uma vez que as atividades proselitistas não abrem inelutavelmente a porta a atividades económicas exploratórias; o argumento da paz social, como mostrámos acima, tem vindo a ser desmentido pela recente investigação científica; finalmente, os argumentos confessional e antirreligioso, embora compreensíveis num exercício de relativismo cultural, ideológico e civilizacional, não deixam de ser, na sua essência, radicalmente em contradição com o Direito Internacional dos Direitos Humanos e com a noção mais universalmente aceite de dignidade humana.

Sem dúvida, mais sérios são os argumentos relativos à proteção da autonomia individual, sobretudo quando estão em causa sujeitos vulneráveis; no entanto, sobretudo as

¹⁸ O mais das vezes, estas acusações são completamente infundadas (pense-se, *v.g.*, nas acusações que Benito Mussolini dirigia às comunidades protestantes italianas, vistas no vinténio fascista como representantes dos interesses das democracias, ou na expulsão da agência missionária *New Tribes Mission* da Venezuela, em 2005, por acusações de levar a cabo atividades de espionagem). Noutros casos, pode haver iniciativas missionárias realmente patrocinadas por Estados estrangeiros. O Departamento de Estado dos EUA, *v.g.*, promove, sobretudo através da *Commission of Security and Cooperation in Europe – OSCE*, a diversidade religiosa nas ex-Repúblicas soviéticas, como forma de garantir o pluralismo religioso e, desta feita, impedir a reafirmação de regimes políticos autoritários (CIMBALO, 2011, p. 22). No entanto, estas formas de financiamento são públicas e perseguem uma finalidade louvável, não estando de forma alguma relacionadas com fins políticos encapotados e maquiavélicos.

¹⁹ A esse respeito, o arcebispo da Igreja Anglicana e Prémio Nobel da Paz Desmond Tutu contava uma antiga história sobre a vinda dos missionários cristãos a África: «*They had the Bible and we, the natives, had the land. They said: “Let us pray”, and we dutifully shut our eyes. When we opened them, why, they now had the land and we had the Bible*» (TUTU, 2012, p. 1).

acusações de lavagem ao cérebro parecem, na maior parte dos casos, exageradas, não existindo ainda consenso científico acerca da existência de meras técnicas psicológicas que, sem recursos biológicos, consigam subjugar a vontade alheia até ao ponto de levar alguém a mudar de afiliação religiosa²⁰.

Também dignos de consideração, pelo menos *prima facie*, são os argumentos culturais, devido aos horrores do passado colonial e à fragilidade das culturas indígenas, que lutam pela sua sobrevivência e autodeterminação. No entanto, acreditamos que a solução nunca passaria por uma proibição ao proselitismo *tout court*, mas sim pela distinção entre proselitismo legítimo e proselitismo abusivo, e eventualmente pela introdução de restrições específicas, desde que respeitadoras do princípio da proporcionalidade. Voltaremos a estes pontos na última parte deste artigo.

3. OS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS

3.1. VISÃO GERAL SOBRE A ATUAL CONDIÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS

Segundo estimativas recentes, existem atualmente 476 milhões de pessoas indígenas, o que representa 6,2% da população mundial. Estes 476 milhões de pessoas pertencem a mais de 5000 povos diferentes, distribuídos por todos os continentes habitados e por 90 países, embora a maior parte delas (cerca de 70%) se encontre na Ásia. Calcula-se que o total das línguas faladas por estes povos ascenda a 4000. (AMNESTY INTERNATIONAL; UNITED NATIONS HUMAN RIGHTS OFFICE OF THE HIGH COMMISSIONER).

Na realidade, não existe no Direito Internacional uma verdadeira definição de povo, ou pessoa, indígenas. Esta lacuna é intencional: por um lado, seria árdua uma definição devido ao

²⁰ Sobre este tema, cf. ARGÍOLAS, 2018, pp. 461-488. Pelos motivos expostos, alguns autores criticam os artigos 512.º, n.º 2 e 522.º, n.º 2 do Código Penal espanhol, que criminalizam formas de proselitismo abusivo baseado na utilização de técnicas manipulativas. Segundo estes autores, seria difícil distinguir estas formas de proselitismo ilícitos de práticas legítimas como a propaganda ou a publicidade (SANCHEZ, 2019, p. 27). O autor informa que, talvez pelas razões acabadas de referir, não tem havido em Espanha condenações por estes crimes.

seu caráter caleidoscópico; por outro, pretende-se que a identidade indígena seja o resultado do direito de autoidentificação²¹.

Apesar disso, e atendendo às suas características mais frequentes, costuma utilizar-se a seguinte definição: povos originários de um determinado território (isto é, anteriores à instalação nele de eventuais povos colonizadores) e portadores de uma cultura e de um sistema de ordenação social próprios e, via de regra, diferentes dos congêneres ocidentais. Definidora da sua identidade é também a ligação comunitária e ancestral com o território e os seus recursos, assim como a vontade de preservar a sua identidade de tentativas assimilacionistas. Estes povos são, via de regra, minoritários nos Estados em que se encontram, embora haja exceções, como nos casos da Polinésia Francesa, da Bolívia e, embora se trate de uma região autónoma e não de uma entidade estatal, a Gronelândia (WORLD BANK, 2023).

Nas últimas décadas, a atitude dos Estados e da comunidade internacional em relação aos povos indígenas tem vindo a mudar consideravelmente. Utilizando como exemplo o contexto da América Latina, podemos ver que, com o fim do colonialismo, os Estados começaram por adotar políticas assimilacionistas (ou integracionistas). Tendo em vista a construção do Estado-nação, estas visavam dissolver e integrar progressivamente os indígenas mediante a educação e o trabalho. Estas políticas tinham como corolário, *inter alia*, o desrespeito pela cultura dos povos indígenas e o reconhecimento apenas temporário dos seus direitos territoriais, destinados a desaparecer à medida que os indígenas se diluíssem na sociedade em geral (LIBOIS, SILVA, 2021, pp. 403-407; ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DO TRABALHO).

No entanto, nas últimas décadas do século XX, começaram a ficar cada vez mais evidentes os inconvenientes e as injustiças desta abordagem, que, se por um lado desrespeitava a dignidade humana dos indígenas perpetuando o ideário colonialista, por outro,

²¹ Embora referindo-se ao contexto constitucional brasileiro, José Afonso da Silva esclarece este ponto nestes termos: «Enfim, o sentimento de pertinência a uma comunidade indígena é que identifica o índio. A dizer, é índio quem se sente índio. Essa autoidentificação, que se funda no sentimento de pertinência a uma comunidade indígena, e a manutenção dessa identidade étnica, fundada na continuidade histórica do passado pré-colombiano que reproduz a mesma cultura, constituem o critério fundamental para a identificação do índio brasileiro» (SILVA, 2014, p. 870).

podia espoletar a criação de movimentos de resistência, inclusive violentos. As políticas dirigidas aos povos indígenas passaram, então, a ser pautadas pelo multiculturalismo, sob a forma de multiculturalismo neoliberal ou multiculturalismo contra-hegemónico. O segundo modelo apresenta-se como o mais avançado, tendo como pedra angular o direito dos povos indígenas à autodeterminação e a acomodação das suas especificidades (ALVES, 2014, pp. 730-732).

Apesar destes avanços positivos e das suas repercussões no Direito positivo nacional e internacional, a condição dos povos indígenas continua a suscitar preocupações. Os povos indígenas continuam numa situação de enorme vulnerabilidade, representando 19% das pessoas mais pobres do planeta. Os que vivem em áreas urbanas enfrentam rotineiramente discriminações em razão da sua origem, sendo tratados como cidadãos de segunda categoria; os que se mantêm nos seus territórios ancestrais veem-se a braços com a cobiça pelos seus territórios e recursos por parte da indústria extrativa (inclusive de quem pratica atividades de mineração ilegal, os chamados garimpeiros) e do setor agropecuário e piscatório. Esta situação torna-se ainda mais complicada quando, devido ao carácter transfronteiriço dos seus territórios, há uma inação por parte dos Estados, deixando essas comunidades particularmente desprotegidas (UNITED NATIONS HUMAN RIGHTS OFFICE OF THE HIGH COMMISSIONER).

Além disso, nos últimos anos tem havido um aumento das ações de intimidação e da violência contra pessoas indígenas e ativistas. A situação do Brasil é particularmente grave, tendo este país o recorde em número de mortes. O Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil - Dados de 2022 (documento publicado anualmente pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI)) denuncia um cenário particularmente desolador durante o mandato do ex-Presidente Jair Bolsonaro, caracterizado por frequentes invasões e ataques violentos aos territórios indígenas, pelo desmantelamento dos órgãos responsáveis pela fiscalização destes territórios, pelo desinvestimento nas políticas de promoção da saúde e da educação dos povos indígenas, pelo incumprimento da obrigação constitucional de demarcação das terras indígenas, por medidas destinadas a liberalizar a exploração económica destas mesmas terras, e por inação nas questões sanitárias durante a pandemia de Covid-19. Foi neste contexto de hostilidade, intimidação e conivência do Estado com ações ilegais, que

se deu o assassinato do ativista Bruno Pereira e do jornalista britânico Dom Philips, mortos na Terra Indígena Vale do Javari em 2022, evento esse que teve uma cobertura mediática internacional inédita e ajudou a sensibilizar a comunidade mundial em relação a esta temática (CIMI, 2022, p. 8).²²

Segundo alguns autores, mesmo quando existem políticas públicas a favor dos povos indígenas, estas acabariam amiúde por não entender adequadamente as suas necessidades e anseios. Esta incompreensão ocorreria sobretudo na área dos direitos territoriais. Como sublinhado por vários académicos, apesar do carácter multifacetado do universo indígena, um traço comum a todos estes povos é a relação simbiótica com os seus territórios. Esta ligação reveste-se inclusive de elementos espirituais de tipo animista, baseados na crença de que todas as coisas, quer animadas quer inanimadas, sejam iguais e interligadas, acarretando até obrigações morais para os membros da comunidade, como a de respeitar todas as formas de vida. Como esta perspetiva é de difícil compreensão num contexto ocidental e judaico-cristão, os povos indígenas, quando expressam as suas reivindicações em matéria de direitos territoriais, estariam sujeitos àquilo que a filósofa Miranda Fricker chama de «injustiça epistémica» – uma ininteligibilidade das suas reivindicações devido ao facto de, durante séculos, terem sido sistematicamente marginalizados na elaboração de significados e conceitos, inclusive na esfera jurídica (SHIELDS, 2023, pp. 210-211). A resolução deste problema passaria por dar mais voz aos povos indígenas, inclusive em termos de representação parlamentar. Trata-se, no entanto, de uma mudança difícil: em 2023, *v.g.*, os australianos rejeitaram por larga maioria um referendo constitucional (a que foi atribuída a alcunha *The Voice*) que teria atribuído mais direitos políticos ao povo aborígene daquele país.

Apesar deste cenário pouco animador, parte do mundo parece olhar hoje para estes povos com renovado interesse e respeito, sobretudo por causa das lições e do contributo que

²² No entanto, vale também a pena lembrar os avanços ocorridos no Brasil para a defesa dos povos indígenas, como a histórica decisão do Plenário do Supremo Tribunal Federal (STF), pronunciada em 2023 (Recurso Extraordinário (RE) 1017365, com repercussão geral (Tema 1.031)), que derrubou a tese do marco temporal para a demarcação das terras indígenas. Em extrema síntese, segundo este acórdão os procedimentos declaratórios de direitos originários territoriais à posse de terras tradicionalmente ocupadas por comunidades indígenas não dependem da existência de um marco temporal em 5 de outubro de 1988, data de aprovação da Constituição Federal.

podem oferecer para o combate às alterações climáticas e para a instauração de uma abordagem mais holística e respeitadora do ambiente. Desde a defesa da biodiversidade no Bornéu por parte dos Dayak, até à recolha de sementes nativas pelos Xavante para reflorestar zonas da floresta amazónica, até às queimadas estratégicas dos povos aborígenes australianos para prevenir incêndios florestais descontrolados – em todos estes casos assistimos a iniciativas de enorme utilidade, fruto por vezes da combinação de práticas ancestrais e modernos conhecimentos científicos, que amiúde recebem o apoio de organizações internacionais, como a ONU, de ONG, ou até de prestigiosos grupos empresariais privados.

3.2. A PROTEÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS NO DIREITO INTERNACIONAL

Nos alvares do Direito Internacional aprovado sob a égide da ONU, a questão indígena não era contemplada explicitamente. Esta situação começou a alterar-se nas últimas décadas do século XX, quando os direitos dos povos indígenas começaram a receber uma atenção inédita por parte do Direito Internacional, com um amplo reconhecimento de direitos não apenas ao nível individual, como também ao dos próprios povos indígenas, promovendo também mudanças nas ordens jurídicas nacionais (ALVES, 2014, p. 727).

Um marco histórico ocorrido ainda no século XX foi a aprovação em Genebra, em 1989, pela Organização Internacional do Trabalho (OIT), da Convenção sobre Povos Indígenas e Tribais (Convenção n.º 169). Esta veio substituir a convenção de 1957 (Convenção n.º 107), responsável por uma abordagem assimilacionista, que, entretanto, se tinha tornado obsoleta²³. No entanto, o caráter fortemente progressista e ambicioso da convenção fez com que fosse ratificada por um número relativamente diminuto de Estados (23 países, 15 dos quais pertencentes à América Latina).

Porventura ainda mais relevante foi a adoção, em 2007, da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (DNUDPI) (Resolução 61/295). Apesar de se tratar de um documento não vinculativo, não deixa de ser de assinalável importância, pois reconhece

²³ O abandono da visão assimilacionista deu-se também graças a vários diplomas nacionais, que afirmaram o direito dos povos indígenas de ser e permanecer como tais, assim como o seu direito originário às suas terras. De entre estes, destaca-se a Constituição brasileira de 1988 (LIBOIS, SILVA, 2021, pp. 407-408).

de forma ambiciosa numerosos direitos individuais e coletivos. De entre estes, podemos destacar: a) o direito à autodeterminação (art.º 3.º), que inclui os direitos à autonomia e ao autogoverno nos assuntos que dizem respeito aos povos indígenas, com o limite do respeito pela integridade territorial e a unidade política do Estado (art.º 4.º e art.º 46.º, n.º 1), direitos esses verdadeiramente inovadores, dada a tradicional relutância do Direito Internacional em reconhecer este tipo de garantias a grupos subnacionais²⁴; b) direitos territoriais, que incluem o direito à propriedade, à utilização, à exploração e ao controlo das terras em que se encontram atualmente (art.º 26.º), sem esquecer – embora através de fórmulas vagas – os direitos à restituição das suas terras ancestrais de que foram expulsos ou, em caso de impossibilidade de restituição, o direito a uma justa compensação (art.º 28.º); c) direitos de propriedade industrial (art.º 31.º), embora se registre nesta área uma fricção com os conceitos tradicionalmente empregues nas ordens jurídicas nacionais, sobretudo no que diz respeito à autoria individual e ao domínio público (XANTHAKI, 2009, pp. 29-32).

O que, porventura, há de mais louvável na DNU DPI é a sua tentativa de redesenhar direitos humanos tradicionais com base nas perspetivas adotadas pelos próprios povos indígenas, tentando eliminar, desta feita, as tais injustiças epistémicas a que aludimos atrás. Por exemplo, o direito de propriedade foi perspetivado como um direito relativo a um conjunto de bens tangíveis e intangíveis preservado coletivamente e transmitido a gerações futuras; o direito de autodeterminação foi desprovido da sua tradicional conotação política, que muito receios levantava, e foi reconstruído como um meio para a preservação e o desenvolvimento cultural dos povos indígenas (WIESSNER, 2011, p. 122).

Cabe ainda aludir aos avanços na tutela dos direitos dos povos indígenas alcançados graças ao trabalho dos órgãos da ONU com competência no domínio dos direitos do Homem. Neste campo, cumpre destacar o Comité de Direitos Humanos, que tem defendido uma interpretação do art.º 27.º do PIDCP, relativo às minorias, no sentido de incluir direitos territoriais a favor dos povos indígenas. Além disso, há que mencionar a atividade de

²⁴ Até à década de 90 do século passado, no seio da própria ONU era frequente a oposição ao reconhecimento do direito de autodeterminação às comunidades indígenas, preferindo-se, em lugar disso, conceder-lhes o estatuto próprio das minorias. Receava-se que o direito à autodeterminação pudesse promover uma rutura da unidade política nacional e, no limite, legitimar declarações unilaterais de secessão (ALVES, 2014, p. 738).

monotorização exercida pelo Comité para a Eliminação da Discriminação Racial, e as suas tentativas para persuadir os Estados a assinar a Convenção n.º 169 da OIT. Também relevante é a intervenção do Comité de Direitos Económicos, Sociais e Culturais, que tem alertado para a deterioração das condições de saúde dos povos indígenas e para o seu direito de receber cuidados de saúde compatíveis com a sua cultura (XANTHAKI, 2009, pp. 27-28).

É também importante referir a recente criação, no seio da ONU, de instrumentos especificamente dedicados ao estudo, à denúncia e ao acompanhamento de questões relativas à tutela dos povos indígenas. De entre estes, destaca-se o Fórum Permanente sobre Questões Indígenas (Resolução 2000/22). Criado em 2000 com funções de assessoria do Comité Económico e Social das Nações Unidas, em 2000, este fórum composto por 16 especialistas independentes reúne-se uma vez por ano em Nova York ou Genebra, em sessões nas quais participam também organizações representativas das Nações Unidas, organizações intergovernamentais e centenas de representantes dos povos indígenas. Também digno de ser referido é o Mecanismo de Especialistas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, criado em 2007 pelo Comité de Direitos Humanos (Resolução 6/36). Composto por cinco especialistas, este organismo elabora estudos temáticos e tem funções de assessoria. O mesmo comité criou, em 2010, através da Resolução 15/14, o Relator Especial sobre os Direitos dos Povos Indígenas, com a responsabilidade, sobretudo, de compilar informação sobre as violações dos direitos dos povos indígenas, denunciar situações e emitir recomendações dirigidas aos Estados (ALTO COMISSARIADO PARA OS DIREITOS HUMANOS).

Finalmente, devem ser realçados os avanços alcançados a nível regional. Nessa área, cumpre referir, em primeiro lugar, a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas (DADPI), de 2016, o primeiro documento deste teor a ser aprovado pela Assembleia Geral da Organização dos Estados Americanos (OEA).

De enorme importância é também a jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos, responsável por vários avanços na tutela dos direitos dos povos indígenas. A título meramente exemplificativo, podem citar-se os passos que foram dados no reconhecimento dos direitos territoriais dos povos indígenas, que deixaram de exigir documentos formais de

propriedade, podendo fundamentar-se apenas no Direito consuetudinário (*Awes Tigni c. Nicaragua*, de 2001). De forma semelhante, no caso *Marie and Carrie Dann c. US*, de 2002, o tribunal considerou que os laços dos povos indígenas com os territórios constituem uma forma de propriedade e deveriam ser tutelados à luz do art.º 23.º da Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem, independentemente do teor literal deste artigo se referir apenas à dimensão individual do direito de propriedade (XANTHAKI, 2009, pp. 32-33).

Apesar destes avanços, e doutros que a economia deste artigo não nos permite referir, o respeito pelas ordens jurídicas nacionais dos padrões de Direito Internacional em matéria de direitos indígenas continua a ser deficitário. Diante da dificuldade da DNUDPI espoletar uma verdadeira mudança – trata-se, como já foi dito, de um documento não vinculativo –, alguns autores têm tentado qualificar o seu conteúdo como pertencente ao Direito Internacional consuetudinário. Sobretudo quando referido aos direitos territoriais, este entendimento parece respaldado quer pelas mudanças ocorridas em diversas ordens jurídicas nacionais quer pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos, que, no caso *Awes Tigni*, defendeu a existência de uma norma consuetudinária de Direito Internacional que estabelece os direitos dos povos indígenas aos seus territórios tradicionais. No entanto, como afirmado por Alexandra Xanthaky, esta conclusão parece prematura ou exagerada, uma vez que vários Estados com significativas comunidades indígenas votaram contra a adoção da DNUDPI e, além disso, a própria linguagem desta declaração parece qualificar os direitos nela contidos como objetivos a serem alcançados, e não como normas sedimentadas e vinculativas. Todavia, este redimensionamento do seu efetivo valor jurídico não elimina a sua importância, dada a influência que documentos de *soft law* podem ter no Direito Internacional, assim como a sua progressiva afirmação como fonte de interpretação e padrão internacional para aferir as normativas nacionais em matéria de direitos indígenas (XANTHAKI, 2009, pp. 35-37).

Finalmente, deve salientar-se que, mesmo quando os padrões de tutela do Direito Internacional são reconhecidos pelo Direito Positivo nacional, coloca-se amiúde um problema de «déficit de efetividade dos direitos dos povos indígenas já reconhecidos» (ALVES, 2014, p. 727), o que demonstra que, na prática, existem vários impedimentos para que os direitos dos povos indígenas sejam verdadeiramente levados a sério.

4. ATIVIDADES PROSELITISTAS DIRIGIDAS A POVOS INDÍGENAS

Nas últimas décadas, repetidas vezes as atividades proselitistas nas terras indígenas foram restringidas ou fortemente condicionadas. Exemplos disso são algumas decisões tomadas, no Brasil, pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), ou o acórdão de 1998 do Tribunal Constitucional da Colômbia, que proibiu as atividades de grupos pentecostais nas reservas indígenas dos Arhuaco. O que pretendemos demonstrar nas páginas que se seguem é que as atividades proselitistas, desde que respeitadoras de alguns limites, podem ser benéficas para as próprias comunidades indígenas ou, quando muito, ter um impacto neutro sobre as suas vidas. Vários argumentos podem ser aduzidos para fundamentar esta posição.

Em primeiro lugar, apesar da natureza nevrálgica dos aspetos coletivos nas comunidades indígenas e do respeito que eles merecem, não se podem desconsiderar por completo os direitos individuais dos membros dessas comunidades. De entre estes direitos, está a própria liberdade religiosa, que inclui os direitos de mudar de religião e também, como afirma o já citado Ryan Cheney (2023, p. 230), o direito de ser alvo de atividades proselitistas (*the legal right to be a target of proselytism, or to “be proselytized”*»), como meio para obter informação e, desta feita, poder efetuar escolhas conscientes em assuntos espirituais. Não nos parece legítimo que, neste contexto, a escolha religiosa individual possa ser completamente substituída por uma decisão coletiva aceite passiva e acriticamente, ou até por uma impossibilidade *de facto* ou *de jure* de entrar em contato com credos diferentes.

Poder-se-ia objetar que, ao defender um entendimento individual da liberdade religiosa no contexto indígena com argumentos universalistas, se estaria, na realidade, e mais uma vez, a contrabandear uma visão etnocêntrica e ocidental dos direitos humanos. Por outras palavras, estar-se-ia a praticar mais uma forma de *epistemicídio*, isto é, a destruição ou desclassificação de formas de conhecimento e de significados que destoam dos padrões vigentes impostos pelos povos dominantes, neste caso os povos colonizadores (SANTOS, 1996).

Sempre nesta ótica, poder-se-ia acrescentar que o entendimento individual da liberdade religiosa deveria ceder num contexto tão peculiar como o dos povos indígenas, em que a identidade religiosa é indissociável das identidades tribal e étnica, assim como da própria organização social. Esta característica é muitas vezes descurada no contexto ocidental, em que as religiões existem num ambiente secular, de separação entre a religião e o Estado, e, para utilizar um conceito *kuyperiano*, de «soberania das entidades sociais [...] dentro do enclave da sua interna esfera de funções» (VAN DER VYVER, 2001, p. 650). No entanto, os aspetos comunitários e a ubiquidade das religiões indígenas são traços essenciais que não podem ser negligenciados. Como observado num estudo relativo ao contexto africano no começo do século XX, estas religiões constituíam «a espinha dorsal da ética social, da estabilidade, e da coesão na maior parte das sociedades africanas. Elas davam forma à ordem social, à unidade cósmica, e à estratificação étnica. A vida diária, as atividades sazonais [...] eram sempre entrelaçadas com conotações religiosas» (MOKHOATHI, 2024, p. 3). Embora o autor realce que os colonizadores erodiram estas características no continente africano, a realidade é que as religiões indígenas continuam a ter estes traços nos dias de hoje. Este estado de coisas torna as atividades proselitistas nestes contextos particularmente desafiantes, uma vez que a alteração religiosa pode ter consequências que extravasam a dimensão religiosa individual. Como sublinhado por alguns autores, por vezes, nestes meios, a mudança de religião acarreta uma «rutura na comunidade»: o convertido poderá subtrair-se, ou ser excluído, de celebrações e rituais que, contudo, têm implicações na propriedade coletiva da terra ou, em termos gerais, nas relações sociais e jurídicas daquela comunidade (FLORIA; LO PRETE, 2011, p. 76).

Sem retirar alguma razoabilidade a estes argumentos, consideramos, no entanto, que não podem ser utilizados para justificar uma radical negação do direito individual à liberdade religiosa. De facto, é a própria dignidade humana, e não apenas uma sua interpretação ocidental, a reclamar que a liberdade religiosa seja, ou pelo menos possa vir a ser, uma escolha individual. Com efeito, se, por um lado, se deveria aceitar e tutelar formas de organização social de matriz mais coletiva, com as respetivas implicações em termos religiosos, por outro, tampouco se pode desconsiderar a dimensão espiritual individual, como se a religião se esgotasse numa dimensão comunitária. Como afirma Edmilson Almeida, «A preocupação central deve ser o indivíduo e sua liberdade de escolha, não a tribo, a nação ou a cultura, pois

esta não é um fim em si, mas um meio para a felicidade dos indivíduos que dela partilham» (ALMEIDA, 2019, p. 22).

Além disso, não parece intelectualmente coerente suprimir a dimensão individual da liberdade religiosa, atacando a universalidade dos direitos humanos como se se tratasse de «uma espécie de invenção ocidental inaplicável noutros contextos culturais» (FLORIA; LO PRETE, 2011, pp. 76-77). De facto, a mesma supressão, quando praticada por regimes autocráticos ou por alguns países muçulmanos, é universal e comumente denunciada como uma gritante violação da dignidade humana. Resulta incompreensível que a mesma conceção ablativa se torne legítima no contexto indígena, cujas especificidades merecem, sim, um regime jurídico *ad hoc*, mas não justificam uma total inversão de valores²⁵.

Acresce que a necessidade de respeitar os direitos individuais das pessoas indígenas, inclusive no campo religioso, é respaldada pelo próprio Direito Internacional de tutela dos povos indígenas, uma vez que o art.º 46.º da DNUDPI estatui que «no exercício dos direitos enunciados na presente Declaração, serão respeitados os direitos humanos e as liberdades fundamentais de todos». E a própria Associação Antropológica Americana (AAA), que em meados do século passado defendera a sobreposição da cultura aos direitos individuais, aquando da adoção da Declaração sobre Antropologia e Direitos Humanos na década de 90, mudou esta posição, comprometendo-se com o respeito dos instrumentos internacionais sobre direitos humanos adotados pela ONU (ALVES, 2014, p. 733).

²⁵ A excecionalidade das terras indígenas e da sua cultura é, por vezes, utilizada para justificar o infanticídio contra crianças doentes ou com malformações, praticado em algumas comunidades indígenas sob a forma do abandono. Trata-se, em nosso entender, de um entendimento profundamente enviesado. É indubitável que os direitos humanos possam ser entendidos segundo diferentes tradições e partindo de pressupostos antropológicos diferentes. Por exemplo, Gustavo Zagrebelsky explica que os direitos humanos do humanismo cristão (visão tradicional, com as suas raízes na Escolástica medieval, que enfatiza o estatuto ontológico do ser humano) diferem dos que são filhos do Humanismo secular (visão moderna, herdeira do Renascimento, que coloca o homem no centro do universo e visa sobretudo maximizar a sua liberdade) (ZAGREBELSKY, 1992, p. 106). Também é muitas vezes referida a natureza atomística dos direitos humanos no Ocidente, em contraposição à visão mais coletiva no Oriente. Nas nossas sociedades multiculturais, o Direito deveria ter a capacidade para abarcar diferentes visões e não se confinar a uma narrativa ideológica disfarçada de única e universalmente válida. No entanto, esta atenção ao pluralismo cultural não pode desaguar num total relativismo moral. É de observar que, ao longo da história, foram perpetradas as em nome da cultura as mais diversas atrocidades, desde a escravatura, até ao sati – a prática hinduísta de queimar as viúvas na pira funerária do falecido marido – ou, pensando em práticas ainda existentes, a mutilação genital feminina.

A violação dos direitos humanos causada pela proibição de atividades proselitistas nas terras indígenas torna-se ainda mais clara quando se pensa que muitas destas atividades missionárias são atualmente levadas a cabo por indígenas convertidos (no Brasil, em particular, fala-se a esse respeito de «terceira onda missionária»). Qualquer proibição de proselitismo não afetaria apenas os missionários ocidentais – afetaria diretamente os direitos mais básicos de homens e mulheres indígenas.

Paradoxalmente, a desconsideração dos direitos individuais das pessoas indígenas vai beber a sua inspiração, em nosso entender, nas antiquadas visões paternalistas ocidentais. Embora sob uma roupagem diferente e aparentemente mais modernas, estas posições continuam a minorizar intelectualmente os membros dos povos indígenas, ao considerá-los incapazes de efetuar escolhas religiosas individuais, maduras e fruto de uma genuína reflexão individual.

Há que acrescentar que a desconsideração da liberdade religiosa individual nas comunidades indígenas não se fica pelo âmbito espiritual, acabando necessariamente por legitimar outras violações de direitos fundamentais. Em países como a Colômbia, *v.g.*, os indígenas convertidos a outras religiões são frequentemente alvo de atos violentos, detenções, ostracização por parte da sua comunidade, e até expulsão dos territórios. A situação pode ser ainda pior em países como o México, em que a justiça nas áreas indígenas é administrada por líderes pertencentes a estas etnias, vendo-se os apóstatas, por vezes, obstaculizados no exercício do seu direito de recorrer à justiça para a proteção dos seus direitos e liberdades fundamentais (OPEN DOORS).

Para concluir este ponto, reconhece-se que atividades proselitistas entre os povos indígenas possam parcialmente chocar com o entendimento coletivo da liberdade religiosa presente nestes meios e, inclusive, ter repercussões sociais de difícil metabolização. No entanto, a preservação do *statu quo* religioso mediante a supressão da liberdade individual acarretaria injustiças ainda maiores. Em vez de amputar a liberdade religiosa destes povos de uma componente fundamental, os esforços da comunidade internacional deveriam ser canalizados para combater as verdadeiras ameaças ao exercício coletivo da liberdade religiosa

entre os povos indígenas, ameaças essas passíveis de provocar uma disrupção do seu tecido social. De entre elas, pode incluir-se, *v.g.*, a invasão do espaço urbano ou de estruturas hoteleiras nos territórios indígenas, o desrespeito por parte das autoridades da sua onomástica, a apropriação ou a comercialização dos seus recursos naturais e de práticas médicas ancestrais, ou o desrespeito do caráter sagrado de determinados sítios (UNITED STATES COMMISSION ON INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM. 2023, p. 11).

Em segundo lugar, há-que analisar os argumentos culturais utilizados, por vezes, para proibir atividades de cariz missionário. No já citado acórdão do Tribunal Constitucional da Colômbia, de 1990 (acórdão, esse, que influenciou a jurisprudência posterior do mesmo tribunal), declarou-se que as atividades de grupos pentecostais nas reservas indígenas dos Arhuaco representavam uma ameaça às culturas nativas destes povos e, em geral, à diversidade cultural do país (MARTÍNEZ; REDONDO, 2021, p. 117).

Como já foi dito, durante séculos a abordagem ocidental aos povos indígenas foi realmente marcada por uma mentalidade assimilacionista, que apostava numa paulatina inserção destes povos e na sua diluição na sociedade, de maneira a existir uma só nação. Desta forma, mesmo na ausência de práticas genocidas, os colonizadores continuaram a praticar etnocídios – destruição de sistemas culturais mediante a integração forçada – e epistemicídios – exclusão das ideias e do conhecimento elaborados pelas comunidades indígenas, resultando daí a tendência para a sociedade e o Estado não compreender ou trespassar os problemas e os anseios destes povos. Estas formas de violência foram levadas a cabo, *inter alia*, através da «cristianização compulsória» dos indígenas, prática que, segundo alguns autores, continuaria ainda nos dias de hoje (RESENDE; MARTINELLI & MARTINELLI, 2023, p. 9345).

Estas acusações merecem a mais séria consideração. Muitas confissões religiosas admitem hoje, numa atitude de contrição, os erros cometidos no passado e a violência religiosa perpetrada contra os povos indígenas. Numa peregrinação penitencial ao Canadá destinada a ficar para a história, o Papa Francisco pediu perdão pela aniquilação das culturas tradicionais daquele país perpetrada pela Igreja Católica, inclusive mediante o infame Sistema de Escolas

Residenciais Indígenas, financiado pelo Estado canadiano e gerido pela Igreja de Roma²⁶ (TORNIELLI, 2022).

No entanto, a necessidade de proteger a integridade cultural indígena não pode ser confundida com uma política de isolamento cultural e de obrigatória e sempiterna perpetuação do *statu quo* religioso. Senão, vejamos.

O art.º 8.º da DNU DPI reconhece, quer ao nível individual quer ao coletivo, o direito de os indígenas não serem sujeitos a processos de assimilação forçada e à destruição da sua cultura. No mesmo artigo, o Estado é incumbido da tarefa de promover mecanismos de prevenção e compensação perante práticas que ameacem os seus valores culturais e as suas identidades étnicas, que promovam a sua assimilação ou integração forçada, ou perante formas de propaganda que promovam ou incitem a discriminação racial ou étnica contra eles. Como se pode ver, esta disposição não proíbe todo e qualquer contato com culturas externas – os povos e os indivíduos indígenas mantêm o direito de participarem plenamente, se assim o entenderem, na vida política, económica, social e cultural do Estado, afirma o art.º 5.º da DNU DPI. O que a disposição quer proibir são apenas *assimilações forçadas*.

Ora, as atividades proselitistas praticadas nos dias de hoje junto de povos indígenas não são suscetíveis de integrar ou assimilar estes povos contra a sua vontade. Se é verdade que os etnocídios do passado estiveram muitas vezes ligados a esforços missionários, é igualmente verdade que estas atividades envolviam a cristianização forçada e, em geral, eram levadas a cabo ao abrigo da dominação política e militar dos colonizadores sobre os povos nativos. Esta dominação recebia proteção das autoridades estatais, que, como vimos, preconizavam uma gradual assimilação destes povos.

²⁶ Entre 1840 e 1996, estes internatos, que ultrapassam em horror os mais atrozes retratos dickensianos, retiraram compulsoriamente 150 mil crianças a famílias indígenas; estima-se que tenham provocado a morte de, pelo menos, 6 mil crianças, além de permitir a perpetração de abusos, violência sexual, e, em geral, ter propositadamente tentado aniquilar a identidade indígena das crianças. O Estado canadiano continua a investigar e a tentar remediar os horrores do passado através da *Truth and Reconciliation Commission of Canada* (MAIA, 2021). A práticas de separar compulsoriamente crianças indígenas das suas famílias para os “civilizar” e “cristianizar” em orfanatos católicos apoiados por entidades estatais ocorreu, de forma semelhante, noutros Estados, como a Colômbia, onde, no começo do século XX, os capuchinhos criaram orfanatos e escolas primárias para este efeito (MARTÍNEZ; REDONDO, 2021, p. 117).

Ora, os esforços missionários nas terras indígenas ocorrem, nos dias de hoje, sem qualquer apoio do aparato estatal e sem poderes coercivos, apoiando-se apenas no poder do diálogo, da persuasão, e da partilha de ideias e experiências. Simples condutas expressivas dirigidas aos povos indígenas não são suscetíveis, por si sós, de ameaçar a sua cultura, tendo também em conta o direito de as pessoas indígenas recusarem atividades proselitistas que lhes são dirigidas. Em suma, o etnocídio (sublinhe-se que o radical *-cídio* aponta para atos de violência) é mais ligado a relações desiguais de poder, do que à simples divulgação de ideias religiosas diferentes. Como afirmado por Fernanda Feitoza, referindo-se ao contexto cristão, quando, hoje em dia, se fala de atividades proselitistas, «não se trata mais da catequização dos nativos, mas da exposição dialogal da mensagem bíblica, respeitando o livre-arbítrio que cada um possui para aceitar ou não aquilo que lhe é exposto» (FEITOZA, 2014, p. 163).

Cumpram também realçar que, nas últimas décadas, as agências missionárias assimilaram, cada vez mais, o conceito de atividades missionárias interculturais (*cross-cultural missions*). Por outras palavras, em vez de difundir a sua fé impondo também a própria cultura, os missionários investem hoje num processo de *autoaculturamento* prévio, que lhes permita difundir a sua fé dentro das categorias culturais alheias. Um exemplo evidente desta mudança ocorre logo ao nível linguístico: enquanto os missionários cristãos do passado ensinavam aos povos indígenas a sua língua, para, a seguir, poder envolver-se em atividades proselitistas, hoje são os missionários que aprendem previamente a língua dos povos que pretendem alcançar. Em suma, embora nem todos os exemplos sejam igualmente virtuosos, atualmente muitos missionários parecem-se com o padre Peregrine descrito por Ray Bradbury na sua obra clássica de ficção científica *Crónicas Marcianas*: ao tentar evangelizar extraterrestres em Marte, este padre, com enorme espanto dos outros missionários, resolve apresentar-lhes um «Cristo Marciano», mudando inclusive a iconografia cristã para uma, de tipo geométrico, que fosse inteligível pelos habitantes do planeta vermelho.

Além disso, eventuais ofensas à cultura ou o aberto incitamento à discriminação, que, como vimos, o Estado deverá esconjurar (art.º 8.º, DNU DPI), serão de qualquer forma evitados, uma vez que o discurso proselitista (como, aliás, qualquer conduta expressiva) deverá respeitar

os limites gerais da proibição do discurso de ódio, não podendo, em particular, incitar nem ao ódio racial, nacional ou religioso, nem à discriminação, à hostilidade ou à violência.

Finalmente, há que acrescentar que a defesa de uma cultura não pode ser confundida com o isolamento de qualquer influência externa. O diálogo, os contatos com outros povos, as trocas de ideias, a apropriação de novos inventos tecnológicos – todas estes processos representam a normal oxigenação das culturas, que não são – nunca foram – identidades estáticas, mas antes realidades vivas, em contínua evolução, num processo dialógico com as demais. Como afirmado por José Afonso da Silva, a cultura indígena, semelhantemente a qualquer outra, não para no tempo, não havendo culturas em total estado de isolamento. E acrescenta: «A reprodução cultural não destrói a identidade cultural da comunidade [...] Eventuais transformações decorrentes do viver e do conviver das comunidades não descaracterizam a identidade cultural. Tampouco a descaracteriza a adoção de instrumentos novos ou de novos utensílios, porque são mudanças dentro da mesma identidade étnica» (SILVA, 2014, p. 871).

Outros autores (MARTÍNEZ; REDONDO, 2021, p. 125) corroboram esta posição ao defenderem que a adoção de novas religiões por parte de grupos indígenas despoleta, sim, mudanças ao nível cultural, mas sem levar necessariamente ao desaparecimento da sua cultura, do próprio grupo étnico, ou da diversidade geral de um país. Por exemplo, no caso já referido dos Arhuaco, os indígenas convertidos ao pentecostalismo adaptaram a sua nova fé ao peculiar contexto em que viviam, e não se tornaram meros recetores passivos ou sujeitos manipulados por igrejas ocidentais (p. 131).

A conservação obrigatória das culturas tradicionais é, por vezes, defendida pela corrente que o antropólogo Will Kymlicka chama de conceção tradicionalista (ou conservadora) do multiculturalismo, em oposição à sua congénere liberal. Esta, continua o autor, é defensora dos normais processos de transformação cultural, quer dos grupos dominantes, quer dos minoritários. Com base nesta premissa, move várias críticas à visão tradicionalista, a saber: a) a ideia de «pureza cultural» dos grupos é antropologicamente *naïve*, uma vez que as praticas culturais dos grupos indígenas são amiúde recentes e fabricados pelas

elites para legitimar a sua posição; além disso, seria politicamente perigosa, uma vez que inibe a normal hibridade e evolução das culturas, e, além disso, só poderia ser preservada mediante a exclusão dos outros e insuflando sentimentos xenófobos nos membros da comunidade²⁷; b) a própria decisão de quais as práticas tradicionais do grupo é tomada frequentemente pelas suas elites dominantes, que se arrogam o direito exclusivo de delimitar estas práticas, de as elevar a ditames religiosos e de excluir quem com elas não se conforma; neste sentido, a abordagem tradicionalista ao multiculturalismo, em vez de defender direitos culturais, parece impor «*deveres* culturais», acabando por restringir, e não ampliar, a liberdade individual; c) alguns defensores da corrente tradicionalista e, entre estas, a AAA, abraçaram o relativismo cultural na defesa das tradições, minando, desta feita, a universalidade dos direitos humanos; embora esta posição tenha sido suavizada nestes últimos anos, mantém-se parcialmente de pé, podendo, por isso, acomodar práticas que, na realidade, são opressivas; d) o tradicionalismo transforma, por vezes, as práticas culturais em questões identitárias, inibindo o debate democrático sobre os seus benefícios e qualificando qualquer questionamento daquelas práticas como um ataque pessoal desrespeitoso. Conclui Will Kymlicka que a visão tradicionalista pode comprometer relações construtivas entre culturas, reforçar a autoridade em detrimento da autonomia individual, negar a universalidade dos direitos humanos, e ameaçar o debate democrático para a resolução de conflitos culturais (KYMLICKA, 2009, pp. 100-103).

Consideramos que estas críticas vindas da visão liberal do multiculturalismo, assim como os argumentos previamente apresentados, justificam a necessidade de contactos culturais com os povos indígenas, inclusive mediante atividades proselitistas devidamente reguladas. Em suma, é crucial garantir o direito de os povos indígenas determinarem autonomamente se pretendem conservar, abandonar ou modificar a sua cultura tradicional, e não transformar estas comunidades, como disse Siegfried Wiessner, em «*living museums of*

²⁷ Foi observado que, embora haja territórios indígenas que conservaram a identidade cultural pré-colombiana, noutros casos esta é já o fruto do sincretismo entre a fé originária e a fé católica, tendo daí emergido, no passado, uma nova religiosidade metabolizada e abraçada coletivamente (FLORIA; LO PRETE, 2011, p. 77). Além disso, defender a preservação de uma pureza original das culturas indígenas pode ser até impraticável de um ponto de vista prático, uma vez que os contornos destas são frequentemente incertos, flutuantes, não havendo a tal homogeneidade interna que, por vezes, os analistas ocidentais imaginam de forma simplista (MARTÍNEZ, REDONDO, 2022, p. 124).

peoples» (WIESSNER, 2011, p. 140). O mesmo autor sublinha que a autodeterminação cultural não é incompatível com a adaptação ou até a integração e a assimilação, «desde que as mudanças sejam voluntárias e as tradições herdadas tenham a possibilidade de sobreviver nos corações e nas mentes dos povos indígenas» (p. 122, trad. nossa).

Em suma, a insistência excessiva, e quase coerciva, na preservação cultural multiplica artificialmente as dicotomias (entre indígenas e ocidentais, entre religiões tradicionais e religiões estrangeiras) e, além disso, ignora os normais processos de osmose entre culturas (MARTÍNEZ; REDONDO, 2021, p. 117).

Em terceiro lugar, merece ser discutido se as atividades proselitistas nas comunidades indígenas sejam lesivas da autonomia individual dos seus membros. Neste caso, poder-se-ia argumentar que estas pessoas, devido também à sua condição económica, se encontram numa situação de especial debilidade, que os exporia a manipulações por parte de missionários dispostos a explorar as suas fragilidades para os converter. A esse respeito, é importante recuperar o conceito, já analisado, de *proselitismo legítimo*: embora toda a atividade proselitista envolva «a captação da vontade alheia», não se pode olvidar que esta captação pode ocorrer «de forma nobre ou espúria» (SANCHEZ, 2019, p. 24). Ou seja, é necessário distinguir atividades baseadas na persuasão, de modalidades abusivas, que empregam formas de pressão. Em particular, é importante que qualquer ajuda material fornecida pelos missionários (educação, cuidados de saúde, etc.) seja desvinculada de uma lógica de *quid pro quo*, e seja, pelo contrário, o fruto de uma atitude de solidariedade e amor ao próximo. Estas ajudas poderão, claramente, sensibilizar os seus destinatários e até convencê-los a adotar a religião dos que a praticam. Mas esta *captatio benevolentiae* nunca poderá degenerar em formas de coerção ou chantagens violadoras da liberdade religiosa das pessoas indígenas. Mais uma vez, os limites gerais ao proselitismo, eventualmente interpretados de forma mais rigorosa devido ao contexto especial, são suficientes para evitar degenerações e abusos.

Em quarto lugar, deve ser avaliado o impacto global, em termos de bem-estar e desenvolvimento, que a intervenção dos missionários exerce sobre as comunidades indígenas. Embora faltem estudos exaustivos sobre o tema, com base em análises empíricas é amiúde

defendido que as atividades missionárias junto dos indígenas resultam na maior alfabetização destes povos, na prestação de melhores cuidados de saúde e na redução da violência, para dar alguns exemplos. Mesmo flagelos que são um legado do passado colonial, como o alcoolismo entre as comunidades indígenas do México, são hoje combatidos por grupos missionários de forma particularmente eficaz graças à sua abordagem holística, suprimindo, dessa forma, a insuficiência da intervenção pública (BRESCIANI, 2021, pp. 132-133).

O bem-estar dos povos indígenas poderá, porém, justificar restrições específicas, como ocorreu, *v.g.*, no Brasil, em 2021, quando a FUNAI proibiu a entrada de missionários devido à pandemia de Covid-19. Medidas proibitivas temporárias deste gênero, ou a exigência de um esquema vacinal completo ou de testes negativos são de aceitar, tendo em conta o princípio da proporcionalidade (são adequadas, necessárias para proteger a vida humana, e equilibradas em termos de balanceamento entre os bens jurídicos envolvidos). Não poderão, porém, serem proteladas sem devidas justificações ou invocadas abusivamente fora de um contexto de emergência sanitária.

5. CONCLUSÃO

A questão tratada neste artigo não tem escapado à polarização político-ideológica que tem contagiado o globo nos últimos anos. No entender de muitos, ou se protegem os direitos dos povos indígenas e se proíbem *tout court* as atividades proselitistas que se lhes dirigem, ou se permitem estas atividades abrindo também a porta a outras formas de intromissão, potencialmente lesivas – *tertium non datur*. O que tentámos demonstrar neste artigo é que uma proteção robusta e entusiasta dos direitos indígenas não é incompatível com atividades proselitistas a eles dirigidas. Pelo contrário, estas atividades, se devidamente desempenhadas e desde que respeitem os parâmetros do Direito Internacional, podem beneficiar as pessoas indígenas e enriquecer as suas comunidades. Se o proselitismo e, em geral, as liberdades religiosa e de expressão contribuem para o florescimento de indivíduos e comunidades, não se descortinam razões para as excluir de forma radical do âmbito dos povos indígenas. Por mais

específicos e dignos de regimes jurídicos *ad hoc* que este possam ser, não se trata de enclaves axiológicos e éticos, ou até de planetas remotos.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Edmilson Ewerton Ramos de. A liberdade religiosa nas comunidades indígenas brasileiras: Uma análise dos elementos do acórdão n.º 1226/2008-TCU- Plenário. *Revista Summae Sapientiae*. [Em linha]. 2019, 2(1) [consult. 2024.04.09]. Disponível em: <https://periodicos.ficv.edu.br/index.php/summaesapientiae/article/view/46/21>
- ALTO COMISSARIADO PARA OS DIREITOS HUMANOS. *Mecanismos de direitos humanos dos povos indígenas no sistema das Nações Unidas* [Em linha]. [consult. 2024.02.08], Disponível em: <https://acnudh.org/wp-content/uploads/2011/09/Tripticos-Mecanismos-DDHH-de-Povos-Ind%C3%ADgenas-PORT.pdf>
- ALVES, Rodrigo Vitorino Souza. Diversidade Cultural e o direito à autodeterminação dos povos indígenas. *Revista Jurídica da Presidência*. [Em linha]. 2014, 16(110), pp. 725-749 [consult. 2024.02.29]. Disponível em: <https://revistajuridica.presidencia.gov.br/index.php/saj/article/view/54/45>
- AMNESTY INTERNATIONAL. Indigenous peoples [Em linha]. [consult. 2024.02.02], Disponível em: <https://www.amnesty.org/en/what-we-do/indigenous-peoples/>
- ARGUEDAS, Amy Ross, ROBERTSON, CRAIG T., fletcher, RICHARD, e NIELSEN, Rasmus K. (2022). Echo chambers, filter bubbles, and polarisation: a literature review . Reuters Institute for the Study of Journalism [Em linha]. [consult. Em 2024.01.16], Disponível em: <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:6e357e97-7b16-450a-a827-a92c93729a08>
- ARGIOLAS, Davide (2018) *A Responsabilidade Civil Extracontratual das Entidades Religiosas*. Lisboa: Petrony Editora.
- ASH, Timothy Garton (2016). *Liberdade de Expressão*. Lisboa: Temas e Debates – Círculo de Leitores.
- BIAZI, Chiara Antonia Sofia Mafrica. O conceito de proselitismo na jurisprudência da Corte Europeia dos Direitos Humanos: os casos Kokkinakis c. Grécia e Larissis e outros c. Grécia. *Revista Direito em Debate* [Em linha] 2013, 21(37), pp. 162-189 [consult. 2024-23-01] Disponível em: <https://revistas.unijui.edu.br/index.php/revistadireitoemdebate/article/view/300>
- BRADLEY, Gerard V. Proselytism and religious freedom. *The Immanent Frame* [Em linha]. April 2006. [consult. 2024-01-12]. Disponível em: <https://tif.ssrc.org/2010/04/28/proselytism-part-ii/>
- BRESCIANI, Chiara. *Alcoholism and evangelical healing in Indigenous Mexico: Chronicity and care at the margins of the state*. Em: Laura MONTESI e Melania CALESTANI, eds. *Managing Chronicity in Unequal States: Ethnographic Perspectives on Caring*. London: UCL Press, 2021, pp. 132-152.
- BROYDE, Michael J. Proselytism and Jewish Law. Em: John WITTE, JR. e Richard C. MARTIN, eds. *Sharing the Book: Religious Perspectives on the Rights and Wrongs of Proselytism*. Maryknoll: Orbis Book, 1999, pp. 45-60.
- CANOTILHO, J. J. Gomes, e MOREIRA, Vital (2007). *Constituição da República Portuguesa Anotada – Volume I* (4.ª ed. Revista). Coimbra: Coimbra Editora.
- CARUSO, Corrado. Dignità degli «altri» e spazi di libertà degli «intolleranti». Una rilettura dell'art. 21 Cost. *Quaderni Costituzionali: Rivista Italiana di Diritto Costituzionale*. 2013, ano XXXIII, n.º 4, pp. 795-822.

- CIMBALO, Giovanni. L'apparteneza religiosa tra apostasia, divieto di proselitismo e ricerca d'identità. *Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale – Rivista Telematica* [Em linha]. 2011, 1-50 [consult. 2024-01-12]. ISSN 1971-8543. Disponível em: <https://riviste.unimi.it/index.php/statoechiese/article/view/1346>
- CONSELHO INDIGENSITA MISSIONÁRIO. *Relatório – Violência contra os Povos Indígenas no Brasil. dados de 2022*. [Em linha] [consult. 2024.15.02], Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2023/07/relatorio-violencia-povos-indigenas-2022-cimi.pdf>
- DUDU, Desmond M. The first word: to be human is to be free. Em: John WITTE JR. e Frank S. ALEXANDER, eds. *Christianity and Human Rights: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-7.
- FEITOZA, Fernanda Bezerra Martins. Liberdade religiosa dos indígenas: Desafios para grupos missionários no Brasil. Em: SANTANA, Uziel; MORENO, Jonas, TABELINI, Roberto, eds. *O Direito de Liberdade Religiosa no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Anajure, 2014, pp. 159-169.
- FERRARI, Silvio. Proselytism and human rights. Em: John WITTE, JR. e M. Christian GREEN, eds., *Christianity and Human Rights: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 253-266.
- FLORIA, Juan G. Navarro, e LO PRETE, Octavio. Proselitismo y libertad religiosa: una visión desde América Latina. *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado* (2011) 27, pp. 59-96.
- GONZALEZ, Gérard. Prosélytisme: Droit International. Em: Francis MESSNER, ed. *Dictionnaire: Droit des Religions*. Paris: CNRS Éditions, 2010, pp. 615-610.
- GRIM, Brian, e FINKE, Roger. The price of freedom denied: religious persecution and conflict in the twenty-first century. *American Sociological Review*. 2007, 72, 633-658.
- IANNACONE, Luca. Diritto di proselitismo e libertà religiosa: Note in margine al volume “El Derecho de Proselitismo Religioso em el Marco de la Libertad Religiosa” di Maria José Ciaurriz’. *Archivio Giuridico Filippo Serafini*. 2005, 205(I), 109-132. ISSN 0391-5646.
- KADIVAR, Mohsen (2021). *Blasphemy and Apostasy in Islam: Debate in Shi’a Jurisprudence*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- KAYAOGLU, Turan. *The Organization of Islamic Cooperation’s Declaration on Human Rights: Promises and Pitfalls* [Em linha]. Brookings Doha Center Publications. 2020 [consult. 2024-23-01]. Disponível em: <https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2020/09/The-Organization-of-Islamic-Cooperations-declaration-on-human-rights-promises-and-pitfalls.pdf>
- KYMLICKA, Will. *Multicultural Odisseys: Navigating the New International Politics of Diversity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- LIBOIS, Rachel Dantas, SILVA, Robson José da. Marco temporal, Supremo Tribunal Federal e direitos dos povos indígenas: um retrocesso anunciado. *PerCursos*. [Em linha]. 2021, 22(48), pp. 399-429 [consult. 2024.16.02]. Disponível em: <https://revistas.udesc.br/index.php/percursos/article/view/19147/13536>
- MARTÍNEZ, Jean Paul Sarrazin; REDONDO, Saira. Pluralism versus pluralization. How the protection of cultural diversity can turn against new forms of religious diversity. *Colombia Internacional*. [Em linha]. 109, pp. 115-137 [consult. 2024.03.08]. Disponível em: <https://journals.openedition.org/colombiaint/511>
- NOVAK, David. Proselytism in Judaism. Em: John WITTE, JR. e Richard C. MARTIN, eds. *Sharing the Book: Religious Perspectives on the Rights and Wrongs of Proselytism*. Maryknoll: Orbis Book, 1999, pp. 17-44.
- MACHADO, Jónatas E. M. *Liberdade Religiosa numa Comunidade Constitucional Inclusiva*. Coimbra: Coimbra Editora, 1996.

- MAIA, Ana Marques. “Genocídio cultural”: Canadá revela o passado negro das escolas cristãs das crianças indígenas. *Público* [Em linha]. 2 de outubro 2021 [consult. 2024.02.23]. Disponível em: <https://www.publico.pt/2021/10/02/fotogaleria/genocidio-cultural-canada-passado-negro-escolas-cristas-criancas-indigenas-406843>
- MIRANDA, JORGE (2008). *Manual de Direito Constitucional. Tomo IV: Direitos Fundamentais*. Coimbra: Coimbra Editora.
- MOKHOATHI, Joel. Neocolonialism and the emancipation of indigenous religions of Africa: reconnoitring [sic] reformist possibilities. *Religions* (2024), 15(872), pp. 1-12.
- OCÁRIZ, Fernando. Evangelización, Proselitismo y ecumenismo. *Scripta Theologica*. 2006, 38/2, 617-636. [consult. 2024-01-12]. ISSN 0036-9764. Disponível em: <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/44329/1/11555-40271-1-PB.pdf>
- OPEN DOORS. *Colombia*. [Em linha]. [consult. 2024.03.19]. Disponível em: <https://www.opendoors.org/en-US/persecution/countries/colombia/>
- OPEN DOORS. *Colombia*. [Em linha]. [consult. 2024.03.19]. Disponível em: <https://www.opendoors.org/en-US/persecution/countries/mexico/>
- ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DO TRABALHO. *Dia da pessoa indígena: entenda a importância da Convenção n.º 169 da OIT sobre os povos indígenas e tribais* [Em linha]. [consult. 2024-02-06]. Disponível em: https://www.ilo.org/brasilia/noticias/WCMS_781508/lang-pt/index.htm
- RESENDE, Viviane de Melo, MARTINELLI, Yara, Martinelli, Bruno Marangoni. *Contra o etnoecocídio: da violência política da extrema direita à resistência coletiva dos povos indígenas na Brasil*. Fórum Linguístico [Em linha]. 2023 20(3), pp. 9343- 9357 [consult. 2024-23-02]. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/forum/article/view/93113/54461>
- ROSS ARGUEDAS, A., et alii, *Echo Chambers, Filter Bubbles, and Polarisation: a Literature Review*. [Em linha]. Reuters Institute for the Study of Journalism, 2022 [consult. 2024-04-05]. Disponível em: <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:6e357e97-7b16-450a-a827-a92c93729a08/files/swh246t26j>
- SANCHEZ, José M. Martí. Educación, proselitismo y adoctrinamiento: perfil y repercusiones jurídicas. *Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale – Rivista Telematica* [Em linha]. 2019 (21), 19-56 [consult. 2024-01-12]. ISSN 1971- 8543. Disponível em: <https://riviste.unimi.it/index.php/statoechiese/article/view/11800>
- SOUSA SANTOS, Boaventura. *Pela Mão de Alice – O Social e o Político na Pós-Modernidade*. Coimbra: Almedina, 2013.
- SANTOS JUNIOR, Aloísio Cristovam. Proselitismo religioso no ambiente do trabalho: a busca por um justo equilíbrio entre a mordaza e o discurso abusivo. *Espaço Jurídico Journal of Law* [Em linha] jul./dez 2020, 21(2), 523-550 [consult. 2024-01-12]. E-ISSN 2179-7943. Disponível em: <https://periodicos.unoesc.edu.br/espacojuridico/article/view/20080/15793>
- SARKISSIAN, Ani. Ranking rights: does protecting the right to proselytize violate religious freedom? *Berkeley Center for Religion, Peace and World Affairs* [Em linha]. 2015 [consult. 2024-01.16]. Disponível em: <https://berkeleycenter.georgetown.edu/essays/ranking-rights-does-protecting-the-right-to-proselytize-violate-religious-freedom>
- SHIELDS, Erin. Countering epistemic injustice in the law: centering and indigenous relationship to land. *U.C.L.A. Law Review*. 2023, 70, pp. 208-256.
- SILVA, José Afonso da. *Curso de Direito Constitucional Brasileiro* (37.ª edição revista e atualizada). São Paulo: Malheiros Editores, 2014.

- SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. *STF derruba tese do marco temporal para a demarcação de terras indígenas*. [Em linha]. 2023 [consult. 2024.16.02]. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=514552&ori=1>
- TORNIELLI, Andrea. Indigenous peoples, evangelization, and us. *Vatican News* [Em linha]. julho 2022[consult. 2024.02.23]. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2022-07/editorial-tornielli-pope-francis-canada-apology-evangelization.html>
- TSOSIE, Rebecca. *Indigenous peoples, anthropology, and the legacy of epistemic injustice*. Em: Ian Kidd Janmes, José Medina, e Gaile Pohlhaus, Jr., *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, London, Routledge, 2017, pp. 356-369.
- UNITED STATES COMMISSION ON INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM. *Religious Freedom for Religious Communities in Latin America* [Em linha]. [consult. 2024-12-27]. Disponível em: https://www.govinfo.gov/app/details/GOVPUB-Y3_R27-PURL-gpo223635
- UNITED NATIONS HUMAN RIGHTS OFFICE OF THE HIGH COMMISSIONER. *About indigenous peoples and human rights*. [Em linha]. [consult. 2024-02-02]. Disponível em: <https://www.ohchr.org/en/indigenous-peoples/about-indigenous-peoples-and-human-rights>
- VAN DER VYVER, Johan D. Sphere Sovereignty of Religious Institutions: A Contemporary Calvinistic Theory of Church-State Relations. Em: ROBBERS, Gerhard, ed. *Church Autonomy: a Comparative Survey*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2001. Disponível em: <https://original.religlaw.org/content/blurb/files/Chapter%2032.%20van%20der%20Vyver.pdf>
- WITTE JR., John. The Rights and Limits of Proselytism in the New Religious World Order. Em: Thomas BANCHOFF, ed. *Religious Pluralism, Globalization and World Politics*. New York/Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 105-122.
- XANTHAKY, Alexandra. Indigenous rights in international law over the last 10 years and future developments. *Melbourne Journal of International Law*. 2009, (10)1, pp. 27-37.
- WIESSNER, Siegfried. The cultural rights of indigenous peoples: Achievements and continuing challenges. *The European Journal of International Law*. [Em linha] 2011, 22(1) [consult. 2014.03.01]. Disponível em: <https://academic.oup.com/ejil/article/22/1/121/436597>
- WORLD BANK. *Indigenous Peoples* [Em linha]. 2023 [consult. 2024.02.02]. Disponível em: <https://www.worldbank.org/en/topic/indigenouspeoples#1>
- ZAGREBELSKY, Gustavo (1998). *Il Diritto Mite*. Torino: Einaudi Editore.