

ISSN 22366296

NUMEN

revista de estudos e pesquisa da religião

v. 23, n. 2, jul./dez. 2020



Numen	Juiz de Fora	v. 23	n. 2	p. 01-267	jul./dez.	2020
-------	--------------	-------	------	-----------	-----------	------

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO/ICH
CAMPUS UNIVERSITÁRIO - MARTELOS - JUIZ DE FORA - MG
CEP 36036-900 TELEFAX (0xx32) 2102-3116 E-mail: ppgcir.ich@uff.edu.br - www.uff.br/ppcir



UNIVERSIDADE
FEDERAL DE JUIZ DE FORA

REITOR
Marcus Vinicius David

VICE-REITORA
Girlene Alves da Silva

Numen: revista de estudos e pesquisa da religião
Universidade Federal de Juiz de Fora
v. 23, n. 2 (jul./dez. 2020)
Juiz de Fora: PPCIR / UFJF
267 p.
Semestral
ISSN: 2236696

1 Religião - Periódicos

CDU – 2

Indexadores:

Latindex
Sumários.org
Periódicos Capes
Ebsco
LivRe
Google Acadêmico

Esta revista obedece às normas do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa,
promulgado pelo Decreto n. 6.583 de 29 de setembro de 2008.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

Reitor

Marcus Vinicius David

Vice-Reitora

Girleene Alves da Silva

Pró-Reitora de Pesquisa

Mônica Ribeiro de Oliveira

Pró-Reitora de Cultura

Valéria de Faria Cristofaro

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor

Robert Daibert Júnior

Chefe do Departamento de Ciência da Religião

Clodomir Barros de Andrade

Coordenador do Curso de Pós-Graduação em Ciência da Religião

Rodrigo Portella

NUMEN

Órgão Semestral do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) e do Núcleo de Estudos e Pesquisa da Religião (NEPREL)

Departamento de Ciência da Religião/ICH
Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF

Diretor Responsável

Humberto Araujo Quaglio de Souza

Conselho de Redação

Faustino Luiz C. Teixeira

Volney Berkenbrock

Luís H. Dreher

Jimmy Sudário Cabral

Frederico Pieper Pires

Dilip Loundo

Humberto Araujo Quaglio de Souza

Conselho Editorial

Luís H. Dreher (UFJF)

Fátima Regina Gomes Tavares (UFJF)

Vitória Peres de Oliveira (UFJF)

Faustino Luiz C. Teixeira (UFJF)

Marcelo Ayres Camurça (UFJF)

Zwinglio Mota Dias (UFJF)

Pedro de Assis Ribeiro de Oliveira (UFJF)

Luiz Bernardo L. Araújo (UERJ)

Clodovis Boff (ISER-Assessoria)

Pierre Sanchis (UFMG)

Riolando Azzi (UFRJ)

Regina Novaes (UFRJ)

Otávio Velho (Museu Nacional)

Ivo Lesbaupin (UFRJ)

Walter Altmann (EST)

Wanda Deifelt (EST)

Carlos A. Steil (UFRGS)

Martin N. Dreher (UNISINOS)

Beatriz Domingues (UFJF)

Leila Amaral Luz (UFJF)

Ary Pedro Oro (UFRGS)

Alejandro Frigerio (Universidad Católica, Buenos Aires)

Heidi Hadsell do Nascimento (Hartford Theological Seminary, Hartford, USA)

Vítor Westhelle (Lutheran School of Theology at Chicago, USA)

Danièle Hervieu-Léger (École des Hautes Etudes em Sciences Sociales, Paris)

Revisão e Editoração

Humberto Araujo Quaglio de Souza

Sumário

Editorial

7-8

Artigos

Religião e ensino religioso na escola
Arnaldo Érico Huff Júnior
9-20

Entender o passado e falar do presente: aportes a um Ensino Religioso
descolonizador e pós-colonial
Cristina Borges
Paulo Agostinho Nogueira Baptista
21-38

Psicologia e espiritualidade na produção científica brasileira: uma revisão de
literatura
Lauren Manuela de Paula Silva
Tommy Akira Goto
39-49

A iconoclastia e o “esvaziamento do símbolo”: um estudo dos aspectos
históricos e psicológicos em torno da destruição de imagens
Marcel Henrique Rodrigues
50-65

Círculo de Eranos: uma hermenêutica de entendimento do fenômeno
religioso como contraposição ao fundamentalismo religioso na
contemporaneidade
Laíra Assunção Braga
Luiz Henrique Lemos Silveira
66-80

Notas sobre a diferença: neopentecostalismo underground em uma
organização religiosa
Isley Borges da Silva Júnior
Alessandro Gomes Enoque
Luiz Alex Silva Saraiva
81-102

Eusébio de Cesaréia e o martírio como estratégia pedagógica

Tiago Nunes Pinheiro

Rafael Henrique Santin

Terezinha Oliveira

103-113

O conceito de cultura no cristianismo e suas implicações

Eliathan Carvalho Leite

114-128

Os fundamentos religiosos do Capitalismo e da Democracia e uma preocupação com a liberdade: um diálogo entre Tocqueville e Weber

Matheus Gomes Mendonça Ferreira

129-137

Religiões Afrodiaspóricas na América Latina

Monica Giraldo Hortegas

138-146

Configurando espaços, produzindo sensações: arquiteturas, materialidades e formas devocionais em dois templos cristãos

Emerson Giumbelli

Taylor de Aguiar

147-163

Igreja Católica e Homossexualidade: conflitos e perspectivas

Maria Cristina Leite Peixoto

164-177

“Deus escolheu as coisas loucas deste mundo”: pentecostalismo, glossolalia e loucura

Eduardo Gusmão Quadros

Fabio de Sousa Neto

178-191

A ideia de Amazônia em interface à de paraíso

Liliane Costa de Oliveira

Tereza de Sousa Ramos

192-201

Potência da razão e as limitações do ato humano: ciência é esponsalidade com
o Criador
Odirlei Arcangelo Lovo
202-215

Sobre o paradigma do *homo sacer*: o sagrado, a culpa e o testemunho na
ótica de Giorgio Agamben
Patrícia Aparecida de Almeida
Glauco Barsalini
216-235

Religion, Institutionalization and Legitimation of the Creed: Beyond
Institutional Fundamentalism
Leno Francisco Danner
Agemir Bavaresco
Fernando Danner
236-263

Resenha

José Antônio Ureta. *A mudança de paradigma do Papa Francisco*:
continuidade e ruptura na visão da Igreja. Balanço quinquenal de seu
pontificado. Petrus Editora, 2020, 219p. ISBN-13: 978-8572062633.
Rafael Macedo da Rocha Santos
264-266.

Nominata de pareceristas

267

Editorial

O ano de 2020 se encerra em meio à tormentosa pandemia de Covid-19 que tanta angústia tem gerado em toda a humanidade. Ainda assim, a produção acadêmica em todas as áreas não foi interrompida. Naturalmente, há adequações a serem feitas, e o próprio evento histórico que a pandemia tem representado é objeto de estudo para os mais variados ramos do conhecimento. Não seria diferente com a Ciência da Religião, e temos agora a satisfação de apresentar o último número da *Numen* desse ano tão singular.

O caráter interdisciplinar da Ciência da Religião é constantemente abordado, mencionado, reafirmado e discutido na academia, como não poderia deixar de ser. Nesse contexto, as mais variadas abordagens sobre o fenômeno religioso se revelam nos resultados de pesquisas como as que ora vêm a lume nesta edição, que apresenta textos nos quais as interseções de áreas estão bem evidentes.

Os dois primeiros artigos aqui apresentados lidam com o tema do Ensino Religioso. No primeiro deles, Arnaldo Érico Huff Júnior discute o tema trazendo ao debate uma abordagem histórica e epistemológica, mas também com perspectivas filosófico-teológicas. E o artigo de Cristina Borges e Paulo Agostinho Nogueira Baptista discute o Ensino Religioso em suas relações com a pós-colonialidade e a interculturalidade.

Os três artigos seguintes se situam na área da Psicologia da Religião. Lauren Manuela de Paula Silva e Tommy Akira Goto apresentam uma revisão de literatura sobre o tema da espiritualidade na produção científica da Psicologia no Brasil, expondo uma visão panorâmica sobre as pesquisas na área. O artigo de Marcel Henrique Rodrigues sobre iconoclastia e símbolos apresenta uma interseção entre abordagens histórica e psicológicas da religião, e o artigo de Laira Assunção Braga e Luiz Henrique Lemos Silveira sobre o Círculo de Eranos também trabalha com a Psicologia da Religião a partir de uma contraposição entre as compreensões simbólica e fundamentalista do fenômeno religioso.

Evidenciando a interdisciplinaridade constitutiva da Ciência da Religião, os nove artigos seguintes apresentam estudos que têm como eixo a História, sempre, porém, em diálogo com diversas áreas como a Sociologia, a Antropologia, a Política e a Cultura. Isley Borges da Silva Júnior, Alessandro Gomes Enoque e Luiz Alex Silva Saraiva apresentam uma pesquisa na qual essas interseções estão bem evidentes, a partir do estudo de uma instituição neopentecostal não tradicional que exemplifica o que pode ser considerado um evangelismo *underground*. Por sua vez, Tiago Nunes Pinheiro, Rafael Henrique Santin e Terezinha Oliveira fazem um estudo da História Eclesiástica de Eusébio de Cesareia, interpretando as narrações de martírio como recurso pedagógico nos primeiros séculos do Cristianismo.

Ainda nessa sequência de textos com abordagem histórica, Eliathan Carvalho Leite apresenta aos leitores uma pesquisa sobre o conceito de cultura no Cristianismo desde as

origens. Matheus Gomes Mendonça Ferreira, em seu artigo que discute Tocqueville e Weber, também lida com a História da Religião em suas relações com temas políticos e econômicos. Em seu artigo sobre Religiões Afrodiaspóricas na América Latina, Monica Giraldo Hortegas também trabalha com temática histórica em suas relações com estudos culturais, sociais, sob um olhar decolonial.

Em uma análise muito pertinente sobre religiosidade no tempo presente, Emerson Giumbelli e Taylor de Aguiar abordam as relações entre arquitetura e religião na contemporaneidade, refletindo inclusive sobre as relações do sujeito com o espaço sagrado nestes tempos de pandemia. O artigo de Maria Cristina Leite Peixoto também discute questões do tempo presente articulando problemas éticos, teológicos e sociais referentes ao modo como a Igreja Católica hoje lida com a homossexualidade. Ainda lidando com temas contemporâneos, Eduardo Gusmão Quadros e Fabio de Sousa Neto refletem sobre glossolalia no pentecostalismo, trazendo à discussão questões não só de natureza histórica, mas também epistemológica. Também Liliane Costa de Oliveira e Tereza de Sousa Ramos fazem uma abordagem histórica, mas também filosófica, do fenômeno religioso ao discorrer sobre o imaginário construído a partir de uma noção de paraíso sobre a concepção de Amazônia.

Os três últimos artigos deste número exemplificam as diversas possibilidades de abordagens filosóficas da religião. Odirlei Arcangelo Lovo propõe uma discussão sobre questões teológicas que se relacionam com problemas epistemológicos e éticos ao refletir sobre ação humana e conhecimento. Patrícia Aparecida de Almeida e Glauco Barsalini trazem ao leitor uma interpretação sobre a ideia de *homo sacer* em Agamben e as possibilidades de se pensar o sagrado a partir dela. Por fim, o último artigo deste número, de Leno Francisco Danner, Agemir Bavaresco e Fernando Danner, exemplifica bem as possibilidades interdisciplinares da Ciência da Religião ao discutir temas como institucionalização e fundamentalismo tanto sob perspectivas filosóficas quanto políticas, históricas e antropológicas.

Este número ainda traz a resenha feita por Rafael Macedo da Rocha Santos do livro de José Antônio Ureta, com uma interessante análise das reações do conservadorismo católico ao papado de Francisco e aos aspectos inovadores deste.

Desejamos a todos os nossos leitores que o ano tão difícil de 2020 não apague a esperança e a força para seguir em frente, e que o ano de 2021 possa ver a continuidade da pujança e entusiasmo que encontramos na produção acadêmica na Ciência da Religião

Prof. Dr. Humberto Araujo Quaglio de Souza (Editor da revista)

Religião e ensino religioso na escola

Religion and religious teaching at school

Arnaldo Érico Huff Júnior

RESUMO

O texto pretende tratar de alguns dos problemas centrais que envolvem a presença da religião e do Ensino Religioso na escola. As questões principais dizem respeito ao objeto do ensino religioso e à natureza de sua epistemologia. O Ensino Religioso deve ser o ensino de religião? Pressupostos religiosos, como a crença em Deus, estão implicados no Ensino Religioso? O Ensino Religioso na escola é, afinal, religioso ou acadêmico? Qual sua relação com as demais disciplinas das Humanidades? E com a Ciência da Religião? Qual o conceito de religião implicado no Ensino Religioso? Estas são as perguntas centrais discutidas no artigo. A opinião sustentada é de que o objeto do Ensino Religioso é a religião enquanto fenômeno humano e que a epistemologia da disciplina pertence ao campo das Humanidades, especificamente à Ciência da Religião.

Palavras-chave: Ensino Religioso, Religião, Escola, Ciência da Religião Aplicada

ABSTRACT

This paper intends to approach some of the central problems related to the presence of religion and Religious Teaching at school. The main topics are the object of Religious Teaching and the nature of its epistemology. Religious Teaching must be the teaching of religion? Religious assumptions, like the belief in God, are implied in Religious Teaching? Is Religious Teaching at school, in the end, religious or academic? What is its relation with other disciplines of the Humanities? And with the Science of Religion? What is the concept of religion involved in Religious Teaching? These are the central questions discussed in the article. The position sustained is that the object of Religious Teaching is religion as a human phenomenon and that the epistemology of the discipline belongs to the field of the Humanities, mostly to the Science of Religion.

Keywords: Religious Teaching, Religion, School, Applied Religious Studies

¹ Doutor em Ciência da Religião e História Social, Professor do Departamento de Ciência da Religião da UFJF. Email: huffjr@hotmail.com. Submetido em: 05/10/2020. Aprovado em: 30/12/2020.

Introdução

A questão da religião na escola, assim como na universidade, continua sendo um problema, que se apresenta, principalmente, de duas formas: trata-se de algo que encontra resistência (a) em função da tradição cientificista; (b) e/ou em meio a uma situação de pluralidade cultural experimentada de modo conflitivo. Enfrentar tal problema e lidar com essa dupla questão é tarefa urgente dos profissionais do Ensino Religioso, bem como da escola como um todo, especialmente das equipes diretivas. Os horizontes aqui entrevistados consistem em compreender o Ensino Religioso (ER) como ensino de religião no âmbito da Ciência da Religião Aplicada, pertencente ao contexto amplo das Humanidades (entendidas, aqui, com o conjunto de disciplinas que compõem as ciências humanas, as letras e as artes).

1. Questões que se colocam no horizonte do Ensino Religioso escolar

1.1 O que se ensina no Ensino Religioso? Religião ou valores?

Logo quando iniciou-se o processo de criação da graduação em Ciência da Religião em minha universidade, eu e um colega professor convidamos pessoas envolvidas diretamente com o ER em escolas estaduais do município para nos ajudar, dialogando conosco sobre suas experiências. A ideia era simples: que tivéssemos um fundamento prático para a criação do curso, algo que evitasse a distância que muitas vezes existe entre a universidade e a escola, ou mesmo entre a universidade e a vida vivida cotidianamente. Queríamos ouvir os professores e as questões que eles nos tinham para acrescentar. Logo no princípio, fomos interpelados pela seguinte indagação, vinda, como se diz, do “chão da escola”: o ER deve ser ensino de religião? Dar aulas de religião, afinal, traz muitos conflitos. A questão, de fato, se coloca diante de impasses diversos e normalmente a resposta pende a constituir uma saída para evitar tais conflitos.

O primeiro dos problemas diz respeito à própria comunidade escolar. Um ensino religioso que pretenda abarcar outras religiões que não apenas o cristianismo tende a gerar conflitos entre a escola e as famílias dos alunos. Todos teríamos inúmeras histórias para contar. O que acontece é que a religião cria um mundo de sentido, um universo habitável para se viver, um horizonte para a vida (ALVES, 1981, p. 14ss). Quando, todavia, conhecemos unicamente ou de modo mais profundo apenas o nosso mundo de sentido, outros universos desconhecidos parecem assombrosos. As reações podem ir do medo ao ódio. É como se algo diferente ameaçasse nossa própria constituição pessoal. Por isso as famílias reagem às vezes violentamente no tocante às questões do ER.

Agregue-se, nesse sentido, o grande conservadorismo que tem aflorado no Brasil e no mundo. Em nosso país, o tipo mais barulhento de conservadorismo é o evangélico. Os casos de intolerância religiosa por parte de evangélicos são inúmeros. Os mais vistosos dizem respeito às religiões de matriz africana. O processo aqui é de nítida demonização do outro. À medida que o universo do outro me desafia, como um espelho, ao invés de encará-lo como alteridade, desconsidero-o como um universo de sentido válido, e o construo como o mal, o não-ser, o caos, o demônico. Este normalmente é o resultado do fundamentalismo religioso.² Acontece, porém, que não se trata de um problema apenas dos evangélicos. Se fosse seria dos males o menor. Os evangélicos são tão somente os mais barulhentos, visto que estão na grande mídia e se manifestam de modo organizado e contundente no espaço público. Não obstante, a intolerância e a perseguição constituem uma realidade endêmica à história brasileira. As religiões dos povos originários, as de matriz africana e o judaísmo foram demonizadas pelos europeus católicos no período colonial. Protestantes foram demonizados por católicos no período pós-

2 Para aprofundar no tema do fundamentalismo religioso: Marty (1992); Dreher (2006); Dias (2008).

independência. Umbandistas sofreram forte resistência de espíritas kardecistas. Protestantes históricos, de um modo geral, apartam-se de todos numa cruzada salvacionista, demonizando especialmente as religiões afro, mas também o kardecismo e o catolicismo. Por sua vez, o catolicismo atual, ainda o fenômeno religioso hegemônico no Brasil, possui diversas faces conservadoras e apequenantes das diferenças; desde organizações de inspiração medieval como os Arautos do Evangelho, até a Renovação Carismática Católica, passando por toda a hierarquia estabelecida religiosa e politicamente, acostuada por séculos a seus mandos e desmandos. Tais lutas de poder inerentes ao universo das religiões no Brasil já foram amplamente analisadas em estudos feitos principalmente no campo das Ciências Sociais e da História.³ É preciso, todavia, falar ainda da demonização da religião que surge por parte da própria universidade, seja ela de matriz positivista, marxista ou mesmo humanista – coisa que ainda se vê por aí. Religião, nesse horizonte academicamente estreito, é coisa alienante ou ilusória, de gente pobre, deseducada e insana. Pois bem, é justamente este o cenário no qual atuamos como educadores interessados em religião. É com tal horizonte que temos que lidar, nosso “feijão com arroz” mais cotidiano.

Tudo isso traz à tona dois temas correlatos que surgem como reações aos conflitos mencionados: por um lado, a prática do ER como catequese e, por outro, do ER como ensino de valores. Em relação à catequese, trata-se de algo centenário em nosso meio. O ER foi de fato, até a constituição de 1988, principalmente catequético-proselitista. E ainda o é em diversos sentidos e em inúmeros lugares – o que é um problema real, ainda mais no caso da escola pública, que deveria acolher as várias manifestações religiosas e culturais. De qualquer forma, a catequese na escola ainda faz muito sentido em muitos lugares, uma vez que não desaloja ou desinstala os comportamentos estabelecidos. Deixa a ordem e o *status quo* como estão, evitando-se assim o conflito. É como encontrar um gigante (a catequese católica, por exemplo), do qual é preciso apenas desviar se não se quer brigar com ele. A menos que se o importune dizendo que ele pode ser grande mas não é o único, ele não vai atacar. Como consequência, tudo permanece como sempre esteve. Nesse sentido, de alguma forma, a catequese pode ajudar apaziguar as relações e evitar o confronto.

Há, também, por outro lado, o horror à catequese, que pode desembocar em uma proposta pedagógica que anula no ER sua própria essência, qual seja, o saber sobre as religiões. Como isso se dá? Constitui uma outra forma de evitar o conflito. Uma vez que o ensino da religião causa problemas na comunidade escolar; que pais e familiares se indispõem com professoras, coordenadoras e diretoras cada vez que veem suas crianças e adolescentes interpelados por um universo religioso diferente, seja por medo ou por ódio; a proposta pedagógica para o ER migra para a abordagem de valores, um terreno neutro, no qual se pode navegar tranquilamente. A estratégia consiste em extrair das religiões, principalmente do cristianismo, a interpretação de determinados pressupostos éticos. Os temas podem inclusive ser polêmicos como o aborto, por exemplo, mas as respostas serão invariavelmente moralistas, no sentido de prontas, prescritivas, que tendem mais a ensinar, no sentido bancário, que a fazer pensar.

Ora, a estratégia de entrada no ER pela via dos valores é, por um lado, redutora do fenômeno religioso; e por outro, atribui ao professor de ER uma tarefa que é dever de toda a comunidade escolar. Ainda que as religiões detenham um forte componente ético, não é possível reduzi-las apenas à sua dimensão ética. Ninian Smart (1995), por exemplo, elenca diversas outras dimensões da religião, além da ética: a mítica, a ritual, a doutrinal, a social, a experiencial, a política, a material. A religião não é um fenômeno unidimensional. Reduzi-la à ética é extirpar-lhe a natureza e a força, é cortar pela raiz outras possibilidades de sentido. A dimensão ética da religião é importantíssima, mas não é a única. Reduzir a religião à ética é abrir a guarda para a entrada de um moralismo nocivo à educação. Quando se faz isso, a caricatura que me vem à

3 P. ex.: Vainfas e Souza (2000); Giumbelli (2003); Silva (2007).

mente é a da professora de religião chamada pela direção para lidar com aquela turma de 5º ano cheia de “pestinhas” que “não sabem se comportar”, a quem se diz: “vá lá e dê um jeito neles”, “acalma essa criançada pra gente poder trabalhar”... Ou seja, não se abre janelas para o entendimento inteligente e criativo do mundo, que é o que a educação deveria fazer, mas apenas domestica-se os alunos a um padrão de moralidade estabelecido, informado por valores cristãos culturalmente hegemônicos – e isso sem perceber que mesmo dentro do cristianismo pode haver outras formas de entendimento ético.

Ainda por outro lado, a formação ética dos alunos não pode, obviamente, ser entendida como uma tarefa exclusiva da professora de ER. Trata-se de um desafio permanente de toda a comunidade escolar, incluindo aqui as famílias dos alunos. Da formação ética são responsáveis diretamente todas as disciplinas, cada uma com acentos ou nuances diferentes. Professores de história, de filosofia, de artes, mas também de português, matemática e ciências podem e devem ter no horizonte um processo pedagógico que privilegie a inserção responsável e amorosa no mundo, uma compreensão da vida como relação e pertença ao próximo e à natureza, uma compreensão holística e ecológica. Isso tem a ver, é claro, com religião, e pode ser inclusive um lugar privilegiado do ER, mas nele não se esgota.

A questão do apaziguamento irenista dos conflitos e a redução do ER ao ensino de valores são problemas fulcrais que temos de lidar hoje, além, é claro, do velho problema da catequese em sala de aula.

1.2. Se o ER ensina religião, ele é religioso ou acadêmico?

Toda essa problemática coloca, é claro, em questão a pertinência do ER no projeto de educação nacional. Uma das reclamações reiteradas entre professores de ER é a falta de entendimento de colegas e diretores em relação à religião e ao específico do ER. A situação tem claras implicações em relação ao “que fazer” do ER diante de problemas centrais como os acima elencados. Se não se entende adequadamente o ER como parte de um projeto educacional amplo, fica impossível lidar adequadamente com as questões societárias que vivenciamos no tocante à religião e ao ensino sobre ela na escola local.

Nesse sentido, a legislação e as práticas jurídicas que temos são desconcertantes e não colaboram muito. A Constituição Federal afirma que o ER deve ser ofertado no horário normal e que sua matrícula deve ser facultativa; ao passo que se sabe que em diversos sistemas de ensino, como no município de Juiz de Fora, por exemplo, a disciplina simplesmente não é oferecida e, quando o é, a matrícula facultativa não funciona exatamente bem. A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), por sua vez, delega aos sistemas de ensino (municipais e estaduais) a regulação dos conteúdos e a formação dos professores; ao passo que a 4ª versão da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) estabelece conteúdos e diretrizes para o ER em nível nacional e que a Resolução nº 5 de 28 de dezembro de 2018 do Conselho Nacional de Educação (CNE) estabelece diretrizes curriculares nacionais para os cursos de Licenciatura em Ciências da Religião. A LDB indica, ainda, que estão vedadas quaisquer formas de proselitismo no ER; ao passo que o STF em 2017 atestou a constitucionalidade do ER de molde confessional, o que ratifica a legitimidade do acordo Brasil-Santa Sé, feito em 2008, que ganhou forma de lei no decreto 7107/10. Tudo indica uma situação politicamente conflituosa e ainda inacabada.⁴

⁴ Note-se, todavia, que é possível pensar o ER catequético-proselitista como algo diferente do modelo de ER confessional, ao qual vai quem já se identifica com determinada confissão e no qual há invariavelmente uma possibilidade mínima de escolha – como no caso do RJ, ao menos teoricamente. Já no modelo catequético-proselitista impõe-se como religião verdadeira aos alunos apenas uma confissão religiosa, sem possibilidade de escolha. De qualquer modo a fronteira entre ambos é porosa e nossa perspectiva é a da inadequação de ambos os modelos.

A versão da BNCC em vigor, depois de idas vindas, alocou o ER como área independente em relação às áreas de Linguagens (língua portuguesa, artes, educação física e língua inglesa) e de Ciências Humanas (geografia e história); o que não é ainda exatamente ideal para encontrar saídas consistentes. De qualquer forma, a presença do ER na Base, mesmo que em desacordo com a LDB, já é por si só uma vitória política, considerando as disputas históricas em questão.

Tenho comigo, todavia, que a alocação do ER fora das Humanidades favorece uma certa ideia de que ele possui no fundo uma epistemologia religiosa, e não acadêmica. A base dessa compreensão é o entendimento de religião como algo que envolve uma relação com ser(es) espirituais, sobrenaturais. Assim, religião seria a crença de que determinados entes espirituais, imateriais, afetam a vida humana, e demandam, por isso, uma relação pessoal. Se o ER é, portanto, ensino de religião (entendendo-o nesse sentido em uma forma catequética) ele pressupõe a existência de tais seres espirituais. A epistemologia do ER seria, desse modo, dependente da existência de tais entes sobrenaturais, aproximando-se, nessa ótica, da teologia eclesiástica. Ora, é razoável argumentar que a existência de tais seres espirituais não é passível de comprovação objetiva, científica, dependendo de que se acredite que eles existam. Como a ciência, nessa perspectiva, só pode lidar com o que é comprovável, objetificável, e como a religião, assim entendida, não é passível de comprovação, o ER como ensino de religião não deve ter lugar em meio às demais disciplinas das Humanidades. O estudo de religião não pertence, por isso, ao ambiente escolar. Nem possui cientificidade suficiente para tanto. Além do que, nessa perspectiva, o ER será fatalmente proselitista.⁵

Questões análogas a esta são ainda constantemente levantadas. Por exemplo, o argumento de que o Brasil é um país laico e, portanto, a escola pública não deveria ter ER. Este e outros argumentos correlatos implicam na cisão entre a religião e certo entendimento da sociedade moderna, entre a crença na relação com seres sobrenaturais e a situação do homem moderno racional, que não pode conviver com o que entende como formas irracionais religiosas. Criando-se, nesse sentido, uma área específica para o ER na BNCC, blinda-se as Humanidades em relação às insanidades pré-modernas da religião, deixando o ER com suas próprias idiossincrasias. A questão está longe de se resolver.

Mas tudo isso depende, é claro, primeiramente do conceito de religião com o qual se opera. Superar essa divisão artificial entre razão e religião é algo que urge no tocante ao debate sobre o ER. De qualquer forma, o fato de o ER estar presente na BNCC nos abre um precedente interessantíssimo para a reflexão e a prática no campo da interface religião-educação.

2. Horizontes desde a Ciência da Religião

2.1. O Ensino Religioso como disciplina das Humanidades

Iniciemos pela última questão. É possível pensar a religião academicamente fora do enquadramento da relação com seres sobrenaturais, ou estes são de fato pressupostos do ER? Há, na verdade, uma longa tradição de estudo acadêmico da religião fora dessa perspectiva. Podemos pensar em pelo menos dois modelos principais.

É possível, ainda, também por outro lado, pensar sobre a adequação dos termos “confessional/não-confessional” para o trato do problema em questão. Ora, todo processo pedagógico tem um fundamento, uma proposta, coisas nas quais se acredita ao educar. Nesse sentido, o ensino não-confessional também tem suas crenças e fundamentos; também tem sua confissão. Por isso, talvez o binômio “catequético/não-catequético” coloque melhor o problema implicado no debate. A questão, nesse sentido, não é ser “não-confessional” (uma vez que sempre se parte de um fundamento filosófico ou religioso) mas sim ser “não-catequético”, termo que favorece o entendimento de um ER plural e inclusivo.

⁵ Ver a crítica da epistemologia cientificista da religião em Alves (1984).

a) Um é o *modelo funcional*, a partir do qual entende-se que, uma vez que ideias como as de Deus e da imortalidade da alma estão além do conhecimento que pode ser alcançado pela razão finita, a religião precisa ser compreendida apenas nos limites dessa mesma razão, devendo ser percebida em seus efeitos, implicações e consequências.

Tal é a perspectiva hegemônica, por exemplo, nas Ciências Sociais, que se concentram nas funções que a religião exerce na sociedade e na cultura. Trata-se de um ponto de vista útil e do qual aprende-se muito sobre os efeitos da religião enquanto fenômeno humano. Tal perspectiva, todavia, corre sempre o risco de sublinhar mais tais efeitos que a própria religião, enquanto horizonte de sentido e de constituição de visões de mundo. O marxismo, por exemplo, tende a sublinhar mais os efeitos da religião em termos econômicos e de alienação, o que não esgota, em princípio, o que a religião representa ou seu significado potencial em termos humanos e existenciais.⁶ A questão do ensino de religião como ensino de valores, acima elencada, enquadra-se nessa mesma perspectiva, à medida que se compreende a dimensão ética como uma das funções da religião. Essa seria uma perspectiva amparada, em termos de teoria social, por exemplo, em Durkheim (1996, p. 457ss) – a religião como fator de solidariedade e coesão social. Outros tantos autores amplamente utilizados poderiam ser listados nesse horizonte: Weber, Bourdieu, Geertz, etc.⁷

b) Outra possibilidade é assumir que fundamentalmente a religião de fato não pertence às coisas objetificáveis, comprováveis. Sua constituição tem a ver com o sentido da vida, com o coração humano. Trata-se do *modelo substantivo*.

Aqui a questão central também não é sobre seres sobrenaturais, quaisquer que sejam os nomes a eles atribuídos, mas toca à existência humana e ao sentido do ser. Entendemos que esse é o modelo que mais favorece o ER e a Ciência da Religião. Rubem Alves (1981) fala que a religião é a presença de uma ausência. Que os símbolos religiosos representam os sonhos melhores e mais significativos da aventura humana. Aquilo que desejamos mais profundamente. Assim, antes de adaptar as pessoas ao que existe, a religião as incita a sonhar novos mundos, novas formas de convivência. A religião, na verdade, constitui um modo de protesto que diz que o mundo não deveria ser como é, e que o que ele deveria ser ainda não se concretizou. Trata-se de um horizonte, uma utopia, um não-lugar. Essa inadaptação à vida como é dada, essa incompletude, que é algo constitutivo da humanidade, é ao mesmo tempo uma realidade acerca da qual não conseguimos falar claramente, como pretende a linguagem científica, é, antes, algo que habita as profundezas da alma humana. Tal é a origem e o sentido da vida religiosa. O que vem depois disso são “as religiões”, que nessa perspectiva podem ser pensadas como a ponta de um iceberg. A religião assim compreendida é uma força, uma vontade, uma potência, algo que dinamiza a vida e que tem, é claro, efeitos diversos, sociais, culturais, pessoais, etc. Ou seja, a religião é um ímpeto de sentido fundamental que move as demais esferas da vida humana, constitui o coração e o centro pulsante da vida e da cultura, aquilo que desejamos mais ardentemente, que anelamos com maior esperança, que sonhamos de modo mais criativo. Trata-se daquilo que Paul Tillich (1996, p. 11) chamava de “preocupação incondicional ou última” e de “paixão infinita”. As instituições sociais, as práticas culturais, as linguagens mais diversas, as próprias religiões e suas teologias são fruto desta força primeira, que demonstra a capacidade de autotranscendência humana. “O fato de o homem ter uma preocupação última revela algo de sua natureza, isto é, que ele tem a capacidade de transcender o fluxo contínuo de experiências finitas e passageiras”,

⁶ Para essa questão, ver, p. ex., Alves (1984).

⁷ Ainda que não toque diretamente na questão que levantamos, uma boa introdução à sociologia da religião está em Teixeira (2003).

diz Tillich (1996, p. 11). Para o teólogo, “o homem, num ato direto, pessoal e central é capaz de captar o sentido do que é último, incondicional, absoluto e infinito” (TILLICH, 1996, p. 11).

Falar sobre religião pressupondo esse entendimento pode ajudar a vislumbrar uma forma de ER que tenha pertença ao conjunto das Humanidades (Linguagens e Ciências Humanas na BNCC). Religião, nessa perspectiva, tem a ver com a vida, com as pessoas. A questão é como lidar com isso academicamente, uma vez que as demais disciplinas raramente percebem a religião de forma substantiva, limitando-se, quando muito, à sua compreensão funcionalista.

Um dos modos de colocar tal questão, que pode ser atualmente eficaz, é perspectivar o ER em relação às demais disciplinas conforme a redação da BNCC. De fato, o ER como ensino de religião, assim compreendido, estaria em sintonia com as principais propostas e horizontes constantes na BNCC. Vejamos, por exemplo, algumas das competências gerais esperadas pela Base:

1. Valorizar e utilizar os conhecimentos historicamente construídos sobre o mundo físico, social, cultural e digital para entender e explicar a realidade, continuar aprendendo e colaborar para a construção de uma sociedade justa, democrática e inclusiva. [...]
3. Valorizar e fruir as diversas manifestações artísticas e culturais, das locais às mundiais [...]
9. Exercitar a empatia, o diálogo, a resolução de conflitos e a cooperação, fazendo-se respeitar e promovendo o respeito ao outro e aos direitos humanos, com acolhimento e valorização da diversidade de indivíduos e de grupos sociais, seus saberes, identidades, culturas e potencialidades, sem preconceitos de qualquer natureza (BRASIL, 2018, p. 9-10).

A compreensão substantiva da religião proporciona uma horizontalização do fenômeno, no sentido de percebê-lo em sua abrangência humana, como produção de sentido fundamental à existência, e permite compreender o universo das religiões em sua diversidade, de forma não-hierárquica e não-proselitista. Vale, porém, dizer que, nessa perspectiva, as religiões, como qualquer fenômeno histórico humano, são ambíguas, ao mesmo tempo boas e más, com suas luzes e suas sombras.

Tillich dizia que a história das religiões deveria ser a história do que toca e move as pessoas de modo incondicional (TILLICH, 1985). À medida em que nos aproximamos da religião como a dinâmica pulsante da vida, a percebemos como o fundamento da própria existência, da vida social e cultural. A sabedoria religiosa das diversas tradições compõe por isso um leque de conhecimentos e de sabedorias que desvendam o mundo vivido pela humanidade em sua rica diversidade, abrindo horizontes de entendimento da vida. O conhecimento dos símbolos, ritos, mitos, doutrinas, experiências e formas sociais das religiões além de compor o leque de saberes em relação aos quais a escola tem uma vocação mediadora, constitui, assim também, uma disposição para o diálogo, o respeito, a empatia e a solução de conflitos. Estes são horizontes que devem compor o ER, e que se sintonizam perfeitamente com os fundamentos pedagógicos presentes na BNCC.

De outra forma, a linguagem religiosa, deveria constar como componente que pertence às demais linguagens elencadas pela Base, o que ainda não ocorreu.⁸ A linguagem religiosa, como a compreendemos, pode de fato ser percebida como fundante das demais linguagens, mesmo

8 Cf. o texto da BNCC: “4. Utilizar diferentes linguagens – verbal (oral ou visual-motora, como Libras, e escrita), corporal, visual, sonora e digital –, bem como conhecimentos das linguagens artística, matemática e científica, para se expressar e partilhar informações, experiências, ideias e sentimentos em diferentes contextos e produzir sentidos que levem ao entendimento mútuo” (BRASIL, 2018, p. 7).

anterior a elas, uma vez que as informa e as preenche com um sentido de profundidade. Ela, seja como for, é constitutiva fundamental do modo como as pessoas e grupos expressam suas experiências e constroem seu entendimento mútuo. Nesse sentido, o ER se identifica e sintoniza também com as competências esperadas na área de Linguagens:

1. Compreender as linguagens como construção humana, histórica, social e cultural, de natureza dinâmica, reconhecendo-as e valorizando-as como formas de significação da realidade e expressão de subjetividades e identidades sociais e culturais.
2. Conhecer e explorar diversas práticas de linguagem (artísticas, corporais e linguísticas) [também as religiosas! *Nota do autor*] em diferentes campos da atividade humana para continuar aprendendo, ampliar suas possibilidades de participação na vida social e colaborar para a construção de uma sociedade mais justa, democrática e inclusiva. (BRASIL, 2018, p. 65)

Afirma Tillich (1996, p. 30) que “o que toca o homem incondicionalmente precisa ser expresso por meio de símbolos, porque apenas a linguagem simbólica consegue expressar o incondicional”.⁹ Os símbolos religiosos levam a níveis da realidade que, não fossem eles, seriam inacessíveis. Por isso, o contato com os símbolos religiosos, os objetos sacralizados pela humanidade na história, os ritos e mitos envolvidos, as ideias e teologias empregadas para aprofundar seus sentidos, compõe uma gama poderosa de potenciais experiências profundamente humanizadoras, das quais se vale o ER.

Em relação à área de Ciências Humanas, a similaridade de interesses do ER é, por sua vez, assim também tão clara:

1. Compreender a si e ao outro como identidades diferentes, de forma a exercitar o respeito à diferença em uma sociedade plural e promover os direitos humanos.
2. Analisar o mundo social, cultural e digital e o meio técnico-científico-informacional com base nos conhecimentos das Ciências Humanas, considerando suas variações de significado no tempo e no espaço, para intervir em situações do cotidiano e se posicionar diante de problemas do mundo contemporâneo.
4. Interpretar e expressar sentimentos, crenças e dúvidas com relação a si mesmo, aos outros e às diferentes culturas, com base nos instrumentos de investigação das Ciências Humanas, promovendo o acolhimento e a valorização da diversidade de indivíduos e de grupos sociais, seus saberes, identidades, culturas e potencialidades, sem preconceitos de qualquer natureza (BRASIL, 2018, p. 357).

Uma das críticas que se faz à compreensão substantiva da religião é a de essencializar e reificar a experiência humana, como que “achatando” sua rica diversidade. Nessa perspectiva, não se poderia falar em “religião” mas sempre em “religiões”, não sendo possível uma definição abrangente que contemple toda a realidade humana. Tal crítica pode ser rebatida facilmente. Em primeiro lugar, a despeito da real diversidade das religiões e da incompletude e parcialidade dos conceitos atribuídos à religião, a cada vez que se pensa, se estuda e se escreve sobre religião nas

⁹ Vale sublinhar que, para Tillich, o incondicional não é um ser, cuja existência precise ser provada ou discutida, mas uma qualidade da experiência humana, sua dimensão sagrada, de validade última.

Humanidades, parte-se de um entendimento prévio do termo. Ou seja, estamos condicionados à produção de um conceito de religião, sob pena de não conseguirmos desenvolver nosso ofício. Isso, na verdade, é sempre o que acontece com conceitos abstratos tais como sociedade, cultura, política, etc. A atividade teórica, labor das Humanidades, vive de abstrações. Basta que pensemos nelas sempre como incompletas, datadas e perspectivadas ou enviesadas. Em segundo lugar, uma visão substantiva consistente acerca da religião, a perceberá sempre em duas dimensões, a saber, uma essencial, ontológica, “a religião”, e outra relativa, histórica, “as religiões”. Nesse sentido, não existe a religião sem as religiões. De outra forma, o entendimento da diversidade das religiões torna-se plenamente pedagógico apenas ao passo em que se permite também entrever sua unicidade, ou seja, aquilo que torna abrangentemente humano o fenômeno religioso. De fato, o mesmo pressuposto ideal que permite falar em humanidade, permite também falar em religião. A religião, essencial, e as religiões, históricas, são as duas faces da moeda do ER, que lhe conferem uma compreensão dinâmica da cultura e da sociedade, potencializando uma formação simultaneamente crítica e acolhedora. Ademais, perceber o outro não apenas como diferente, mas também como humano, ou seja, semelhante, é um elemento crucial no processo pedagógico que aqui nos interessa. Trata-se da dialética entre identidade e diferença.

A pertença do ER à educação básica e ao conjunto das Humanidades está, por fim, atestada também claramente nos objetivos do próprio ER, conforme o texto da Base:

○ Ensino Religioso busca construir, por meio do estudo dos conhecimentos religiosos e das filosofias de vida, atitudes de reconhecimento e respeito às alteridades. Trata-se de um espaço de aprendizagens, experiências pedagógicas, intercâmbios e diálogos permanentes, que visam o acolhimento das identidades culturais, religiosas ou não, na perspectiva da interculturalidade, direitos humanos e cultura da paz. Tais finalidades se articulam aos elementos da formação integral dos estudantes, na medida em que fomentam a aprendizagem da convivência democrática e cidadã, princípio básico à vida em sociedade (BRASIL, 2018, p. 437).

A religião, assim percebida como o centro pulsante de significação da vida e sua expressão em formas culturais (ritos, mitos, doutrinas, moral, etc.), permite, portanto, alocar seu estudo e seu ensino acadêmico no conjunto das Humanidades. O ER e a Ciência da Religião possuem, nesse sentido, um parentesco genético com as demais disciplinas que tangenciam, ainda que indiretamente, o estudo da religião, delas se beneficiando e complementando suas variadas perspectivas.

Tem se tornado crescente consenso, nesse entendimento, que a Ciência da Religião é a casa acadêmica do ER, assim como o é a História para o Ensino de História, por exemplo. A CR deve, por isso, constituir uma espécie de usina na qual se forja e se testa o que é traduzido pedagogicamente no ER (SOARES, 2009; TEIXEIRA, 2011; JUNQUEIRA, 2013; GROSS, 2014; BAPTISTA, 2015; RODRIGUES, 2015).

2.2. O específico do ER é o e ensino de religião no contexto da Ciência da Religião

○ que, afinal, o ER oferece que lhe é próprio, à diferença das demais disciplinas? A resposta é: um amplo conhecimento sobre a religião como fenômeno humano de sentido e sobre as mais diversas religiões enquanto resultados históricos dessa força de vida religiosa. A linguagem simbólico-religiosa estrutura um lugar de onde se vê o mundo e se imagina como ele é e como ele deveria ser. A visão de mundo coloca ordem no caos da existência e cria um lugar habitável para se viver, mas também capacita à renovação da vida e à transformação social.

Ao definir o objeto da CR ao redor do estudo das visões de mundo, Ninian Smart escreve (1995, p. 1):

Os seres humanos fazem a maior parte das coisas ou porque recebem algo em troca, ou porque têm medo de fazer de outro modo, ou porque acreditam. O moderno estudo da religião diz respeito ao último destes motivos – os sistemas de crença que, através de símbolos e ações, mobilizam os sentimentos e vontades dos seres humanos. (...) o moderno estudo da religião ajuda a iluminar visões de mundo, tanto tradicionais quanto seculares, que constituem um motor de continuidade e mudança social e moral; e, portanto, explora crenças e sentimentos, e tenta compreender o que existe na mente das pessoas.

É preciso, nesse sentido, debruçar-se sobre a religião como um fenômeno encompassante, total, holístico, porque consiste em um fundamento das coisas que se faz, se pensa, se acredita, se sonha. Conforme Smart (1995, p. 2), trata-se de fazer referência “ao que as pessoas sentem, às ideias que elas têm, às estruturas de crença de sua sociedade – em suma, à consciência humana”. Ao estudo desse objeto, composto por visões de mundo tanto religiosas quanto seculares, Smart dá o nome de “análise de visão de mundo”, que “busca descrever a história e a natureza das crenças e símbolos que formam a parte profunda da estrutura da consciência e da sociedade humana” (SMART, 1995, p. 2). Os símbolos e as crenças religiosas são, nessa perspectiva, a presença da ausência, no entender de Rubem Alves, o resultado histórico-cultural da força de vida que move a humanidade, sua preocupação última, nas palavras de Tillich.

À Ciência da Religião, chamada por Smart de “moderno estudo da religião”, cabe, portanto, um estudo não somente transcultural, mas também transdisciplinar da religião (SMART, 1995, p. 4-5). Costuma-se dizer que a disciplina é polimetódica, o que significa assumir que deve debruçar-se sobre esse multifacetado fenômeno com o auxílio de aportes teórico-metodológicos diversos, dependendo do problema definido na pesquisa. Em seu empreendimento, portanto, a CR é constitutivamente dialógica em relação às demais disciplinas das Humanidades.

O que devem então saber cientistas da religião e professores de ER? Ora, devem saber sobre as religiões. Possuir uma visão ampla e sólida acerca da religião enquanto fenômeno humano. Licenciados em CR, por sua vez, ou professores de ER que bebem da CR devem estar capacitados a levar para a sala de aula essa ampla perspectiva sobre o universo das religiões no Brasil e no mundo, suas principais tradições, ideias, textos, mitos, ritos, símbolos – os aspectos que compõem a estrutura profunda da consciência e da sociedade humana. Portanto, também as repercussões das religiões em termos de sociedade e cultura, política, arte, economia, etc. Pessoas preparadas para auxiliar a comunidade escolar a sair do senso comum acerca da religião, a abrir novos horizontes de entendimento sobre o mundo das religiões, a sabedoria religiosa acumulada pela humanidade, e assim também novas formas de entendimento da vida.

Veja-se que isso tudo é muito diferente de catequese. A origem etimológica da palavra “catequese” é grega e quer dizer “instruir, ensinar oralmente”, referindo-se tradicionalmente aos elementos do cristianismo. Bem, não é disso que se trata, obviamente, seja qual for o lócus interno ao cristianismo em que nos posicionamos, ou de qualquer outra religião. A posição desejável de professores de ER não é catequética, mas humanista, no sentido de mediar, através dos símbolos e tradições religiosas, o contato dos alunos com a sabedoria religiosa acumulada pela humanidade, também sua percepção da religião enquanto fenômeno humano que tem implicações para a vida, apontando suas luzes e suas sombras. Veja-se que o processo aqui não é informativo, ou conteudista, mas interpretativo, hermenêutico, dialógico. A intenção não é a de criar bons fiéis pela instrução, mas de estimular o crescimento de humanos pensantes e sensíveis em relação ao seu lugar no mundo. É o que acontece quando conhecemos o universo

das religiões, suas diversas manifestações histórico-culturais e seu lugar no coração das pessoas. O ER, assim elaborado, pode promover um processo de humanização e colaborar com as demais disciplinas para dar lugar ao florescimento de pessoas mais inteligentes, mais afetivas, mais críticas, mais criativas. A primeira competência almejada para o ER na Base está assim formulada: “Compreender a si e ao outro como identidades diferentes, de forma a exercitar o respeito à diferença em uma sociedade plural e promover os direitos humanos” (BRASIL, 2018, p. 353). Agregue-se a isso, dialeticamente, a ideia correlata de unicidade e pluralidade, ou, em termos fenomenológicos, essência e manifestação, e teremos um instrumento poderoso de educação.

Por fim, deve-se mencionar ainda a constituição recente da subárea de Ciência da Religião Aplicada, como componente da área de Ciências da Religião, dentre as demais subáreas de sua árvore do conhecimento: Epistemologia das Ciências da Religião; Ciências Empíricas da Religião; e Ciências da Linguagem Religiosa.¹⁰ Segundo Afonso Soares (2013, p. 573) trata-se de “pensar a Ciência da Religião a partir dos frutos sociais que dela se esperam”. O ER compõe um dos interesses mais claros da Ciência da Religião Aplicada.

Sérgio Junqueira (2013) argumenta, nesse sentido, que o ER é a transposição didática da Ciência da Religião, a aplicação dos resultados dos estudos feitos no âmbito da CR ao cotidiano da sala de aula. A CR deve, portanto, “orientar o conteúdo e a forma do processo de educação chamado de ensino religioso” (SOARES, 2013). Daí o traço aplicado do Ensino Religioso em relação à Ciência da Religião. Enquanto Ciência da Religião Aplicada, o ER “incentiva e promove uma ação orientada, crítica, comunicativa, político social da Ciência da Religião” (TWORUSCHKA, 2013, p. 578), implicando não apenas em descrever e analisar os atos religiosos, mas também em lidar com processos de mediação, a fim de transformar os horizontes de compreensão social e de facilitar a resolução de conflitos. A Ciência da Religião Aplicada e o ER possuem, nessa perspectiva, horizontes de atuação “pacificadores, humanizadores e conciliadores” (TWORUSCHKA, 2013, p. 578).

Muito ainda há de se pensar acerca do Ensino Religioso como ensino de religião na escola, bem como acerca de sua intrínseca relação com a Ciência da Religião. Estas são apenas algumas provocações e considerações a que pode chegar e a dar forma neste escrito.

Referências

ALVES, Rubem. *O que é religião*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

_____. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1984.

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Ciências da Religião e Ensino Religioso: o desafio histórico da formação docente de uma área de conhecimento. *REVER*, Ano 15, Nº 02, Jul/Dez 2015, p. 107-125.

BRASIL. Ministério da Educação. *Base Nacional Comum Curricular* (BNCC). Brasília, 2018. Disponível em:

<http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_versaofinal_site.pdf>
Acesso em 05/12/2019.

¹⁰ Note-se que, diferentemente da BNCC, no âmbito da CAPES, em sua árvore do conhecimento, a área de Ciências da Religião e Teologia encontra-se sob a grande área de Ciências Humanas, estando aí, portanto, também alocado o Ensino Religioso como espaço de atuação e reflexão da Ciência da Religião Aplicada. Cf. <https://capes.gov.br/images/documentos/Criterios_apcn_2016/Criterios_APCN_Teologia.pdf>; acesso em 04/05/2018.

DIAS, Zwinglio Mota. Fundamentalismo: o delírio dos amedrontados (anotações sócio-teológicas sobre uma atitude religiosa). *Tempo e presença digital*, ano 3, n. 13, dezembro de 2008. Disponível em: <http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=254&cod_boletim=14&tipo=Artigo> Acesso em 07/05/2018.

DREHER, Martin N. *Fundamentalismo*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*, o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

GIUMBELLI, Emerson. O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 9, n. 19, p. 247-281, Julho de 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832003000100011&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 07/05/2018.

GROSS, Eduardo. Conhecimento sobre religião, Ciência da Religião e Ensino Religioso. *Numen*, revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 17, n. 1, 2014, p. 119-138.

MARTY, Martin E. O que é fundamentalismo: perspectivas teológicas. *Concilium*, Petrópolis, v. 241, n. 3, p. 13-26, 1992.

RODRIGUES, Elisa. Ciência da Religião e Ensino Religioso, efeitos de definições e indefinições na construção dos campos. *REVER*, Ano 15, Nº 02, Jul/Dez 2015.

SMART, Ninian. *Worldviews*, crosscultural explorations of human beliefs. 2. ed. New Jersey: Prentice Hall, 1995.

SOARES, Afonso Maria Ligorio. Ciência da Religião, Ensino Religioso e formação docente. *REVER*, setembro/2009, p. 1-18.

_____. Introdução à Parte V. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Intolerância religiosa*: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

TEIXEIRA, Faustino. O "ensino do religioso" e as Ciências da Religião. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 9, n. 23, out./dez., 2011, p. 839-861.

_____. (org.). *Sociologia da religião*, enfoques teóricos. Petrópolis: Vozes, 2003.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. 5ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana Beatriz de. *Brasil de Todos os Santos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

Entender o passado e falar do presente: aportes a um Ensino Religioso descolonizador e pós-colonial

Understanding the past and talking about the present: contributions to a decolonizing and post-colonial Religious Education

*Cristina Borges **
*Paulo Agostinho Nogueira Baptista***

RESUMO

A relação entre religião e educação encontrou no Ensino Religioso Escolar – ERE uma forma de expressão. E o ERE sempre foi motivo de controvérsias há muitos anos. Hoje, reconhecido e integrado à Base Nacional Comum Curricular – BNCC (BRASIL, 2017) e tendo Diretrizes Curriculares Nacionais – DCN (BRASIL, 2018) para a formação inicial de professores, vive momento ímpar. Isso não significa que seus problemas desapareceram, ao contrário. A questão curricular continua sendo um desafio na superação de toda forma de proselitismo e de colonialidade, que ainda persiste, principalmente pela longa ausência de formação específica, hoje identificada nas Ciências da Religião. Partindo de análise bibliográfica, o objetivo do artigo é refletir sobre o ERE na perspectiva da descolonialidade e da interculturalidade, situando-o na BNCC, com suas competências e habilidades, para a construção da cidadania e de uma cultura de paz e da superação de toda forma de intolerância e exclusão.

Palavras-chave: Colonialidade, Descolonialidade, Interculturalidade, Ensino Religioso.

ABSTRACT

The relationship between religion and education found in Religious School -RE a form of expression. And it has always been a subject of controversy for many years. Today, recognized and integrated to the National Common Curricular Base - BNCC (BRASIL, 2017) and having National Curriculum Guidelines (BRASIL, 2018) for initial teacher training, it is experiencing a unique moment. On the contrary, it does not mean that the problems have disappeared. The

* Doutora em Ciência da Religião (PUC-SP, 2016), professora da Universidade Estadual de Montes Claros – UNIMONTES, pesquisadora e membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Unimontes e da Escola Internacional de Filosofia Intercultural-EIFI. País de origem: Brasil. E-mail: cristinaborgesgirasol@gmail.com.

** Doutor em Ciência da Religião (UFJF, 2007), professor e pesquisador do PPG em Ciências da Religião da PUC Minas, Belo Horizonte, e líder do GP REDECLID. País de origem: Brasil. E-mail: pagostin@gmail.com. Submetido em: 01/09/2020; aceito em: 30/12/2020.

curricular issue remains a challenge in overcoming all forms of proselytism and coloniality, which still persists, mainly due to the long absence of specific training, today identified in the Sciences of Religion. Starting from a bibliographic review, the aim of the article is reflecting on the RE from the perspective of decoloniality and interculturality, placing it in the BNCC, with its competences and skills, for the construction of citizenship and a culture of peace as well as overcoming all form of intolerance and exclusion.

Keywords: Coloniality, Decoloniality, Interculturality, Religious Education.

Caminhando pela noite de nossa cidade
Acendendo a esperança e apagando a escuridão
Vamos, caminhando pelas ruas de nossa cidade
Viver derramando a juventude pelos corações
Tenha fé no nosso povo que ele resiste
Tenha fé no nosso povo que ele insiste
E acordar novo, forte, alegre, cheio de paixão
(*Credo – Milton Nascimento*)

Introdução

A dinâmica do tempo sempre inquietou o ser humano. Os mitos das diversas tradições humanas revelam isso, desde os clássicos gregos, como o ciclo infernal de Prometeu, até os desconhecidos, ignorados e ricos mitos dos povos nativos da África e das Américas. Pensam o tempo diferente da cultura ocidental e capitalista. Os acontecimentos do passado estão vivos nos mitos para tradições africanas (PRANDI, 2001), ou passado, presente e futuro estão conectados pelas plantas, como compreendem os povos nativos Puruborá (Tupis), que vivem em Rondônia (MENESES, 2016).

Para Kosseleck (2006), passado e futuro se articulam no presente. O passado traz o espaço de experiência, as vivências, as memórias, enquanto o futuro projeta os horizontes de expectativa, os sonhos e projetos. No hoje está presente o passado e nesse presente começa a acontecer o futuro, as escolhas e opções, ou, tragicamente, a falta de opções pela imposição, dominação e as diversas formas de colonialidade.

A intolerância religiosa é o não reconhecimento da diversidade, a não aceitação das múltiplas visões de mundo. É uma forma de opressão estimulada pela ideia de superioridade que se expressa na estereotipação do outro religioso. Isso produziu passados e se faz presente para milhões de pessoas e milhares de povos. E teima em se manter no futuro através de elites seculares, desumanas e apegadas à manutenção do seu poder colonizador. Mas podemos nos perguntar: enquanto violência simbólica e/ou física é possível superá-la? Ela se reduz a ser estigma ou sua compreensão vai além?

Neste artigo, nossa pretensão é, a partir da perspectiva descolonial e da interculturalidade, abordar o Ensino Religioso e seu premente desafio: contribuir para o desenvolvimento de consciências críticas de refutar violências como a intolerância religiosa e dispostas ao diálogo. Partimos do seguinte pressuposto: a intolerância religiosa é expressão da permanência de laços coloniais na contemporaneidade e possui caráter funcional à medida que reforça hierarquias entre pessoas, comunidades, religiões e, conseqüentemente, projetos de poder globais de cunho colonial moderno.

Entender o passado e falar do presente: aportes a um Ensino Religioso descolonizador e pós-colonial

Subsidiar nossa reflexão: Aníbal Quijano (1992, 2005), Walter Dignolo (2003, 2014, 2017) e Catherine Walsh (2014, 2013), intelectuais integrantes do Grupo Modernidade/Colonialidade¹ que discutem as relações de poder - a partir da conquista da América (1492) -, assentadas na ideia de raça, categoria mental, alicerces da implementação do capitalismo e inauguração da modernidade europeia.

Tomamos a teoria descolonial² como crítica, que nos permite entender situações de opressão enquanto aspectos estruturais da sociedade moderna, organizada em torno do padrão mundial de poder: o capitalismo. Compreender a intolerância religiosa à luz dessa teoria, acreditamos, descentra narrativas que naturalizam hierarquias entre religiões e contribui para o erguimento de críticas ao racismo religioso. No que se refere ao Ensino Religioso, a visão de mundo libertária da descolonialidade concede a esse componente curricular uma amplitude política jamais vista em sua história.

O artigo se estrutura da seguinte maneira: a partir dos autores citados apresenta, primeiramente, a crítica descolonial focando na invenção da ideia de raça, no erguimento de uma ordem mundial alicerçada nessa ideia e sua permanência na atualidade. Para tanto, o conceito de colonialidade (QUIJANO, 1992; MIGNOLO, 2014) e de diferença colonial (MIGNOLO, 2003) são imprescindíveis para a compreensão da articulação entre raça e capitalismo, bem como para a apreensão, no segundo momento, do Ensino Religioso enquanto disciplina que, no espaço epistemológico da diferença colonial, pode fomentar críticas contra hegemônicas.

Recentemente integrado à Base Nacional Comum Curricular – BNCC (2017), o Ensino Religioso se pauta hoje por nova perspectiva: “a interculturalidade e a ética da alteridade constituem fundamentos teóricos e pedagógicos do Ensino Religioso” (BRASIL, 2017, p. 435). Nesse sentido, a parte final do artigo discutirá essa perspectiva, bem como os desafios desse horizonte para a construção de uma sociedade livre da colonialidade, portanto pós-colonial, e produtora de paz.

1 A hierarquização das diferenças à luz da crítica descolonial

A perspectiva descolonial descentra narrativas dominantes – eurocêntricas - a partir da desconstrução das perspectivas históricas e epistemológicas que concebem a modernidade enquanto fenômeno exclusivamente europeu. Não deixa de ser o comprometimento político com a crítica ao colonialismo e, por tabela, ao imperialismo, bem como ao discurso eurocêntrico. Sua posição política, quando direcionada para a história e a cultura latino-americanas, é melhor compreendida nos pensamentos dos integrantes do coletivo Modernidade/Colonialidade – M/C, grupo engajado no desvendamento da história latino-americana, na defesa do lugar da América Latina³ na construção de uma história mundial e na descolonização do pensamento.

¹ Outros intelectuais compõem o Grupo Modernidade/Colonialidade, como: Arturo Escobar, Fernando Coronil, Javier Sanjinés, Santiago Castro-Gómez, María Lugones, Nelson Maldonado-Torres y Catherine Walsh.

² Sobre a expressão descolonial, mas também decolonial, ver BAPTISTA, 2016, p. 494, nota 3).

³ AbyaYala, na língua do povo Kuna [originário da Colômbia, e que vive na costa caribenha] significa *Terra madura*, *Terra Viva* ou *Terra em florescimento* e é sinônimo de América. A expressão tem sido usada como uma autodesignação dos povos originários do continente em oposição a América. Esses povos que habitavam o continente atribuíam diversos nomes às regiões onde viviam como Tawantinsuyu, Anauhuac, Pindorama (Brasil). (PORTO-GONÇALVES, 2009. p. 26). A partir de 2007 esse nome foi assumido pela Coordenação Continental das Nacionalidades e Povos Indígenas de Abya Yala.

Segundo Quijano (1992, p.437),

Com a conquista das sociedades e culturas que habitam o que hoje é chamado de América Latina, iniciou-se a formação de uma ordem mundial, culminando 500 anos depois em uma potência global que articula todo o planeta. Esse processo implicou, por um lado, na brutal concentração dos recursos do mundo sob o controle e em benefício de uma pequena minoria da espécie, a europeia e, sobretudo, de suas classes dominantes. Isso não tem cessado desde então. Mas agora, durante a crise atual, essa concentração é realizada com um novo ímpeto, talvez ainda mais violento e em escala global maior. Os dominadores europeus "ocidentais" e seus descendentes euroamericanos ainda são os principais beneficiários, juntamente com a parte europeia do mundo que, precisamente, não era antes da colônia europeia, principalmente do Japão. [...] Os explorados e dominados da América Latina e da África são as principais vítimas [...]. Por outro lado, estabeleceu-se uma relação de dominação direta, política, social e cultural dos europeus sobre os conquistados de todos os continentes. Essa dominação é conhecida como colonialismo. Em seu aspecto político, especialmente formal e explícito, a dominação colonial foi derrotada na grande maioria dos casos. [...] O imperialismo sucessor é uma associação de interesses sociais entre os grupos dominantes (classes sociais ou "etnias") de países desigualmente colocados numa articulação de poder, em vez de uma imposição de fora.⁴ (QUIJANO, 1992, p.437).

A partir de Aníbal Quijano (1992, 2005), Walter Dignolo (2003) e Enrique Dussel (2005), podemos dizer que a anexação da ameríndia, nos séculos XVI e XVII, produziu mudanças de âmbito mundial, pois as relações internacionais se transformaram. Com a mundialização, as relações entre as regiões do planeta, raças e culturas sistematizaram-se, superando inter-regionalismos e dando lugar a um sistema de nível mundial que organizou, pela divisão do mundo

⁴Con la conquista de las sociedades y de las culturas que habitan lo que hoy es nombrado como América Latina comenzó la formación de una orden mundial que culmina, 500 años después, en un poder global que articula todo el planeta. Ese proceso implicó, por una parte, la brutal concentración de los recursos del mundo, bajo el control y en beneficio de la reducida minoría europea de la especie y, ante todo, de sus clases dominante. [...] eso no há cesado desde entonces. Pero ahora, durante la crisis en curso, tal concentración se realiza con nuevo ímpetu, de modo quizás a ún más violento y a escala largamente mayor, global. Los dominadores europeos "occidentales" y sus descendientes euro-norte americanos son todavía los principales beneficiarios junto con la parte europea del mundo que, precisamente, no fue antes colônia europea, Japón principalmente. [...] Los explotados y dominados de América Latina y del África son lãs principales víctimas. Por otra parte, fue establecida una relación de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes. Esa dominación se conoce como colonialismo. En su aspecto político, sobre todo formal y explícito, la dominación colonial ha sido derrotada en la amplia mayoría de los casos. [...] El sucesor el imperialismo, es una asociación de intereses sociales entre los grupos dominantes (clases sociales o "etnias") de países desigualmente colocados en una articulación de poder, más que una imposición desde el exterior. (Tradução dos autores).

Entender o passado e falar do presente: aportes a um Ensino Religioso descolonizador e pós-colonial

em centros⁵ e periferias⁶, o sistema mundial moderno⁷. Este, gestado e gerido na Europa Ocidental, foi impulsionado pela classificação racial e social do planeta. Classificação que se faz ver ainda na atualidade através de hierarquias entre raças, conhecimentos, religiões, gêneros, culturas e estéticas.

Essa nova ordem mundial traz como pano de fundo cultural a modernidade, autorrelato europeu que estabeleceu a Europa enquanto lugar da superioridade de uma civilização, em oposição à suposta barbárie dos povos das “novas” terras. Afirma Dussel (2007, p. 52):

A modernidade, então, é um fenômeno que vai se mundializando; começa pela constituição *simultânea* da Espanha com referência à sua “periferia” (a primeira de todas propriamente falando, a Ameríndia: o Caribe, o México e o Peru). *Simultaneamente*, a Europa (comum à diacronia que tem um antecedente pré-moderno: as cidades italianas renascentistas e Portugal) irá se transformando no “centro” (com um poder super-hegemônico que, da Espanha, passa para Holanda, Inglaterra e França...) sobre uma “periferia” crescente (Ameríndia, Brasil e as costas africanas de escravos, Polônia, no século XVI); afiançamento de América Latina, América do Norte, o Caribe, as costas da África e da Ásia e a Europa oriental, no século XVII; [...] Então a modernidade seria, para este paradigma mundial, um fenômeno próprio do “sistema” com “centro e periferia”.

Nessa estrutura global, o controle do trabalho se delinea, a partir do século XVI, e surgem as identidades modernas que são associadas às formas de trabalho que o sistema exigia: negro-escravidão; índio-servidão; branco-trabalho assalariado. Impôs-se, portanto, uma divisão racial do trabalho que se estendeu ao estabelecimento de hierarquias sociais e culturais e, porque não dizer, religiosas.

A edificação da estrutura colonial de poder, portanto, produziu diferenças sociais modernas que serviram como elo intersubjetivo e interpessoal de forma tal, que passam a serem vislumbradas como fenômenos naturais e não como fenômenos da história do poder.

Mesmo com a extinção do colonialismo em seu aspecto político, a relação entre a cultura europeia e as outras culturas caracteriza-se pela hegemonia do estilo de vida, do conhecimento e da visão de mundo europeias, o que Aníbal Quijano (1992) denomina de colonialidade. Para ele,

não é apenas uma subordinação das outras culturas em relação à europeia, em uma relação externa. É uma colonização de outras culturas, embora certamente em intensidade e profundidade diferentes dependendo do caso. Consiste, em primeiro lugar, numa colonização do

⁵ Europa/colonizadores.

⁶ América, Costa Africana/colonizados.

⁷ O sociólogo estadunidense Immanuel Wallerstein é considerado o fundador da teoria do sistema-mundo ao negar a ideia de terceiro mundo, argumentando a existência de um único sistema formado pela articulação de trocas econômicas. Para aprofundamento na teoria desse pensador, vide sua obra, volumes I e II, *O Sistema Mundial Moderno* (WALLERSTEIN, 1974a e b).

Entender o passado e falar do presente: aportes a um Ensino Religioso descolonizador e pós-colonial

imaginário dos dominados. Isto é, age na interioridade desse imaginário. Em uma medida, é parte dele.⁸ (QUIJANO, 1992, p.438).

A colonização do imaginário das colônias, que o autor se refere, ocorreu com a violenta e cruel repressão de seus símbolos, crenças, ideias, imagens e conhecimentos. No que se refere à produção do religioso, o colonizado perde autonomia à medida que lhe é imposto o padrão de expressão religioso dos dominadores. A repressão aos sistemas de crenças foi estratégia para a efetivação do controle social, cultural e religioso sobre os dominados (QUIJANO, 1992; MIGNOLO, 2003). Digna de referência, que expressa essa colonização, é o grito do maia Chilam Balam de Chumayel: “Eles nos ensinaram o medo, vieram fazer as flores murchar. Para que sua flor vivesse, danificaram e engoliram nossa flor” (PORTILLA, 1984, p. 60).

A naturalização das diferenças e da hierarquia racial e cultural, através do auto relato europeu, produziu estigmas, preconceitos e violências como o racismo religioso. Esse, à luz da crítica descolonial, pode ser vislumbrado como parte de uma estrutura de poder hierárquica que se iniciou no século XVI. Diz-nos Walter Mignolo que “A escravidão de africanos e o genocídio indígena que implementaram as bases da revolução colonial e criaram as condições para a reprodução da barbárie na Europa são partes do mesmo sistema: o mundo moderno colonial”.⁹ (MIGNOLO, 2014, p.43).

Colonialidade é, portanto, a outra face da modernidade europeia. Isto é, a hegemonia econômica, científica, espiritual e política ocidentais foram construídas pela subjugação, subalternização e destruição de estilos de vida e das visões de mundo dos nativos das regiões colonizadas. Tudo isso sob a retórica da Modernidade. (QUIJANO, 1992; MIGNOLO, 2003).

Nesse sentido, Modernidade e Colonialidade são constitutivas. Sobre a colonialidade nos diz Mignolo:

O conceito como empregado aqui, e pelo coletivo modernidade/colonialidade, não pretende ser um conceito totalitário, mas um conceito que especifica um projeto particular: o da ideia da modernidade e do seu lado constitutivo e mais escuro, a colonialidade, que surgiu com a história das invasões europeias de AbyaYala, Tawantinsuyu e Anahuac, com a formação das Américas e do Caribe e o tráfico maciço de africanos escravizados (MIGNOLO, 2017, p.02).

Direcionando nossa atenção para a educação, o fato de culturas que foram colonizadas, como a africana e a indígena terem sido estigmatizadas como inferiores, denuncia a permanência da Colonialidade. O que nos leva a pensar no silêncio sobre essas culturas na estrutura curricular do sistema educacional brasileiro. Silêncio que pode ser vislumbrado como subalternização dos seus conhecimentos e revela a colonialidade do saber e a dominação epistêmica. Não adianta ter uma lei que determina no Brasil a formação dos estudantes sobre a história da África e indígena

⁸ “se trata solamente de una subordinación de las otras culturas respecto de la europea, en una relación exterior. Se trata de una colonización de las otras culturas, aunque sin duda en diferente intensidad y profundidad según los casos. Consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario. En una medida, es parte de él.” (Tradução dos autores)

⁹ La esclavitud de africanos y el genocidio indígena que plantó las bases de la revolución colonial y creó las condiciones para la reproducción de la barbárie en Europa son partes del mismo sistema: el mundo moderno/colonial. (Tradução dos autores).

Entender o passado e falar do presente: aportes a um Ensino Religioso descolonizador e pós-colonial

- Lei n. 11.645/2008 – [BRASIL, 2008], através de sua inclusão nos currículos da educação básica, se não é dada formação docente, teórica, pedagógica e metodológica para que isso aconteça.

O legado da subalternização pertence aos seus adeptos que obrigatoriamente coexistem com o paradigma religioso cristão. O pertencimento a uma religião cristã é sempre visto como superior comparado aos pertencimentos afro-religioso e indígena. A colonialidade do poder é violenta porquanto está presente na suspeita permanente que a sociedade moderna dirige ao negro, ao índio e suas religiosidades (BORGES, 2019). Sua dimensão ontológica é a experiência vivida neste sistema de proporções mundiais. É a naturalização da violência simbólica e física

A existência de religiões marginais na atualidade - especialmente aquelas presentes na América Latina, a exemplo das religiões afro-brasileiras -, nos fornece pistas para alcançar a compreensão da intolerância religiosa. Mignolo faz referência ao processo de controle, de organização do poder:

O projeto do grupo modernidade/colonialidade parte [...] da seguinte premissa: durante o século XVI e XVII surgiu um tipo particular de organização e gestão que estabeleceu formas regulativas no manejo do poder: a colonialidade do poder. [...]. O padrão (matriz) colonial de poder consistiu e consiste, todavia hoje transformado nas novas condições históricas em organizar o controle de quatro esferas inter-relacionadas ao social. (MIGNOLO, 2014, p.34).

Sobre as esferas as quais Mignolo se refere, resumidamente são: o controle da autoridade (vice-reinados, mosteiros, capitanias) e dismantelo das formas de autoridades existentes entre os nativos nos séculos XVI e XVII; o controle da economia e do trabalho, durante a colonização, pelo plantio dos produtos que interessavam aos colonizadores, plantio feito pelos escravos; o controle do gênero e da sexualidade com afirmação da heterossexualidade como norma; e da família cristã como modelo.

Em novas condições históricas, tais esferas permanecem inter-relacionadas ao social. Destacamos para nossa discussão o controle do sistema educacional e o controle do gênero e da sexualidade como reafirmação da família cristã como modelo. À medida que, nas últimas décadas, forças progressistas se erguem contra tais formas de controle e, em certa medida, alcançam sucesso ao garantir direito às minorias, observa-se a forte emergência de discursos conservadores, bem como a ocupação dos espaços de poder pelos seus representantes.

Há, sim, uma crescente tendência em legitimar a matriz colonial do poder como forma de garantir hierarquias e controle do capital. O que significa crescimento, fortalecimento e legitimação do racismo, do machismo, da homofobia e do racismo religioso. Em relação ao último, os casos de intolerância religiosa tiveram um crescimento drástico.

Consideremos os que nos diz Walter Mignolo:

As esferas da matriz estão inter-relacionadas porque são gerenciadas e controladas pelos aparelhos institucionais e humanos de enunciação nos quais se fundam a epistemologia moderna. Esta epistemologia é racista (desde o século XVI tem classificado e hierarquizado as regiões, religiões, conhecimentos e populações do planeta) e, é patriarcal (foi construída sobre valores e perspectivas masculinas). É por isso que o racismo e o patriarcado não são esferas como as outras (que são as esferas da organização e gestão social, incluindo as relações internacionais). Não são esferas do enunciado, mas são os pilares da enunciação, são o

Entender o passado e falar do presente: aportes a um Ensino Religioso descolonizador e pós-colonial

próprio controle do conhecimento. No centro, poderíamos colocar no lugar do "racismo e do patriarcado" as estruturas conceituais e cosmológicas nas quais ambos são mantidos. [...]. Isto é, teologia cristã para a primeira e filosofia da ciência (e tecnologia) e secular para a segunda. Se o conhecimento é controlado, então é possível construir e manter, através dos séculos, uma série de hierarquias que formam, moldam e mantêm a matriz colonial de poder.¹⁰ (MIGNOLO, 2014, p.45).

Neste contexto atual, quando um projeto político conservador e fundamentalista se instala, em diversos países, é que disciplinas como o Ensino Religioso encontra desafios. Como alicerçar uma prática docente contra hegemônica e que tenha como aspectos primordiais a interculturalidade e a ética da alteridade em estados cambiantes, onde forças progressistas e conservadoras, em tensão, disputam o poder?

A reflexão suscitada por essa questão pode auxiliarmos a pensar, entre outras temáticas, a questão da intolerância religiosa e a dimensão política e cidadã do Ensino Religioso a partir da BNCC.

2 Ensino Religioso: entre a colonialidade e interculturalidade

O componente curricular Ensino Religioso é historicamente lugar de disputa. Pode-se dizer que chegou junto com os colonizadores nas primeiras escolas criadas em AbyaYala, apesar das diferenças entre os modelos utilizados por franciscanos ou jesuítas. (SANGENIS, 2006). Só muito recentemente, a partir da década de 1970, houve uma mudança de paradigma no ER que foi capaz de diferenciá-lo da doutrinação confessional, da catequese, e compreendê-lo numa perspectiva laica (GRUEN, 1974). E hoje, esse componente curricular está integrado na BNCC (2017) e se define como um ensino não confessional, pautado pela ética da alteridade e pela interculturalidade (BRASIL, 2017, p. 435).

Para analisar o ER a partir dessa perspectiva, é importante abordar os seguintes conceitos do pensamento descolonial: diferença colonial, desprendimento e interculturalidade. Iniciemos com o primeiro. Segundo Walter Mignolo:

A diferença colonial é o espaço onde emerge a colonialidade do poder. A diferença colonial é o espaço onde as histórias locais que estão inventando e implementando os projetos globais encontram aquelas histórias locais que os recebem; é o espaço onde os projetos globais são forçados a adaptar-se, integrar-se ou onde são adotados, rejeitados ou

¹⁰ Las esferas de la matriz se interrelacionan porque están manejadas y controladas por los aparatos institucionales y humanos de enunciación en los que se funda la epistemología moderna. Esta epistemología es racista (desde el siglo XVI há classificado y jerarquizado las regiones, religiones, saberes y poblaciones de planeta) y es patriarcal (há sido construída sobre valores y perspectivas masculinas). De ahí que racismo y patriarcado no sean esferas como las otras (que son las esferas de organización y gestión sociales, incluídas las relaciones internacionales). No son esferas de lo enunciado sino que son los pilares mismos de la enunciación, son el control mismo de conocimiento. En el centro podríamos poner en lugar de "racismo y patriarcado" los marcos conceptuales y cosmológicos en lo que se sostienen ambos. Estos son la teo-política y la ego-política del conocimiento. Es decir, la teología Cristiana para la primera y la ciência (y la tecnología) y la filosofía secular para la segunda. Si se controla el conocimiento se puede entonces construir y mantener, através de los siglos una serie de jerarquias que forman, conforman y mantienen la matriz colonial de poder. (Tradução dos autores).

Entender o passado e falar do presente: aportes a um Ensino Religioso descolonizador e pós-colonial

ignorados. A diferença colonial é, finalmente, o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta (MIGNOLO, 2003, p.10).

No entanto, esse intelectual deixa claro que os projetos globais podem ser rejeitados ou ignorados. Isso nos leva a pensar na diferença colonial enquanto um espaço imaginário, como um entrelugar e espaço de emergências, são como que

conjuntos de multividências diversos, e em princípio divergentes, encontram-se em um mesmo espaço encenando um novo lugar físico, imaginário e psíquico onde diferentes noções de tempo, espaço e visões de mundo entrelaçam-se em um fluxo marcado pela constância e inconstância. É o lugar da hibridez, do imprevisível, do que está por vir sem necessariamente existir. É o entrelugar, o interstício onde novos signos e símbolos emergem do encontro entre o antigo e o atual [...] (BORGES, 2016, p. 74).

Nesta perspectiva, criatividade e potencialidade são presentes nesse espaço que surge nos encontros culturais. Aspectos que podem produzir novas formas e contornos. Predisposição ao “novo”. O espaço cultural da hibridez nega qualquer tentativa de absolutização e procura fugir a padrões de engessamento. O entrelugar é potencialmente criação e, em função da dinâmica sincrética e híbrida, pode ser o lugar onde a colonialidade do poder encontra resistência.

Talvez seja esse o espaço do componente curricular Ensino Religioso. Ramón Grosfóguel (2008, 46), ao elencar as instâncias onde as hierarquias da matriz colonial de poder funcionam, menciona a hierarquia espiritual que “privilegia os cristãos sobre as espiritualidades não cristãs/não ocidentais”, que foram institucionalizadas através da globalização do cristianismo. Sem dúvida, não se pode esquecer que uma pequena parte dos cristãos, de diversas denominações, sempre lutou e continua lutando pela libertação e a descolonização. No passado, dentre muitos, é possível citar Bartolomeu de las Casas (1484-1566) em Chiapas (México) e Antônio de Valdivieso (1495-1550), que viveu na Nicarágua. E houve muitos outros mártires: indígenas, camponeses, africanos, religiosos... Dussel (1985, p. 75) dirá que essa atitude profética inicial, presente no sistema de cristandade, não resistirá a partir de 1552: “Trata-se da época que denominamos, [...] a ‘cristandade das Índias’, e vai desde o fim da organização das colônias até a invasão da Espanha por Napoleão”. A lógica excludente e violenta da cristandade colonial e da modernidade-colonialidade atingiu tudo e todos, especialmente a maioria das populações nativas e os povos africanos, que caçados e escravizados foram levados de suas terras e de suas famílias.

O lado escuro da modernidade espiritual, que tem como retórica a superioridade do cristianismo¹¹, visto neste texto como projeto global da modernidade europeia, está em plena atividade hoje. São várias as expressões como a Teologia da Prosperidade¹² e a Teologia do

¹¹ Durante quase todo o período colonial o cristianismo no Brasil era representado pelo catolicismo. Na atualidade, como outra face da modernidade espiritual, o neopentecostalismo tem mais evidência devido aos ataques que empreende a religiões como as afro-brasileiras e outras formas de espiritualismo.

¹² Para Ricardo Mariano, essa teologia “Nascida nos EUA [...] não tece uma única crítica sequer ao capitalismo, nem à injustiça e desigualdade sociais, nem aos desequilíbrios econômicos do mundo globalizado. Mais pró-capitalista impossível.” (MARIANO, 1999, p.185).

Entender o passado e falar do presente: aportes a um Ensino Religioso descolonizador e pós-colonial

Domínio ou denomionismo¹³, em meios protestantes, ou os neotradicionalismos e conservadorismos católicos, especialmente em grupos carismáticos.

Ricardo Mariano mostra as características da teologia da prosperidade:

Com promessas de que o mundo seria *locus* de felicidade, prosperidade e abundância de vida para os cristãos, herdeiros das promessas divinas, a Teologia da Prosperidade veio coroar e impulsionar a incipiente tendência de acomodação ao mundo de várias igrejas pentecostais aos valores e interesses do “mundo”, isto é, à sociedade de consumo. (MARIANO, 1999, p.149).

Pode-se dizer que essas teologias são discursos ou ideologias espirituais do capital, pois a promessa de prosperidade reforça a relação de dependência do ser humano com o dinheiro, e o domínio reforça as colonialidades: do ser, do poder, do saber e da natureza. No entanto, a Colonialidade também se expressa na repressão ao sistema de crenças das raças inferiorizadas, a exemplo das religiões afro-brasileiras. Considerando que essas guardam memórias das nossas histórias e de formas de vida anteriores ao século XVI, quando o sentido do comunitário era mais forte, o racismo religioso não apenas expressa a colonialidade, mas também a barbárie moderna.

No espaço da diferença colonial, a disciplina Ensino Religioso emerge, à luz da interculturalidade e da ética da alteridade, enquanto transmissora e produtora de conhecimentos, à medida que, pelo diálogo, pode promover desprendimentos, pensar e fazer de outra maneira, fugir dos parâmetros que regem a ciência, a política e o estado moderno, bem como seu padrão de família e religião (MIGNOLO, 2014). Desprendimento é operar em outra lógica que não a moderna, significa romper com esferas de poder como o heteropatriarcado e o universalismo de uma religião, o que exige no Ensino Religioso uma prática pedagógica intercultural, quando a reflexão sobre as amarras coloniais, que articulam religião, poder, economia, política, família e conhecimento, seja contínua e coletiva. E sem ignorar a diversidade cultural-religiosa. Isto é, um pensamento outro que se contrapõe ao pensamento expresso no conceito de multiculturalismo, que não sustenta os interesses hegemônicos e não mantém os centros de poder (Walsh, 2014)

Nessa perspectiva, a prática docente intercultural no Ensino Religioso carrega o sentido que Catherine Walsh (2013, p.19) situa na pedagogia libertadora, decolonial, enquanto “metodologias produzidas em contextos de luta, marginalização, resistência”. A interculturalidade no Ensino Religioso não reduz essa disciplina a ser mediadora do diálogo e da observância da alteridade. Além disso, a torna insurgente e capaz de provocar rachaduras na Modernidade/Colonialidade e, no espaço da diferença colonial, viabilizar novas formas de pensar, ser e estar no mundo com vistas à naturalização do diálogo e da ética da alteridade.

Interculturalidade e alteridade, enquanto fundamentos pedagógicos do Ensino Religioso, viabilizarão o respeito ao outro e a sua cultura, bem como a inteligente troca de conhecimentos via práxis do diálogo, o que implica ampliar olhares através da aquisição de novos conhecimentos.

Considerar outras culturas e formas de conhecimentos, uma “ecologia de saberes”, como pensa Souza Santos (2009, p. 467), além da epistemologia ocidental, pode fomentar mergulhos

¹³ O dominionismo ou a teologia do domínio, que sustenta esse movimento, é uma articulação entre a teologia reformada, de origem calvinista, elementos do tomismo (católico) e a lógica da guerra espiritual que vem pelo movimento carismatismo cristão (CRUZ, 2019, p. 39). Para Clarkson (2016), dominionismo é “uma ideologia dinâmica que surgiu dos redemoinhos e turbilhões do evangelicalismo americano para animar a direita cristã e se tornar uma característica definidora da política e da cultura modernas.”

Entender o passado e falar do presente: aportes a um Ensino Religioso descolonizador e pós-colonial

em culturas anteriores ao século XVI, que guardam uma humanidade não vinculada à técnica, que cada vez mais compromete a cognição humana. Uma humanidade onde o sentido do comunitário e da coletividade é forte o bastante para confrontar o individualismo moderno. Aspecto cada vez mais presente nas religiões modernas.

Nesse sentido, o Ensino Religioso intercultural pode ser espaço de reflexão sobre as religiões, suas práticas, as crenças e descrenças, os sentidos de vida e suas interpretações do mundo.

3 O Ensino Religioso na BNCC e o desafio da construção da cidadania e da paz

A BNCC é um documento que “define o conjunto orgânico e progressivo de **aprendizagens essenciais** que todos os alunos devem desenvolver ao longo das etapas e modalidades da Educação Básica” (BNCC, 2017, p. 7) e quer garantir a todas e todos os “direitos de aprendizagem e desenvolvimento”, atendendo, assim, ao Plano Nacional de Educação (PNE) e à LDBEN/96, conforme o § 1º do seu art. 1º (BRASIL, 1996). E os seus princípios de orientação são “éticos, políticos e estéticos”, objetivando a formação humana integral, bem como a construção de uma “sociedade justa, democrática e inclusiva”, voltada também para a preservação da natureza, como definem as Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Básica - DCN (BRASIL, 2013).

Um conceito muito significativo, utilizado na BNCC, é competência. Ela é compreendida como “a mobilização de conhecimentos (conceitos e procedimentos), habilidades (práticas, cognitivas e socioemocionais), atitudes e valores para resolver demandas complexas da vida cotidiana, do pleno exercício da cidadania e do mundo do trabalho”. (BNCC, 2017, p. 8).

Para alcançar seus objetivos, a BNCC definiu 10 competências gerais que caminham na perspectiva discutida anteriormente sobre a interculturalidade e a ética da alteridade, enfrentando assim as diversas colonialidades:

1. Valorizar e utilizar os **conhecimentos historicamente construídos** sobre o mundo físico, social, cultural e digital para entender e explicar a realidade, continuar aprendendo e colaborar para a construção de uma sociedade justa, democrática e inclusiva.
2. Exercitar a curiosidade intelectual e recorrer à abordagem própria das ciências, incluindo a investigação, a reflexão, a **análise crítica, a imaginação e a criatividade**, para investigar causas, elaborar e testar hipóteses, formular e resolver problemas e criar soluções (inclusive tecnológicas) com base nos conhecimentos das diferentes áreas.
3. **Valorizar** e fruir as diversas **manifestações artísticas e culturais, das locais às mundiais**, e também participar de práticas diversificadas da produção artístico-cultural.
4. Utilizar **diferentes linguagens** – verbal (oral ou visual-motora, como Libras, e escrita), corporal, visual, sonora e digital –, bem como conhecimentos das linguagens artística, matemática e científica, para se expressar e partilhar informações, experiências, ideias e sentimentos em diferentes contextos e produzir sentidos que levem ao entendimento mútuo.
5. Compreender, utilizar e criar **tecnologias digitais** de informação e comunicação **de forma crítica, significativa, reflexiva e ética nas diversas práticas sociais** (incluindo as escolares) para se comunicar, acessar e

Entender o passado e falar do presente: aportes a um Ensino Religioso descolonizador e pós-colonial

disseminar informações, produzir conhecimentos, resolver problemas e exercer protagonismo e autoria na vida pessoal e coletiva.

6. **Valorizar a diversidade de saberes e vivências culturais** e apropriar-se de conhecimentos e experiências que lhe possibilitem entender as relações próprias do mundo do trabalho e fazer escolhas alinhadas ao exercício da cidadania e ao seu projeto de vida, com **liberdade, autonomia, consciência crítica e responsabilidade**.

7. Argumentar com base em fatos, dados e informações confiáveis, para formular, negociar e defender ideias, pontos de vista e decisões comuns que respeitem e **promovam os direitos humanos, a consciência socioambiental e o consumo responsável em âmbito local, regional e global, com posicionamento ético em relação ao cuidado de si mesmo, dos outros e do planeta**.

8. Conhecer-se, apreciar-se e cuidar de sua saúde física e emocional, compreendendo-se na **diversidade humana** e reconhecendo suas emoções e as dos outros, com autocrítica e capacidade para lidar com elas.

9. **Exercitar a empatia, o diálogo, a resolução de conflitos e a cooperação, fazendo-se respeitar e promovendo o respeito ao outro e aos direitos humanos, com acolhimento e valorização da diversidade de indivíduos e de grupos sociais, seus saberes, identidades, culturas e potencialidades, sem preconceitos de qualquer natureza**.

10. Agir pessoal e coletivamente com **autonomia**, responsabilidade, flexibilidade, **resiliência** e determinação, tomando decisões com base em **princípios éticos, democráticos, inclusivos, sustentáveis e solidários**. [BNCC, 2017, p. 9-10].

Os destaques, em cada competência, querem identificar a inclusividade e integralidade da educação proposta pela BNCC, para todos os componentes curriculares. A Base compreende a escola como lugar “de aprendizagem e de democracia inclusiva”, que deve romper com qualquer prática de discriminação e preconceito, produzindo atitudes de respeito às diferenças e às diversidades. Nesse sentido, defende que a Educação Básica

deve visar à formação e ao desenvolvimento humano global, o que implica compreender a complexidade e a não linearidade desse desenvolvimento, rompendo com visões reducionistas que privilegiam ou a dimensão intelectual (cognitiva) ou a dimensão afetiva; [...] assumir uma visão plural, singular e integral da criança, do adolescente, do jovem e do adulto – considerando-os como sujeitos de aprendizagem – e promover uma educação voltada ao seu acolhimento, reconhecimento e desenvolvimento pleno, nas suas singularidades e diversidades. [BNCC, 2017, p. 14].

A partir dos valores da igualdade e da equidade, ainda mais num país desigual e excludente, a BNCC estimula que os sistemas, as redes e as escolas produzam coletivamente currículos e propostas pedagógicas que partam das necessidades, demandas, condições, singularidades e interesses dos educandos, bem como de suas identidades linguísticas, étnicas e

Entender o passado e falar do presente: aportes a um Ensino Religioso descolonizador e pós-colonial

culturais. Assim, construiu-se o Currículo Referência de Minas Gerais a partir de consulta pública, com a participação de mais de 300 pessoas.

Na BNCC, o componente curricular Ensino Religioso ocupa a última parte do texto. Traz a fundamentação sobre a área de conhecimento “Ensino Religioso” (BNCC, 2017, p. 433-435), além de aspectos históricos e legislativos. Depois apresenta os seus quatro objetivos, que destacamos, para mostrar como os objetivos dialogam com as competências gerais da Base e que não deixam de estar articulados com a perspectiva descolonial e da inclusividade:

- a) Proporcionar a aprendizagem dos conhecimentos religiosos, culturais e estéticos, a partir das **manifestações religiosas percebidas na realidade dos educandos;**
- b) Propiciar **conhecimentos sobre o direito à liberdade de consciência e de crença**, no constante propósito de **promoção dos direitos humanos;**
- c) Desenvolver competências e habilidades que contribuam para o **diálogo entre perspectivas religiosas e seculares de vida**, exercitando o respeito à **liberdade de concepções** e o **pluralismo de ideias**, de acordo com a Constituição Federal;
- d) Contribuir para que os educandos construam seus sentidos pessoais de vida a partir de valores, **princípios éticos e da cidadania**. (BNCC, 2017, p. 434).

Ao definir como objeto do ER o “conhecimento religioso”, situando a área e o componente no campo das ciências humanas e, de modo especial, nas Ciências da Religião, mostra o tratamento metodológico que o componente deve ter, marcado pela inclusão e pela superação de toda forma de discriminação:

Os fenômenos religiosos em suas múltiplas manifestações são parte integrante do substrato cultural da humanidade. Cabe ao Ensino Religioso tratar os conhecimentos religiosos a partir de pressupostos éticos e científicos, sem privilégio de nenhuma crença ou convicção. Isso implica abordar esses conhecimentos com base nas diversas culturas e tradições religiosas, sem desconsiderar a existência de filosofias seculares de vida. No Ensino Fundamental, o Ensino Religioso adota a pesquisa e o diálogo como princípios mediadores e articuladores dos processos de observação, identificação, análise, apropriação e ressignificação de saberes, visando o desenvolvimento de competências específicas. Dessa maneira, busca problematizar representações sociais preconceituosas sobre o outro, com o intuito de combater a intolerância, a discriminação e a exclusão. (BRASIL, 2017, p. 434).

O Ensino Religioso, como se observa, é espaço e tempo de reflexão que amplia a perspectiva do trabalho com a alteridade, contribuindo para a formação da cidadania e de uma cultura de paz:

Por isso, a interculturalidade e a ética da alteridade constituem fundamentos teóricos e pedagógicos do Ensino Religioso, porque favorecem o reconhecimento e respeito às histórias, memórias, crenças, convicções e valores de diferentes culturas, tradições religiosas e

Entender o passado e falar do presente: aportes a um Ensino Religioso descolonizador e pós-colonial

filosofias de vida. O Ensino Religioso busca construir, por meio do estudo dos conhecimentos religiosos e das filosofias de vida, atitudes de reconhecimento e respeito às alteridades. Trata-se de um espaço de aprendizagens, experiências pedagógicas, intercâmbios e diálogos permanentes, que visam o acolhimento das identidades culturais, religiosas ou não, na perspectiva da interculturalidade, direitos humanos e cultura da paz. Tais finalidades se articulam aos elementos da formação integral dos estudantes, na medida em que fomentam a aprendizagem da convivência democrática e cidadã, princípio básico à vida em sociedade. (BRASIL, 2017, p. 435).

E as seis Competências específicas do Ensino Religioso, que também destacamos, reforçam o que se discutiu até aqui e são verdadeiros desafios para a construção da cidadania e da paz:

1. Conhecer os aspectos estruturantes das diferentes tradições/movimentos religiosos e filosofias de vida, a partir de **pressupostos científicos, filosóficos, estéticos e éticos.**
2. Compreender, **valorizar e respeitar as manifestações religiosas e filosofias de vida, suas experiências e saberes**, em diferentes tempos, espaços e territórios.
3. Reconhecer e **cuidar de si, do outro, da coletividade e da natureza, enquanto expressão de valor da vida.**
4. **Conviver com a diversidade de crenças, pensamentos, convicções, modos de ser e viver.**
5. Analisar as **relações entre as tradições religiosas e os campos da cultura, da política, da economia, da saúde, da ciência, da tecnologia e do meio ambiente.**
6. **Debater, problematizar e posicionar-se frente aos discursos e práticas de intolerância, discriminação e violência de cunho religioso, de modo a assegurar os direitos humanos no constante exercício da cidadania e da cultura de paz.** (BRASIL, 2017, p. 435).

Curioso e importante é o último parágrafo do texto de fundamentação, antes de apresentar a estrutura das Unidades, Objetos de conhecimento e habilidades. Ele mostra que o Ensino Religioso tem e deve ter uma postura aberta, capaz de renovar-se e adequar-se às realidades e territórios:

Cumprir destacar que os critérios de organização das habilidades na BNCC (com a explicitação dos objetos de conhecimento aos quais se relacionam e do agrupamento desses objetos em unidades temáticas) expressam um arranjo possível (dentre outros). Portanto, os agrupamentos propostos não devem ser tomados como modelo obrigatório para o desenho dos currículos. (BRASIL, 2017, p. 439).

Entender o passado e falar do presente: aportes a um Ensino Religioso descolonizador e pós-colonial

Superando sua história complexa, em grande parte marcada pela confessionalidade, o ER conseguiu se integrar na BNCC de forma inclusiva, laica, numa perspectiva da interculturalidade e da alteridade, buscando contribuir para a formação da cidadania, como preconiza o Art. 33 da LDBEN/1996, e de uma sociedade que enfrente todas as formas de colonialidade. Tendo a partir de 2018, pela primeira vez, suas Diretrizes Curriculares Nacionais para a licenciatura em Ciências da Religião, curso definido para a formação inicial dos docentes de ER, este componente ainda tem pela frente muitos desafios: a formação contínua de seus professores, a produção de material didático de qualidade e inclusivo e a articulação de seus profissionais em associações que possam apoiar e fazer avançar os direitos de uma categoria que sempre foi tratada de forma secundária e preconceituosa (BAPTISTA, 2015).

Conclusão

Não podemos fugir do passado. Ele nos segue e carregamos suas marcas. Por isso, é preciso enfrentá-lo. O pensamento descolonial tem sido capaz de oferecer horizontes para o enfrentamento das colonialidades. O fim da colonização histórica de países asiáticos e africanos não colocou fim nessas colonialidades do poder, do ser, do saber e da natureza. Elas atingem todas as áreas, particularmente a religião e a educação, mantendo povos cativos e subalternizados.

No enfrentamento do passado, visando um horizonte de expectativa descolonial, vimos que o ERE pode contribuir para isso, promovendo um processo educativo marcado pela alteridade e interculturalidade, como prática da liberdade, como nos ensinava Paulo Freire.

Nesse sentido, a inclusão do ERE na BNCC e a própria Base oferecem essas perspectivas inclusivas, concebendo a educação como espaço de democracia inclusiva, de garantia dos direitos de aprendizagem, que devem romper com quaisquer práticas de discriminação e preconceito, produzindo atitudes de respeito às diferenças e às diversidades. As competências gerais do ERE e seus objetivos específicos, bem como suas Unidades temáticas, objetos de conhecimento e habilidades buscam realizar esse propósito. Mas isso depende da ação docente e é um grande desafio oferecer uma formação continuada crítica a partir das Ciências da Religião.

Os campos da religião e educação podem encontrar no ERE um lugar de reflexão e de práxis do diálogo, do respeito e do enfrentamento das intolerâncias, caminho de construção da cidadania e da paz. São trilhas que aproximam e exigem compromisso de toda a comunidade educativa para que o sonho de uma sociedade pós-colonial comece a se concretizar. Por isso, precisamos entender o passado colonizador, conversar sobre o presente com suas colonialidades para que, nesse presente, possamos construir um futuro descolonial e pós-colonial.

Referências

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Ciências da Religião e Ensino Religioso: o desafio histórico da formação docente de uma área de conhecimento. *REVER - Revista de Estudos da Religião*, [S.l.], v. 15, n. 2, p. 107-125, dez. 2015. ISSN 1677-1222. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/rever/article/view/26189>>. Acesso em: 25 ago. 2020.

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Pensamento decolonial, teologias pós-coloniais e teologia da libertação. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, n. 3, p. 491-517, set./dez. 2016.

BORGES, Ângela Cristina. *Tambores do sertão*. Diferença Colonial e Interculturalidade: entrelaçamento entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola no Norte de Minas Gerais.

São Paulo, 2016. 302 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) - Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

BORGES, Cristina. *Colonialidade do Ser e sustentação do racismo*: entendimento à luz de Nélon Maldonado-Torres In: CONGRESSO EM DESENVOLVIMENTO SOCIAL, VI, 2018, Montes Claros-MG. *Anais...* Montes Claros: Universidade Estadual de Montes Claros, 2018. p. 2261-2267. Disponível em <http://congressods.com.br/index.php/aceites/gt-12>. Acesso em: 16 Mar.2019.

BRASIL. Ministério da Educação. *Documento da Base Nacional Comum Curricular*. Brasília: MEC, 2017. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=79601-anexo-texto-bncc-reexportado-pdf-2&category_slug=dezembro-2017-pdf&Itemid=30192. Acesso em: 15 mar. 2018.

BRASIL. *Diretrizes Curriculares Nacionais para os cursos de licenciatura em Ciências da Religião*. Parecer CNE/CP nº 12/2018 homologado pela Portaria n. 1.403, publicada no D.O.U. de 28 dez. 2018b. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/pces01_09.pdf. Acesso em: 26 maio 2019.

BRASIL. Lei n. 11.645, de 10 de março de 2008, estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena". Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Atos/2007-2010/2008/Lei/L11645.htm. Acesso em: 20 jul. 2020.

BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Diário Oficial da União, Brasília, 23 de dezembro de 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9394.htm. Acesso em: 23 mar. 2017.

BRASIL. Ministério da Educação; Secretaria de Educação Básica; Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão; Secretaria de Educação Profissional e Tecnológica. Conselho Nacional de Educação; Câmara de Educação Básica. *Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Básica*. Brasília: MEC; SEB; DICEI, 2013. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=13448-diretrizes-curriculares-nacionais-2013-pdf&Itemid=30192. Acesso em: 16 out. 2017.

CLARKSON, F. Dominionism raising: a theocratic movement hiding in plain sight. *Political Research Associates*. 2016. Disponível em: <http://www.politicalresearch.org/2016/08/18/dominionism-rising-a-theocratic-movement-hiding-in-plain-sight#sthash.mWAeoGnZ.s3EKxqXP.dpbs.>. Acesso em: 29 jul. 2020.

CRUZ, Hedilberto Aguilar de la. Dominionismo: la corriente evangélica que compite por el poder político y económico en América Latina. *Religiones Latinoamericanas Nueva Época* - La perspectiva del creyente, n. 3, p. 39-64, enero-junio 2019. Disponible en: https://www.academia.edu/40342982/Dominionismo_la_corriente_evang%C3%A9lica_que_compite_por_el_poder_pol%C3%ADtico_y_econ%C3%B3mico_en_Am%C3%A9rica_Latina. Acesso em: 29 jul. 2020.

- DUSSEL, Enrique. *Caminhos da libertação latino-americana*. 4 vol. São Paulo: Paulinas, 1985.
- DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. 3. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007.
- GROSFÓGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: trasmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n.80, p. 115-147, 2008. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/697>. Acesso em: 18 Mar.2019.
- GRUEN, Wolfgang. *O "Ensino Religioso" na escola*. Belo Horizonte: Instituto Central de Filosofia e Teologia – UCMG, 1974. 12p
- KOSSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio, 2006.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. *A conquista da América Latina vista pelos índios*: relatos astecas, maias e incas. Petrópolis: Vozes, 1984.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais*. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- MENEZES, Tarsila dos Reis. *O passado, o presente e o futuro nas plantas Puruborá (Rondônia)*, 2016. 235 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de São Carlos, UFScar, São Carlos, 2016. Disponível em: <<http://www.ufscar.br/ppgas/wp-content/uploads/tarsila3.pdf>>. Acesso em: 29 jul. 2020.
- MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v.32, n. 94, 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.17666/329402/2017>>. Acesso em: 18 Mar.2019.
- MIGNOLO, Walter. *Una concepción descolonial del mundo*: conversaciones de Francisco Carballo con Walter Mignolo. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.
- MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/Projetos globais*. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- PORTO-GONÇALVES, Walter. Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades. *Desenvolvimento e Meio ambiente*, n. 20, p. 25-30, jul./dez. 2009. Disponível em: <<file:///C:/Users/Paulo/Downloads/16231-57117-2-PB.pdf>>. Acesso em: 12 jun. 2016.
- PRANDI, Reginaldo. O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 16, n. 47, p. 43-58, Oct. 2001. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-

Entender o passado e falar do presente: aportes a um Ensino Religioso descolonizador e pós-colonial

69092001000300003&lng=en&nrm=iso>.

access

on 29 July 2020. <https://doi.org/10.1590/S0102-69092001000300003>.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Colección Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, setembro 2005. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_d_o_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In: BONÍLIA, Heraclio (Compilador). *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1992. Cap.14, p.437-447.

SANGENIS, Luiz Fernando Conde. *Gênese do pensamento único em educação: franciscanos e jesuitismo na história da educação brasileira*. Petrópolis: Vozes, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento, y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. In: LINERA, Alvaro Garcia; MIGNOLO, Walter. *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones Del Signo, 2014. Cap.2, p.21-70.

WALSH, Catherine (Ed.). *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013.

WALLERSTEIN, I. *O sistema mundial moderno: a agricultura capitalista e as origens da economia-mundo europeia no século XVI*. Vol. I. Porto: Ed. Afrontamentos, 1974a.

WALLERSTEIN, I. *O sistema mundial moderno: o mercantilismo e a consolidação da economia-mundo europeia, 1600-1750*. Vol. II. Porto: Ed. Afrontamentos, 1974b.

Psicologia e espiritualidade na produção científica brasileira: uma revisão de literatura

Psychology and Spirituality in Brazilian Scientific Production: A Literature Review

*Lauren Manuela de Paula Silva¹
Tommy Akira Goto²*

RESUMO

Efetuamos uma revisão sistemática de literatura, com o objetivo de compreender o panorama geral das pesquisas brasileiras sobre a temática “Psicologia e Espiritualidade”, destacando: o conceito de espiritualidade e suas principais associações; os principais marcos teóricos; e as metodologias e instrumentos que embasaram as pesquisas. Constatamos que o estudo psicológico sobre a espiritualidade, aparece diretamente associado à religião e à religiosidade e se desenvolveu como um ramo da Psicologia da Religião; que as pesquisas em geral reproduzem um modelo embasado na ciência clássica e; que os conceitos de espírito e espiritualidade carecem de maiores esclarecimentos. Apontamos ainda, a crítica da Fenomenologia à ciência e à Psicologia científica, como uma provocação para novas pesquisas.

Palavras-chave: Psicologia; Espiritualidade; Revisão de literatura.

ABSTRACT

We carried out a systematic literature review, with the objective of understanding the general panorama of Brazilian research on the theme "Psychology and Spirituality", highlighting: the concept of spirituality and its main associations; the main theoretical frameworks; and the methodologies and instruments that supported the research. We found that the psychological study on spirituality appears directly associated with religion and religiosity and has developed as a branch of Psychology of Religion; that research in general reproduces a model based on classical science and; that the concepts of spirit and spirituality need further clarification. We also point out the critique of phenomenology to science and scientific psychology, as a provocation for new research.

Keyword: Psychology; Spirituality; Literature review.

¹ Psicóloga. Mestranda em Psicologia na Universidade Federal de Uberlândia. Contato: laurenmanuela@hotmail.com.

² Doutor em Psicologia como Profissão e Ciência. Professor Adjunto III da Pós-Graduação em Filosofia e da Graduação e Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: tommy@ufu.br. Submetido em: 07/08/2020; Aceito em: 30/12/2020.

Introdução

A espiritualidade é um problema da Psicologia? Quando optamos por essa questão que mobiliza a investigação, temos a intenção de lançar uma provocação do sentido duplo da expressão “problema”: uma que diz respeito a um assunto controverso que trata das discussões acadêmicas e pesquisas científicas e o outra, que trata da questão social, cultural, que também traz questões complexas de difícil solução. Assim é possível a “espiritualidade” ser um objeto de pesquisa e estudo da Psicologia ou ainda configura uma questão de difícil posição e assimilação para a ciência psicológica?

De acordo com a Associação Mundial de Psiquiatria (WPA), nas últimas décadas, tem crescido a conscientização da academia e da população geral sobre a relevância da religião e da espiritualidade, principalmente nas questões de saúde. Artigos de revisão sistemática de literatura científica identificaram mais de 3.000 estudos empíricos investigando as relações entre religião/espiritualidade (R/E) e saúde [Associação Brasileira de Psiquiatria [ABP], n.d.]. A maioria desses estudos demonstra que religião e espiritualidade estão geralmente associadas a melhores desfechos de saúde, embora, em alguns casos, elas podem também causar danos. As pesquisas também mostraram que valores, crenças e práticas relacionadas a religião e espiritualidade são “relevantes para a maior parte da população mundial e que pacientes gostariam de ter suas questões de R/E abordadas nos cuidados em saúde” [ABP, n.d.].

Assim, em reconhecimento a importância de tal temática a Associação Mundial de Psiquiatria passou a incluir a “religião e espiritualidade” como parte do *currículo* básico de treinamento em Psiquiatria e ainda se posicionou com uma série de proposições de incentivo a pesquisa e uma atenção mais acurada e cuidadosa com os pacientes e as relativas manifestações de religiosidade e espiritualidade [ABP, n.d.]. Ações como essas demonstram que o interesse pela espiritualidade pela comunidade científica tem gerado um alto número de pesquisas empíricas que, em sua maioria, revelaram a influência positiva, resiliente desse fenômeno sobre a saúde. No entanto, no relatório fornecido pela Associação Brasileira de Psiquiatria (n.d.), identifica que o conceito de espiritualidade aparece diretamente associado ao de religião e/ou religiosidade naquelas pesquisas e, os limites entre as vivências de espiritualidade e religiosidade não estão evidenciados de forma clara e satisfatória.

Dessa maneira, tendo em vista a relevância das pesquisas sobre o tema da espiritualidade relacionado à saúde mental no cenário mundial, efetuamos uma revisão sistemática de literatura, em âmbito nacional, com o objetivo de compreender o panorama geral das pesquisas brasileiras sobre a temática “Psicologia e Espiritualidade”. Para isso, investigamos nos artigos pesquisados, por ordem de relevância, (a) as principais associações temáticas ao fenômeno da espiritualidade, a definição dos conceitos de espiritualidade, religião e religiosidade, por eles apresentados; e (b) os principais marcos teóricos de que partem as pesquisas e as metodologias e instrumentos em que se embasam. No quesito “marco teórico”, observamos, em especial, a prevalência de pesquisas de fundamento fenomenológico, por ser este o método qualitativo e a filosofia que consideramos nesse artigo como mais amplo e adequado para o tratamento científico do fenômeno da espiritualidade.

Consideramos justificável a necessidade de uma revisão de literatura sobre escritos brasileiros em Psicologia e Espiritualidade, dada a sua (a) relevância social na saúde mental e nas vivências como um todo e; (b) sua relevância acadêmica, tendo em vista, principalmente o esclarecimento do cenário geral das pesquisas nacionais em psicologia e espiritualidade, seus limites e contribuições.

Método

A revisão sistemática de literatura, conforme Koller, Couto e Hohendorff (2014), nos possibilita uma avaliação crítica do material já publicado, de modo que organizamos, integramos e avaliamos os estudos, conforme os objetivos da pesquisa. Assim, nesse levantamento, foram revisados estudos brasileiros, escritos em português com os descritores “Psicologia [AND] Espiritualidade”. Evitamos a seleção por recorte temporal e elegemos bases de dados que fornecessem a indexação³ dos artigos por ordem de relevância para que observássemos o fator qualitativo dessas pesquisas.

No contexto dos países emergentes como o Brasil, destacam-se como base de dados que indexam citações, a Google Acadêmico (GA), *Scopus*, e *Scientific Electronic Library Online* (SciELO). Elegemos assim a plataforma SciELO para a recuperação dos dados, em particular, por esta ter sido desenvolvida especificamente como uma resposta “às necessidades da comunicação científica nos países em desenvolvimento” (SciELO, 2007) especialmente na América Latina e Caribe, onde modelo proporciona “uma solução ‘eficiente’ para assegurar a visibilidade e o acesso universal a sua literatura científica, contribuindo para a ‘superação’ do fenômeno conhecido como ‘ciência perdida’” (SciELO, 2007). O Modelo SciELO, contempla ainda “procedimentos integrados para medir o uso e o impacto dos periódicos científicos” (SciELO, 2007).

Para a análise dos artigos, cumpriram-se em síntese e de acordo com Lima & Miotto (2007), as seguintes etapas sistemáticas de leitura: (1) leitura de reconhecimento do material bibliográfico, segundo a escolha da base de dados; (2) leitura exploratória e seletiva, ou seja, a leitura dos resumos e conteúdo, visando à seleção dos artigos que correspondem aos objetivos do estudo; (3) leitura reflexiva ou crítica: compreensão, estabelecimento de ordem e sumarização das ideias, conforme os objetivos da pesquisa; e por fim, a (4) leitura interpretativa para a análise crítica dos dados obtidos.

No levantamento efetuado, obtivemos a princípio o número de 64 artigos conforme nossos descritores, reduzidos, em seguida, a 38 artigos de pesquisa de acordo com os critérios de “estudos brasileiros escritos em língua portuguesa”. A partir da leitura exploratória, leitura rápida e manuseio dos artigos, para comprovar de fato a existência das informações que respondem aos objetivos propostos (Lima & Miotto, 2007) e obedecendo a ordem decrescente de relevância da literatura, destacamos: (a) o conceito de espiritualidade e suas principais associações; (b) os principais marcos teóricos; e (c) as metodologias e instrumentos que embasaram as pesquisas.

Em seguida, além do fator quantitativo, também reduzimos as descrições do conceito de espiritualidade, religião e religiosidade a unidades de sentido e, consecutivamente, fizemos a análise interpretativa dos dados encontrados. Sendo assim, desenvolvemos ao longo deste estudo, a apresentação dos resultados obtidos na análise, por meio da produção de texto dissertativo, dividido em duas sessões, intituladas: “Espiritualidade, religião e religiosidade: os conceitos e suas correlações”; e “A pesquisa em Psicologia e Espiritualidade no Brasil: fundamentos teóricos e metodológicos”, como se segue.

³ No cenário mundial, o principal índice de avaliação de impacto e visibilidade das pesquisas científicas é o FI (Fator de Impacto). Trata-se de um indicador bibliométrico publicado anualmente no *Journal Citation Reports* (JCR) pelo *ISI-Thomson Scientific* (ISI), calculado com base em citações (Mugnaini, 2008). No entanto, um dos problemas desse índice é a predominância das publicações oriundas de países do “Primeiro Mundo” em detrimento dos países em desenvolvimento, gerando o efeito “ciência perdida”. Para diminuir a desigualdade no *status* da ciência e gerar informação no ramo de produção acadêmica, outras bases de dados têm sido criadas, como no caso da SciELO.

Espiritualidade, religião e religiosidade: análise dos conceitos e suas correlações.

O Brasil é um país religioso, marcado também por vários sincretismos. Nesse sentido, ao elencar o tema da espiritualidade relacionado à psicologia, nos chamou a atenção, principalmente, a prevalente correlação entre espiritualidade e religião e / ou religiosidade, o que aparece na grande maioria dos trabalhos recuperados, ou seja, em 34 artigos ou 89,47%, conforme a “Tabela 01”. No entanto, embora em alguns casos haja uma diferenciação entre tais conceitos na construção teórica, é unânime que essa distinção não se apresenta explícita de forma histórico-epistemológica, ou mesmo semântica na análise de dados apresentados.

Tabela 01 – Principais correlações entre as pesquisas sobre psicologia e espiritualidade resgatadas na plataforma SciELO em 2018.

Principais Correlações	Qtd.	%
Religião e / ou Religiosidade	34	89,47
Saúde / Saúde mental, qualidade de vida, bem-estar e / ou enfrentamento.	29	76,31
Formação Acadêmica	03	7,89
Práticas Psicoterápicas	02	5,36
Outros	04	10,72

Fonte: SciELO.

A análise de conteúdo revela uma conceituação ampla e multiforme para “espiritualidade”, associada a conceitos mais gerais ou mais específicos que categorizamos em unidades de sentido. Nesse sentido, “espiritualidade” aparece ligada a ideias como: relação do “Eu” com o universo, com o cosmos, consigo mesmo e com os outros; atitude interna, força interior, práticas intrínsecas e individuais; reflexão, tomada de consciência ou razão; crescimento humano, transformação individual e amadurecimento; energia; abertura e dinamismo; fé, crenças e pensamento positivo; integração, mística e unidade; valores morais como esperança, respeito, confiança, amor, compaixão, tolerância, paciência, perdão, responsabilidade e harmonia; e também, algo imaterial e que transpõe o estado emocional e biológico – algo essencial que controla mente e corpo. Prevalece, porém, um padrão conceitual que associa a espiritualidade à busca de sentido, significado e / ou propósito de vida; relação com o transcendente ou transcendência; relação com o sagrado; e com a ideia de divino ou força superior.

Em contrapartida, a “religiosidade” é definida como crença ou prática compartilhada em uma comunidade determinada por uma dimensão organizacional – igreja, instituição religiosa ou sistema organizado de ritos, símbolos, tradição e dogmas. Mantém-se também a relação com o sentido existencial, o divino e / ou sagrado. E, o termo “religião”, por sua vez, é apresentado mais claramente como aquele sistema organizador das crenças, práticas, rituais e símbolos que mediam a relação do indivíduo com o transcendente, divino ou poder superior. Ainda, que comunga com valores morais, com a ideia de fé e que surge como uma resposta a questão existencial sobre o sentido da vida.

Notamos, portanto, que os conceitos, embora estabeleçam diferenças entre si nos artigos recolhidos, ao mesmo tempo apresentam uma íntima relação conceitual, principalmente no que tange à busca pelo sentido; a relação com o sagrado e com o transcendente, a relação com o divino e / ou poder superior. Neste sentido, embora a espiritualidade seja apontada como uma vivência diferente das crenças e dogmas religiosos, o que se define como espiritualidade em alguns estudos, resvala por fim na definição dos conceitos religião e religiosidade em outros estudos, o que gera não só uma falta de consenso, quanto uma confusão conceitual quando analisados na sua totalidade. Além do mais, como foi dito acima, ainda nos casos em que houve uma diferenciação conceitual, os dados amostrais são imprecisos quanto a esta distinção, por

exemplo, quando se associa espiritualidade à “saúde, saúde mental, enfrentamento, bem-estar e / ou qualidade de vida”. Neste caso, os instrumentos e métodos utilizados nas pesquisas, tratam-se de questionários compostos de perguntas relacionadas à espiritualidade e também à religiosidade, sem apontar uma discriminação direta para este e aquele tipo de questão nos resultados.

De modo geral, ainda foi possível identificar unidades de sentido ainda mais reduzidas através das descrições da literatura supracitada. Sendo assim, a “espiritualidade” aparece vinculada a uma dimensão “ontológica” e existencial, enquanto busca de sentido, mas que pode ganhar contornos “ônticos”, conforme as suas vivências no interior das relações e da cultura, ou seja, possuidora uma dimensão vertical (individual e intrínseca) e outra horizontal (coletiva e social). Uma das possibilidades que traduz a resposta à pergunta mobilizadora sobre o sentido existencial, compartilhada social e culturalmente, é a religiosidade. Mas, essa variação não é necessária a condição da espiritualidade, porque a espiritualidade é um fenômeno independente da religião e da religiosidade, embora possa se manifestar com ritos, símbolos e comportamentos que configuram a linguagem e a cultura religiosa. Entender esta diferença do fenômeno da espiritualidade é crucial para o desenvolvimento do raciocínio sobre nosso objeto de pesquisa e a forma como esta será conduzida.

Em outra direção, Freitas (2017) busca simplificar a questão conceitual resolvendo os impasses procedendo da seguinte maneira: a “espiritualidade” corresponde à demanda do sentido de vida, enquanto a “religiosidade” corresponde “ao modo de elaboração subjetiva e intersubjetiva na busca de respostas para as demandas de sentido, ancorando-se em crenças religiosas (Deus, Divino, Sagrado ou Transcendente)” (Freitas, 2017, p. 71). A religião para a autora, diz respeito ao sistema ou doutrina de respostas. Ainda, o ideal seria adotar um modelo orgânico que permita um espaço tanto para as conexões entre espiritualidade e religião, quanto para suas diferenciações e especificidades (Freitas, 2017).

Poderíamos então associar essa confluência conceitual à própria história da Psicologia na sua tentativa de investigação do fenômeno da espiritualidade e o que ocorreu, ao que nos parece, no seio da Psicologia da Religião. De acordo com Paiva (2008) a “psicologia da espiritualidade”, embora não tivesse esse nome a princípio, deu vistas do seu surgimento na Escola de Nijmegen, na Holanda no século XX. Em artigo publicado sobre as psicologias da religião na Europa, Paiva (1990) relata ainda que aquela escola, tinha como objeto da Psicologia da religião “aquela parte do comportamento humano que diz respeito a busca de sentido último, seja ele religioso ou secular” (van der Lans, 1986, p. 79, citado por Paiva, 1990, p. 92; Paiva, 2008, p. 32).

No Brasil o desenvolvimento desses estudos na Psicologia se apresenta de modo semelhante ao europeu e, depois ao estadunidense, sendo que o estudo acadêmico da “psicologia da espiritualidade” acaba se desenvolvendo nas vias da Psicologia da Religião, mais especificamente a partir década de 1960. Assim, como destaca Paiva (2017), há registros de publicações relacionando a espiritualidade à psicologia religiosa (até então assim denominada) na Revista de Psicologia Normal e Patológica em 1962, atribuídas à “Sociedade Brasileira de Psicologia Religiosa” estabelecida na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Paiva et al. (2009), também apontam um aumento das publicações nas décadas seguintes, exceto nos anos 70, correlacionadas à estruturação acadêmica da disciplina Psicologia e Religião que se tornou objeto de ensino, no nível de graduação e pós-graduação em algumas universidades do país.

Dessas publicações, por sua vez, destacam-se os trabalhos apresentados pelo Grupo de Trabalho (GT) Psicologia & Religião da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP). Além de estar presente em importantes eventos científicos da psicologia no Brasil e no exterior, o grupo realiza bianualmente, desde 1997, os seminários “Psicologia & Senso Religioso”. Os trabalhos apresentados nestes seminários, foram organizados e publicados em 10 livros, dos quais chamamos atenção para a obra “Psicologia e Espiritualidade”, organizada por Mauro Amatuzy e publicada em 2005.

Dez anos depois, em 2015, um livro homônimo organizado por Maria Lúcia de Moraes e Leonardo Silva foi publicado também sob a reunião de trabalhos apresentados, dessa vez, em um ciclo de palestras, organizado pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) entre 2010 e 2012. A preocupação com o tema da espiritualidade na psicologia brasileira aparece também dentro da perspectiva da psicoterapia como no livro “Espiritualidade e Práticas Clínicas” de Valdemar Augusto Agerami-Camom, publicado em 2014.

A ocorrência da associação conceitual entre espiritualidade e religiosidade/religião também aparece no órgão regulamentador “Conselho Federal de Psicologia” (CFP). Além das notas públicas que orientam o manejo profissional do psicólogo em relação às questões relativas à espiritualidade, religião e religiosidade, o CFP publicou também quatro obras que abordam os temas. Tratam-se dos livros: “Psicologia, Laicidade, Espiritualidade, Religião e os Saberes Tradicionais: referências básicas para a atuação profissional”, de 2014 e; a “Coleção Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade”, dividida em 03 volumes, intitulados: “Laicidade, Religião, Direitos Humanos e Políticas Públicas”; “Na Fronteira da Psicologia com os Saberes Tradicionais: práticas e técnicas”; e, “Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias Não Hegemônicas”, todos estes, publicados em 2016.

Ainda, sob a temática foram criadas comissões específicas de “Psicologia, Espiritualidade e Religião” em alguns Conselhos Regionais de Psicologia (CRP). No ano de 2017 foi criada a Comissão de Laicidade, Espiritualidade, Religião e Outros Saberes Tradicionais (CLEROT), na sede do Conselho Regional de Psicologia de Minas Gerais (CRP-MG), coordenada pelo professor doutor Reinaldo da Silva Júnior. Nesse mesmo ano, a autora desse artigo teve a oportunidade de coordenar um GT homônimo na Subsede Centro-oeste do CRP-MG, e mais recentemente, em 2019, foi publicada pelo CRP-MG, junto à CLEROT, a cartilha “Psicologia, laicidade, espiritualidade e outras tradições: encontrando caminhos para o diálogo”.

Parece-se nos também previsível que os rumos da Psicologia científica, traduzida como “estudo do comportamento” por sua tradição, levariam o fenômeno da espiritualidade ser entendido por meio do observável e passível de mensuração, o que acabou acontecendo através da sua expressão no “comportamento religioso” e que, por sua vez, de acordo com Paiva (1990; 2017) e Paiva et al. (2009) representa o objeto da Psicologia da Religião. No entanto, afirmar que essa noção de espiritualidade se tornou unívoca nas ideias psicológicas, principalmente na área da Psicologia da Religião, seria uma conclusão simplista e precipitada, uma vez que a própria história do pensamento psicológico não definiu conclusivamente seu objeto de pesquisa. Assim, quando a espiritualidade perpassa pela pergunta sobre sentido da vida, ela (co)responde à pergunta que lhe mobiliza e lhe dá origem, ou seja, fornece sentido às questões existenciais e não apenas está explícita em certos comportamentos.

Bem, isso aconteceu em diversos pensamentos, mesmo antes da Psicologia científica, que se desenvolveram no interior da cultura, como por exemplo, nos mitos que nos forneceram uma noção tanto de espírito, quanto de alma, ou *psique* – suposto objeto da Psicologia entendida, a princípio, por meio da etimologia da palavra (Vernant, 1998). Em outras palavras tanto a noção de alma (*psique*) quanto espírito (*pneuma*), têm suas raízes nas compreensões míticas que por sua vez, configuram as matrizes do pensamento religioso. Essas noções (alma / *psique*; espírito / *pneuma*), por sua vez, continuam embasando uma visão de ser humano passível de investigação científica e, entender todo esse desenvolvimento nos ajuda a responder, certa forma, a nossa pergunta inicial tanto como “problema de pesquisa”, quanto como um “problema” no sentido de “transtorno de difícil solução” para a ciência, tal como é compreendida em moldes tradicionais. Nesse quesito, principalmente sob esta perspectiva de busca dos modelos de ciência que embasam as pesquisas nacionais sobre psicologia e espiritualidade, que analisamos no próximo item, os critérios ou as bases teóricas e metodológicas que os pesquisadores brasileiros adotaram para seus estudos.

É principalmente sob esta perspectiva de busca dos modelos de ciência que embasam as pesquisas nacionais sobre psicologia e espiritualidade, que analisamos os próximos critérios, ou seja – as bases teóricas e metodológicas que os pesquisadores brasileiros adotaram para seus estudos.

A pesquisa em psicologia e espiritualidade no Brasil: fundamentos teóricos e metodológicos.

Ao reiterar a análise dados demonstrados na “Tabela 01”, observamos como crivo de relevância, o fato de que existe nas pesquisas em Psicologia e Espiritualidade na produção brasileira, uma forte associação a temas como saúde, saúde-mental, qualidade de vida, entretimento e /ou bem-estar. Agora em relação ao marco teórico é importante ressaltar que nesse quesito, procuramos para fins didáticos, elencar as principais escolas ou áreas da Psicologia que embasavam as pesquisas selecionadas, de acordo com a referência citada pelos próprios autores. Entretanto, o que se mostra na prática é que as pesquisas comungam de uma miscelânea de teorias e conceitos vindos de conhecimentos diversos psicológicos, de práticas psicoterápicas e teorias para além das “psicologias”, tais como: ciências sociais, biológicas e outros, como por exemplo, a prática de filosofias orientais. Ainda, a maioria dos artigos, ou seja, 15 artigos (39,47% das pesquisas) não afirmam a utilização de um método ou uma teoria específica para a compreensão do fenômeno da espiritualidade, citando uma miscelânea de autores conforme os resultados encontrados.

Tabela 02 – Principais marcos teóricos apontados nas pesquisas sobre psicologia e espiritualidade resgatadas na plataforma SciELO em 2018.

Marco teórico	Qtd.	%
Inclui psicologia hospitalar e da saúde	09	23,68
Psicologia positiva	04	10,72
Fenomenologia	03	7,89
Psicologia social	01	2,63
Logoterapia	01	2,63
Psicologia transpessoal	01	2,63
Pensamento sistêmico	01	2,63
Psicanálise	01	2,63
Historiografia das ideias psicológicas	01	2,63
Psicologia organizacional e do trabalho	01	2,63
Outros e / ou não citados	15	39,47

Fonte: SciELO.

Além dos artigos com maior prevalência de referencial teórico ligados à Psicologia Hospitalar e da Saúde (09 artigos, ou 23,68%) e; Psicologia Positiva (04 artigos, ou 10,72%); também encontramos 03 artigos (7,89%) que relataram ter a “Fenomenologia” como marco teórico / metodológico, no entanto, não são explicitadas de forma satisfatória. Entre estes artigos destacamos 01 (um) que consta uma brevíssima descrição antropológica merleau-pontyana que considera a questão do espírito como fator constitutivo humano. Semelhantemente, essa ideia aparece em outro artigo, citando a abordagem logoterapêutica, cujo o espírito também constitui o modelo de ser humano, conforme na logoteoria frankliana. Ambas as pesquisas parecem fornecer uma noção de espírito como condição da espiritualidade, no entanto não se propõe como objetivo específico dessas pesquisas, a explicitação de uma antropologia que considere o espírito ou uma ontologia do espírito humano. Por fim, identificamos ainda o impressionante número de 17 artigos (44,73%) que nem sequer oferece uma definição conceitual para o fenômeno da espiritualidade.

Não obstante, quanto aos métodos e instrumentos (“Tabela 03”), a maioria das pesquisas (50%) parece buscar um modelo explicativo e causal entre espiritualidade e os fenômenos supracitados (saúde, saúde-mental, qualidade de vida, enfrentamento e / ou bem-estar – “tabela 01”), evidenciando a influência positiva e resiliente da espiritualidade sobre esses fenômenos. Cabe salientar que principalmente nesses artigos não ficam claros e explícitos a separação conceitual entre o fenômeno espiritual e religioso nessas análises. Ainda, um total de 17 artigos (44,73%) faz uso direto da psicométrica com análises quantitativas através de testes, escalas e / ou questionários.

Tabela 03 – Principais métodos e instrumentos utilizados nas pesquisas sobre espiritualidade resgatadas na plataforma Scielo em 2018.

Método / Instrumento	Qtd.	%
Psicométrica	19	50
Entrevista	09	23,68
Pesquisa teórica	04	10,72
Revisão de literatura	02	5,36
Outros	04	10,72

Fonte: Scielo.

Esse modelo pragmático de “eficácia da espiritualidade” com comprovações numéricas para comportamentos mais adaptativos, principalmente ligados à saúde, saúde mental, bem-estar, enfrentamento e / ou qualidade de vida, nos parece ser relevante, porque tem possibilitado a conscientização da importância da manutenção e continuidade de pesquisas sobre o fenômeno da espiritualidade e seu fator de impacto sobre a experiência humana. Entretanto, trata objetiva e naturalmente da “espiritualidade” como um comportamento, objeto da Psicologia científica, que deixa de lado outros significados dessa experiência, como a questão da experiência original que delimita a espiritualidade com um modo de ser do espírito, constitutivo da antropologia humana. Em outras palavras, sem querer inculir em um mecanicismo, repercute no resultado da ação de uma potente “mola propulsora”, sem, no entanto, descrever a natureza fenomênica dessa mola. Trata-se de uma “ciência sem essência” que não oferece um modelo suficiente de ser humano que resolva satisfatoriamente a existência do espírito humano como condição da espiritualidade, levando a formação de tantas outras teorias psicológicas que buscam esgotar os sentidos desse fenômeno.

Embora não obtivemos características expressivas que justificassem a ordem de relevância dos trabalhos publicados na plataforma SciELO, resgatados para esta análise, notamos, em geral, que a publicação considerada “científica” tem a tendência a um modelo hegemônico, causalista e explicativo, ou seja, da ciência positivista. Na Psicologia, em particular, isso se deve, em grande parte, aos conflitos paradigmáticos que ela sofreu para se afirmar como ciência autônoma, tendo que se desvencilhar tanto da filosofia quanto da medicina. No entanto, percebemos ainda inclinação a esse tipo de pesquisa científica psicológica, ou seja, ao modelo científico natural, cujo afastamento se deu de suas origens teóricas e metodológicas do status de ciências humanas (originalmente cunhada por ciências do espírito – *Geisteswissenschaften*). Consideramos, no entanto, que essa cisão não se trata apenas de uma linha divisória entre as “psicologias filosóficas” ou as “psicologias médicas / científico naturais”, antes, trata-se de uma ruptura dualista histórica no seio do próprio pensamento ocidental que ainda mantém separado o espírito e a matéria (Gabriel, 2018).

A partir de uma compreensão histórico-etimológica, temos o termo “psique” desde o início da Filosofia, associada à noção de alma e espírito, presente nas discussões da Psicologia e como um objeto de suas análises (Vernant, 1998). Quando explicada a partir do paradigma científico, naturalista, positivista, o termo reaparece concebido por uma noção psicofisiológica.

Ainda, associado a outros animais inferiores do ponto de vista evolutivo, que também são dotados de um nível de psiquismo fisiológico como memória e percepção (psicologia animal e psicologia humana).

Assim, uma Psicologia que se reduziu a “alma” e o “espírito” aos aspectos psicofísicos humanos, não nos parece apresentar grandes vantagens, enquanto Psicologia humana, pois fica, igualmente, limitada as ciências biológicas, ou mesmo da zoologia. É preciso, portanto, compreender não só o ponto de distinção e autonomia da Psicologia das demais ciências, mas sobretudo, o que distingue a Pessoa humana dos outros seres.

A respeito disso, em um tratado sobre a atitude científico-natural e a atitude científico espiritual, o matemático e filósofo Edmund Husserl (1849-1938), fundador da Fenomenologia, afirma que “a ciência do espírito tem que ver com o espírito, e aí se distingue, em primeiro lugar, a ciência da natureza em sentido estrito e a ciência do espírito: de um lado está a ciência de coisas psíquicas e, do outro a ciências dos homens como pessoas [...]” (Husserl, 1954/2012, p. 304). Essa distinção deve estar desde o início de qualquer forma de conhecimento teórico, pois já a distinção semântica nos indica que o ser humano pode ir além de sua determinação estritamente natural, sendo possuidor ainda da dimensão do espírito. Assim, o “espírito” descrito na Fenomenologia, por sua vez, corresponde àquilo que torna pessoas humanas, ou nas palavras de sua discípula Edith Stein (1891-1942): “o especificamente humano” (Stein, 1933/2003a). Nesse sentido, parece-nos importante ampliar, portanto, os aspectos psíquicos para a dimensão espiritual, pensando na possibilidade de uma “Psicologia do espírito”.

Entendemos que a Fenomenologia é uma filosofia cientificamente rigorosa que orienta uma base teórico-antropológica e oferece uma análise sistemática e um método de rigor capaz de fornecer uma compreensão profunda e adequada dos fenômenos, incluindo aqui o nosso problema de pesquisa. Considerando as críticas de E. Husserl e E. Stein, tanto às ciências da natureza, quanto às ciências do espírito e a Psicologia, apontamos para a necessidade de uma investigação mais detalhada acerca da contribuição desses autores, no que diz respeito às bases teóricas e metodológicas. Para assim, na continuidade, ser possível o desenvolvimento de uma “psicologia do espírito”, a partir de antropologia especificamente humana, que sustente de forma sólida, as pesquisas em Psicologia e Espiritualidade.

Considerações finais

Sob a pergunta orientadora sobre a espiritualidade como possível objeto de investigação da Psicologia, revisamos a literatura de estudos brasileiros com o tema “Psicologia e Espiritualidade”. Através dessa revisão sistemática, destacamos o tratamento do fenômeno da espiritualidade nas pesquisas em Psicologia no Brasil, observando: as principais associações ao tema; os conceitos de espiritualidade, religião e religiosidade; e a fundamentação teórica e metodológica em que se baseiam.

Constatamos então que o estudo psicológico sobre a espiritualidade, aparece diretamente associado à religião e à religiosidade e se desenvolveu como um ramo da Psicologia da Religião; que as pesquisas em geral reproduzem um modelo embasado na ciência clássica e; que os conceitos de espírito e espiritualidade carecem de maiores esclarecimentos. Na sequência, apontamos de maneira inicial e brevemente, a crítica da Fenomenologia à ciência, a Psicologia científica, e aos resultados encontrados, como uma provocação para novas pesquisas.

Como discutido, o problema da Psicologia em relação ao tratamento científico da espiritualidade tem uma base histórica, epistemológica e metodológica, que exigirá sempre uma explicitação e uma contextualização mais ampla. Embora a Organização Mundial de Saúde (OMS) tenha incluído em 1998 a dimensão “espiritual” à noção geral do conceito de saúde, parece-nos que no cenário científico nacional da Psicologia, os estudos psicológicos de bases científicas e de caráter antropológico-filosófico que lidam noções de espírito, espiritual, espiritualidade, de

maneira psicofísica e comportamental, indicando que carecem de mais esclarecimentos sobre seu objeto e sua tarefa.

Devido a esses problemas tão atuais, principalmente para a ciência psicológica e, tendo em vista a Fenomenologia como crítica ao positivismo, ao naturalismo e ao psicologismo, apontamos então, para a necessidade de uma fundamentação para o “conceito de espírito” e suas possíveis implicações para a relação entre Psicologia e Espiritualidade. Assim, a partir de uma crítica fenomenológica, não nos parece possível compreender satisfatoriamente a noção de espiritualidade e seus desdobramentos dados pela ciência psicológica, sem antes compreender de forma profunda e delimitada o próprio sentido de espírito.

Ao termos uma concepção de espírito autêntica e antropológicamente descrita e definida, podemos então pensar em uma “psicologia do espírito”, possuidora de uma noção mais totalizante de se humano, que não só considere os seus aspectos psicofísicos (cognitivos e afetivos), nem tão pouco exclusivamente nos aspectos observáveis do comportamento e das funções bioquímicas. Mas que possa esclarecer e evidenciar aquilo que é propriamente humano. A Fenomenologia, nesse sentido, parece-nos atender não só a um requisito de ciência do fato humano, a partir da compreensão das vivências na sua complexidade fenomênica, mas também nos oferece um método sistemático e rigoroso para um tratamento adequado dos fenômenos da espiritualidade, tanto nos seus aspectos ontológicos, quanto vivenciais e culturais. Somente assim serão esclarecidas, segundo nosso entender, as considerações sobre a dimensão espiritual do ser humano, para uma consequente fundamentação de uma “Psicologia da Espiritualidade”.

Referências

Associação Brasileira de Psiquiatria. (n.d.). *Posicionamento da WPA sobre espiritualidade e religiosidade em psiquiatria*. Recuperado de <http://www.abp.org.br/portal/posicionamento-da-wpa-sobre-espiritualidade-e-religiosidade-em-psiquiatria/>.

Freitas, M. H. de. (2017). *Psicologia Religiosa, Psicologia da Religião / Espiritualidade, Psicologia e Religião / Espiritualidade*. In: *Psicologia da Religião no Brasil*. (Esperandio, M. R. G. & Freitas, M. H. de. Orgs). Curitiba: Juruá.

Gabriel, M. (2018). *Não sou meu cérebro*. filosofia do espírito para o século XXI. Petrópolis: Vozes.

Husserl, E. (2012). *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. uma introdução a filosofia fenomenológica. Rio de Janeiro: Forense. (Original publicado em 1954).

Koller, S. H.; Couto, M. C. P. P.; Hohendorff, J.V. (2014). Orgs. *Métodos de pesquisa*: manual de produção científica. Porto Alegre, RS: Penso.

Lima, T. C. S. & Mioto, R. C. T. (2007). *Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico. a pesquisa bibliográfica*. Rev. Katálysis, 10, 37-45.

Scientific Eletronic Library Online. (2007). *Modelo SciELO*. Recuperado de <http://www.scielo.org/php/level.php?lang=pt&component=56&item=1>. Recuperado em: 16/05/2018.

Mugnaini, R., & Strehl, L. (2008). Recuperação e impacto da produção científica na era Google: uma análise comparativa entre o Google Acadêmico e a Web of Science. *Encontros Bibli: revista eletrônica de biblioteconomia e ciência da informação*, (Esp), 92-105.

Paiva, G. J. (1990). Psicologias da religião na Europa. *Arquivos Brasileiros De Psicologia*, 42(3), 88-99. Recuperado de <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/abp/article/view/21772>

Paiva, G. J. (2008). Psicologia da religião, psicologia da espiritualidade: oscilações conceituais de uma (?) disciplina. In: *Psicologia e Espiritualidade*. (M. M. AmatuZZi org). São Paulo: Paulus.

Paiva, G. J., Zangari, W., Verdade, M. M., Paula, J. R. M. de, Faria, D. G. R. de, Gomes, D. M., Fontes, F. C. C., Rodrigues, C. C. L., Trovato, M. L., & Gomes, A. M. de A. (2009). Psicologia da Religião no Brasil: a produção em periódicos e livros. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 25(3), 441-446. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-37722009000300019>.

Paiva, G. J. (2017). Psicologia da Religião no Brasil: história, resultados e perspectivas. In: *Psicologia da Religião no Brasil*. (Esperandio, M. R. G. & Freitas, M. H. de. Orgs). Curitiba: Juruá.

Stein, E. (2003a). La estructura de la persona humana. In: E. Stein, *Obras Completas: Escritos Antropológicos y Pedagógicos* (J. G. Rojo, E. G. Rojo, J. Sancho, C. Ruiz-Garrido, & J. Urkiza, Trads., Vol. IV, pp. 555-752). Burgos: Editorial Monte Carmelo. (Original publicado em 1933).

Vernant, J. P. (1998). *As origens do pensamento antigo*. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil.

A iconoclastia e o “esvaziamento do símbolo”: um estudo dos aspectos históricos e psicológicos em torno da destruição de imagens

Iconoclasm and the “emptying of the symbol”: a study of the historical and psychological aspects surrounding the destruction of images

Marcel Henrique Rodrigues

RESUMO

Este artigo é fruto de pesquisas relacionado a um campo emergencial de estudos que versa sobre a relação entre o homem com as imagens e/ou símbolos, cujo viés, nesse artigo, deve pautar-se na atitude iconoclasta, ou seja, o ato de destruir uma imagem-símbolo. Dito isso, este estudo pretende fazer uma revisão histórica da iconoclastia, sobretudo na religiosidade ocidental, com o auxílio da Psicologia, para compreender esta tensa relação entre “homem e os símbolos” que, muitas vezes, culmina em violência, intolerância e a destruição física de dezenas de importantes peças artísticas. Assim, nosso estudo toca em pontos importantes e em diversos campos do conhecimento, como a Psicologia e a Ciência da Religião, chegando, por fim, a uma conclusão dessa tensa relação nos dias atuais.

Palavras-chave: Iconoclastia, símbolos, psicologia, religião

ABSTRACT

This article is the result of research related to an emergency field of studies that deals with the relationship between man with images and / or symbols, whose bias, in this article, must be based on the iconoclastic attitude, that is, the act of destroying a symbol image. That said, this study aims to make a historical review of iconoclasm, especially in Western religiosity, with the help of Psychology, to understand this tense relationship between "man and symbols" that often culminates in violence, intolerance and physical destruction dozens of important artistic pieces. Thus, our study touches on important points and in several fields of knowledge, such as Psychology and the Science of Religion. Finally, we conclude this tense relationship today.

Keywords: iconoclasm, symbols, psychology, religion

¹ Mestre e Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Contato: marcel_academico@hotmail.com . Submetido em 28/08/2020: Aceito em: 30/12/2020.

Introdução

Cada vez mais, a História tem nos evidenciado a noção de *homo symbolicus* paralelo ao desenvolvimento da cultura humana, desde os nossos primitivos ancestrais ao *homo sapiens*. A “cultura da imagem” permanece nos dias atuais – evidentemente com seus novos matizes – juntamente com essa cultura encontramos a noção de símbolo: a imagem – embora não seja regra – pode expressar e/ou conter um símbolo; seja um símbolo que pertença a uma religião, a uma cultura, ou de um partido político, enfim, nos mais variados campos da sociedade.

Os diversos ramos da ciência têm se debruçado no estudo da imagem-símbolo nos mais variados contextos. A Arqueologia, a História das Religiões, a História da Arte e a Antropologia reforçam a ideia de um convívio milenar entre o ser humano e a imagem. Atualmente a Psicologia tornou-se outro ramo científico que tem prestado importantes estudos dessa intrincada relação, abrindo espaço para a discussão sobre o “imaginário” e a “criatividade”. Embora cada uma dessas disciplinas estude a imagem e/ou símbolo de acordo com suas próprias teorias e conceitos, elas convergem na já mencionada característica do ser humano como um criador de imagens, como uma espécie de “função nata”.

A atualidade também evidencia o modo pelo qual o indivíduo permanece mergulhado em uma cultura visual. A contemporaneidade, com seus inúmeros avanços tecnológicos, com uma sociedade no “ápice” de seu desenvolvimento científico-tecnológico, com os avanços das telecomunicações, da internet e da informação instantânea, remodelou a nossa concepção de imagem, embora, como analisaremos, algumas especificações não mudaram desde nossos ancestrais. Sobretudo a manutenção do uso e de veneração de imagens, seja no campo religioso ou político, por exemplo. O poder dessas imagens permanece arraigado à cultura; poder esse tão forte que, não raras vezes, o indivíduo sente certo impulso em destruí-las, geralmente, motivado em prol de uma doutrina, ideologia ou regra que ele considera mais sagrada e mais verdadeira do que aquela imagem-símbolo que é destruída.

Enfim, com essa ideia inicial, desejamos apontar neste estudo – na verdade apenas um ensaio, já que o tema é extremamente extenso e complexo – a maneira pela qual o homem no século XXI tem lidado com a imagem-símbolo. Assim, iremos partir de dois ramos científicos intimamente conectados no tocante a essa temática: a História das Religiões e a Psicologia, que muito têm contribuído para o entendimento do chamado *homo symbolicus*.

Vamos dividir o nosso trabalho em três sessões. Primeiramente será abordado o que poderíamos entender como o “poder da imagem”, utilizando momentos históricos em que a imagem esteve no centro de discussões religiosas e filosóficas, ressaltando, sobretudo, os períodos de iconoclastia. No segundo momento discorreremos sobre a imagem-símbolo no contexto filosófico da Psicologia, margeando o “aspecto religioso” do símbolo. Por fim, traçaremos, no terceiro tópico, uma síntese do que foi abordado, tratando da questão que chamamos por “esvaziamento” ou a “queda” do simbólico na contemporaneidade. Concluindo que, infelizmente, a “luta entre as imagens”, engendrada pelo homem, permanece; o dogma deseja substituir o símbolo e “fechar” as múltiplas atuações que a linguagem simbólica estabelece entre o meio externo e a psique, individual e coletiva, do homem. Desse modo, como pretendemos demonstrar, o próprio ato da necessidade humana em promover a iconoclastia, apenas reforça a nossa ideia sobre o “poder da imagem” e também de seu “esvaziamento”.

1.1 O “poder da imagem”: uma introdução à iconoclastia

Campbell (2010) e Eliade (2010) realizaram significativos trabalhos apontando que desde à Pré-História o homem é constituído por uma necessidade nata de criar imagens, de simbolizar. Para isso os estudiosos recorrem à análise das “inscrições” e imagens encontradas nas mais

diversas cavernas pré-históricas onde habitavam os nossos ancestrais. Os estudiosos estão convencidos que, por exemplo, nas cavernas de Lascaux, na França, as pinturas que ali estão representadas não são apenas imagens de animais de caça; elas representariam, na visão desses autores, uma espécie de “culto”. Ou seja, tratam-se de imagens que, por trás delas, repousa a ideia ou sentido do que poderia ser um culto à “força maior” proveniente da natureza e/ou de um suposto “Ser Supremo”. Eis aqui, de uma maneira bastante rudimentar, o que seria a “origem” do símbolo. No entanto, fazer afirmações sobre esse período histórico tão distante é muito arriscado devido à falta de certezas entre as mais variadas hipóteses. No entanto, fica aqui registrada a relação entre “homem-imagem” que ultrapassa os ciclos históricos. Tal relação provém de tempos imemoriais.

Assim, não é possível estabelecer uma data precisa para o surgimento dos símbolos, mas, sabemos que, ao que tudo indica, esses símbolos tinham um papel nos “cultos religiosos”. Tais cultos estavam diretamente relacionados com a vivência do ser humano com o símbolo — tomando aqui por base, por exemplo, as interpretações feitas por estudiosos, como Campbell e Jung, que observam nas pinturas rupestres uma espécie de simbolização e divinização das forças da natureza. Jung (2008a) acredita, por exemplo, que os símbolos, mesmo os mais antigos, não estavam ligados somente aos fatores ambientais — circunstanciados pela necessidade de sobrevivência e a caça de animais tal como, possivelmente, estão representadas nas mencionadas cavernas. Para o estudioso esses símbolos-imagens estariam ligados às questões profundas provenientes de uma psique que já era atuante. Essas imagens serviriam, dentro de sua teoria, como uma maneira de dar sentido à vida. Ou seja, fazer com que o indivíduo se sentisse parte de uma ordenação, de um cosmos ou, simplesmente, como participante do próprio meio natural que o cercava. Eis aqui uma das possíveis origens do símbolo, como uma imagem que deseja representar algo que está escondido, uma imagem que passa a ter um sentido particular e, ao mesmo tempo, coletivo.

Embora essa teoria — a de propor uma espécie de “psique arcaica” — não seja aceita por muitos estudiosos, a teoria junguiana é coerente, ao menos com boa parte da Teologia, em propor que juntamente com o *homo symbolicus* surgia o *homo religiosus*. Esse último seria marcado, segundo Bettencourt (1997), por uma necessidade nata em acreditar e cultivar a existência de uma “força” maior, exterior e que fosse maior que o homem sendo que tal “força” somente poderia ser expressado por meio dos símbolos. Ou seja, o “homem simbólico” e o “homem religioso” — ao menos nos seus primórdios — estavam intimamente vinculados. Nascia, nessa hipótese, o “poder dos símbolos e das imagens”, sendo esses capazes de manifestarem a própria “realidade divina”.

Desse modo, é possível falar de um “poder” dos símbolos, já que os mesmos carregam, segundo essas teorias, questões psíquicas — como na tese de Jung, ao acentuar o caráter subjetivo do simbólico — juntamente com características artísticas e religiosas, como defendem Eliade e Campbell, que enxergam as representações imagéticas das cavernas de nossos ancestrais, como expressões artísticas, simbólicas e religiosas. Por isso, mencionamos o caráter de poder que a imagem-símbolo foi conquistando, possivelmente, desde os tempos muito primitivos. Assim, a História das Religiões nos mostra que, por exemplo, os cultos religiosos das antigas civilizações — como os babilônios, egípcios e mesopotâmicos — se formaram através do cultivo de diversos símbolos e ícones que representavam as divindades; ao passo que este desenvolvimento religioso e a utilização de símbolos deram origem às artes.

Quanto à questão da iconoclastia, ou seja, a quebra e destruição de imagens-símbolos, na história do pensamento ocidental, é muito comum analisar o que ocorreu com o que podemos entender como “transição da religiosidade pagã” para a “religiosidade cristã”. Campbell (2008) e Eliade (2011) lembram que, desde que as “imagens-símbolos” surgiram, e tendo, por consequência, a estruturação dos ritos, cultos e de deuses/deusas nas mais diversas civilizações, o símbolo ganhou cada vez mais força e poder. Em tempos de guerra os povos dominados

precisavam prestar culto a outros deuses e, na maioria das vezes, também, à figura do rei/imperador vencedor. O Cristianismo surgiu com uma “nova” proposta religiosa, impondo a figura de um único Deus, em contraposição aos inúmeros deuses dos diversos panteões religiosos. Com a unidade cristã em um único Deus, esses novos religiosos encontraram terrível resistência dos povos então denominados de “pagãos”. Gregos e romanos, sobretudo, viam como um “escândalo” a adoração de um homem que havia sido morto na cruz, o mais terrível castigo, reservado somente aos mais infames criminosos e inimigos políticos. Porém, as dificuldades não eram apenas essas. Além disso, somava-se a grande estranheza dos pagãos de conceber um Deus “distante” do povo, e que não estivesse necessariamente vinculado ao meio natural, mesmo com a Encarnação de Cristo – lembrando que grande parte da religiosidade pagã, como aponta Carpenter (2008), consistia na crença de que o divino se manifestava ou até mesmo, fazia parte da natureza. Iniciava-se assim uma profunda cisão entre tipos de pensamento distintos.

Para compreendermos o “poder do símbolo” é preciso estabelecer alguns recortes históricos em que a representação imagética esteve no centro de discussões e conflitos. O advento do Cristianismo é um momento crucial para isso.

É o que aponta Marques (2005) ao reporta a história do Cristianismo nos seus primórdios. Inicialmente, a bem conhecida perseguição dos pagãos contra os cristãos foi um fator notório para a história ocidental. Como mencionado, a lógica de adorar uma figura humana como representante direto de Deus era “loucura” – lembramos aqui que a noção Cristológica sobre ser “Jesus-Homem-Deus” não estava bem definida. As perseguições contra os conversos cristãos foram terríveis; esse foi o momento histórico dos “grandes mártires”. Com o passar dos séculos, e a aproximação da “Queda de Roma”, a nova religião foi ganhando espaço, sendo que medidas imperiais acabaram por proteger o culto cristão; após uma significativa quantidade de conversos, sobretudo na própria Roma, e com a auxílio do imperador Constantino (272-337 d.C.), os bons ventos se voltaram para os cristãos, sendo que aos poucos os pagãos foram se tornando “minoría” e os antigos deuses, com seus antigos símbolos iam “perecendo”. Iniciou-se assim uma outra batalha e, de perseguidos, os cristãos passaram a ser os perseguidores.

Tanto cristãos como pagãos passaram pelo “misoneísmo”, como bem lembra Jung (2008a), ou seja, o medo, a aversão e o receio por aquilo que se apresenta como “novo”, diferente do que está socialmente e culturalmente estabelecido. A aversão aos novos símbolos religiosos levou a uma verdadeira guerra religiosa. O período, após o “Édito de Milão” (313 d.C.), pôs fim às perseguições contra os cristãos. Tal fato foi importante para a história do Cristianismo, que possibilitou a continuidade do trabalho de conversão dos pagãos. No entanto, a resistência foi dura. Conforme o culto cristão ganhava força, menos os cultos pagãos eram tolerados, e a violência partia da ambas as “facções”. Centenas de templos pagãos foram destruídos e transformados em igrejas; símbolos, ídolos de culto pagão foram destruídos, muitas obras de arte se perderam. Não obstante, a resistência era muito forte, havendo a necessidade de adaptar certos símbolos pagãos em cristãos. Por exemplo, a data comemorativa de 25 de dezembro ao *Sol Invictus* transformou-se na data do nascimento de Cristo, sendo Ele mesmo representado agora por um Sol.

Campbell (2008) toca em assuntos pertinentes a respeito dessa apropriação de símbolos e mitos – no caso fazendo referência ao mitologema da “grande mãe” – entendemos como ocorre tal apropriação através da “ressignificação” do símbolo. Por exemplo, dentro de uma temática mítica – como os de Jesus, Maria, Ísis, Mitra... – reconhece-se certos paralelismos, o que Jung (2008b) conhece como parte expressiva do “Inconsciente Coletivo”, fruto de seus “arquétipos”. Por isso, com uma simbologia tão próxima em torno de Maria e Ísis, e ocorrendo um momento de transição religiosa – como ocorreu no início da era cristã –, operou-se uma “dessacralização” dos símbolos e da deidade Ísis, sendo seus atributos reconhecidos e “ressignificados” no contexto da Virgem Maria.

Mesmo tocando no contexto histórico – a saber os diversos momentos em que o valor de uma imagem-símbolo passou por processos de disputas e/ou guerras, consistindo no que é conhecido como iconoclastia – estamos tangenciando também o conteúdo psicológico das imagens que, por sua vez, consiste em mais uma característica que está por trás do símbolo, sobretudo os religiosos. Não é somente o aspecto “transcendental”, ou de representar aquilo que está ausente ou invisível, que caracteriza o universo dos símbolos, pois há também o caráter envolvendo a própria psique humana, embora o campo da Psicologia, enquanto ciência, seja um dos mais recentes contributos científicos para explorar o valor e o poder dos símbolos.



Fig. 1: Josias destrói o templo de Astarte e Moloch. Maarten van Heemskerck, 1567

A figura 1 representa o episódio em que Josias destrói um templo pagão, relatado pelo Antigo Testamento, ato este que persistiu e persiste no decorrer da História. Em termos históricos a questão do “poder” das imagens foi tema de debates e derramamento de sangue mesmo após a ascensão do Cristianismo tanto no Oriente quanto no Ocidente. Teologicamente – sobretudo na concepção do catolicismo ocidental – a passagem do Antigo Testamento, que tem como um dos mandamentos a proibição e o culto às imagens – referindo-se ao fato de que Deus não pode ter “forma” – modifica-se no Novo Testamento, já que o próprio Deus, em sua *Kenosis* (esvaziamento) tomou a forma de “escravo”, ou seja, se fez carne e “habitou entre nós”, na figura de Seu Filho, Jesus. Aqui está a alegação teológica na possibilidade da criação de imagens referentes ao mundo celestial, já que o próprio Deus, em um ato de esvaziamento, “rebaixou-se” à condição humana. Assim, os primeiros séculos do Cristianismo foram marcados pelo uso da imagem, sobretudo na ressignificação de símbolos pagãos para símbolos cristãos, embora já houvesse disputas teológicas quanto a sua proibição. Mas, mesmo a apropriação de imagens-símbolos pela teologia cristã que estava se formando era coerente frente à necessidade de conversão de pagãos ao Cristianismo, visto que os primeiros estavam mergulhados em uma cultura religiosa totalmente imagética; ou seja, desvincular-se desse fator e retirar/proibir as imagens – propondo um culto esvaziado de símbolos visuais –, possivelmente o Cristianismo nascente não teria conseguido “conquistar” as massas como outrora ocorrera.

Mas a problemática nunca havia sido sanada – e na realidade nunca foi – tanto que no século VIII d.C. eclodiu a “querela das imagens”. Uma guerra sangrenta que teve seu início na corte de Bizâncio – Constantinopla – e que durou cerca de um século. Ou seja, o iconoclasta (aquele que pratica a quebra de imagens ou ícones) passou a ter notoriedade. Besançon (1997) comenta que já existia um certo desconforto entre o clero cristão oriental. Em Constantinopla, na altura uma capital mais desenvolvida culturalmente do que Roma, os intelectuais, sobretudo o clero, mantinham contato com outros povos, novas culturas, como os mulçumanos, por exemplo. Fatores esses fundamentais para que uma questão que, até então, parecia ter sido resolvida – a veneração das imagens-símbolos – tomou novos rumos quando mulçumanos,

seguindo as orientações alcorânicas da não produção de imagem, iniciaram uma profunda revolta; o imperador cristão decidiu fazer o mesmo e baixou um decreto que proibia o culto às imagens.

As causas são inúmeras, porém, a própria filosofia grega, muito discutida e estudada em Constantinopla, tinha em alguns de seus pensadores, uma espécie de atitude contra as imagens, um desses filósofos era Platão (cerca de 428-348 a.C.), como reporta Besançon (1997). Em sua filosofia, com uma forte valorização do mundo invisível, do “mundo das Ideias”, dos arquétipos, Platão enfatizou uma atitude contrária às artes, já que para ele, a arte, grosso modo, seria uma falha imitação – *mimesis* – das Ideias eternas que estão para além da compreensão humana e que é ofuscada por conta da própria densidade da matéria. Os governantes e religiosos de Constantinopla perceberam esta oposição dos mulçumanos frente às imagens como uma atitude que também precisava ser seguida pela cristandade, uma vez que o próprio Antigo Testamento era categórico em confirmar a proibição da confecção de imagens para fins idólatras. Uma grande revolta eclodiu, entretanto, não apenas imagens foram quebradas, mas como centenas de vidas foram ceifadas. O símbolo e a imagem, eram assim substituídos pelo dogma.

Essa primeira sessão abordou que, por de trás da iconoclastia – da violência contra os símbolos e as imagens – encontra-se subjacente o poder que uma “imagem simbólica” possui. A violência perpetuada, em certos períodos, desde a Antiguidade, revela o poder que um símbolo pode carregar, geralmente relacionado com uma perspectiva religiosa. Por isso, são significativos os momentos históricos que resultaram em uma redefinição do cenário religioso – por exemplo, a passagem do paganismo para o Cristianismo ou mesmo pelas próprias guerras iconoclastas ocorridas no seio da religião cristã –, foram considerados como períodos conturbados, em que muito sangue foi derramado, tudo para que se pudesse exercer o “monopólio” do transcendente e, com isso, dar novos significados aos símbolos – geralmente imagens – conduzindo esse processo na formulação de conceitos dogmáticos, isto é, o “fechamento” do sentido do símbolo em apenas um significado, considerado como mais autêntico, geralmente, ditado por “alta autoridades” religiosas.

1.2 A Psicologia e o simbólico

Na mesma direção do que temos estudado, ainda é importante mencionar a questão “psicológica” que se encontra por trás desse universo das imagens e dos símbolos². Um símbolo pode ser religioso ou não. Entretanto, suas raízes estão intrinsecamente conectadas com suas origens dentro do campo do religioso, embora seja possível estudar os símbolos dos povos antigos sob uma perspectiva de signos fonológicos, que também, não raras vezes, possuíam a finalidade comunicativa. Mesmo assim, esta é uma tarefa difícil, por exemplo, quando analisamos a escrita egípcia antiga – os famosos hieróglifos, isto é, a “escrita sagrada” – que não estavam desvinculados do campo do sagrado, ao mesmo tempo em que cada figura representava uma letra, fonema e/ou palavra, sua iconografia era advinda da antiga religião egípcia. Nem mesmo as imagens das grutas rupestres, por exemplo, estariam apenas indicando um sentido de comunicação. Os avanços nos estudos, como os de Campbell (2010) e Eliade (2010), indicam a possibilidade de que esses milenares desenhos das cavernas pré-históricas possuíam, sobretudo, um caráter sacro, possibilitando argumentar que tais imagens possam ser as primeiras

² Vamos trabalhar com o conceito de “imagens simbólicas”, ou seja, uma representação imagética (estátua, pintura, símbolo...) que carregam um “significado oculto”, que não se faz visível a primeiro momento. O que importa no termo “imagens-simbólicas” reside na questão do significado. É esse significado que lhes conferem poder. Desse modo, sempre que estivermos nos referindo à símbolos ou imagens, estaremos apontando para um conceito imagético “que possui um ou vários significados”. Uma imagem sem significado, sem sentido, se é que isso é possível, não possui valor para o campo da História das Religiões e nem para o conteúdo aqui abordado: a iconoclastia e o estranhamento do homem contemporâneo com os símbolos imagéticos.

manifestações religiosas já registradas na história da humanidade. No entanto, essa tese permanece ainda apenas no campo especulativo.

Os estudiosos indicam dois troncos para o surgimento das imagens simbólicas: primeiro deveria ser com o intuito de comunicação – mesmo quando o homem não havia desenvolvido a linguagem falada – e o segundo, com a possibilidade de uma espécie de veneração das forças da natureza. Enfim, seja como for, o intuito desse apontamento é para indicar como o símbolo – que carrega, por trás da imagem manifesta, um outro sentido, que permanece oculto – congrega uma longa história, acompanhando o desenvolvimento cultural-religioso da humanidade.

Paralela a essas informações históricas, está o campo da Psicologia – aliás um dos campos mais recentes para a contribuição ao estudo das imagens – constituindo uma aliança com o estudo no campo da História das Religiões, História da Arte, da Antropologia entre outras áreas; com claro intuito de fornecer um tipo de hermenêutica para a compreensão da relação entre o “homem e os símbolos”. Assim sendo, Carl Jung (2008a) se sobressaiu nesse processo e, em seus inúmeros estudos, chegou à conclusão, igual aos estudiosos das religiões, de que o homem é, de fato, um *homo religiosus* intimamente conectado com o *homo symbolicus*. Essa conexão primordial entre homem-religião-símbolos, revela a necessidade humana que, desde tempos imemoriais, necessita dar sentido a sua vida, seja por meio da veneração de um símbolo-imagem, seja por meio da criação de mitos e ritos. A suposição de teorizar sobre o “acaso” era algo inimaginável.

O papel dos símbolos religiosos é dar significação à vida do homem. Os índios pueblos acreditam que são filhos do Pai Sol, e essa crença dá a suas vidas uma perspectiva (e um objetivo) que ultrapassa a sua limitada existência; abre-lhes espaço para um maior desdobramento das suas personalidades e permite-lhes uma vida plena como seres humanos. Esses índios encontram-se em condições bem mais favoráveis do que o homem da nossa civilização atual, que sabe que é, e permanecerá sendo, nada mais que um pobre diabo, cuja vida não tem nenhum sentido interior (JUNG, 2008a, p. 110).

A posição partilhada por Jung não consiste apenas na opinião da escola psicológica fundada por ele – a Psicologia Analítica ou Psicologia Complexa – mas também é partilhada por muitos outros estudiosos, como o já mencionado mitólogo Campbell (2008) e também por Mardones (2006), no campo da Teologia. Essa necessidade de simbolizar e dar sentido à vida, como relatada por Jung, é um dos cerne de sua teoria, mas não de única exclusividade, já que essa ideia conceitual também passou a ser partilhada por outras áreas científicas já mencionadas. Desse “ramo conceitual” é que surgiram as hipóteses de que as pinturas rupestres tinham esse mesmo objetivo. Por esse singular “movimento interno” das imagens simbólicas, ou seja, a de fornecer sentido à vida, momento este em que surge os mitos e as religiões, foi que esse estudioso da mente humana, sugerisse uma teoria adicional à teoria freudiana do inconsciente, isto é, a existência do Inconsciente Coletivo, muito mais amplo e complexo do que o inconsciente pessoal.

O estudo sobre a coletividade do inconsciente surge, também, a partir do momento que Jung percebeu que para além do status de *homo symbolicus* a humanidade, ou melhor, as culturas, não apenas produzem símbolos, como há nesses símbolos uma perceptível conexão de temas e significados que se assemelham diretamente a outras culturas, mesmo que as mesmas nunca tenham se encontrado no tempo histórico. Um exemplo clássico, relatado por Jung (1988), é a similaridade, do ritual do *Teoqualo* asteca que ocorria na América pré-colombiana, em que o deus *Uitzilopochtli* era simbolicamente morto e seu corpo – simbolizado por sementes pisadas

e trituradas da papoula-de-espinho, formando uma espécie de massa – era partilhado e ingerido pelos fiéis/adorares. Ora, esse símbolo já era muito conhecido no Ocidente cristão por meio da “Eucaristia”; e também por comunidades totêmicas onde o animal/deus era sacrificado e, o seu corpo, compartilhado pela comunidade. Enfim, esse é apenas um dos exemplos notados por Jung que também citou os exemplos da Astrologia, comungada por boa parte das mais diversas culturas como, também, a existência de divindades que “morrem” e “renascem” em prol de um bem maior. Disso, chamou a atenção de Jung que, por trás desses mitos, entre os mais distintos povos e culturas, encontrava-se o símbolo. Foi assim que ele formulou a teoria do Inconsciente Coletivo:

O inconsciente coletivo é uma parte da psique que pode distinguir-se de um inconsciente pessoal pelo fato de que não deve sua existência à experiência pessoal, não sendo portanto uma aquisição pessoal. Enquanto o inconsciente pessoal é constituído essencialmente de conteúdos que já foram conscientes e no entanto desapareceram da consciência por terem sido esquecidos ou reprimidos, os conteúdos do inconsciente coletivo nunca estiveram na consciência e portanto não foram adquiridos individualmente, mas devem sua existência apenas à hereditariedade. Enquanto o inconsciente pessoal consiste em sua maior parte de *complexos*, o conteúdo do inconsciente coletivo é constituído essencialmente de *arquétipos* (JUNG, 2008b, p. 53).

A exposição de Jung sobre a existência de um Inconsciente Coletivo acabou por ser abordada por diversas outras áreas científicas, como a História da Arte, por exemplo. Embora não utilize o termo “Inconsciente Coletivo”, Warburg (2013) já percebia em seus inúmeros estudos sobre arte, como temas, formas e expressões simbólicas surgem em culturas, tempo e espaço históricos distintos cujas similaridades, inclusive na sua interpretação, são demasiadamente parecidas ou análogas.

Vários ramos científicos redefiniram o valor dos símbolos para a cultura. Entretanto, a contribuição de Jung está em colocar a dinâmica dos símbolos para além do contexto cultural. Para Jung os símbolos são de extrema importância para a regulação e um equilíbrio da vida psíquica – em outras palavras, da saúde mental. Jung (2011) faz a importante constatação de que os símbolos são a linguagem do inconsciente; desse modo, dado a existência do Inconsciente Coletivo, possuem alguns significados similares, quando aparecem no contexto cultural; dentro do contexto clínico os aspectos individuais do sujeito – sua história e subjetividade – devem ser levados em conta. Porém, no tocante à cultura, parte que cabe neste estudo, Jung faz uma correlação entre cultura e saúde mental. Tal atitude passou a ter reflexos nos mais diversos campos culturais, sobretudo no campo da arte e da religião.

Com o enfoque na psique e tendo ao lado os estudos em torno das religiões comparadas, por exemplo, esse estudioso chegou à conclusão de que a religiosidade – distinta da religião dogmatizada – tornou-se um elemento imprescindível para a evolução humana, como também permanece como sendo de muita valia para a saúde psíquica, tanto do indivíduo como do coletivo. É dentro dessa esfera, que Jung (2008a) faz importantes críticas ao “esvaziamento” do homem contemporâneo frente aos símbolos. Tal “esvaziamento” não é muito diferente do que tocamos no primeiro tópico. A radicalização do dogma, isso é, a imposição de forma geralmente autoritária sobre o significado de um símbolo (seja ele imagético ou não), acaba por ofuscar o que o símbolo tem de mais original: a sua abertura para novos sentidos e significados. Isso ocorreu e ainda ocorre dentro do campo religioso, por exemplo, o que instiga, não raras vezes, ao radicalismo e ao fanatismo.

Em sua obra “Psicologia e Alquimia” Jung (1994), realizou um estudo da prática alquímica nas mais diversas culturas, fornecendo uma fundamentação psicológica para a utilização da Alquimia que não apenas marcou boa parte da história cultural, sobretudo do Ocidente, mas como foi também de suma importância no campo da História da ciência. Assim, analisando os símbolos e os mitos alquímicos, Jung pôde notar como os símbolos dessa antiga “Arte Real” perscrutavam não apenas a manipulação dos elementos externos, geralmente químicos, mas que, por trás deles, em sua visão, percebia que também havia um impulso psíquico “transformador”.

Isso quer dizer que a simbologia da outrora Alquimia indicava processos psíquicos do ser humano – individuais e coletivos – cuja essência de seu sentido mirava não apenas para a abertura ao transcendente e desconhecido – o que é de fato uma das funções dos símbolos: a abertura para algo desconhecido, geralmente referindo-se ao “plano divino-superior” – mas também por uma necessidade do homem em conhecer a si mesmo, o que indicaria um processo de individuação. Jung notou em uma das principais metas da Alquimia – a de transformar o metal (matéria rude/prima) em ouro (matéria purificada) – indícios de autotransformação humana. É claro que não é possível e nem prudente cair em certo anacronismo ao indicar que os alquimistas de outrora tivessem esse viés interpretativo, já que estavam cientes que poderiam manipular os elementos naturais possibilitando inúmeras descobertas. Mas na interpretação moderna, feita sobretudo por Jung que percebeu nesses “processos alquímicos” semelhanças com a psique humana que busca conhecer a si mesma, partindo de um conhecimento superficial que o indivíduo já tem de si mesmo – de sua vida, de sua história e de seus conflitos (que seria a matéria prima na Alquimia) – para um conhecimento mais abrangente sobre ele mesmo. Autoconhecimento este que fosse capaz de envolver uma certa integralidade entre passado, presente e perspectivas para o futuro culminando em um longo processo de individuação (que na linguagem alquímica seria a matéria purificada, representada pelo Ouro). O que é importante verificar aqui – seja no simbolismo e nos objetivos alquímicos de outrora e/ou na interpretação psicológica atual – é a “intenção” subjacente nesse processo, cujo sentido pode estar na “abertura” humana ao transcendente, seja ele o transcendente religioso, que o indivíduo pode ou não encontrar em uma religião e/ou filosofia específicas, ou no seu próprio “transcendente” que é próprio do indivíduo, cujo inconsciente, que lhe é em grande parte desconhecido, e que necessita ser explorado, a fim de favorecer o diálogo entre “Ego-Self”.

Infelizmente não temos espaço em um artigo para continuar expondo esse intrincado universo que diz respeito às relações entre os símbolos culturais e a psique humana. Para explorar o último tópico, é preciso ter em mente as duas concepções estabelecidas aqui: o que chamamos de “poder do símbolo”, geralmente encontrando-se dentro da cultura e da religião e a outra questão que é relacionada à psicologia. A tradição religiosa mostrou-se com grande poder de exercer certo “domínio” sobre os símbolos, não raras vezes transformando-os em dogmas, culminando em momentos históricos de conflitos e períodos iconoclastas. Na segunda concepção, consideramos o envolvimento da psique coletiva que, na teoria junguiana, sobretudo, revela a sua necessidade de se expressar por meio de símbolos, sendo que a partir desses símbolos e imagens teria ocorrido o desenvolvimento das “tradições religiosas” da humanidade. Esse “poder” conferido aos símbolos torna-se importante para discorrer sobre uma rápida análise dessa questão nos dias atuais.

1.3 A questão na atualidade: uma questão de iconoclastia e do “esvaziamento do símbolo”

Apesar da suposição Iluminista de que a religião seria suplantada pela “verdade” científica esse fato não ocorreu. O homem, sobretudo o ocidental, permanece religioso e, conseqüentemente, rodeado por símbolos.



Fig. 2, esquerda: destruição da estátua do ex-líder do Iraque Saddam Hussein em 2003. Fig. 3, direita: destruição de antigas estátuas religiosas pagãs, no museu de Mossul/Iraque, por grupos extremistas do Estado Islâmico em 2015

No primeiro momento desse artigo expomos a noção a respeito do “poder” dos símbolos e imagens. Suas representações, em alguns cenários, sobretudo nos religiosos e políticos, revelam que um símbolo pode conter em seu seio uma série de significados. Por exemplo, na figura 01, vemos a destruição de um templo pagão, cujo sentido de tal ato, sem dúvida, deve repousar na ideia de que tais imagens, símbolos e ícones eram “objetos” de uma religião pagã, diversa da religião daqueles que efetuavam o “evento iconoclasta”, motivados, muito provavelmente, em nome da “verdadeira religião”, “superior” àquela que deveria ser destruída. Aqui está o poder da imagem atrelado ao poder da religião dogmatizada. O poder, no caso da imagem 01, residiria nas estátuas pagãs, que representariam desse modo uma ameaça à religião – no caso do tema da figura 01, uma ameaça à religião judaica – e, por outro lado, o poder do dogma, incrustado nos fieis judeus, que se viram impossibilitados de habitar concomitantemente com outras crenças religiosas. E assim, para ilustrar que os atuais ataques iconoclastas, têm como raiz o poder da imagem e a ortodoxia religiosa, trouxemos as figuras 02 e 03 para essa exemplificação. A imagem 02, mostra tal poder latente na estátua do ex-ditador Saddam Hussein; já a imagem 03 reproduz o ato iconoclasta perpetrado pelo grupo radical “Estado Islâmico” em um museu na cidade de Mossul, Iraque. Ambas as fotos reproduzem com exatidão o que temos abordado. A figura 02 mostra a maneira pela qual os iraquianos encontraram para insultar o ex-líder, por meio da destruição de sua imagem. O ato de quebrar a imagem da própria pessoa, como lembra Besançon (1997), consiste em um ato de grande ofensa, já que desde a Roma Antiga, por exemplo, a imagem que representava o imperador deveria ser respeitada e homenageada, já que a mesma se constituía como uma espécie de “imagem encarnada” do próprio soberano; qualquer ofensa a sua figura representativa equivaleria um ato contra o próprio representado. O ato de derrubada da estátua de Saddam simbolizou para a nação iraquiana, um momento de transição, da deposição e da caída em desgraça do então governante: para o ato ser consumado, a derrubada e quebra de sua estátua foram como que uma necessidade primordial.

O mesmo ocorre com os terríveis atos iconoclastas do “Estado Islâmico” (figura 03) em que a simples presença de importantes artefatos históricos guardados no museu de Mossul despertaram a ira desse temível grupo radical islâmico. A atitude de destruição de estátuas religiosas milenares, é mais uma prova irrefutável do enorme poder que as imagens e os símbolos possuem. No caso da destruição das estátuas em Mossul, que remontam às antigas religiões

politeístas do Oriente Médio, torna-se ainda mais evidente o caráter da “força” predominante na imagem-símbolo, é o que aponta Freedberg (2017), em seu trabalho inovador sobre a iconoclastia. O pano de fundo do significado religioso das estátuas no museu despertou a ira dos extremistas ao considerá-las – assim como ocorria desde a Antiguidade, como na figura O1 – que aquelas imagens eram “indignas”, “profanas”, “idólatras” de um passado que “deveria ser esquecido”, constituindo tais estátuas um verdadeiro insulto ao Islamismo que, além de proibir qualquer uso de imagem, não permite, segundo os radicais, qualquer outro deus e/ou outra religião. Assim, mesmo que a religião estivesse “morta” para esses grupos, essas imagens, estátuas, ídolos seriam uma ameaça para a religião “verdadeira” do profeta, por isso, precisariam ser imediatamente destruídas.

Esse terrível ato – a destruição de artefatos arqueológicos – é, sobretudo, um atentado contra a humanidade, mas, para estes grupos radicais, nada disso tem importância.

La demostración de que las imágenes son objetos sin vida, carentes de poder y sujetos a la destrucción por parte del ser humano. Al mismo tiempo, el mero acto destructivo da testimonio de su poder y dominio sobre nosotros. Aun siendo moldes muertos, resultan redentoras de un modo u otro, pueden llevarnos a un miedo paralizador, provocarnos lágrimas de dolor o apelar al sentimiento. La vida que, de algún modo, parece inherente a ellas y de salvar, convencer o incluso atacar. Así, no es de extrañar que a menudo se las agreda, sobre todo cuando contienen representaciones o símbolos de un determinado líder de un régimen odiado. Por supuesto, a menudo se cree que el emperador o el tirano – como en la vieja doctrina romana – es su imagen (FREEDBERG, 2017, p. 263).

Muito interessante a exposição do autor, ao abordar a similaridade entre os objetivos iconoclastas ocorridos na História da humanidade. Os motivos permanecem os mesmos, ora por ódio àquela imagem-símbolo ora para demonstrar a ineficácia das imagens, sobretudo às religiosas. Isso ocorre nas duas figuras – 1 e 3 – cujos tempos históricos são perceptíveis, mas com um significado similar para aqueles que provocam a destruição que, entre outros motivos, querem ressaltar que essas imagens não podem ser “veneradas” e muito menos “adoradas” – partindo dos conceitos teológicos de *dulia* e *latria*³ – já que nada podem significar, muito menos poderiam representar a imagem de Deus. Porém, ao mesmo tempo que precisam destruir, por mostrar que a convivência com tais imagens é “insuportável” e também com o argumento de que elas “nada representam” – diminuindo a sua importância –, acabam por reafirmar o grande poder que essas imagens contêm. Ou seja, o motivo que leva ao ato da iconoclastia acaba sendo quase que um “contrassenso”.

Seja como for, a exposição de Freedberg é muito importante, ao tocar no campo da política. A imagem O2 mostra exatamente a questão do “ódio” expressa por trás da derrubada da estátua de Saddam que mesmo tendo fugido durante a invasão do Iraque, sua queda foi simbolizada pela derrubada e escárnio de diversas estátuas e imagens do líder; muitos populares, como lembra Freedberg (2017), aproveitaram a oportunidade para “urinar” e “chutar” suas imagens que, nessa altura, assim como na antiga cultura romana, representava, ao menos para aqueles que agrediam suas estátuas, a própria pessoa de Saddam.

Em termos psicológicos, podemos mencionar, por exemplo, como faz Freedberg (2017), ao relatar que em alguns ataques contra obras de arte ocorridos em museus europeus, menciona que alguns desses “agressores”, com nítidos distúrbios mentais, diziam ter ouvido do “próprio Deus” a necessidade de realizar aquele ataque. O mesmo, por exemplo, cria uma semelhança com

³ *Dulia* com sentido adoração veneração e *latria* com sentido de veneração.

os atos iconoclastas, por exemplo, ocorridos no museu de Mossul – figura 3. O grupo radical “Estado Islâmico” acredita estar atuando em nome do “chamado” do profeta, com a missão de “limpar” o mundo das impurezas da idolatria das religiões dos “infiéis”. Esses casos que configuram, por exemplo, em torno de uma “missão importante” ou “sagrada” advinda diretamente de Deus, podem estar associadas a uma “inflação de ego”, como lembra, Whitmont (1995). Essa “inflação” pode ser muito nociva e, ao que temos visto, está presente em alguns motivos que levam à destruição das imagens.

O indivíduo com seu “ego inflado” geralmente, será guiado pela intolerância, já que apenas sua opinião deve ser válida. O sujeito, crendo “ser superior”, ou fazer parte de um “grupo superior” – geralmente ligados aos grupos religiosos e políticos – acreditam estar dotados de certos “deveres” e “poderes”, ao ponto de agredir e destruir, por exemplo, a cultura de outros povos. Aqui constamos um dos cerne da “intolerância religiosas” que, não raras vezes, leva à iconoclastia.

A “inflação” não leva apenas à destruição e à intolerância, mas, também, segue o caminho para a construção de “dogmas”, ou seja, princípios e conceitos muitas vezes “fechados” e frequentemente vinculados ao campo da religiosidade. Aos princípios dogmáticos não cabem espaços para indagações, questionamentos ou outras interpretações, deve-se aceitar aquilo que é ditado por certas “autoridades”. Aqui está o que mencionamos como “queda do simbólico” ou “esvaziamento do símbolo”. O símbolo perde toda a sua “transcendentalidade”, do caráter plural de significados de um símbolo, esse, passa a ser “apenas um”, sufocando o caráter plural e criativo do simbólico.

O dogma substitui o inconsciente coletivo, na medida em que o formula de modo abrangente... A humanidade sempre teve em abundância imagens poderosas que a protegiam magicamente contra as coisas abissais da alma, assustadoramente vivas. As figuras do inconsciente sempre foram expressas através de imagens protetoras e curativas, e assim expelidas da psique para o espaço cósmico. [Na continuidade, o autor expressa sua preocupação com a atual pobreza espiritual da humanidade]. Mais vale, na minha opinião, reconhecer abertamente nossa pobreza espiritual pela falta de símbolos, do que fingir possuir algo, de que decididamente não somos os herdeiros legítimos. Certamente somos os herdeiros de direito da simbólica cristã, mas de algum modo desperdiçamos essa herança (JUNG, 2008b, p. 23-25).

Esta importante crítica de Jung toca diretamente na questão da transformação dos símbolos em dogmas, uma forma indireta de iconoclastia – indireta pois, geralmente, não há a quebra/destruição física de uma imagem – mas constituindo na redução e a destituição dos sentidos simbólicos contidos em um símbolo.

Assim, boa parte dos estudos de Jung apontar para esta crítica, da mesma maneira que fez o mitólogo Campbell. Aqui, mencionamos o termo “queda do simbólico”, ou “esvaziamento do símbolo”, justamente para abarcar todos os movimentos que denigrem uma imagem-símbolo. Entretanto, indicamos que nesse estudo tivemos a predileção de abordar a necessidade de destruição física de imagens em seus mais diversos seguimentos, exemplificando dentro do campo da religião e da política.

La imagen nos conmueve, nos ayuda, nos protege, potencia nuestras emociones, provoca nuestra inteligencia, despierta evocaciones y, por eso, debemos cobijarla, protegerla, conservarla. Estos elementos, y el hecho de que una obra puede ser reconocida como una pieza maestra,

como el producto más valioso de una nación, de extraordinario valor (en el sentido monetario para empezar) y ubicado en una institución pública o reconocida, refuerza la inclinación a hacer de esta obra un objeto que se debe preservar contra cualquier daño. Es así como las imágenes se convierten en fetiches, no son placeres para ser compartidos y luego desechados u olvidados, sino algo que debemos cuidar. Esta proyección amorosa de nuestro deseo protector hacia los objetos figurativos indudablemente cuenta con raíces psicológicas más profundas que aquí no podemos siquiera comenzar a explorar, aunque vale la pena destacar la evidente importancia de preservar todas esas representaciones del mundo mediante las cuales comprendemos la naturaleza misma. Si las personas dejan de lado la representación, nos quedamos sin nada con lo que poder dar sentido a lo que existe fuera de nosotros, ni siquiera las palabras. Por ello, nos aferramos, las consentimos, amamos o preservamos a toda costa. El iconoclasta hace lo mismo, pero después él o ella voltea esos impulsos a la contra (“Tuve que destruir aquello que otros aman”, exclamó el hombre que arrojó ácido a varias pinturas en el norte de Alemania). Es aquí donde la neurosis reside. Aparte del *shock* que produce cualquier tipo de destrucción, está en también la razón por la que el acto iconoclasta despierta indignación y un estado de preocupación que parece operar mucho más profundamente que otros tipos dramáticos de comportamiento neurótico o psicótico, exceptuando quizás sólo – no con certeza – el caso de aquellos actos de destrucción que afectan al propio cuerpo (FREEDBERG, 2017, p. 218-219).

A explanação de Freedberg fecha essa exposição. Ele vai mais longe ao apontar para questões “psiquiátricas” subjacentes à destruição de imagens, exemplificando com os ataques contra obras de arte na Alemanha. Aqui reside a questão do “poder da imagem” que, conservadas e bem guardadas nos museus, por exemplo, representam parte da história cultural de um determinado país; os ataques contra essas “imagens-símbolos” causam repulsa e indignação. Por outro lado, indicam para a “inflação do ego” do sujeito que o pratica – aqui podendo constituir em uma questão patológica. Freedberg (2017) menciona que o aporte psicológico por trás dos atos iconoclastas contém raízes psicológicas profundas, alegando não ter conseguido abordar com abrangência esse campo em seu trabalho. Porém, nesse artigo, discutimos no segundo tópico a respeito da questão psicológica contida no “universo dos símbolos”, muito bem estudada por Jung e Campbell. Por isso, indicamos que os símbolos têm suas origens nas profundezas da psique coletiva da humanidade. De modo que, para muitos grupos, estas imagens, sobretudo religiosas e políticas, representam uma ameaça ou um perigo para determinados ideias (como para o Estado Islâmico, as imagens arqueológicas preservadas em museus, representavam uma cultura idólatra, inferior e pernicioso para o Islamismo). Paralelamente à destruição das imagens, que não consiste apenas nos possíveis aspectos de distúrbios psicológicos, sobressaem-se os aspectos contidos no “poder da imagem” e no “esvaziamento do símbolo ou do simbólico”, reduzindo-o ao dogma, ao monopólio e à autoridade interpretativa para o determinado símbolo-imagem.

Considerações finais

Ao iniciar o estudo deste vasto campo que envolve a milenar atitude iconoclasta, esse trabalho acabou por se conectar com outros aspectos importantes em torno da cultura e da

imagem e que estão intrinsecamente correlacionados com este tema. Vimos que juntamente com os atos de destruição das imagens, repousam questões muito mais profundas do que o “simples” ato de destruição. Esbarramos, logicamente, no que se constitui como o “poder das imagens” – por isso, a necessidade de destruí-las – também abordamos outras questões não tão perceptíveis diante da “barbárie iconoclasta”, mas que estão intimamente relacionadas com estes eventos, como a intolerância religiosa, por exemplo, e a redução do símbolo em prol da construção de dogmas, sendo esses dois últimos fatores as causas principais do que chamamos de “esvaziamento ou queda dos símbolos”, isto é, a não compreensão dos temas ligados aos símbolos e imagens, o que pode despertar atitudes radicais como o ataque físico contra um determinado objeto representativo – como vimos nas figuras expostas neste artigo. Entretanto, o que é mais comum ainda, o próprio ato, na maioria das vezes, imbrica na intolerância religiosa, ou seja, a necessidade de desprezar, difamar e descaracterizar as práticas religiosas de outras tradições. Tal menosprezo, é característico da desvalorização ou da incapacidade do homem, incluindo, sobretudo, o indivíduo do século XXI, em compreender a “linguagem polissêmica dos símbolos”. O que chamamos de “esvaziamento”, não deixa de ser, mesmo que indiretamente, uma atitude iconoclasta, mesmo quando não há a real quebra de uma imagem física. Esse preconceito em relação aos símbolos, foi estudado por nós em outro trabalho (RODRIGUES, 2020), em que abordamos o processo histórico para compreender como símbolos de uma determinada comunidade pode resultar em uma “ameaça” para outros grupos. Verificamos, assim, um longo processo histórico em torno da difamação dos símbolos, em prol da redução interpretativa e enaltecimento do dogma.

Mardones (2006) nos indica que essa desvalorização do simbólico constitui-se de um forte problema social e cultural em pleno século XXI, justamente em um momento em que há grande apelo pela união e paz entre as mais distintas culturas e religiões. Porém, em um verdadeiro contrassenso, diversos grupos religiosos, muitas vezes envolvidos na própria política, dogmatizam o símbolo, o que leva à radicalização e aos movimentos de intolerância religiosa e à iconoclastia. Ressaltamos aqui a importância que esse autor dá ao símbolo:

O símbolo é uma criação da experiência do sagrado. A revelação é o fundamento do *conhecimento simbólico*... O símbolo é a reflexão inicial e profunda sobre a experiência do mundo. O símbolo é o modo humano de articular a realidade ao redor dos fundamentos (*archai*) da realidade (Kérenyi), fruto de uma relação tensa de ruptura e união do homem com seu mundo, que se lhe abre para uma compreensão numinosa da realidade.

Como já dissemos, aquilo que devemos observar primeiramente é que o símbolo dá acesso a uma dimensão profunda da realidade. Faz ver, mais do que facetas, dimensões de profundidade da estrutura da realidade. Aproxima-nos dos limites, do lado oculto e insondável da realidade, aí onde mora o mistério. O símbolo, inclusive o não religioso, tem vocação de sagrado, apela ao Poder ou sobrepoder da realidade.

O conhecimento simbólico está transpassado de vida... O símbolo, ao levar ao contato e à implicação com as raízes da realidade e da vida, é um conhecimento não plenamente consciente nem exprimível de forma clara e distinta (MARDONES, 2006, p. 91-92).

Entre outras considerações, o autor explora o lado psicológico do símbolo, religioso ou não, e seu caráter de poder sobre as massas. Porém, como dissertado, o mesmo precioso poder da imagem-símbolo – que se nutre de ser uma linguagem polissêmica, com a capacidade de desvelar os segredos e mistérios do universo, de fazer “visível o invisível – tem seu lado oposto,

o “poder negativo”, não por culpa do símbolo-imagem em si, mas pela precária necessidade humana em possuir o domínio de tudo o que lhe é apresentado. Isso vale para o símbolo, que na necessidade humana em possuir o domínio das massas, no campo religioso, acaba por converter os temas simbólicos em dogmas. No campo político, por exemplo, como no caso supracitado em relação à imagem de Saddam, o símbolo de sua estátua exercia o poder de opressão, tirania, em prol da “divinização” da imagem do líder.

A imagem-símbolo, compreendida dentro do contexto iconoclasta, tende a se tornar agressivo, opressivo e intolerante. O “esvaziamento do símbolo” é uma realidade, perceptível em nosso cotidiano. A iconoclastia não está reservada apenas aos ataques físicos, mas se expressa na intolerância religiosa e na opressão exercida seja pela religião ou pelo Estado. Também o indivíduo do século XXI, massificado por uma cultura imediatista, de informações rápidas, observa no símbolo algo sem propósito e que está “desvinculado” da realidade. Não há espaço para o “enigma”, para o “mistério” que subjaz no símbolo, particularmente na cultura ocidental atual, onde as informações precisam ser rápidas e claras.

Referências

BESANÇON, Alain. *A imagem proibida*. uma história intelectual da iconoclastia. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997

BETTENCOURT, Estevão. *Curso de antropologia teológica*. Rio de Janeiro: Gráfica Itaci, 1997

CAMPBELL, Joseph. *As máscaras de Deus*. mitologia primitiva. São Paulo: Palas Athena, 2010

_____. *As máscaras de Deus*. mitologia ocidental. São Paulo: Palas Athena, 2008

CARPENTER, Edward. *Religiões pagãs e cristãs*. origens e significados. São Paulo: Tahyu, 2008

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2011

_____. *História das crenças e das ideias religiosas I*: da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis. Rio de Janeiro: Zahar, 2010

FREEDBERG, David. *Iconoclasia*. historia y psicología de la violencia contra las imágenes. Vitoria-Gasteiz: Sans Soleil, 2017

JUNG, Carl. *Símbolos da transformação*. Petrópolis: Vozes, 2011

_____. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008a

_____. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 2008b

_____. *Psicologia e Alquimia*. Petrópolis: Vozes, 1994

_____. *Psicologia da religião ocidental e oriental*. Petrópolis: Vozes, 1988

MARDONES, José. *A vida do símbolo: a dimensão simbólica da religião*. São Paulo: Paulinas, 2006

MARQUES, Leonardo. *História das religiões e a dialética do sagrado*. São Paulo: Madras, 2005

RODRIGUES, Marcel. *Maçonaria e Simbologia: uma análise do preconceito através da História e da Psicologia*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2020.

WARBURG, Aby. *A renovação da antiguidade pagã*. contribuições científico-culturais para a história do Renascimento europeu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013

WHITMONT, Edward. *A busca do símbolo: conceitos básicos da Psicologia Analítica*. São Paulo: Cultrix, 1995

Círculo de Eranos: uma hermenêutica de entendimento do fenômeno religioso como contraposição ao fundamentalismo religioso na contemporaneidade

Eranos circle: hermeneutic of understanding the religious phenomenon as a counter-point to religious fundamentalism in contemporary times

*Laira Assunção Braga
Luiz Henrique Lemos Silveira*

RESUMO

Este artigo tem como objetivo apresentar a discussão sobre o fenômeno religioso na contemporaneidade. Assim identificaremos o Círculo de Eranos como uma análise do fenômeno religioso a partir do aspecto do simbólico. E este como uma contraposição do fundamentalismo religioso na contemporaneidade. Deste modo, pode-se dizer que a inquietude inicial de Eranos serve de orientação para diversas reflexões e investigações de variados especialistas das ciências humana. Assim, torna-se uma possibilidade de diálogo na atualidade, onde enfatizará o mito, o símbolo e o simbolismo religioso como uma possibilidade de compreensão de mundo.

Palavras-chave: Círculo de Eranos. Fundamentalismo. Religião. Contemporaneidade.

ABSTRACT

The current paper's objective is to introduce a discussion about the contemporary religious phenomenon. So, we identified the Círculo de Eranos as an analysis of the religious phenomenon through its symbolic aspects, and also as a counterpoint to the contemporary traditionalist religious thought. As such, we may say that the initial uneasiness of Eranos serves as a guidance to different reflections and investigations made by several specialists on social sciences. Therefore, we made such dialogue possible during the present time, where the myth, the symbol and the religious symbols are emphasized as a new way to understand the world.

Keywords: Eranos Circle. Fundamentalism. Religion. Contemporaneity.

¹ Graduada em Psicologia AEV/FAESA, mestre em Psicologia Institucional-UFES. Contato: lairassuncao@gmail.com.

² Graduado em Psicologia-CES/Juiz de Fora, especialista em Psicologia junguiana -BMR/RJ, Especialista em Psicologia Fenomenológica-existencial-humanista, mestre em Ciências da religião-PUC/MG, doutor em Psicologia-PUC-MG, fez Pós-doutorado em Ciências da Religião na PUC-MG. Contato: luizhls@yahoo.com.br. Submetido em: 28/04/2020; aceito em: 30/12/2020.

1-Introdução

As discussões sobre o tema da religião ganham novos cenários na atualidade, onde a pluralidade e a diversificação das denominações religiosas se configuram no campo religioso mundial. Diversos autores no século XX e XXI, em várias áreas do conhecimento humano, têm dedicado estudos sobre esta temática. Cabe enfatizar que o Círculo de Eranos trouxe contribuições importantes para a temática da religião. Contudo, as palestras proferidas em Eranos são pouco divulgadas e sua relevância na história da ciência passa despercebidamente, sendo quase negada.

Na proposta de identificarmos Eranos como uma hermenêutica sobre a religião e contraposição ao fundamentalismo religioso, abordará inicialmente, o entendimento da religião perpassando primeiramente o século XX com as discussões de autores que no movimento do Iluminismo colocavam a religião à margem do conhecimento e posteriormente as perspectivas atuais que afirmam as novas configurações das religiões assim como o seu reavivamento.

Buscaremos trazer a proposta de Eranos como uma abordagem do simbólico-mítico tornando-se uma hermenêutica de compreensão do homem contemporâneo, onde a religião retorna ao âmbito das discussões humanas, proporcionando a pluralidade e o diálogo entre as culturas e as religiões, enfatizando o respeito mútuo, as preocupações do homem com seu futuro e da sociedade na qual está inserido, assim como os aspectos subjetivos e emocionais contidos nas religiões atuais.

Assim, este trabalho tem como objetivo apresentar o Círculo de Eranos como uma possibilidade de entendimento do fenômeno religioso na contemporaneidade, já que ele aponta ser esse uma experiência simbólica fundamental para crescimento psicológico do indivíduo.

Identificar-se, o Círculo de Eranos como uma contraposição ao fundamentalismo religioso que vêm ganhando fôlego na contemporaneidade, com números expressivos em estatísticas de violência entre os praticantes das diversas religiões.

Por se tratar de uma revisão de literatura de cunho qualitativo, esse estudo se amparou em pesquisas e produções científicas de autores relevantes. Assim foi realizada pesquisa bibliográfica, de caráter qualitativo, através de buscas em bases de dados da scielo, google acadêmico e catálogo de teses.

2- O Círculo de Eranos como forma de compreensão do fenômeno religioso na contemporaneidade.

A partir do XVI, com a consolidação da ciência, a partir das epistemologias positivistas, empíricas, iluministas, reducionistas e racionais, surge um debate que originou um conflito, marcado por uma forte oposição entre a religião e a ciência, entre o irracional e o racional, que resultou em uma desconsideração da religião e, conseqüentemente, uma ênfase aplicada à racionalidade. Esta perspectiva racional se estendeu aos vários âmbitos do conhecimento, não somente à religião, mas, também a arte, a sociologia e a filosofia.

Neste contexto, observamos que a atitude unilateral da razão prevaleceu até início do século XX, com ascensão da física moderna, da filosofia romântica (já presente no final do sec. XVIII), e da fenomenologia. Identificou-se que experiências que não estavam no crivo da ciência positivista, e que foi renegada por ela, também apresentava uma experiência significativa para humanidade.

Assim, identificou-se como o Círculo de Eranos torna-se um movimento que busca combater esta unilateralidade da razão, em prol de integrar o aspecto irracional, tão renegado pela razão.

2.1- Círculo de Eranos

O círculo de Eranos é uma perspectiva de compreensão da sociedade e do homem, cujo objetivo é compensar a unilateralidade da razão, e assim aproximar a cultura do Ocidente com Oriente e as experiências racional com irracional. Deste modo, Eranos crítica o historicismo, que entende a história como fundamento último do real, do fenômeno humano e do divino, e a partir do qual o símbolo é compreendido como reflexo e produto da situação histórica. (SILVEIRA, 2013).

Eranos torna-se uma análise da problemática simbólica da “hermenêutica antropológica”, que é o estudo da arquetipologia e fenomenologia, ou seja, “o estudo das estruturas fundamentais da consciência humana, arquetípicas, são universais às culturas, simbólicas, se específicas às transformações psicoculturais”. (CARVALHO, 1998, p.22). Assim, Eranos torna-se um lugar propício para o estudo do simbolismo, no qual se buscava um conhecimento mais profundo das experiências vividas, tendo o mito como forma privilegiada de expressão. Em Eranos:

a reflexão iniciada nos anos 30 procura sintetizar e harmonizar, no quadro de um fecundo e fecundante diálogo entre disciplinas e a partir da análise comparativo contrastiva de práticas e procedimentos simbólicos, teorias e métodos de inspiração antropológicas, filosófica, sociológica, histórica, psicológica e literária. (ARAUJO; BAPTISTA, 2003, p.13).

Assim, o Círculo de Eranos configura-se a partir de um grupo interdisciplinar, de importantes personagens internacionais, que surgiu em 1933, perdurando até a atualidade. As palestras eram realizadas anualmente, sempre na segunda quinzena de Agosto, junto ao lago Maggiore, em Ascona (Suíça).

Diversos personagens contribuíram para criação de Eranos, dentre eles destacamos Olga Froebe- Kapteyn, Carl Gustav Jung, e Rudolf Otto. Olga (1881-1962), se interessava pelo estudo da filosofia esotérica e gnóstica; e pela filosofia oriental. Jung (1875-1961) estudava a questão do inconsciente, as experiências míticas e arquetípicas do ser humano, também se aprofundou no estudo das religiões ocidentais e orientais. Otto (1869-1937) sugeriu o nome de Eranos, que em grego significa comida em comum, situação em que os gregos trocavam os alimentos sem ter um anfitrião. (SILVEIRA, 2013).

Podemos destacar, também, que as contribuições de Otto foram importante para Eranos (apesar de nunca ter proferido nenhuma palestra, devido seu falecimento), ele apresentou uma discussão filosófico-antropológica entre o Ocidente (da mística cristã) e o Oriente (do hinduísmo). Outra contribuição importante de Otto, foi a publicação o livro *Das Heilige – O Sagrado* (2007), (que já tinha publicado antes de Eranos), que enfatizava o estudo do aspecto irracional do sagrado-religioso, contendo o ambíguo aspecto numinoso, fascinante e *tremendum*. (SILVEIRA, 2013).

Eranos é um encontro de diversos especialistas, das mais diferentes partes do mundo, vivenciando um mesmo espírito da ciência do homem, no qual são expostos os aspectos essenciais ao homem para seu autoconhecimento e também a valorização de todas as experiências humanas. Assim,

o mais característico de Eranos consiste na implicação da própria vivência e experiência em um discurso, simultaneamente, pessoal e universal, no qual a subjetividade (transcendental) não é posta entre parêntesis em

nome da objetividade (“coisificante”). Com isso, Eranos recupera não somente a visão kierkegaardiana de que na subjetividade está a verdade (ou, ao menos, o sentido), mas também a velha tradição da Patrística Greco-oriental frente à Latino-ocidental: ao mesmo tempo em que nesta a *essência* ou *substância* obtém a primazia jurídica frente à pessoa (tese da *persona praeintellecta*). (ORTIZ-OSÉS, 1994, p.27, tradução nossa).³

Nesta direção podemos enfatizar a importância do Círculo de Eranos para o entendimento do homem e da sociedade. Foram conferidas palestras publicadas em anuários, com um total de 57 volumes e escritas em três idiomas: alemão, inglês e francês. Há também, atualmente, publicações anglo-americanas, italianas e japonesas. (ARAUJO; BAPTISTA, 2003)

Outros autores, além dos fundadores citados anteriormente, também contribuíram com Eranos. Entre seus membros importantes estão, os mitólogos Karl Kerényi, Christian Otto, e Joseph Campbell; os simbologistas Gerard Sholem, Mircea Eliade e Gilbert Durand; os orientistas Henrich Zimmer, e Henry Corbin; os antropólogos Adolf Portmann e Helmuth Plessner; os psicólogos Erich Neumann, Von Franz e James Hillman; e os fenomenólogos Raffaele Pettazoni e Van De Leeuw. (ORTIZ-OSÉS, 1994).

Deste modo, Eranos é um lugar propício de compensar a unilateralidade do racionalismo pela abordagem do simbólico. A sociedade está em busca de confrontação e mediação do simbólico, de integração dos contrários, de uma discussão entre Oriente e Ocidente, mito e razão, diferença e identidade. Ortiz-Osés (1994) relata que:

Ante o purismo etnocêntrico indo-ariano, mas também frente à retórica pseudoprogressista do materialismo idealista, tipicamente marxista, Eranos se caracteriza, desde o princípio, por uma posição que o afasta tanto do materialismo (idealista) do comunismo como do espiritualismo (materialista) do capitalismo (veja a respeito da posição junguiana sobre matéria e espírito como duas faces ou fenômenos de uma mesma realidade). (ORTIZ-OSÉS, 1994, p.24, tradução nossa).⁴

O nascimento de Eranos se justifica pela necessidade de tensionar os respectivos aspectos da cultura ocidental com a oriental; com o objetivo de proporcionar um encontro interdisciplinar de caráter filosófico-científico em torno de questões cuja temática era basicamente: o sentido da vida, a existência humana, Deus, religião, a capacidade da razão com os seus limites, e o simbólico como mediação do real (ORTIZ-OSÉS, 1994). Desta maneira Ortiz-Osés (1994) escreve que:

Creio que o específico de Eranos neste contexto é considerar o símbolo e o simbólico – o simbolismo – como um novo totemismo cultural, em

³ Lo más característico de Eranos es la implicación de la propia vivencia y experiencia en un discurso a la vez personal y universal, en el que la subjetividad (transcendental) no se pone entre paréntesis en nombre de la objetividad (cósica). Con ello Eranos recupera no sólo la visión Kierkegaardiana de que en la subjetividad yace la verdad (o, al menos, el sentido), sino la vieja tradición de la Patrística grego-oriental frente a latino occidental: mientras que en ésta obtiene la primacía jurídica la *essencia* o *substancia* frente a la *persona* (tesis de la *persona praeintellecta*).

⁴ Frente al purismo etnocéntrico indoario, pero también frente a la retórica pseudoprogre del materialismo idealista típicamente marxista, Eranos se caracteriza desde el principio por una posición que lo aparta tanto del *materialismo* (idealista) del comunismo como del *espiritualismo* (materialista) del capitalismo (véase al respecto la posición junguiana sobre materia y espíritu como dos caras o fenómenos de *una* misma realidad).

cujo âmbito é possível — mediar — Existência e Essência, assim como evidenciar a nova identidade do homem no mundo como um ser que repete os arquétipos (universais) de um modo típico, diferenciado e autóctone: pois o simbolismo media o universal e o particular, o destino — o dado — e nossa resposta (a liberdade), a urdidura e a estrutura. (ORTIZ-OSÉS, 1994, p.25, tradução nossa).⁵

Assim a proposta de Eranos é questionar o caráter absoluto da cultura ocidental, para assim renunciar uma atitude de superioridade e compreender-se como uma interpretação possível entre outras culturas, ou seja, para abrir-se a uma perspectiva universal.

Mais que uma superação do desapego, o que Eranos pretende é uma transformação por imersão na particularidade até descobrir que esta se sustenta sobre o que há de comum em todos os homens: a necessidade de configurar simbolicamente as potências caóticas da vida. Assim, pois, frente à universalidade abstrata (impessoal) do conceito, se advoga aqui pela comunidade concreta (transpessoal) do símbolo. (ORTIZ-OSÉS, 1994, p.45, tradução nossa).⁶

Deste modo, pode-se dizer que a inquietude inicial de Eranos serve de orientação para diversas reflexões e investigações de variados especialistas das ciências humanas e torna-se uma possibilidade de diálogo na atualidade, onde é enfatizado o mito, o símbolo e o simbolismo religioso como um modo de compreensão de mundo. Deste modo, antes de entender Eranos como uma proposta de apreender o mundo na contemporaneidade, faz-se necessário conhecermos como a religião e o fenômeno religioso se apresentam na atualidade, nesta sociedade pós-moderna, onde a razão que negou a Deus não responde as inquietudes do homem, que vivencia um vazio de sentido.

2.2- A religião na contemporaneidade

O tema da religião é abordado por vários autores na história, remontando diversos contrastes em seu percurso. Podemos dizer que ela se torna foco de discussão, principalmente nos últimos quatro séculos, onde Bertrand Russel (2009) defende a tese de que a religião e a ciência vivenciaram conflitos intensos. Este movimento de confronto está explícito principalmente a partir do século XVII, onde a ciência, através do Iluminismo, coloca a religião à margem do conhecimento e, com isso, adquire *status* de não verdade. A religião e a figura de Deus passam a ter características negativas; como podemos observar nos pensamentos de Feuerbach (2002), que afirmava que o homem ao conhecer sua própria essência abandonaria a religião⁷; e de Freud

⁵ Creo que lo específico de Eranos en este contexto es considerar el símbolo y lo simbólico — el simbolismo — como un nuevo totemismo cultural, en cuyo ámbito es posible - mediar — Existencia y Esencia, así como obviarla nueva identidad del hombre en el mundo como un ser que repite lo *arquétipos* (universales) de un modo *típico*, diferenciado y autóctono: pues el simbolismo media lo universal y lo particular, el destino — lo dado — y nuestra respuesta (la libertad), la urdimbre y la estructura.

⁶ Mas que una superación por despegue, lo que Eranos pretende es una transformación por inmersión en la particularidade has ta descubrir que ésta se sustenta obre lo que de común hay en todos los hombres: la necesidad de configurar simbólicamente las potencias caóticas de la vida. Así pues, frente a la universalidade abstracta (impersonal) del *concepto*, se aboga aquí por la comunalidad concreta (transpersonal) del símbolo.

⁷ “Para Feuerbach, portanto, o homem, à medida que conhecesse sua essência, afastar-se-ia das sombras da

(1996) que apontava que diante dos avanços da ciência, a religião perderia força.

No entanto, existem mudanças significativas no século XXI, o Iluminismo que discursava do lugar de saber e de verdade não mais apreende todas as respostas, e a religião ganha “fôlego”. Como afirma Vattimo:

Para o renascimento da religião, foram igualmente determinantes uma série de transformações no mundo do pensamento, nas vicissitudes das teorias. Se durante muitos decênios do nosso século as religiões surgiram, segundo a ideia iluminista e positivista, como formas de experiência ‘residual’ destinadas a consumir-se à medida que se impunha a forma de vida ‘moderna’ (racionalização técnico-científica da vida social, democracia política, etc.), hoje elas aparecem novamente como guias possíveis para o futuro (...) O fim da modernidade, ou, em todo caso, a sua crise, trouxe também consigo a dissolução das principais teorias filosóficas que julgavam ter liquidado a religião: o cientificismo positivista, o historicismo hegeliano e depois marxista (VATTIMO, 1996, p. 17).

Para Vattimo (2004), essas mudanças na atualidade foram fundamentais para constituição de uma nova forma de entender a religião, demonstrando impossibilidade de negar o fenômeno religioso, contrapondo os grandes discursos antirreligiosos e, por fim, construindo uma tentativa de dar sentido ao vazio presente na atualidade, deixado pela crise vivida pelo predomínio da razão. Desta forma o autor escreve que: “sob a luz da nossa experiência pós-moderna, isto significa que justamente porque este Deus-fundamento último, que é a estrutura metafísica do real, não é mais sustentável, torna-se novamente possível uma crença em Deus”. (VATTIMO, 2004, p. 12).

Este retorno à religião, não quer dizer que Vattimo afirme que houve uma negação da religião, que sempre esteve presente na sociedade, seja manifestado de forma individual ou coletivamente. O que houve foi uma renovação pelo interesse de algo que sempre esteve presente, porém, adormecido. Nesta mesma direção, Prandi (1991) afirma que há uma crescente valorização da dimensão religiosa e que as pessoas vivenciam um reencantamento do mundo, no qual a religião⁸ ou a experiência religiosa, volta a ter um papel importante nas suas vidas.

Lacan (2005), em consonância com os autores citados acima, afirma que mediante o avanço da ciência, a sociedade enfrentaria certos tipos de problemas que, dificilmente conseguiria suportá-los. Desta forma, seriam estas dificuldades que impulsionariam o triunfo da religião. Assim, a religião que ressurge na atualidade se apresenta de forma diferente. Segundo Lypovestky:

Desde a metade no nosso século, uma nova regulação social dos valores morais se configurou, a qual não se sustenta mais sobre o que constituía o móvel maior do ciclo anterior: o culto ao dever. [...] ninguém mais ousa comparar a ‘lei moral em mim’ à grandeza do céu estrelado sobre mim’. O dever se escrevia em letras maiúsculas, nós o miniaturizamos; ele era severo, organizamos shows recreativos; ele ordenava a submissão

religião e caminharia livre rumo a sua felicidade. Se ainda não o fez, é porque ainda não tomou consciência dos fatos, e ainda precisa da religião para ampará-lo diante do mundo”. (SILVEIRA; OLIVEIRA, VELIQ, 2017).

⁸ Segundo Sanches (2006), esta crescente valorização do ser humano não significa uma valorização da religião institucional. Ao contrário, esta, no campo religioso brasileiro, apresenta sinais de declínio.

incondicional do desejo à lei, nós o reconciliamos com o prazer e o *self-interest*. O 'é preciso' cedeu lugar à encantação da felicidade, a obrigação categórica à estimulação dos sentidos, o interdito irrefutável às regulações *à la carte*' (LIPOVETSKY, 1992, *apud* LAURENT, 2004, p.17).

Diante da afirmação de Lypovetsky, sobre esta regulação "a la carte", o homem contemporâneo vive desta forma, em todos seus âmbitos e não é diferente também na sua relação com a religião. Nesta mesma perspectiva, Enrique Rojas, em seu texto intitulado *El hombre light* (1992), apresenta a vivência do homem *light* na cultura pós-moderna; este termo *light*, para o autor, associa a leveza no homem em seus diversos âmbitos: físico, social e psicológico. No entanto, ele aponta esta leveza de forma negativa, afirmando que este homem *light* carece de essência; ele é um sujeito consumista, imediatista, que valoriza os prazeres fulgazes, com pouco senso de realidade e um excesso de sentimento de "vítimização"; se preocupa excessivamente com o corpo, vive de forma exibicionista, seja no universo real ou virtual. Ele é livre, mas não aproveita dessa liberdade. Sente uma falta nostálgica de modelos de referências que lhe sirvam de ponto de apoio. É um ser vazio e busca preencher esse vazio a todo custo, principalmente com a possibilidade de uma meteórica ascensão social, mesmo que, para isso, ele tenha que negar o outro. É um sujeito que possui uma decadência moral e é extremamente pessimista. (SILVEIRA, 2017).

Nesta mesma direção, Barth (2007), semelhante a Rojas, também caracteriza este homem da contemporaneidade como *light*. No entanto, mesmo admitindo adjetivos negativos a este, ele afirma que também há outro, como: leveza – busca pela espontaneidade, alegria, senso de humor em contraposição ao pessimismo; flexibilidade – a pessoa relativiza o que antes era inquestionável, critica a rigidez das regras e códigos, principalmente das religiões tradicionais; novidade – é aberto ao novo, não está preso as tradições antigas, utilizando-se delas de uma nova forma; imersão no universo – sente parte do universo, preocupa-se com o futuro dele e da suas gerações, resgatando a subjetividade; e secularização – não se preocupa em extinguir a religião ou a Deus, somente nega as formas tradicionais autoritárias, buscando o diálogo, o respeito e a pluralidade entre as religiões. (SILVEIRA, 2017).

Para Brandão (1994), a religião na atualidade torna-se um sistema de sentido e significações para o enfrentamento da crise de sentido, onde a ênfase está no sujeito que busca explicações e respostas para os problemas emergentes presentes na vida cotidiana; e não mais nas instituições, cujo foco é no passado e na verdade. Esta nova forma de ser da religião, em que há ênfase nas características subjetivas e emocionais, proporciona ao indivíduo a busca do bem-estar, a flexibilidade e ao diálogo com outro. Este deslocamento do fenômeno religioso, das suas formas tidas como tradicionais para as novas reconfigurações, ocorreu devido ao processo de secularização. A secularização não quer eliminar Deus e a religião, mas sim proporcionar uma nova reconfiguração do sujeito dentro deste seu novo contexto (SILVEIRA, 2017).

Nesta direção, observa-se que Vattimo (2004) dedica um trabalho exemplar sobre o tema da secularização que entende como processo de enfraquecimento do cristianismo. No entanto, ele não utiliza este termo literal. Para ele, a secularização está distante do desaparecimento da religião⁹, que perdeu espaço foi relativo às categorias fortes relacionadas à metafísica. Ao contrário, para o autor, é a secularização que permite uma nova forma de entender o mundo e a pluralidade, onde há a possibilidade do diálogo e de reconhecimento desse mundo. Assim, Vattimo entende a secularização pelo viés da *kénosis*, que é um esvaziamento da transcendência de Deus, voltando, assim, para a possibilidade da pluralidade e diálogo das religiões. Segundo Baleeiro:

⁹ Vattimo utiliza o termo secularização contra a transcendência de Deus, esta abordada pelo cristianismo. Para mais detalhes sobre este assunto ver livro *Depois da crmandade* (VATTIMO, 2004).

O interesse de Vattimo não é teológico, muito menos dogmático. Seu interesse na *Kénosis* está unicamente na força simbólica que empresta à secularização como enfraquecimento. Ele parte desse arquétipo porque acredita que está nas raízes do Ocidente. Seu interesse não é estritamente religioso, mas ele procura fazer uma filosofia que dialogue com a religião e, acima de tudo, que assumindo seu enfraquecimento, se posicione criticamente diante da ameaça do fundamentalismo e do comunitarismo a que está exposta a religião que retorna. (BALEIRO, 2009, p.88)

Contudo o tema da secularização é amplo, sendo que outros autores, em diversos campos do conhecimento abordam este processo da secularização na história¹⁰; mas naquilo a que se refere a proposta de nosso trabalho, da perspectiva simbólica, onde Eranos proporciona o respeito e o diálogo cultural, podemos apontar também o argumento da socióloga Daniele Hervieu-Léger que apresenta uma proposta em que há uma relação de polaridade da cultura ocorrendo, simultaneamente, secularização e dessecularização. A autora propõe uma compreensão positiva destas duas tendências, em que ocorre uma integração destas em uma relação dialética, onde estas duas tendências fazem parte da renovação do entendimento da religião. (SILVEIRA, 2017). Deste modo,

a autora elabora seu estudo com base nas teorias de Durkheim e Weber, sustentando que estas não são necessariamente excludentes, ou melhor, desde suas diferenças, os autores estabelecem princípios-chave para entender a natureza contraditória da secularização. Em Durkheim, recupera a noção de “emoção das profundezas” - a qual atua como força dessecularizante; e de Weber, a emergência de experiências emocionais como parte do movimento geral da secularização - em suas contradições e lutas por legitimidade. Na dupla dimensão, a nova religiosidade se caracterizaria por um elemento vital, i.e., a *emoção*, que denotaria, por sua vez, tanto o seu lado catártico quanto o da sua manifestação pelas formas culturais tipicamente modernas, como a pluralidade, a subjetividade, a liberdade de escolha, o trânsito por diferentes práticas etc - de “antimodernidade”, produto e parte da modernidade. (FONSECA, 2006, p.41)

Nesta mesma perspectiva, de que, Hervieu-Léger aponta que estas novas formas das religiões na atualidade proporcionam a possibilidade da pluralidade, Moreira afirma que:

Num primeiro nível, das práticas culturais e religiosas, podemos dizer, com a autora, que as religiões existentes têm fornecido uma “matéria-prima” para outras elaborações simbólicas. Ou seja, assim como um metal básico maleável permite ligas e combinações diversas, assim as religiões podem estar sendo reapropriadas, refundidas e retrabalhadas por outras instâncias sociais, que delas aproveitam, retiram ou assumem símbolos, motivos, rituais, gestos, linguagens, imaginário e valores. Ao fazer o novo

¹⁰ Há autores que entendem que, com a secularização ocorreu um retorno às questões religiosas proporcionando a ascensão do fundamentalismo. Para mais aprofundamento sobre esta temática pode consultar o texto “Fundamentalismo em tempos de pluralismo religioso” (TEIXEIRA, 2008).

“aproveitamento”, os elementos ou fragmentos retirados da religião passam a fazer parte de uma nova “lógica”, ou de uma nova configuração, e seu papel no todo é ditado pela instância que detém a hegemonia ou o controle da “nova” linguagem ou do novo sistema simbólico. (MOREIRA, 2008, p.78)

Nesta direção, pode-se apontar que esta nova perspectiva da religião culmina no processo simbólico, proposta que está presente tanto em Vattimo como em Danielle Hervieu-Léger, mesmo partindo de campos diferentes do conhecimento. Deste modo, a religião apresenta um resgate do mito, onde a questão simbólica torna-se uma nova hermenêutica de entendimento da religião na atualidade, pois a pós-modernidade resgata o valor da subjetividade, do emocional tornando, assim, um sistema simbólico. Portanto, para o homem contemporâneo entender o mundo a qual pertence é fundamental que conheça a linguagem dos mitos para decifrar os símbolos e as novas configurações do mundo, onde as religiões abandonam todas as perspectivas de totalidade buscando a secularização como possibilidade da pluralidade e diálogo. Deste modo, Eranos proporciona uma hermenêutica apropriada para o sujeito compreender o mundo e o fenômeno da realidade. (SILVEIRA, 2017).

2.3- Eranos e a religião na contemporaneidade.

Como vimos no primeiro tópico, Eranos propõe uma hermenêutica que enfatiza um retorno aos mitos para uma compreensão dos símbolos. Através dos mitos é possível reviver experiências que dão sentido e significado às coisas. O conhecimento que o homem adquire sobre o mundo, os seus significados e a sua vivência se utilizam de uma linguagem simbólica, onde os mitos, por serem constituídos de simbolismo, tornam-se formas confiáveis de compreensão do mundo. Para Sousa (2013, p 71), “a mitologia invade o tempo e faz emergir do passado um futuro de uma sociedade diferente, mas com seus mitos, pois o homem moderno, tanto quanto o antigo, não é apenas razão, mas continua munido de crenças”. Nesta mesma direção, Seleprin afirma que:

O mito não é algo que está preso à história, lá no passado, ele continua dizendo o que é o mundo, o que é o homem hoje, e não apenas por que num determinado momento a ciência não mais conseguiu responder ao homem a sua situação, sua condição no mundo. O mito traduz muito do que nós somos no dia-a-dia, nós falamos de coisas que são míticas. Mito não é nada mais que explicar o seu lugar, onde o homem pós-moderno vê na sua forma de contato com o mundo um constante retorno aos tempos em que a simplicidade, a harmonia e a paz reinavam livremente. (SELEPRIN, 2011, p.14).

Para Campbell (1997), o mito apresenta uma abertura de possibilidades de compreensão de mundo, onde encontra-se presente tanto nas manifestações culturais humanas, como na filosofia, na arte e na religião. Há outros autores, como Eliade e Jung, que também estavam presentes em Eranos, e que compartilhavam desta perspectiva de que o mito se torna uma forma de entendimento de mundo, ou seja, um símbolo.

Podemos ver que Jung, no intuito de compreender experiências profundas da alma humana, partindo de uma compreensão psicológica dos fenômenos, propõe uma perspectiva arquetípica da psique humana apresentando o símbolo como mediação das instâncias psíquicas, do

inconsciente e da consciência. A principal característica do símbolo é aproximar conteúdos inconscientes aos conscientes, é uma tentativa de traduzir o significado do símbolo para uma linguagem possível de compreensão. Este entendimento de Jung, do símbolo como intermediação de instâncias psíquicas opostas, inconsciente e consciente, também se estende ao simbolismo religioso, onde ele faz uma análise da cultura ocidental e oriental, indicando o quanto é necessária a integração e o diálogo. Deste modo, Jung em Eranos, tinha como pano de fundo o diálogo da cultura ocidental com a oriental, propondo uma junção do simbólico-mítico (inconsciente) com o científico (consciente). (ORTIZ-ÓSES, 1994).

Dessa forma, Eliade também faz uma análise dos símbolos religiosos, mas diferente de Jung, a partir do viés da história das religiões, ele enfatiza o símbolo como uma expressão coletiva do ser humano, *Homo religiosus*, que manifesta suas crenças e o sentido da sua existência. Para ele, através dos símbolos religiosos, é possível entender o processo de simbolização do homem, esta é uma hermenêutica utilizada pelo historiador das religiões que trata da compreensão do ser, chamado de hermenêutica ontológica. Esta é um tipo de metodologia que possibilita uma nova epistemologia dos símbolos. Para ele essa metodologia utilizada pela história das religiões deve “afirmar-se simultaneamente como ‘pedagogia’ no sentido forte deste termo, pois é susceptível de mudar o homem e, como uma fonte de criação de ‘valores culturais’, qualquer que possa ser a expressão desses valores, historiografia filosófica ou artística”. (ELIADE, 1989, p.86)

Eliade ao apontar sobre esses diversos valores culturais, afirma que não há expressões homólogas, mas destaca que os padrões dessas expressões permanecem no imaginário do homem contemporâneo, sendo expressos na literatura, nas religiões e nas diversas expressões humanas, representando o momento que este homem as vivencia.

Nesta proposta hermenêutica apresentada pelo autor, o símbolo constitui uma nova forma em que ele procura descobrir vínculos do homem contemporâneo com o seu passado, que não são apenas dados culturais ao longo da sua história, mas sim uma forma de retomar a origem do ser humano, Guimarães afirma que:

Eliade se propõe a descer até as raízes da cultura humana para, através de um trabalho de *anamnesis* histórica das tradições religiosas da humanidade de apreender o “primordial”, o “paradigmático”, aquilo que, no movimento universal do Espírito, constitui as matrizes ou as constantes da vida religiosa tal como esta se desenvolveu através dos séculos em suas variadas, historicamente irreduzíveis, mas morfológicamente homologáveis expressões. Nesta perspectiva, face ao homem moderno arreligioso que assume uma atitude desmistificadora diante de seu religioso passado histórico em oposição ao qual ele se constitui, esforçando-se por se ‘esvaziar’ de toda a religiosidade e de toda significação “trans-humana”. (GUIMARÃES, 2000, p.147).

É importante lembrar que, para Eliade, essas raízes da cultura histórica se manifestam nas hierofanias, que expressam diferentes experiências religiosas, representando as situações e os comportamentos assumidos pelo homem no decorrer da história. Assim, as hierofanias são trans-históricas e histórica. Segundo Eliade, a hierofania pode aparecer em formas múltiplas, por meio de mitos e ritos, como forma de manifestação do Sagrado. O homem, atualmente, compreende “uma coisa que o século XIX nem sequer podia pressentir: que o símbolo, o mito, a imagem, pertencem à substância da vida espiritual, que se pode camuflá-los, mutilá-los, degradá-los, mas que nunca se pode extirpá-los” (ELIADE, 1979, p.11). Para Eliade:

O símbolo revela certos aspectos da realidade - os mais profundos - que desafiam qualquer outro meio de conhecimento. As imagens, os símbolos, os mitos, não são criações irresponsáveis da psique; eles respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser. (ELIADE, 1979, p.12).

Eliade entendeu que nos mais diversos mitos, rituais e símbolos eram revividos aspectos do Sagrado, das mais diversas hierofanias da humanidade, e que as religiões, ao compreenderem o homem e suas experiências, não só como um ser histórico, mas também como um símbolo vivo, “poderiam transformar-se, perdoem-nos o termo, numa *metapsicanálise*”. (ELIADE, 1979, p. 34). Ou seja, é preciso que as religiões entendam que os mitos e os símbolos buscam reviver e tornar presentes as características que o homem vivenciou no passado por meio dos rituais. Para Eliade:

O simbolismo *acrescenta* um novo valor a um objeto ou uma ação, sem, por isso, prejudicar os seus valores próprios e imediatos. Aplicado a um objeto ou a uma ação, o simbolismo torna-os “abertos”. O pensamento simbólico faz “explodir” a realidade imediata, mas sem diminuí-la ou desvalorizá-la, na sua perspectiva o Universo não é fechado, nenhum objeto é isolado na sua própria existencialidade: tudo se mantém coeso, através de um sistema preciso de correspondências e assimilações. O homem das sociedades arcaicas tomou consciência de si próprio num “mundo aberto” e rico de significado. Resta saber se essas “aberturas” são meios de fugas, ou se, pelo contrário, constituem a única possibilidade de alcançar a verdadeira realidade do mundo. (ELIADE, 1979, p. 177).

Deste modo Eliade enfatiza a questão simbólica, pois para ele a história do século XIX e o homem moderno sofreram um desencantamento do mundo e uma mutilação de suas dimensões simbólicas. Assim, a proposta da hermenêutica simbólica torna-se uma nova epistemologia de entender o homem, visto que a proposta de Eliade é a de compreender o homem em sua forma globalizante, trans-histórica e histórica; combater o irracionalismo e as interpretações reducionistas atribuídas à religião. Portanto, a concepção de Eliade do religioso e da religião está imbricada na experiência do sagrado e do simbolismo religioso, pois é através desse simbolismo que o homem estrutura seu mundo de significados e significações. (GUIMARÃES, 2000). Assim, o símbolo, apresenta-se como função ontológica, já que ele representa uma condição do homem do mundo, ou seja, constituem-se num processo de simbolização que são inerentes à condição humana. Para Guimarães:

A constituição dos símbolos e o seu poder de receber novas valorizações e interpretações no curso da história, tem por assim dizer, nesta “dupla revelação” a sua origem. A função do símbolo é de ser cifra desta solidariedade entre a existência e o Mundo. Daí seu caráter ontológico. O revelar-se no Mundo é nesse sentido ao mesmo tempo revelação da consciência do homem integral, que apreende nas estruturas do mundo que “fala”, “se manifesta”, o mistério da sua própria existência. (GUIMARÃES, 2000, p. 475).

Para Eliade (2008, p. 367) “um símbolo revela sempre, qualquer que seja o seu contexto, a unidade fundamental de várias zonas do real”. Assim a proposta hermenêutica surge como forma de reconstrução simbólica do homem, onde o símbolo torna-se uma linguagem significativa da realidade humana; entendendo o comportamento humano, as suas questões históricas, como vive esse sujeito, a sua forma de se relacionar com o mundo e como ele constrói a significação para sua vida. São as experiências vividas por ele que tornam símbolos deste *homo religiosus*; de forma que a busca pela essência e significados do fenômeno não indica o abandono da questão histórica do indivíduo.

Nessa direção, a perspectiva de Eliade, em consonância com Jung e Eranos apresenta o elemento irracional do ser humano, compreendendo as experiências da psique não apenas como vivências pessoais, mas também como pertencentes a um estrato coletivo próprio da psique humana, subjacente aos mitos e a todo o simbolismo religioso tradicional. Deste modo, a base da religião está no próprio homem, no sentido de que há uma predisposição da psique humana em manifestar pensamentos e comportamentos religiosos; o homem, portanto, seria religioso por sua própria natureza, seria um *homo religiosus*. (CAVALCANTI, 1998).

Assim, a proposta de Eranos, apresenta uma nova forma de entender a relação do homem com a religião na contemporaneidade, onde há um resgate do símbolo como uma forma de significação e sentido para este indivíduo, justificando este novo reencantamento religioso que o homem vivencia na atualidade, esta nova busca pela religião como uma tentativa de sanar a falta de sentido existencial tão perceptível na contemporaneidade, falta essa que a ciência não conseguiu preencher, como acreditavam diversos autores da ciência. Por isso, a hermenêutica simbólica torna-se um campo do conhecimento possível ao diálogo, ao retorno do religioso, pois através das representações simbólicas o homem pode reviver seus costumes. Portanto Eranos torna-se uma hermenêutica de compreensão da religião, e se constitui, assim, como uma contraposição ao fundamentalismo que nega o diálogo, pois considera a diversidade e o pluralismo religioso.

Considerações finais

Pode observar que a proposta da hermenêutica simbólica que surgia nos meados dos anos 30 já convergia com perspectivas atuais da religião. Eranos combatia o racionalismo da ciência do século XX, negava o autoritarismo e a unilateralidade da cultura ocidental, enfatizava a busca da subjetividade humana e o diálogo entre as culturas e as religiões. Esta proposta converge com as perspectivas atuais, principalmente com o novo formato da religião na contemporaneidade, onde a secularização proporcionou um declínio das tradicionais instituições religiosas, principalmente do Cristianismo, destituiu a figura de Deus transcendental, proporcionando a ênfase nas religiões não uma religião mais subjetiva e emocional que proporciona ao homem uma construção de sentido e de significados, ou seja, símbolos que possibilitam suavizar o vazio propagado na contemporaneidade.

Como afirma Moreira (2008) a religião na contemporaneidade possui uma face globalizada, permitindo o pluralismo religioso e a diminuição entre as barreiras das diferentes denominações religiosas; a destituição do poder das religiões tradicionais; as formas laicas da religião – Espiritualidade sem religião e religião individual – subjetiva e emocional. Kung (2003, p. 210) entende que a religião permite construir uma nova ética mundial, com possibilidade do diálogo entre as religiões e as culturas; pessoas e culturas que se preocupem com questões éticas voltadas para o futuro da humanidade e que busquem o diálogo em prol do respeito ao outro; pois para ele “não haverá paz entre as nações sem paz entre as religiões; não haverá paz entre as religiões sem um diálogo entre as religiões; e não haverá coexistência humana sem uma ética

mundial”. Assim esta perspectiva contemporânea da religião nega as formas tradicionais autoritárias (religiões fundamentalistas), buscando o diálogo, o respeito e a pluralidade entre as religiões, proporciona ao homem um resgate da sua subjetividade, além de fazê-lo se sentir parte do universo e de se preocupar com o seu futuro e o das próximas gerações.

Portanto, Eranos nega totalmente qualquer forma de preconceito, de intolerância, violência e exclusão, características típicas do fundamentalismo religioso e torna-se uma hermenêutica importante para compreensão da religião e de contraposição ao fundamentalismo religioso.

Referências

ARAÚJO, Alberto Filipe. & BAPTISTA, Fernando Paulo. *Variações sobre o imaginário: domínios, teorizações, práticas hermenêuticas*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

BALEIRO, Carlos Antônio Souza. *O sentido de secularização em Vattimo*. Revista Eletrônica Correlatio. n. 15, jun. 2009.

BARTH, Wilmar Luiz. *O homem pós-moderno, religião e ética*. Telecomunicação, v.37, n.155, mar. 2007.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido. In A. Moreira & R. Zicman, *Misticismo e novas religiões*. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. São Paulo: Editora Cultrix, 1997.

CARVALHO, José de Carlos de Paula. *Imaginário e metodologia: Hermenêutica dos símbolos e histórias da vida*. Londrina: UEL, 1998.

CAVALCANTI, Tito Rodrigues de Albuquerque. *A psicologia da religião de Carl Gustav Jung e a abordagem religiosa de Mircea Eliade: acertos e desacertos de uma leitura psicológica dos símbolos religiosos*. Dissertação [Mestrado] – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 114f. 1998

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*. Lisboa-Portugal: Arcádia, 1979.

ELIADE, Mircea. *Origens: história e sentido na religião*. Lisboa: Edições 70, 1989.

ELIADE, Mircea. *O tratado de história das religiões*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. 2. Ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FONSECA, A. L. P. *Novas trilhas do paraíso: o rastro do religioso na contemporaneidade*. Sociedade e cultura, v. 9, n. 1, p. 39 – 49, jan./jun. 2006.

GUIMARÃES, André Eduardo. *O sagrado e a história: fenômeno religioso e valorização da história à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

KUNG, Hanz. *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência*. São Paulo: Paulinas, 1993.

LACAN, Jacques. *O Triunfo da Religião, precedido de Discurso aos católicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LAURENT, Eduard. *A sociedade do sintoma: a política do medo e o dizer do psicanalista*. Latusa, Rio de Janeiro, n. 9, p.9-25, 2004.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O desafio do conhecimento científico: pesquisa Qualitativa em Saúde*. 2. ed. São Paulo: Hucitec-Abrasco, 1994.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). *Pesquisa Social. Teoria, método e criatividade*. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

MOREIRA, Alberto da Silva. *O deslocamento do religioso na sociedade contemporânea*. Estudos da religião, Ano XXII, n.34, p. 70-83, jan / jun. 2008.

ORTIZ- OSÉS, Antônio. *El Círculo de Eranos: uma hermenêutica simbólica del sentido*. Barcelona: Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura, n. 153, 1994.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação do divino e sua relação com o irracional*. São Leopoldo, Sinodal / EST. Petrópolis: Vozes, 2007.

PRANDI, Reginaldo. *A religião do planeta global*. In ORO, A.P e STEIL, C. A (Orgs) Globalização e Religião. Petrópolis, Vozes, 1991, p.63-72.

ROJAS, Enrique. *El hombre light*. 20. Ed. Madrid: Ed. Temas de Hoy, 1992.

RUSSEL, Bertrand. *Religião e ciência*. São Paulo, Funpec, 2009.

SANCHES, W. L. *Elementos para análise do campo religioso no Brasil*. Revista Nures, São Paulo, n.2, Ano 2, Jan / Abr. 2006.

SELEPRIN, Maiquel José. *O mito na sociedade atual*. Disponível em: <www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/diaadia/a/modules/.../visit.php?cid..pdf. Acesso em: 20 jul. 2011.

SILVEIRA, Luiz Henrique Lemos. *A psicologia da religião ocidental e oriental: a influência do círculo de Eranos no entendimento da religião na perspectiva de Carl Gustav Jung*- Dissertação Programa de Pós-graduação em Ciências da religião- Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - Belo Horizonte, 2013.

SILVEIRA, Luiz Henrique Lemos.; OLIVEIRA, Jacqueline Moreira; VELIQ, Fabiano. Aproximações e distanciamentos nos Pensamentos de Feuerbach e Jung. *Memorandum* - Belo horizonte, v. 32, p. 138-155, 2017.

SILVEIRA, Luiz Henrique Lemos. *Perspectivas junguianas sobre a religião na contemporaneidade*- Tese do Programa de Pós-graduação em Psicologia- Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - Belo Horizonte, 2017.

SOUSA, Luciano Dias. *Superman: mito e herói na contemporaneidade*. Revista Ícone, vol.11, jan. 2013.

VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. Lisboa: Relógio d'Água, 1996.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*. Tradução de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004. 173 p.

TEIXEIRA, Faustino. *O fundamentalismo em tempos de pluralismo religioso*. In. MOREIRA, A.S e OLIVEIRA, I. D. (Org.) *O futuro da religião na sociedade global; uma perspectiva multicultural*. São Paulo, Paulinas, 2008

Notas sobre a diferença: neopentecostalismo underground em uma organização religiosa

Notes about differences: underground neo-Pentecostalism in a religious organization

*Isley Borges da Silva Júnior*¹
*Alessandro Gomes Enoque*²
*Luiz Alex Silva Saraiva*³

RESUMO

Há uma relativa diversidade de estudos que buscam compreender o fenômeno religioso em suas diversas facetas (espacial, social, cultural, econômica, simbólica, organizacional, etc). Indo além das tentativas de tipologizações pentecostais, estes novos trabalhos têm, como objetivo principal, uma melhor compreensão acerca dos elementos constitutivos desta determinada religiosidade. Além disto, parece haver um real interesse, por parte da academia, no sentido de melhor compreender a emergência de um certo neopentecostalismo alternativo, não convencional, underground. É dentro desta última perspectiva que este artigo está inserido. Partindo de uma metodologia de natureza qualitativa, este trabalho teve como objetivo principal compreender a história e algumas especificidades de uma instituição religiosa neopentecostal não-tradicional, gestada no âmago da Igreja Pentecostal Shalom e fundada em uma cidade do interior de Minas Gerais em fins da década de oitenta.

Palavras-chave: Neopentecostalismo; Religião; Underground; Igreja; Minas Gerais.

¹ Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia do Pontal (PPGEP) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Doutorando em Letras pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Endereço: Rua 20, 1600 - Bairro Tupã, Ituiutaba/MG. E-mail: isleyborges@hotmail.com.

² Doutor em Sociologia pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor Associado II da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Endereço: Rua 20, 1600 - Bairro Tupã, Ituiutaba/MG. E-mail: alessandroenoque@ufu.br.

³ Doutor em Administração pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor Associado II da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Av. Pres. Antônio Carlos, 6627 - Pampulha, Belo Horizonte/MG. E-mail: saraivalas@gmail.com. Submetido em: 29/07/2020; aceito em: 30/12/2020.

ABSTRACT

Many studies are seeking to understand the several facets – spatial, social, cultural, economic, symbolic, and others – of religion. These studies aim to better understand the elements around the phenomenon of Pentecostalism, rather than emphasizing classifications and typologies. There seems to be real interest on the part of academia to comprehend the emergence of alternative, unconventional, underground, neo-Pentecostalism. This article is part of the academic efforts to approach these phenomena. By adopting a qualitative methodology, the main objective of the study is to learn the history and particularities of a non-traditional neo-Pentecostal religious institution – a spin-off from the Pentecostal Shalom Church – established in an inner municipality of the Brazilian state of Minas Gerais in the late 1980s.

Keywords: Neo-Pentecostalism; Religion; Underground; Church; Minas Gerais.

1. Introdução

De acordo com os dados do último Censo Populacional (2010) do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o número de evangélicos cresceu seis por cento entre os anos de 2000 e 2010 (passando a representar, respectivamente, 16% e 22% da população brasileira). Grandes sociólogos da religião como Pierucci e Prandi (1996), Prandi (2008), Mariano (1999), dentre outros, afirmam, neste sentido, que os neopentecostais seriam os responsáveis por uma mudança significativa da dinâmica do campo religioso do país.

Amparado por tal realidade, uma diversidade de trabalhos tem surgido com o claro objetivo de melhor compreender tal fenômeno religioso em suas diversas facetas (espacial, social, cultural, econômica, simbólica, organizacional, etc). Indo além das tentativas de tipologizações pentecostais, estes novos trabalhos têm, como objetivo principal, uma melhor compreensão acerca dos elementos constitutivos desta determinada religiosidade (Sanchis 1994; Wrege 2001; Bessa 2006; Silva 2008; Caldas Filho 2008; Paravidini e Gonçalves 2009; Passos 2009; Silva e Gil Filho 2009; Custódio 2010; Moraes 2010; Rezende 2010; Totaro 2010; Sousa 2011; Ferreira 2012; Gracino Junior 2012; Santos 2012; Petrognani 2015).

Além disto, parece haver um real interesse, por parte da academia, no sentido de melhor compreender um fenômeno recente, qual seja, o da emergência de um certo neopentecostalismo alternativo, não convencional, underground, simbolizado, sobretudo por igrejas como a "Bola de Neve" e a "Metanóia" (Cedola 2004; Santos e Figueiredo 2009; Filho 2010; Cardoso 2009).

É dentro desta última perspectiva, aliás, que este artigo está inserido. Partindo de uma metodologia de natureza qualitativa, que buscou conciliar entrevistas e observação participante,

este trabalho teve, como objetivo principal, compreender a história e algumas especificidades de uma instituição religiosa neopentecostal não-tradicional (por que não dizer, underground), gestada no âmago da Igreja Pentecostal Shalom e fundada em uma cidade do interior de Minas Gerais em fins da década de oitenta.

2. Histórico e caracterizações do (neo)pentecostalismo

Antes de qualquer tentativa de definir ou classificar o neopentecostalismo, é necessário que nos atentemos para o prefixo que lhe compõe, “neo”, que quer dizer novo - caso nos baseemos em sua origem etimológica grega. A partir de uma interpretação imediata, poder-se-ia dizer que o neopentecostalismo é um novo pentecostalismo. Novo, mais ainda assim, pentecostalismo. Entretanto, muitas características desta corrente pentecostal, indica-nos novos caminhos e questões para a sua interpretação, calcadas no sentido de se compreender o neopentecostalismo como algo inteiramente novo, não apenas “reformado”.

Martinez (2012) chama a atenção para a importância de se historicizar o termo neopentecostalismo. Ele esforça-se em buscar as primeiras informações emergidas sobre a questão e descobre – por meio de uma tese de Antropologia Social, de Tinoco (1998) – que os estudos de Schäfer, importante filósofo e teólogo alemão, são os precursores. Segundo Tinoco (1998), o neopentecostalismo surge como movimento religioso nos anos quarenta. Naquela década, as igrejas pentecostais ainda eram marginalizadas por suas práticas de dons do espírito. O termo neopentecostal, então, já viria carregado de conotações negativas, e como esclareceu Schäfer (1997), os evangélicos de quarenta preferiam definir-se como “carismáticos”. Todavia, o autor destaca que a renovação carismática, em sentido estrito, nascera em 1960, no seio das igrejas da Califórnia, nos Estados Unidos. O sumário trabalho do autor foi o de estabelecer uma diferenciação entre carismáticos e neopentecostais.

No Brasil as designações para o movimento pentecostal começaram a ser tecidas na década de sessenta em São Paulo, por Souza (1969), que se ancorou na tipologia weberiana seita-igreja para distinguir componentes do pentecostalismo e perquirir a forma com que se relacionavam com a sociedade. Refletindo sobre escritos de outros autores, que intentam caracterizar o pentecostalismo (e seus movimentos internos) a partir dos anos 1950, observa-se que não existe um consenso: Brandão (1980) dividia o movimento pentecostal entre Igrejas de Mediação e Pequenas Seitas; Mendonça (1989), entre Pentecostalismo Clássico e Cura Divina; o Centro Ecumênico de Documentação e Informação – Cedi, através de análise de Bittencourt Filho (1991), entre Pentecostalismo Clássico e Pentecostalismo Autônomo (Freston 1993).

Como explica Mariano (1999), nos Estados Unidos, utiliza-se, com recorrência, a metáfora marinha para se caracterizar movimentos religiosos. Cita Martin (1990), que, em referência à história mundial do protestantismo, destaca três grandes ondas: a puritana, a metodista e a pentecostal. Lembra, também, de Burgess e McGee (1989) que classificam em ondas os distintos movimentos de linha pentecostal nos Estados Unidos. O autor ainda informa que no Brasil o primeiro pesquisador a utilizar a metáfora das ondas para dividir o movimento pentecostal foi Freston (1993) que, ao contrário dos autores precedentes, subdividiu o pentecostalismo nacional em três ondas: o pentecostalismo clássico e outras duas

sucessoras, uma que dinamiza a relação do neopentecostalismo com a sociedade (paulista) e a última, que tem a sua pulverização maior entre os cariocas. Trata-se de uma classificação não muito didática, problema resolvido por Mariano (1999).

O autor ordena o campo pentecostal brasileiro a partir da análise de sua dinâmica histórico-institucional, levando em conta as modificações ocorridas em seu discurso teológico, paulatinamente ao seu progressivo processo de aculturação das mensagens religiosas importadas; de seu comportamento de ruptura com o ascetismo e consequente dessectarização e acomodação aos valores mundanos. Para isso, Mariano (1999) classifica o pentecostalismo em três correntes: pentecostalismo clássico, deuteropentecostalismo e neopentecostalismo. É nesta tipologia que o nosso trabalho se ancora.

De acordo com Mariano (1999) em terras brasileiras a corrente evangélica pentecostal chegou por volta de 1909, 1910, com a instalação das igrejas Congregação Cristã no Brasil, fundada por italianos, e a Assembleia de Deus, fundada por suecos. Vale ressaltar que os pregadores responsáveis pela fundação de tais instituições religiosas formaram-se nos Estados Unidos antes de virem para o Brasil. Ainda é bom dizer que as duas instituições religiosas em questão “sempre apresentaram claras distinções eclesíásticas e doutrinárias que, com o passar do tempo, geraram formas e estratégias evangelísticas e de acomodação social bem distintas” (Mariano 1999: 23). Características dessa “primeira onda” do pentecostalismo – também chamada de pentecostalismo clássico – são o anticatolicismo, o dom de línguas, a crença na volta de Cristo, a salvação paradisíaca, o sectarismo/ascetismo e a rejeição do mundo exterior.

Emerge, na década de 1950, um segundo movimento de pentecostais, nas palavras do autor, o deuteropentecostalismo, proposto por migrantes norte-americanos na Cruzada Nacional de Evangelização. Em sua obra, Mariano (1999) chama atenção para a dificuldade de classificação de instituições religiosas dessa época, uma vez que muitos são os dissensos entre os estudiosos no que tange à nomenclatura e caracterização da corrente. Desse movimento, caracterizado como “segunda onda”, surge a Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular, a Igreja Pentecostal Deus é Amor, a Casa da Bênção, para citar algumas. Podemos elencar, como características desse segundo momento do pentecostalismo, a cura divina, o evangelismo de massa (que faz utilização dos meios de comunicação) e a fragmentação denominacional. Cabe salientar que não existe rompimento teológico com a “primeira onda” pentecostal (Mariano 1999).

A não existência de uma ruptura teológica entre primeira e segunda ondas neopentecostais é um dado que merece discussão. Apesar de serem diversas as formas ritualísticas e teológicas entre 1909 e 1960, a segunda onda se difere da primeira, sobretudo, pelo uso dos meios de comunicação de massa que esta faz, enquanto aquela guarda modos mais tradicionais para disseminação de sua palavra. O fundador da Igreja Deus é Amor, David Miranda, inclusive, foi o pioneiro do mercado gospel brasileiro, empreendendo esforços na criação de gravadora e editora pentecostais. Do lado do primeiro templo de sua igreja, em São Paulo, está o maior shopping gospel da América Latina. Sendo assim, apesar de suas diferenças, é compreensível que se trata de movimentos internos, alocados em um plano maior. Já o neopentecostalismo, caracterizado por Mariano (1999) como a terceira onda do movimento

pentecostal comporta questões muito particulares, que nem em diálogo estão com os pentecostalismos anteriores.

A terceira onda do pentecostalismo, então, demarca um corte histórico-institucional com a linha pentecostal e apresenta caráter inovador. O neopentecostalismo tem a sua gênese na segunda metade dos anos 70 e expande e se fortalece nas décadas seguintes, de 1980 e 1990. A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) (RJ, 1977), a Igreja Internacional da Graça de Deus (RJ, 1980) e a Igreja Cristo Vive (RJ, 1986) são as principais instituições religiosas surgidas nesse período. Esse movimento apresenta uma ruptura teológica considerável com o pentecostalismo clássico e com o deuteropentecostalismo, principalmente por deixarem de negar o mundo e passarem a afirmá-lo.

Enquanto os dois movimentos anteriores traziam, em sua constituição, a ideia de salvação, a noção de que vivemos em um mundo ruim e de pecados, o neopentecostalismo volta-se para questões deste mundo: econômicas, sentimentais, espirituais. Além disso, nas instituições religiosas neopentecostais as exigências éticas e estéticas são cada vez menos rígidas. Podemos citar como sumárias características dessa “terceira onda” pentecostal a acomodação aos valores mundanos, o caráter de empresa, com instituições religiosas burocratizadas (a lógica é sempre a do cliente-fiel), a guerra contra o diabo e a teologia da prosperidade.

Quando dizemos que os neopentecostais acomodaram-se aos valores mundanos significa dizer que pouco ou nada refletem sobre o além-vida, sobre o que viria após a morte. Com o ligeiro processo de modernização do país, a partir de 1970, e, por conseguinte, a mobilidade social dos fiéis pentecostais, as juras da sociedade do consumo, a expansão do serviço de crédito aos consumidores, os apelos atraentes da moda, o alargamento das opções de lazer e entretenimento criado pela indústria cultural, “essa religião ou se mantinha sectária e ascética, aumentando a sua defasagem em relação à sociedade e aos interesses ideais dos crentes, ou fazia concessões” (Mariano 1999: 148). E fizeram as concessões: ajustaram, gradativamente, o seu discurso e as suas práticas teológicas. Atualmente, igrejas pentecostais são tão universais e pregam mensagens religiosas tão flexíveis que são capazes de batizar até índios aldeados.

Passaram, então, a afirmarem o mundo ao invés de negá-lo, voltaram-se para questões mundanas, como a infidelidade, as dívidas, a inveja, os relacionamentos amorosos. Prova disso são os seus cultos, majoritariamente temáticos e voltados à resolução prática de contendas do cotidiano. Outra demonstração de tal acomodação à mundanidade é a liberalização dos tradicionais usos e costumes de santidade pentecostal: o estereótipo do crente com Bíblia debaixo do braço e roupa social já não condiz com a realidade. Mais recentemente, admite-se crentes tatuados, que vestem preto, que utilizam *piercings* e estilos de vida alternativos, fora dos padrões convencionais cristãos.

Quanto ao discurso teológico desta corrente pentecostal, sobretudo das igrejas mais tradicionais, este foca-se sobretudo na manutenção de uma guerra contra o diabo (instaurada, sobretudo, no início dos anos 90) e na teologia da prosperidade. O diabo, para essa corrente do pentecostalismo, diz respeito, principalmente, às divindades cultuadas por outras religiões, como os espíritos de luz, orixás, caboclos, guias, dentre outros. Mariano (1999) explica que o diabo é uma figura ambígua para os neopentecostais: ao mesmo tempo em que é inimigo de

Deus, precisa existir para reforçar o poder do divino. Para o líder da Igreja Universal, Edir Macedo, os demônios são os causadores de todos os males da humanidade. Estão no futebol, na política, nas artes, na religião [Macedo 2006].

A guerra do “exército de Deus” contra o diabo e o seu secto de demônios é prova concreta da intolerância religiosa e arbitrariedade evangélica ainda presentes em nosso país, que abriga as religiões mais diversas. A própria mídia brasileira já noticiou inúmeros casos que ilustram essa guerra santa que já matou indivíduos e destruiu terreiros de umbanda e candomblé (ver Mariano 1999: 123-124).

No que se refere à teologia da prosperidade, componente representativo da modificação da mensagem pentecostal por sua última onda, trata-se de uma doutrina que defende a existência direta da relação entre a benção financeira e o desejo de Deus. Para os neopentecostais, então, se o fiel é crente e temeroso a Deus será também próspero materialmente, uma vez que os indivíduos foram destinados à vitória nesta vida, não no além, após a morte.

É oportuno explicar que o neopentecostalismo não possui apenas as características para as quais nos atentamos. Trata-se de uma corrente do pentecostalismo constituída por elementos variados e muito distintos, que se diferenciam de uma instituição religiosa para outra. Em certa medida, tais características dependem muito do contexto de surgimento das igrejas e do que acreditam e pretendem as suas lideranças religiosas.

A caracterização de Mariano (1999) pode ser considerada, em determinados aspectos, desatualizada caso façamos uma etnografia, mesmo que tímida, em instituições religiosas neopentecostais surgidas nos últimos anos. Algo natural, uma vez que construções teóricas e classificatórias, em geral, tendem a ser datadas. O neopentecostalismo, porque é dinâmico e (re)formula-se permanentemente, intensificou a sua acomodação aos valores do mundo ao ponto de, como o mercado capitalista contemporâneo, especializar-se em públicos específicos, criar nichos. Foi adaptando-se às condições capitalistas de mercado, de grande oferta de produtos e expansão do poder de compra dos brasileiros, que surgiu o neopentecostalismo na década de 1970 e é tendo como referência o mercado contemporâneo que esta onda do pentecostalismo se estabelece com mais vigor após os anos 2000. Com o avanço vertiginoso das novas tecnologias de comunicação e informação - que possibilitaram novas formas de se relacionar, produzir e comunicar já que resignificaram as relações espaço-tempo -, a última onda pentecostal também se oxigenou e construiu novas estratégias para difusão de seu discurso teológico.

Antes, em tempos de sua origem, o discurso neopentecostal atingia, sobretudo, as camadas menos favorecidas da população que, agoniada, buscava respostas para a resolução de seus problemas cotidianos na religiosidade. A garantia dada por essas igrejas a seus fiéis foi a de que seriam prósperos nesta vida caso seguissem as palavras de Deus. As tradicionais igrejas neopentecostais foram, aos poucos, se enchendo de uma “ralé brasileira” (Souza 2009), “uma ‘classe de indivíduos’ que nasceu sem o ‘bilhete premiado’ de pertencer às classes média e alta” que encontrava alento em um discurso individualista, meritocrático e neoliberal. Na contemporaneidade, diversificou o seu público de fiéis, e conseqüentemente e em certa medida o seu discurso teológico, para atingir as classes média e alta que organizam-se nas mais diversas

tribos urbanas que convivem no espaço da cidade hodierna. Trata-se não apenas de uma mudança de tom, mas de alvo.

Abraçando a diferença e a tomando como ponto de partida para a sua evangelização, intitulam-se, agora, alternativos, *undergrounds*, e provam que roqueiros, tatuados, *punks*, *hipsters*, gente do *heavy metal* e de qualquer outra tribo descolada podem congregiar e vivenciar a sua religião. O neopentecostalismo na contemporaneidade, *in nuce*, é um produtor de instituições religiosas para todas as tribos. Tendo refletido sobre a constituição, a tipologização e a caracterização do neopentecostalismo, cabe, agora, empreender olhar exploratório sobre o que se produz academicamente sobre este objeto.

3. Pesquisas em torno da última onda pentecostal

Inúmeros trabalhos sobre o neopentecostalismo têm emergido no contexto contemporâneo e ajudado-nos a compreender com mais profundidade como tal fenômeno religioso se estabelece espacial, social, cultural, psíquica e economicamente. Eles voltam-se mais para elementos constitutivos daquela determinada religiosidade do que para tentativas de tipologizações pentecostais. É o caso de investigações como as de Sanchis (1994), Wrege (2001), Cedola (2004), Bessa (2006), Silva (2008), Caldas Filho (2008), Cardoso (2009), Paravidini e Gonçalves (2009), Passos (2009), Santos e Figueiredo (2009), Silva e Gil Filho (2009), Custódio (2010), Moraes (2010), Rezende (2010), Totaro (2010), Filho (2010), Sousa (2011), Ferreira (2012), Gracino Junior (2012), Santos (2012) e Petrognani (2015).

As considerações de Sanchis (1994) são singulares, porque analisam a "afrota" do pentecostalismo à cultura católica brasileira. O autor intenta a discussão sobre a infiltração pentecostal em um país criado sob as égides do catolicismo. Representando a modernidade, o discurso do pentecostalismo desafia os grilhões de um modo de vida católico, apresentando-se como novidade. Ao invés de analisar o pentecostalismo em comparação com outras tipologias evangélicas, a pesquisa discute a forma com que as igrejas pentecostais contornam as marcas da memória, história e cultura católicas. É deixado claro que o trabalho é mais uma moldura (criada a partir de dados do Censo Evangélico do Rio de Janeiro) a ser eventualmente preenchida por outros trabalhos, mais específicos.

O trabalho de Wrege (2001) examina o neopentecostalismo – intitulado na tese de pentecostalismo autônomo – a partir da análise de conteúdo de livros escritos pelos líderes religiosos das duas maiores igrejas neopentecostais brasileiras, a IURD e a Igreja Internacional da Graça de Deus. A partir das palavras de Edir Macedo e Romildo Soares e de pressupostos da sociologia e antropologia das religiões, buscou-se o entendimento dos vínculos presentes entre educação e doutrina religiosa. Trata-se de um trabalho incansável de interpretação das palavras do bispo no sentido de, a partir delas, se construir um arcabouço de temáticas presentes no discurso teológico neopentecostal.

Quanto à investigação de Bessa (2006), ela nos mostra como o neopentecostalismo é um corrente religiosa que oferta aos pesquisadores uma riquíssima gama de temáticas a serem observadas. Dando título de "A batalha espiritual e o erotismo" a autora mostra como o feminino é alvo de demonização no neopentecostalismo. A batalha espiritual, diz ela, não

condena apenas a sensualidade, mas também comportamentos que possam estigmatizar o ideal de mulher cristã. Os maus comportamentos são interpretados como a possessão do diabo, avessos, portanto, ao que é santo/divino. É a guerra contra o diabo por meio de um alvo específico: as mulheres. Paradoxalmente, são as mulheres mesmo as maiores difusoras do movimento que as demoniza. Convém lembrar que o neopentecostalismo é a única corrente pentecostal que admite mulheres como líderes religiosas de igrejas.

Com inspiração na Teologia da Prosperidade, Silva (2008) perquire a centralidade do dinheiro na espiritualidade neopentecostal. Entendido como “ferramenta de Deus” e presente nos cultos neopentecostais, o dinheiro, que em outras análises poderia significar uma tentativa de profanação do mundo sagrado, na realidade desta corrente media a relação entre Deus, a igreja e o fiel e é santificado para servir como oferta ao divino. O dinheiro, então, ganha ênfase na vida dos que buscam abundância, prosperidade e vitória. Pesquisando o deslocamento da fé para o mercado, Passos (2009) em uma mudança de tom, mas não de alvo, explica que os neopentecostais deixaram de lado o estigma de “seita”, que os caracterizava pelo menos inicialmente, para se abrirem às regras e leis do mercado, transformando os seus cultos em grandes espetáculos televisionados, transformando a sua religião, ela própria, em um grande empreendimento de marketing, presente no cenário atual de mobilidade religiosa.

Ainda sobre a prosperidade neopentecostal, Custódio (2010) debruçou-se sobre os seus fetiches mágicos. É comum perceber que em programas televisionados das grandes igrejas neopentecostais brasileiras veiculam veementemente as histórias de prosperidades de seus fiéis e utiliza para legitimá-las um verdadeiro bombardeamento de imagens-símbolo da vitória e da abundância. Carros, casas, talões de cheques, dinheiro, conquistas profissionais, dentre outros objetos, reforçam os testemunhos religiosos. Foram analisados variados programas televisivos da IURD à luz dos estudos da linguagem. A pesquisa de Sousa (2011), possuindo como pano de fundo o debate sobre a prosperidade, discute o neopentecostalismo a partir dos limites da modernidade e da pós-modernidade, contrapondo a lógica teológica da última onde pentecostal à ética protestante analisada por Weber (2004) em célebre obra.

Caldas Filho (2008) oferece um olhar inaugural – pelo menos no Brasil, onde se encontra poucos escritos – sobre conceitos-chave do teólogo protestante Dietrich Bonhoeffer. Tomando como referência a obra mais clássica de Bonhoeffer, “Discipulado”, o autor objetiva a provar que a teologia bonhoefferiana é fértil para análise do neopentecostalismo, pois ela é uma teologia da socialidade, da liberdade e da palavra, valores teológicos que o neopentecostalismo esvaziou/inverteu. Explica ele: o aspecto comunal da vida cristã (socialidade) é revertido para o foco nos problemas individuais; a vida do fiel obedece a uma lógica de escravidão a Deus, de subserviência a Deus por meio do pagamento do dízimo, o que se opõe a ideia de liberdade; a palavra de Deus não é mais interpretada profundamente, mas alegorizada. O artigo serve para disseminar uma teologia profundamente fértil, mas esquecida no Brasil, e incitar trabalhos nesta órbita.

Paravidini e Gonçalves (2009) entendem o neopentecostalismo como produtor de uma lógica que funda a articulação do desamparo com a condição masoquista. Por meio de uma vertente oriunda da psicologia/psicanálise, os autores afirmam que para esta onda a felicidade do fiel está relacionada a uma “aliança societária” que ele deve ter com Deus. Tal aliança

colocaria-o, em condição de assujeitamento ou servidão voluntária ao outro (Teologia do Domínio), de acordo com os autores. Eles discorrem sobre conceitos como desamparo estrutural do sujeito e metodologias como a antropologia analítica objetivando concluir que os neopentecostais, a partir de um destaque à prevalência de um mal-estar subjetivo do fiel, torna-o um indivíduo assujeitado.

Por sua vez, Silva e Gil Filho (2009), a partir da filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer, analisam o espaço sagrado neopentecostal – especialmente a Igreja Internacional do Reino de Deus – partindo do pressuposto de que ele é produto da ação intuitiva do sentir, conceber e agir do homem religioso. A perspectiva coloca na centralidade dos estudos a contingência, elemento que precisa ser considerado quando uma investigação pretende ser eminentemente qualitativa, e, além disso, oferece subsídios teórico-metodológicos àqueles pesquisadores que debruçam-se sobre instituições religiosas surgidas em um dado contexto.

Já Moraes (2010) considera o neopentecostalismo um “conceito-obstáculo”, já que não consegue designar satisfatoriamente o último sub-campo emergido entre os pentecostais. O autor propõe um novo conceito (não uma nova tipologização), que nomeou de transpentecostalismo. Segundo ele, o conceito de neopentecostalismo envelheceu e “as ondas pentecostais misturaram-se e é impossível dizer, na atualidade, o que é exclusivo de cada uma” (Moraes 2010: 17). Apesar de não deixar claro, o autor dialoga com a tipologia proposta por Mariano (1999), mas esquece-se de que tal classificação tem a sua essência weberiana, o que significaria dizer que é muito lógico que não se encontre nos templos *ipsis litteris* o que diz os tipos ideais (ou que se encontre mesclas desses tipos), uma vez que são ideais, não sendo possível vislumbrá-los de maneira una, total, rígida e inflexível.

Em estudo que visa ao entendimento de como neopentecostais fazem uso do *marketing*, Rezende (2010) deixa claro que as técnicas mercadológicas e comunicacionais neopentecostais visam ao aumento do número de fiéis. A partir de ferramentas do marketing, a pesquisa traz à tona as estratégias para propagação do discurso teológico neopentecostal engendradas por igrejas pentecostais brasileiras. A autora identifica produtos básicos, produtos esperados, produtos de apoio, produtos tangíveis e não-tangíveis, dentre outros os quais as instituições religiosas pentecostais (sobretudo neopentecostais) fazem uso.

Outro estudo fundamental é o de Totaro (2010), que relaciona a cultura do cálculo com dados que puderam ser vislumbrados no último Censo: um crescimento paralelo entre os sem religião e os pentecostais (sobretudo, devido à onda neopentecostal). A lógica do “crer sem pertencer”, segundo ele, desponta junto a uma “ascese consumista”. Obra que também analisa os dados do Censo 2010 e as religiões e os seus movimentos e contribui significativamente para discussões neste âmbito é a de Teixeira e Menezes (2013). Ainda falando de trabalhos que versam sobre dados acerca do neopentecostalismo no Censo, Gracino Junior (2012) utiliza de metáfora peculiar para afirmar que, caso queiramos compreender o neopentecostalismo e a dinâmica do campo religioso brasileiro, é preciso mais que a visão “aérea” trazida pelos dados do IBGE: faz-se necessário, como um nadador, mergulhar nas complexidades e especificidades da corrente.

Convém destacar que uma das características do neopentecostalismo é a guerra que o mesmo promove contra o diabo. A análise de Santos (2012) é sobre a associação ao demoníaco

feito por evangélicos a partir das simbologias, ética e estética das religiões afro-brasileiras. O diabo passa a ser relacionado diretamente às práticas e pessoas praticantes dos cultos aos orixás e fiéis (neo)pentecostais, em muitos casos, são estimulados por seus líderes religiosos a não tolerar o povo de santo. Diante deste cenário de intolerância religiosa, terreiros são invadidos, imagens de orixás quebradas e religiões e religiosidades desrespeitadas. O trabalho, da área do direito, vai além quando discute de forma interdependente conceitos como liberdade de expressão religiosa e discurso de ódio religioso.

Falando da característica de acomodação aos valores mundanos neopentecostal, especialmente investigando tal acomodação à luz do conceito de secularização, Ferreira (2012) joga luz sobre a forma como a igreja Assembleia de Deus, com o passar do tempo, foi se secularizando, se desfazendo do laços que a prendiam às visões ascéticas presentes no pentecostalismo clássico. Flexibilizando a sua mensagem teológica e, conseqüentemente, aumentando de maneira significativa o seu número de fiéis, a instituição religiosa apresenta-se como “plausível”, nas palavras do autor, para a sociedade capitalista de consumo.

Mais recentemente, o trabalho de Petrognani (2015) indica avanço do neopentecostalismo no universo futebolístico, podendo ser considerada como “cultura religiosa” hegemônica no meio esportivo, sobretudo no futebol. O autor prova que o neopentecostalismo está longe de ser uma religião periférica, composta por brasileiros marginalizados. Ademais, seu trabalho evidencia o interesse de evangélicos por esportes, a partir de um olhar para o grupo denominado “Atletas de Cristo”, inspirado no Muscular Christianity da Era Vitoriana.

No que se refere ao trabalho de Cedola (2004) constitui de uma etnografia realizada na Bola de Neve Church, uma igreja neopentecostal original, criada por um publicitário e direcionada aos surfistas, considerada pela autora uma organização de simbolismo intensivo. Tal instituição religiosa possui características bastante parecidas com a organização pesquisada, já que faz parte de um neopentecostalismo alternativo, não convencional, que apropria-se de grupos identitários para a pulverização e consolidação de seu discurso teológico. Em sua pesquisa, a autora observou que as lideranças religiosas e fiéis da igreja possuem imagem consideravelmente relacionada ao universo esportivo, dissonante dos crentes tradicionais. Além disso, percebeu que apesar desta distinção da imagem, possuem liturgia e estruturação bastante próxima das igrejas neopentecostais tradicionais.

Ainda tratando da Bola de Neve Church, Santos e Figueiredo (2009) avalia a mudança do discurso evangélico brasileiro a partir das estratégias e formulações da igreja. Tomando uma pregação do fundador da igreja para análise, os autores descobrem a utilização estratégica da argumentação e da prosódia para o convencimento do público da igreja. Fazendo uso do volume de voz, do acento frasal e de um linguajar coloquial e próprio dos jovens, apóstolo Rina torna o discurso religioso da igreja mais convincente e emocional. A análise dos autores supracitados tem como base a linguística, já a de Filho (2010) volta-se para o elemento corpo, mas também na Bola de Neve. O autor demonstra como os corpos (esculpidos, bronzeados, tatuados, na maioria das vezes) possuem significado no interior de uma liturgia que privilegia as questões emocionais, tácteis e de sociabilidade. É como se a corporalidade fosse condição *sine qua non* para efetivação da liturgia da igreja.

Quanto à investigação de Cardoso (2009), trata do *underground* evangélico praticado por uma comunidade religiosa carioca chamada Metanóia, localizada no complexo de favelas da Maré, que tem como estratégia evangelística a música “extrema” e, como fiéis, indivíduos sedentos por liberdade e autonomia para expressão de suas peculiares estéticas. O autor demonstra, a partir de uma minuciosa análise espacial, que a instituição religiosa em questão e a sua liturgia são fruto de sua localidade, onde pode-se encontrar inúmeras favelas, bares alternativos, áreas de prostituição e tráfico de drogas. Cardoso (2009) coloca a Metanóia ao lado de igrejas neopentecostais como a Renascer, a Lagoinha e a Bola de Neve, igrejas com perfis semelhantes à que pesquisamos.

4. Procedimentos Metodológicos

A instituição religiosa neopentecostal pesquisada conta com uma comunidade de aproximadamente 50 fiéis e é liderada por 5 lideranças religiosas. Para fins desta pesquisa, foram realizadas 15 entrevistas semi-estruturadas (com todas as cinco lideranças, aqui denominadas através de nomes fictícios de inspiração bíblica: Pedro, Davi, Tiago, Lucas e Miriam; bem como com 10 fiéis: Maria, Ester, Lázaro, Paulo, Matheus, Marcos, Gabriel, André, José e Priscila). Os sujeitos da pesquisa foram escolhidos após o processo de observação participante e construção do diário de campo. Priorizou-se, na escolha dos sujeitos de pesquisa, uma gama variada de perfis (homens, mulheres, de diferentes idades e áreas profissionais) e a presença e vivência no cotidiano da instituição religiosa. Em outras palavras, as pessoas que mais participavam do dia-a-dia da igreja saltaram aos olhos do pesquisador a partir de sua observação. Estes foram selecionados para as entrevistas, que ocorreram em inúmeros lugares da cidade, indicados pelos entrevistados. Após a realização das entrevistas, as mesmas foram transcritas e analisadas através da técnica de análise de conteúdo.

5. A Igreja dos Diferentes

No princípio era o *underground*, e o *underground* estava com a igreja, e o *underground* tornou-se igreja. No âmago da Igreja Pentecostal Shalom, ao findar da década de 1980, em uma cidade do interior de Minas Gerais, emerge um grupo de evangelismo *underground*. Significando esta expressão, aqui, como o alternativo, o fora do convencional, o que não ganha destaque nos meios tradicionais, o que está mais oculto que exposto, aquilo que experimenta sem ressalvas – a tradução literal da língua inglesa resulta em “subterrâneo”, ou seja, o que se faz às ocultas, aquilo que se situa por debaixo. Atuando na região central da cidade, o grupo preocupava-se com os marginalizados: indivíduos em situação de rua, prostitutas, usuários de substâncias psicoativas, entre outros. Em outros termos, sujeitos históricos invisibilizados, à margem de uma sociedade movida a partir dos interesses do sistema econômico capitalista, que por essência é um produtor de desigualdades.

A cidade, em pleno desenvolvimento econômico e social, recebia gente de todos os cantos do país. Vinham em busca de emprego e qualificação profissional, uma vez que ela localiza-se estrategicamente entre os principais centros urbanos brasileiros (São Paulo, Rio de

Janeiro, Brasília e Goiânia). É neste período, também, que o movimento gospel ganha força e influencia significativamente a música cristã contemporânea brasileira. A profusão de canções arranjadas nos mais variados gêneros musicais propiciava um evangelismo massivo e emocional.

A principal liderança da organização religiosa pesquisada atualmente revela que, desde o seu ingresso na comunidade Shalom, o grupo de evangelismo *underground* foi colocado em prática e serviu como ponto de partida para o que ela é hoje. Em suas palavras:

[001] O que aconteceu, foi que no último ano que eu estava lá chegou essa questão no Brasil desses modelos de crescimento, aquele negócio do G12, que é o herbalife aplicado à igreja, pressão para vender, juntar gente, e desde o começo, desde o segundo, do primeiro pro segundo ano que eu estava na igreja [Shalom], a gente começou um grupo de evangelismo na rua [...], aqui pra cima, que se tornou o embrião do que é [a organização religiosa] hoje, só que não era algo dentro da igreja. (Pedro, liderança religiosa).

A Shalom, instituição pentecostal que preserva costumes evangélicos tradicionais, lidava minimamente bem com o grupo de evangelismo *underground* surgido entre os jovens de sua instituição religiosa. Contudo, a convivência era um desafio, pois o grupo aglutinava um perfil de indivíduos incomuns para aquela comunidade religiosa: a dificuldade em compreender e tolerar os diferentes fazia com que a instituição religiosa se distanciasse do evangelismo de rua e dos novos convertidos. Por outro lado, os convertidos por aquele tipo específico de evangelismo não iriam submeterem-se à ética e à estética religiosas apontadas pelo arcabouço doutrinário da igreja. Nesta miscelânea de resistências, os jovens decidiram continuar o seu trabalho de evangelismo com aqueles que se encontravam às margens e a igreja colocava à disposição deles uma liderança religiosa para os orientar:

[002] Que viviam no lugar de onde a gente veio, só que as pessoas não iriam aceitar o pacote da igreja toda como a gente aceitou tão fácil. E então, ele nos acompanhava, nos mentoriava ali, e dizia, não, “tamo junto”, se você for preso um dia, porque às vezes a gente convivia com gente usando droga, e era normal, “liga para mim né, vou lá dizer o que vocês estão fazendo”. Nunca precisou [...] Nós fizemos umas coisas muito louca sabe, a gente pensando, a gente era muito novo também, mas a gente chegou a catar gente na rua assim, e levar para casa, cara. Nós catamos um cara que estava dormindo na rua, mas não era um morador de rua, era um maluco que deu uma... Ele era soropositivo, e estava dormindo na rua, e a gente foi lá e tal, compartilhou maior ideia, foi comer junto, e de repente ele “pô, não tem nem onde passar a noite”, e daí nós levou o cara pra casa, para a casa dos nossos pais ainda, sabe, aquele negócio assim. (Pedro, liderança religiosa).

Apesar do parco apoio dado pela Shalom ao evangelismo de sua juventude, pessoas externas à igreja, pertencentes a outras denominações, conheceram o grupo liderado por Pedro e passaram a ajudar no evangelismo de rua. Inúmeros foram os convertidos sendo direcionados para igrejas evangélicas de bairros que moravam ou que eram acessíveis para a congregação, em um processo não de consolidação e ajuntamento, mas de diluição, de pulverização. É nítido que o processo da conversão era mais importante para o grupo do que a fidelização dos convertidos a determinada instituição religiosa: por conhecerem o perfil tradicional da Shalom, não a consideravam como *locus* possível de abrigo para o público fiel das ruas.

1994. O grupo, beirando os sete anos de existência e atuação, já estava maduro e havia aproximado muitas pessoas:

[003] Tudo de fora. Só que alguns que eu conheci de outras igrejas começaram a ajudar, e muitos que se converteram a gente começou a empurrar nas outras igrejas, porque uma coisa era, por exemplo, eu levar um, dois caras lá comigo, outra coisa é eu levar dez. A igreja não tinha estômago até para aguentar a estética diferente. Então que que a gente fazia, diluía. Falava, “onde você mora?”. “Ah, eu moro perto da igreja, do bairro tal, perto da igreja tal”. Aí eu falava, vamos encaminhar esse cara para lá, aí a gente começou a espalhar o povo na cidade, botando um pouco em cada igreja [Pedro, liderança religiosa].

O grupo em questão possuía como característica intrínseca a liberalização dos costumes tradicionais, basta perceber o público (marginalizados/invisibilizados sociais) e a perspectiva com que trabalhava (*underground*). Esta é, aliás, uma tendência neopentecostal, que transgrediu os velhos usos e costumes cristãos desde que despontou no mercado de bens religiosos, acomodando-se aos valores mundanos. A Igreja Sal da Terra - que originou-se a partir de dissidência com a Igreja Presbiteriana do Karaíba - a partir de uma liderança religiosa com o perfil mais alternativo (João), sugeriu que o grupo dissidisse da Shalom e fosse praticar o evangelismo *underground* dentro da Sal da Terra. A amizade, desde a gênese da organização religiosa pesquisada, é um conceito profundamente desenvolvido, no sentido de ser tratada como elemento fundamental nas relações entre laicato e lideranças:

[004] Era... Não, tinha uma liderança, mas também não era uma coisa, não era um pastor, não era nada do tipo, era um grupo ali de amigos. O que que aconteceu? Depois desse sete anos, surgiu a Sal da Terra, e a Sal da Terra veio com uma proposta muito interessante, porque o João, que era também pastor [...], que hoje é o nosso missionário lá no Paraná, ele havia saído de uma outra comunidade pra lá alguns anos antes, e ele quando chegou lá, o pessoal viu o que que a gente estava fazendo e falou, “poxa, isso aí é muito bom”, e eles já tinham visão pra

essa questão da cultura muito mais aberta, muito mais ampla. E eles viram algo que a gente mesmo não havia visto. Eles falaram assim, “isso aí tem potencial de se tornar uma igreja, que o povo está alcançando um povo que nós nunca vamos dialogar”. E aí, é, por fim eles nos abraçaram, no sentido de, não, venham pra cá, tal (Pedro, liderança religiosa).

Após receber a proposta de João, Pedro procura a liderança religiosa da Shalom que os mentoriava, vislumbrando uma contraproposta, o que não ocorre. Há que se considerar os termos relacionados ao universo empresarial utilizados pela liderança religiosa quando narra a história da igreja que é, também e em certa medida, a sua história: “proposta muito interessante”, “eles já tinham visão”, “isso aí tem potencial”, “abraçaram [a ideia]”, “cubram a oferta” (ver excertos 004 e 005). Tais usos lexicais podem estar relacionados a uma das características do neopentecostalismo, qual seja a da visão próxima entre instituições religiosas e empresas. A liderança religiosa da Shalom, que mediava a relação entre o grupo de evangelismo *underground* e o restante da igreja, confessa turbulências, evidencia limites para o trato com o diferente:

(005) Eu fui, na época, procurei o pastor que cuidava de mim lá no Shalom, e eu falei para ele, “eu não quero ir, eu quero que vocês cubram a oferta”, né? Que faça assim, “não, nós vai apoiar você também”, mas ele, ele... Ele virou e falou, “eu não posso, ele falou, aqui tem muitas famílias que pressiona, não foi fácil todos esses anos, mas a gente nunca pressionou vocês”. Isso é verdade. A gente teve uma certa liberdade, as pressões nunca vieram da liderança, vieram mais das famílias (Pedro, liderança religiosa).

Por volta de 1995, o ano do abraço entre Igreja Sal da Terra Centro-Oeste (a principal) e grupo de evangelismo *underground*. Trata-se do hibridismo e da bricolagem, dados expressos no/do contemporâneo. Por um ano, o grupo compôs a Sal da Terra e foi acompanhado pelas lideranças de lá. Entre *shows* de *rock* pesado que reuniam a juventude evangélica da cidade, reuniões em praças, festivais e acampamentos, o grupo ganha mais corpo no interior da igreja Sal da Terra que, apesar de reformada, ainda preserva os tradicionais usos e costumes protestantes: as pregações estruturadas ortodoxamente na palavra, os cultos com longa duração, a hierarquia demarcada no espaço e introjetada subjetivamente, muitos fiéis e pastores com visão de mundo conservadora e pouco tolerante com o diferente. Nas palavras de um dos fiéis, o grupo de evangelismo *underground* desmembra-se da Sal da Terra pela incapacidade da igreja em absorver o diferente, aquilo que assustava e amedrontava, o anômalo:

(006) Tanto que aqueles caras pintados, tatuados, cabeludos e isso tudo, eles se reuniam na Centro-Oeste, mas as pessoas olhavam aquilo

com susto, com medo, tanto que o quê que aconteceu? Foi pedido para essas pessoas, na época o Gustavo, o Pedro e outras pessoas que se juntassem num grupo separado. Por que? Porque a Centro-Oeste [igreja Sal da Terra] não soube tratar, não sabe ainda até hoje, com diferentes. Assim como a [organização religiosa pesquisada] também não sabe tratar com diferentes daqueles que são os tatuados, os cabeludos. (Paulo, fiel).

A noção de diferença, como se vê, continua a perseguir a juventude *underground*. Seja na Shalom ou na Sal da Terra, o grupo encontrou resistências advindas do tradicionalismo religioso evangélico, que pré-estabelecia um modo de pensar e um modo de agir desconectados do tempo hodierno e, portanto, vazios de sentido para fiéis questionadores e críticos ao sistema religioso hegemônico. Neste contexto, surge a proposta para que a organização religiosa pesquisada se tornasse independente da Sal da Terra, uma igreja filha de um ministério em construção, que arcaria com todas as despesas:

[007] Abraçou assim, de vim e falar “venham pra cá, nós queremos pastorear vocês, nós queremos preparar vocês para serem pastores, e nós queremos abraçar isso aí tudo”. Aí mudou tudo de figura, porque a gente continuou o trabalho na rua e passamos a ser acompanhados lá, e depois mais ou menos um ano andando juntos, foi que apostaram alto. Falaram assim, “nós vamos alugar um prédio pra vocês no centro da cidade” (Pedro, liderança religiosa).

Em 2003, o primeiro prédio é alugado em um emblemático logradouro de um bairro tradicional da cidade. Caracterizado a partir da estética *underground*, o espaço chocava por causa de suas paredes, teto e chão pretos. As cadeiras de boteco, que foram compradas quebradas, ganharam uma mão de solda e de tinta escura para comportar os fiéis. A música estremecia as paredes e emocionava os participantes do culto, que se vestiam de preto e integravam um ambiente de estética agressiva.

[008] É. Mas nós fizemos do zero assim, a gente alugou o prédio no dia dezessete, a gente começou dia 17 de Agosto de 2003, foi a data que a gente começou, então estamos fazendo treze anos agora, e foi muito engraçado o como que a gente também apanhou assim de fazer um tanto de coisa, a gente não tinha uma cadeira, então tem algumas fotos lá, hilário. Um bando de moleque sentado no chão. Cara, a gente foi em uma loja que vendia cadeira, alugava-se cadeira de aço na época, não essa de plástico que a gente tem hoje era tipo umas cadeiras de bar que dobrava. Eu fui na Flor e Festa ali na Tiago Vilela que alugava cadeira, falei para eles assim, “eu quero comprar cadeira quebrada”, eles assim, “não, mas a gente não vende cadeira quebrada”, e eu disse,

“não, mas vocês devem ter um depósito cheia delas”, ai a gente pagou um valor tipo, três reais assim na cadeira, cadeira quebrada (Pedro, liderança religiosa).

Constituíam, antes de tudo, uma tribo urbana. Tribalistas como o grupo musical formado por Arnaldo Antunes, Carlinhos Brown e Marisa Monte em 2002. Sendo o tribalismo o pilar da construção, o que sustentava os ideais daquela época era o indivíduo, com mãos no teto e chãos nos pés. Porque questionador, o tribalismo é um anti-movimento que se desintegra e assume múltiplas identidades por meio de uma afirmação do “eu” e da força das vontades individuais. O *locus* daquele grupo era também o templo mas, mais ainda, a rua. Abaixo, uma liderança religiosa explica o nome escolhido para a instituição religiosa. Vale destacar a compreensão do enunciador quanto ao entendimento do que é *underground*. O conceito, a partir de seu ponto de vista, é fluido e tem a ver com o “espírito” de um tempo:

(009) O nome, na verdade, no início não era nem [...] É, foi um dos primeiros nomes na verdade. O nome [...] surge dessa questão de manifestar mesmo da gente... É que a gente ia muito para a rua, hoje a gente não vai mais tanto pra rua. Tanto que eu acho que a gente deveria voltar a ir mais para a rua, então a gente gritava muito. A gente ia para sinal e levantava faixas e fazia barulho, na percussão a gente manifestava muito aquilo que agente cria da forma que a gente cria [...] Essa questão, por exemplo, do [...] vou colocar primeiro. É do urbano mesmo, é de tentar alcançar aquilo que está na cidade [...] Em termos de grupos, tribos, possibilidades, é tentar alcançar de alguma forma. Essa questão do alternativo vem da nossa história que sempre foi tentar entender esse pessoal, a gente até usava a palavra *underground* na época que eu acho que hoje *underground* é outra coisa, não é os metaleiros, *punk*, *skinheads*... *Underground* pra mim hoje é outra coisa. Eu consigo enxergar de outra forma (Davi, liderança religiosa).

No diálogo com um fiel da igreja, as críticas relativas ao estilo tribalista e *underground* são pontuadas. Ele revela que o perfil da instituição religiosa poderia ser importante instrumento para uma evangelização que atingisse “esses grupos diferentes”, contudo, opina que ainda hoje a organização religiosa pesquisada não absorve efetivamente as diferenças:

(010) Ela surgiu para atender uma demanda de um grupo que para a cidade na época era um grupo específico, era uma tribo específica, ela surgiu por causa disso (Paulo, fiel).

(011) Ela veio de uma tribo, vou chamar assim, de um estilo e de uma cultura específica [...] Eu acho que ela precisa aprender a absorver as

diferenças e isso ela não sabe fazer ainda. Ela poderia ser um bom instrumento e ela é um instrumento potencial pra atingir esses grupos diferentes, por ser diferente. Ela é diferente, mas ainda querendo ou não, ela não absorve as diferenças efetivamente. Acho que ela precisa crescer para isso amadurecer nesse sentido, mas ela não faz isso efetivamente ainda (Paulo, fiel).

Nos últimos dez anos, muitos indivíduos da comunidade religiosa casaram-se, tiveram filhos, deram rumos às suas vidas um pouco distantes do estilo de vida *underground*. Como a igreja é o seu povo, o seu ajuntamento, mudam as pessoas que nela congregam e mudam, da mesma maneira, os seus aspectos éticos e estéticos. O espaço do templo, atualmente, conta com apenas uma parede pintada de preto. As cadeiras são pretas e brancas, dispostas como a formar um xadrez: a miscelânea entre o preto e o branco evidenciam a fluidez do tradicionalismo (branco) com o *underground* (preto). O som é menos alto, os pulos e gritos mais contidos. Crianças correm pelo templo e são vigiadas para não derrubarem o projetor. A comunidade religiosa é composta por jovens, mas não só: é possível encontrar gente de toda idade.

Desvencilhando-se dos tradicionais usos e costumes evangélicos e sendo alvo de críticas por parte de muitas igrejas conservadoras, o grupo de evangelismo *underground* sofreu por ser diferente, por estar à margem de uma comunidade evangélica que não tolera o que foge dos padrões. Como será que a organização religiosa pesquisada, uma igreja neopentecostal e contemporânea lida com as questões polêmicas relacionadas ao “diferente”? Ela receberia bem os que dissonam de um padrão hegemônico de evangélicos? Seria revolucionária em seu aspecto evangelístico ou tão conservadora quanto aquelas que critica? Paulo, que foi liderança por sete anos no Ministério Sal da terra e hoje é frequentador assíduo da organização religiosa pesquisada, nos dá uma pista:

(O12) Ela não tem muita ação, agora se você fala de outros grupos, também. Ela não sabe lidar. Como ela não sabe lidar com o homossexual, ela não sabe lidar com nada disso (...) E aí tratam como diferente e não acolhe, então precisa aprender a acolher a todas as pessoas pelo o jeito que são, como estão. É complicado, você pensa assim, ela pode ser na forma muito revolucionária, mas não é, na essência é muito tradicional e muito conservadora dentro da sua realidade (...) Por que quando você pega assim, por exemplo: mexer com drogados com coisas e tal, mas era o pessoal do *rock*, do coisa, hoje já aceita outros que não sejam do *rock* (...) Agora, assim, a igreja não está pronta para receber pessoas que venham de uma vida, por exemplo, de prostituição, não sabe receber essas pessoas. Ou drogados, ela não sabe lidar com isso (Paulo, fiel).

Na busca pela liberalização dos tradicionais usos e costumes de santidade evangélica, sair de uma igreja onde não se pode ser o que se é deve ser atitude confortante, libertadora. Na tentativa de exercerem livremente as suas identidades, sentem-se acolhidos no seio da diferença, que nem é tão diferença assim.

6. Considerações Finais

A partir de um olhar histórico-institucional foi possível notar que a cultura contemporânea, fluida, fragmentada, individualista, imediatista e hedonista, lugar para a afirmação das identidades, é cenário onde o tradicionalismo religioso não cria raízes. O processo de conversão, neste contexto, é individual: escolhe-se fazer parte (ou não) de determinada congregação, levando-se em conta preferências, gostos e desígnios particulares — trata-se do “indivíduo agora individuado” que emerge na sociologia da religião weberiana como aquele que compreende o converter-se não como algo que consolida o herdado e o passado, consagrando-os internamente, mas como alguma coisa que os incendeia internamente e evidencia um caminho para o alvitre de uma vida comunitária nova, querida, experimentada e escolhida por alguém que atendeu a um chamado, um convite, um anúncio. Nos termos de Pierucci (2006), “por uma interpelação, na qual se reconhece e então se converte”. O público convertido, tendo nascido em tempo histórico muito recente, faz as suas exigências, dá as cartas. A igreja, por outro lado, tenta oferecer respostas, caminhos, soluções.

Possuiria o discurso religioso *underground* um limite? Parece-nos que sim. O limite é aquele que rotula a instituição religiosa como uma tribo, uma seita, um ajuntamento de pessoas que possuem em comum o fato de serem diferentes dos demais e elimina a possibilidade de outras pessoas, “menos diferentes”, congregarem. Foi possível notar após vivenciar a organização religiosa pesquisada que o *underground* tem sido deixado de lado pela igreja com o passar dos anos: o espaço é cada vez menos característico do mundo “subterrâneo”. As cadeiras, que eram todas pretas, hoje, são todas brancas. O mesmo ocorre com as paredes, que exibem um branco leitoso. As músicas tocadas são cada vez menos mundanas, ou executadas de modo menos expressivo/agressivo. Vê-se, cada dia menos, madeixas coloridas, corpos tatuados e roupas antenadas com a moda contemporânea. Emergem-se os casais com seus filhos e roupas discretas, indivíduos idosos, gente advinda de igrejas evangélicas tradicionais. O que era tribo deixa, gradualmente, de ser tribo.

A diferença passa a ser o acessório e, não mais, a centralidade. É o neopentecostalismo, como é próprio de sua natureza e essência, vai se reformulando, absorvendo influências novas e mesclando-as com as mais antigas, estruturando-se a partir das demandas religiosas e acomodando-se, como pode, a este mundo contemporâneo complexo e perturbador. É possível apreender este processo de destribalização no próprio espaço do novo templo alugado em dezembro de 2016. Não há nada, esteticamente falando, nele que demonstre a alternatividade notada nos discursos de lideranças e fiéis: está semelhante a qualquer templo evangélico (neo)pentecostal, com uma enorme placa de PVC vermelha à frente, cadeiras brancas de plástico organizadas em fileiras, umas atrás das outras, púlpito no centro e adiante, e a banda como pano de fundo.

Estará a organização religiosa pesquisada em busca de um novo rumo? Desejariam, agora, novas perspectivas? Relacionando-se exaustivamente com igrejas as mais diversas por meio de pregações itinerantes, é possível inferir que suas lideranças religiosas conhecem outras experiências de igrejas, outros possíveis públicos de fiéis, outras realidades. Falando de modo mais objetivo, muito possivelmente sabem da realidade social das religiões brasileiras e do rebuliço (no sentido de movimento, trânsito) provocado pelos evangélicos na dinâmica do campo religioso nacional. Seria a organização religiosa pesquisada um “laboratório experimental” de religiosidades? Um espaço para se experimentar as últimas tendências do universo religioso? Ou estaria, ainda, perdida em meio ao seu discurso de reforço das diferenças, tribalização e alternatividade?

7. Referências

BESSA, D.B. (2006), "Batalha espiritual e erotismo". *REVER*, v. 1, n.6: 39-49.

BITTENCOURT FILHO, J. (1991). Pentecostalismo Autônomo; Remédio Amargo.. In: *Alternativa dos desesperados: como se pode ler o pentecostalismo autônomo*. Rio de Janeiro: CEDI.

BRANDÃO, C. R. (1980), *Os deuses do povo*. São Paulo: Brasiliense, 1ª. ed.

BURGESS, S. M., & MCGEE, G. B. (1989), *Dictionary of Pentecostal and charismatic movements*. Zondervan: Grand Rapids, 2ª ed.

CALDAS FILHO, C. R. (2008), "Bonhoeffer no Brasil: uma análise do neopentecostalismo brasileiro a partir de uma perspectiva bonhoefferiana". *Caminhando*, v. 13: 131-139.

Cedola, D. (2004). Organizações de simbolismo intensivo: o caso da Bola de Neve. Anais do II Encontro Nacional de Estudos Organizacionais da ANPAD, Atibaia, SP, Brasil.

CUSTÓDIO, J. A. C. (2010), "Os fetiches mágicos da prosperidade". *Discursos Fotográficos*, v. 6: 35-52.

FERREIRA, I. V. (2012), "Pentecostalismo e secularização: Da rigidez doutrinária ao pluralismo religioso". *Horizonte*, v. 10: 1458-1472.

FILHO, E. M. A. M. (2010), "O corpo e o esporte como estratégias de marketing da Bola de Neve Church". *Oralidades: Revista de História Oral*, n.7: p.35-52.

FRESTON, P. (1993), *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Campinas: Tese de doutorado em Sociologia, UNICAMP.

GRACINO JUNIOR, P. (2012), "A visão aérea e a do nadador?: reflexões sobre católicos e pentecostais no censo de 2010". *Horizonte*, v. 10: 1154-1183.

MACEDO, E. (2006), *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?* Rio de Janeiro: Unipro, 1º. ed.

MAFFESOLI, M. (2006), *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades pós-modernas*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2º. ed.

MARIANO, R. (1999), *Neopentecostais, sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1º. ed.

MARTIN, D. (1990), *Tongues of fire: the explosion of protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell, 1º. ed.

MARTÍNEZ, R. J. (2012), "El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica". *Revista Mexicana de Sociología*, 74(4): 649-678.

Mendonça, A.G. (1989). Um panorama do protestantismo brasileiro atual. *Cadernos do ISER*, 22: p. 37-86.

MORAES, G. L. (2010), "Neopentecostalismo - um conceito-obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro". *REVER*, v. 2: 01-19.

PARAVIDINI, J. L. L., & GONÇALVES, M. A. (2009), "Neopentecostalismo: desamparo e condição masoquista". *Revista Mal-Estar e Subjetividade (Impresso)*, v. IX: 1173-1202.

PASSOS, P. (2009), "Neopentecostalismo na mentalidade do povo brasileiro: um deslocamento da fé para o mercado". *Horizonte*, v. 7, n. 15: 167-177.

PETROGNANI, C. (2015), "Avanço neopentecostal no futebol brasileiro: análise sócio-antropológica acerca das relações entre religião, futebol e espaço público no Brasil". *El Futuro del Pasado*, v. 6: 175-191.

PIERUCCI, A. F. (2006), "Religião como solvente: uma aula". *Novos estudos - CEBRAP [online]*, n.75: 111-127.

_____. (2013), *As ciladas da diferença*. São Paulo: Ed.34, 1º. ed.

PIERUCCI, A. F., & PRANDI, J. R. (1996), *A realidade social das religiões no Brasil: Religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1º. ed.

PRANDI, R. J. (2008), "Converter indivíduos, mudar culturas". *Tempo Social: revista de Sociologia da USP*, v. 20, n. 2: 155-172.

REZENDE, E.(2010), "Marketing Pentecostal: inovação e inspiração para conquistar o Brasil". *REVER*, v. 1: 20-41.

Sanchis, P. (1994). O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In: Antoniazzi, A. et al. (ed.). *Nem anjos nem demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes.

SANTOS, G. C., & FIGUEIREDO, M. F. (2009), "Bola de Neve Church: A Mudança do Discurso Evangélico no Brasil". *Diálogos Pertinentes*, v. 5: 59-76.

SANTOS, M. C. (2012), *O Proselitismo religioso entre a Liberdade de Expressão e o Discurso do Ódio: a guerra santa do neopentecostalismo contra as religiões afro-brasileiras*. Brasília: Dissertação de Mestrado em Direito, UNB.

SCHÄFER, H. (1996), "Oh Señor de los Cielos, danos poder en la tierra. El fundamentalismo y los carismas: la reconquista del campo de acción en América Latina". *Mesoamérica*, vol. 18, núm. 33: 125-146.

SILVA, A. S., & GIL FILHO, S. F. (2009), "Geografia da Religião a partir das formas simbólicas em Ernst Cassirer: um estudo da Igreja Internacional da Graça de Deus no Brasil". *REVER*, v. 1: 73-91.

SILVA, D. E. (2008), "Centralidade do dinheiro na espiritualidade neopentecostal". *Horizonte*, v. 7: 19-38.

SOUSA, B. O. (2011), "A Teologia da Prosperidade e a Redefinição do Protestantismo Brasileiro: uma abordagem à luz da Análise do Discurso". *Revista Brasileira de História das Religiões*, n. 11: 221-245.

SOUZA, B. M. de. (1969), *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*. São Paulo, Duas Cidades: 1^o. ed.

SOUZA, J. (2009), *A Ralé Brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 1^o. ed.

TINOCO, D. (1998) *Entre la formalidad y la espontaneidad. Una interpretación antropológica de dos iglesias neopentecostales en Guadalajara*. Guadalajara: Tese de Licenciatura em Antropologia Social, Universidad Autónoma de Guadalajara.

TOTARO, P. (2010), "Misticismo do cálculo e a ascese consumista: razão e fé no crer sem pertencer e no neopentecostalismo". *Religião & Sociedade (Impresso)*, v. 30: 81-100.

WEBER, M. (1980), "Rejeições religiosas do mundo e suas direções". In: WEBER, M. *Max Weber: textos selecionados*. São Paulo: Abril Cultural.

_____. (1991), *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora da UNB, 1º. ed.

WREGGE, R. S. (2001), *Igrejas Neopentecostais: Educação e Doutrinação*. 2001. Campinas: Tese de Doutorado em Educação, UNICAMP.

Eusébio de Cesaréia e o martírio como estratégia pedagógica

Eusebius of Caesarea and Martyrdom as a Pedagogical Strategy

Tiago Nunes Pinheiro¹
Rafael Henrique Santin²
Terezinha Oliveira³

RESUMO

O objetivo da nossa pesquisa, intitulada *Eusébio de Cesaréia e o Martírio como estratégia pedagógica*, é analisar alguns episódios de martírio narrados na obra *História Eclesiástica*, pois acreditamos que por meio desse estudo teremos a oportunidade de compreender como o cristianismo se colocou como um modelo educativo que buscava restaurar a ordem imperial prestes a ruir. É fundamental observarmos que seguimos os trilhos da História Social que se baseiam principalmente nas contribuições da Escola dos *Annales* para a história e a historiografia.

Palavras-chave: História da Educação; Eusébio de Cesaréia; *História Eclesiástica*; Martírio.

ABSTRACT

The objective of our research, entitled *Eusebius of Caesarea and martyrdom as a pedagogical strategy*, is to analyze some episodes of martyrdom narrated in the work *Church History* because we believe that through this study we will have the opportunity to understand how Christianity has put itself as an educational model that sought to restore the collapsing imperial order. It is crucial to note that we follow the paths of social history that are based primarily on the contributions of the *Annales* school to history and historiography.

Keywords: History of Education; Eusebius of Caesarea; *Church History*; Martyrdom

¹ Mestre em Educação pela Universidade Estadual de Maringá (UEM) – Maringá. Contato: ThiagoPinheiro89@hotmail.com

² Doutor em Educação pela Universidade Estadual de Maringá (UEM), Professor do Instituto Federal do Paraná (IFPR) - Campus Palmas. Contato: rafael.h.santin@gmail.com.

³Doutora em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (unesp), Professora Titular da Universidade Estadual de Maringá junto ao Departamento de Fundamentos da Educação e ao programa de Pós-graduação em Educação (UEM) – Maringá. Contato: teleoliv@gmail.com. Submetido em: 21/11/2019; aceito em: 30/12/2020.

Introdução

Este artigo aborda algumas das narrativas de Eusébio de Cesaréia sobre o martírio de cristãos, praticados no Império Romano, e a influência pedagógica dessas narrativas para a formação humana. Assim, analisamos as formulações de Eusébio de Cesaréia sobre o martírio na *História Eclesiástica (HE)*, procurando verificar de que modo o bispo de Cesaréia considerava o martírio como estratégia pedagógica.

A obra *História Eclesiástica* foi, segundo o autor, resultado de 25 anos de pesquisa histórica. Nos primeiros sete livros, o bispo de Cesaréia narra a vida de Jesus, dos apóstolos e dos primeiros cristãos até o ano 323 d.C., tendo como cenário a Anarquia Militar que caracterizou os governos dos Imperadores Décio⁴ e Valeriano. Já os livros oito e nove referem-se à perseguição de Diocleciano, de 303 a 308; à de Galério, no Oriente, até o Edito de Tolerância de 311; e à morte de Maximiano, em 313. No décimo livro, ele descreve a vitória de Constantino sobre Licínio e a unificação do Império (323).

Ao tornarmos o martírio o foco central de análise destacamos, na obra, dois aspectos. Em primeiro lugar, a divulgação dos ideais de Jesus, em torno do qual se desenvolve o cristianismo. Em segundo lugar, a possibilidade do convencimento em massa, pois o suplício foi uma prática importante para disseminação do cristianismo e para a exaltação do martírio dos cristãos.

Com o objetivo de manter a religião cristã, perseguida pelo Império Romano, e promover a conversão das pessoas, Eusébio de Cesaréia utilizou os testemunhos dos cristãos para tal intento. Nesse sentido, acreditamos que o bispo de Cesaréia buscou fazer do cristão martirizado um *exemplum*, de modo que outras pessoas pudessem aprender com esse modelo de comportamento que definimos como ética cristã. O propósito do autor era explícito: elevar a Igreja cristã ao nível do poder político do Império. Desse modo, o Império poderia contar com a Igreja para sua reconstrução e reestruturação. Assim, convinha que os mártires fossem exaltados por meio de escritos, possibilitando, desse modo, a criação de imagens mentais que sensibilizassem as pessoas para se converterem a essa crença.

Nesse sentido, Eusébio de Cesaréia atingia os dois principais objetivos da doutrina cristã no seu tempo histórico que era promover a conversão do maior número de pessoas ao cristianismo. Com isso, tornaria essa religião uma forma explicativa do mundo, possibilitando que a nascente Igreja galgasse espaços de poder junto ao Império. A partir desses aspectos mencionados, consideramos como hipótese de que a obra de Eusébio de Cesaréia continha, claramente, um projeto político no qual o martírio se constituiria em um recurso pedagógico.

Ainda à guisa de apresentação da nossa pesquisa, salientamos que seguimos os pressupostos da História Social a partir das obras de historiadores da Escola nos *Annales*, particularmente Marc Bloch e Lucien Febvre. Bloch (2001) entendia a história como a experiência dos homens no tempo. Para ele, o historiador deve investigar os significados das ações dos homens no contexto histórico e no espaço-tempo, considerando que, em suas múltiplas dimensões, o presente é marcado pelo passado e pelo futuro. Dessa maneira, o autor desconstrói a ideia de que a história é uma ciência do passado e defende que, antes de qualquer coisa, ela é “uma ciência dos homens no tempo” (BLOCH, 2001, p.55). Sob essa perspectiva, o homem em sociedade é um fenômeno complexo que deve ser “cuidadosamente” estudado. Por este motivo,

⁴ “Foi imperador romano entre 249 e 251 D.C. Também foi soldado e administrador. Aderira à antiga fé pagã, e deu início a uma perseguição sistemática contra os cristãos, com a ideia de extingui-los totalmente” (CHAMPLIN, 2008, p. 27).

os idealizadores dos *Annales* teriam inaugurado uma perspectiva de abordagem interdisciplinar da história.

Dessa maneira, a partir dos princípios teóricos da História Social, analisaremos o martírio na *HE* de Eusébio de Cesaréia como estratégia educativa, em relação ao contexto histórico que lhe serviu de ambiente. Procuraremos, na análise da fonte, apreender nela a força educativa na narrativa, observando o potencial formativo da história e da história da educação para todas as pessoas que querem ser professores.

Assim, o artigo apresenta a seguinte estrutura: em primeiro lugar, trataremos do contexto histórico enfatizando a crise do Império Romano e, conseqüentemente, o ambiente favorável ao crescimento do cristianismo; em segundo lugar, apresentaremos a narrativa do bispo de Cesaréia sobre o martírio, destacando suas virtudes para formação de um cristão ideal.

A desestruturação do Império Romano

Segundo Grimal (1993) e Gibbon (2008), o Império Romano enfrentou, no século IV, um período de decadência⁵, também conhecido como Antiguidade Tardia e/ou Baixo Império. Múltiplos acontecimentos colaboraram para isso: o declínio de vários imperadores que, por causa das inúmeras conspirações, não permaneciam no poder por muito tempo; a anarquia militar⁶, durante a qual o exército do Império tinha grande influência sobre o governo; as invasões dos bárbaros que se intensificaram; o crescimento da religião cristã, que se opôs aos deuses romanos; a crise da escravidão, decorrente do arrefecimento das conquistas romanas em terras estrangeiras, e a conseqüente crise econômica, que se instalou justamente por causa da guerra.

Grimal (1993) menciona que os imperadores que governaram durante a crise não tinham alternativas, pois precisavam dar prioridade às guerras para permanecer no poder. Barbero (2010) afirma que os bárbaros aproveitaram a instabilidade do Império Romano para intensificar suas invasões, forçando-os a investir muitos recursos na defesa das fronteiras. Com a atenção voltada à defesa do Império, o governo romano se deparou com a crise da escravidão, um mercado antes lucrativo e que, naquele momento, enfrentava dificuldades, principalmente por causa da expansão do Império com o conseqüente assalto a terras estrangeiras, fato este que colaborou para a crise econômica.

Os anos iniciais do século IV foram decisivos na história da Igreja cristã, seja pela própria crise do Império que atingia as pessoas e as instituições, seja pela grande perseguição que poderia extingui-la, seja, ainda, pela publicação de um edito em favor da ascensão e da estruturação do cristianismo.

Segundo Roux (2009), a construção do Império Romano foi resultado de guerras que contribuíram para a ruptura do sistema anterior⁷. Ou seja, durante toda a história do Império, não existiu plena paz, mas momentos em que as atividades militares ficavam em segundo plano, por causa dos assuntos internos, como o cristianismo e as pestes.

⁵Champlin (2008) menciona que o século IV é considerado um período de decadência por causa das crises políticas e econômicas e das invasões barbas.

⁶“O termo **Anarquia Militar**, o mais utilizado na historiografia concernente ao período, indica a situação do Império em termos políticos. A maioria absoluta dos imperadores foi escolhida de forma rápida, pelas legiões estabelecidas nas fronteiras, para substituir governantes mortos nos campos de batalha, em guerras travadas contra vários invasores” (SILVA; MENDES, 2006, p. 185-186, grifo nosso).

⁷Roux (2009) menciona em sua obra que o antigo sistema, que antecedeu o Império Romano, teve o seu fim por causa de uma elevada instabilidade, diversas guerra civis e conflitos políticos, ocasionando o fim da República Romana, dando início ao Império Romano.

Nesse sentido, acreditamos que a crise do Império colaborou para que Eusébio de Cesaréia escrevesse a *HE*, favorecendo a iniciativa de formar o homem ideal de sua época por meio dos exemplos dos mártires.

Silva e Mendes (2006) destacam que diante de tantas invasões nas fronteiras era comum a morte dos imperadores, o que enfraquecia o poder romano. Essa situação propiciava que a sucessão dos imperadores se fizesse por meio das fileiras do exército, isto é, o escolhido para suceder ao trono era sempre um homem das fileiras militares.

Não há, por exemplo, maior dificuldade em conceber que a morte sucessiva de tantos imperadores tivesse afrouxado os laços de vassalagem entre o monarca e o povo; que todos os generais de Filipe estivessem dispostos a imitar o exemplo de seu senhor; e que o capricho dos exércitos, havia tanto habituados a mudanças radicais, frequentes e violentas, pudesse a qualquer momento colocar no trono o mais obscuro de seus companheiros de arma [...] (GILBBON, 2008, p. 106).

Depreendemos dessa situação que o poder do exército sobre o Imperador foi uma das razões do colapso romano. A política romana não era mais fortalecida e nem as estratégias de governo, ampliadas. Gibbon (2008) menciona que a falta de sucessão adequada gerou muitos problemas, pois os súditos não se identificavam e não se sentiam representados pelo monarca, intensificando ainda mais a crise.

Portanto, continuar no governo era um desafio. Com tantos ataques nas fronteiras, muitos desses imperadores⁸ não chegaram a pisar em Roma durante seu governo e, por isso, não tiveram tempo de solicitar que suas ascensões fossem ratificadas pelos senadores, pois tais atos requeriam tempo e o senado não se sentia representado por um governante tanto efêmero. A sucessão de imperadores em tão pouco tempo tornou difícil estabelecer soluções positivas e construtivas para o Império (GONÇALVES *apud* SILVA; MENDES, 2006).

No século IV, apesar das tentativas de Diocleciano e de Constantino para reestruturar a sociedade romana, duas situações colaboraram diretamente para a ruína do Império: o anseio do exército em aclamar um general como imperador e os ataques nas fronteiras (BARBEIRO, 2010).

Em suma, a crise do período anterior se intensificou com as constantes invasões, provocando o acirramento da crise econômica, já que conservar as fronteiras exigia muitos recursos e um esforço extra de mão de obra para o fornecimento de materiais para o exército. Assim, por um lado, aumentavam as despesas e, por outro, deixava-se atividades mais lucrativas para investir na manutenção da guerra:

Os bárbaros tinham um caráter belicoso, era preciso castiga-los frequentemente, pois nunca aprendiam a lição; afinal, eles eram os bárbaros. Passados apenas um breve período da derrota, eles de novo criavam coragem, entravam em territórios romano, atacavam fazendas, roubavam os escravos e o botim; os imperadores então precisavam intervir, organizando expedições punitivas [...]. (BARBEIRO, 2010, p. 26).

Segundo Barbero (2010), os imperadores romanos precisavam agir rapidamente contra os invasores, caso contrário o Império sofreria mais invasões. No entanto, as ações punitivas contra os bárbaros não foram suficientes para impedir sucessivas ondas de incursões.

⁸Alessandro Barbero (2010), em sua obra *O dia dos Bárbaros*, menciona que no século III, em um período de cinquenta anos, sentaram-se no trono imperial 22 imperadores e quase todos tiveram fins trágicos.

É notável que mudanças econômicas começaram a ocorrer e que os problemas de Diocleciano permaneceram na época de Constantino, ou seja, mantiveram-se as situações críticas do século III. O Imperador, seus familiares e oficiais viviam de maneira opulenta. A nobreza, em geral, era a grande proprietária de terras no Império. Abaixo dos nobres, havia os negociantes e os especuladores, homens bem-sucedidos nos negócios e, geralmente, ricos. Contudo, muitos proprietários estavam desaparecendo juntamente com seus familiares por causa das guerras, das invasões e das doenças. Quando sobreviviam, perdiam-se em meio aos pobres das grandes cidades ou integravam a população rural, praticamente serva do Estado ou dos grandes senhores (ROSTOVITZEFF, 1961).

Rostovtzeff (1961) afirma que a escravidão, uma importante instituição da civilização romana, começou a perder importância econômica. Já não se encontravam escravos na agricultura ou no comércio com a mesma frequência de antes: na época da crise do Império. Os escravos tornaram-se empregados domésticos nas casas dos ricos e nobres (ROSTOVITZEFF, 1961). Além disso, a preocupação dos Imperadores mantinha-se em duas vertentes: manter-se no poder e conter os ataques nas fronteiras.

O fato é que o Império Romano dependia de um vasto número de escravos para manter sua economia. Esses escravos, em geral, eram provenientes das regiões conquistadas pelo Império e serviam nas grandes propriedades, cuidando do abastecimento da sociedade romana. Para Rostovtzeff (1961), a diminuição de escravos ocorreu por falta de conquistas inimigas, ou seja, a substituição dos escravos mortos tornou-se um problema. Assim, a falta dessa mão de obra provocou grande dificuldade para economia romana, pois implicou na diminuição de produção agrícola e, conseqüentemente, a redução na arrecadação de impostos. Nesse contexto, a sociedade romana, entre o fim do século III e o início do século IV, sofria com problemas de diversas naturezas, inclusive morais e religiosos.

Em face desse cenário de crise, uma pergunta nos foi suscitada a respeito dos conflitos acerca das religiões pagã e cristã: a) por que os romanos não conseguiram se defender de tantos ataques inimigos na fronteira? Para os romanos pagãos, a decadência de Roma representava a insatisfação dos deuses pagãos com a resistência dos cristãos em cultuá-los ou um castigo do Deus cristão contra os costumes romanos. De acordo com as crenças pagãs romanas, algo teria rompido a *pax deorum* e os cristãos foram apontados como culpados por romper a relação entre os homens e suas divindades porque se negavam a cultuar os deuses pagãos, razão pela qual foram perseguidos (GONÇALVES apud SILVA; MENDES, 2006).

Certamente, a resposta para essas indagações direciona nosso olhar para a crise que os romanos vivenciavam. Com diversas dificuldades para conservar um imperador, unificar o exército, manter o número de escravos, a política do Império tornou-se cada vez mais propensa à queda. É, pois, em virtude desse quadro que a obra de Eusébio de Cesaréia torna-se crucial para compreender o sentido do martírio. A natureza educativa da narrativa de Eusébio sobre o martírio dos cristãos relaciona-se com o projeto político do autor, que era o de apresentar uma alternativa para a reestruturação do Império Romano. Para realizar esse projeto, o Bispo de Cesaréia buscava convencer as pessoas de que o modo de vida cristão poderia funcionar como solução para a crise do Império. Por isso, escreveu a história da Eclesiástica, na qual procurou construir uma memória coletiva cristã, dando-lhe substância e fundamento histórico e social. O martírio aparece, então, nessa obra (história Eclesiástica), como um recurso educativo capaz de corroborar o valor dessa memória, podendo fornecer aos romanos uma razão para viver e continuar a existir como sociedade.

A formação humana por meio do martírio de Eusébio de Cesaréia

Consideramos que as perseguições aos cristãos até o século IV d.C. constituíram momentos críticos da história da Igreja. Pode se dizer que é em decorrência dessa situação que esse período tenha sido conhecido na história como a ‘era dos mártires’.

Diante de todos problemas que o Império Romano enfrentava, Eusébio de Cesaréia focava seus esforços na defesa da Igreja, exaltando o cristão martirizado acima dos demais. A nosso ver, essa estratégia mudaria por completo o cristianismo e o governo romano.

Em sua *História eclesiástica*, o bispo de Cesaréia valorizou e enalteceu o martírio dos apóstolos, considerando-o modelo de fé a ser seguido por todos cristãos e enfatizou que todos os que fossem contra a fé cristã sofreriam as piores consequências.

§1 Conhecemos, sem dúvida, os que dentre eles se ilustraram na Palestina, mas conhecemos também os de Tiro, na Fenícia. Quem não se admiraria ao ver as inumeráveis chicotadas, e sob os golpes, a paciência dos atletas da religião, verdadeiramente maravilhosa e logo após os flagelos, o combate contra as feras devoradoras, os ataques de leopardos, diversos ursos, javalis, touros enfurecidos pelo aguilhão de ferro e fogo e diante de todas essas feras, a espantosa capacidade de suportar destes heróis? (EUSÉBIO DE CESARÉIA, 2000, p.339).⁹

Para Eusébio de Cesaréia, os cristãos encontravam suas forças na promessa de vida eterna, provocando uma compreensão de que o sofrimento, a depender das circunstâncias, poderia ser tolerado. O público presente no decorrer do martírio ficava surpreso com o comportamento dos cristãos, pois os supliciados não reagiam diante dos ataques.

Segundo Champlin (2008), os suplícios eram frequentes naquela época, principalmente via-se suplicando-se pela vida, correndo ou se defendendo. No entanto, isso não ocorria com os mártires cristãos, como podemos verificar no excerto abaixo:

§2 Nós próprios assistimos a estas cenas, verificando a presença e a ação manifesta nos mártires do poder divino de nosso Salvador Jesus Cristo, a quem prestavam testemunho. As feras devoradoras não ousavam, durante muito tempo, tocar os corpos dos amigos de Deus, nem mesmo aproximar-se, mas era contra os outros, a excitá-las de fora com alguma provocação, que elas se arrojavam. Os santos atletas, sozinhos, nus, agitavam as mãos para atrair as feras (pois assim tinham ordem de fazer), mas não eram absolutamente tocados. Se por vezes lançavam-se contra eles, retidas por certa força divina, recuavam. (EUSÉBIO DE CESARÉIA, 2000, p.339).¹⁰

Para Eusébio de Cesaréia, Deus não permitiria que os animais atacassem os cristãos. Os relatos dão a entender que os animais pareciam compreender o que os pagãos não entendiam sobre a religião cristã e as virtudes dos mártires. Ao analisar a *H.E.* entendemos que o mártir cristão demonstrava para o Império Romano o que significava ser um cristão ideal, que seguia até a morte os princípios e as virtudes de sua fé. As perseguições e martírios narrados na *H.E.* têm o propósito de explicitar como essas práticas foram relevantes para direcionar os homens no ‘apagar das luzes’ do Império Romano.

⁹EUSÉBIO DE CESARÉIA, *História eclesiástica*, VIII, 7 § 1

¹⁰ EUSÉBIO DE CESARÉIA, *História Eclesiástica*, VIII, 7 § 2.

É importante mencionar que a vida do mártir é simbolizada pelo objetivo que defende, ou seja, pelos princípios, pressupostos e dogmas que caracterizam a religião que, para eles, seria a única verdadeira. O martírio cristão, a morte em favor da difusão do ideário cristão, passou a ter sentido na medida em que foi se tornando um forte testemunho dessa crença: morrer para defender a fé cristã passou a ser considerado um ato divino, exemplar, educativo e, por fim, também político.

Sabemos que as instituições que, até aquele momento, asseguravam a sobrevivência da sociedade ocidental estavam em colapso e que algum ideal (que levasse à unidade do Império) deveria ocupar seus lugares. É provável que Eusébio de Cesaréia acreditasse que esse 'ideal' poderia vir da Igreja cristã.

Os cristãos tornaram-se um problema para o império e para o paganismo porque, dada a simplicidade de seu modo de vida e a facilidade com que conseguiam dialogar com uma multidão que, muitas vezes, sentia-se ignorada, eles conquistavam muitos adeptos para a nova religião. O martírio, nessa perspectiva, funcionava como um ato final de desprezo pelo mundo material, isto é, quando a pessoa era cristã, considerava que valia a pena morrer pela causa da fé cristã, uma vez que poderia obter um lugar no paraíso, apresentado nos discursos dos cristãos:

¶Ora, em muitas regiões, a perseguição contra nós aumentou de tal modo que Plínio Segundo (o Jovem), muito ilustre entre os governadores, impressionado com a multidão dos mártires, escreveu ao imperador a respeito da quantidade dos que sofriam a morte pela fé. Simultaneamente, informou que nada encontrara em suas ações de ímpio ou de oposto às leis. Somente, eles se levantavam antes do amanhecer para cantar hinos a Cristo, como a um Deus. Rejeitavam o adultério, o homicídio e os crimes odiosos da mesma espécie, e tudo faziam de acordo com as leis. [EUSÉBIO DE CESARÉIA, 2000, p.138].¹¹

Na concepção de Eusébio de Cesaréia, os mártires não temiam a morte, fazendo dela um último sacrifício, sendo lembrados mais por sua morte do que por suas vidas. Logo, eram identificados pela coragem e apontados como exemplos a serem seguidos.

Eusébio valorizava os mártires, engrandecia suas virtudes e reiterava que a vitória seria da Igreja, ou seja, que tudo estava sendo realizado com um propósito. Ser mártir não apenas representava o ideal de glorificação da morte, mas também expressava o legado de um comportamento virtuoso.

Com esse ideal, Eusébio de Cesaréia apresentava um objetivo de vida claro aos cristãos: a redenção/felicidade seria o reino celestial. Para ele, os mártires morreriam para restabelecer a ordem política, para que a Igreja assumisse poder junto ao Imperador: "Os vivos eram causa de vivificação dos mortos e os mártires comunicavam a graça aos que não eram mártires (cf. 2Cor 2,7; Cl 3,13)" [EUSÉBIO DE CESARÉIA, 2000, p.195].¹²

No final do século III e início do IV, esse ideal maior era apresentado como um prolongamento da paixão de Cristo. Para que se chegasse a essa concepção, foi necessário que surgissem elementos simbólicos que ressignificassem a vida, o sofrimento, a dor e a morte, ou seja, que, de certo modo, modificassem a valorização negativa dos mártires pelas autoridades do Império, segundo a qual os cristãos eram infratores desprezíveis.

¹¹EUSÉBIO DE CESARÉIA, *História Eclesiástica*, III, 33 §1.

¹²EUSÉBIO DE CESARÉIA, *História Eclesiástica*, v, 1 §45.

Na concepção do autor, os mártires, na qualidade de seres virtuosos, não mereciam tais crueldades, mas morreram pelos erros¹³ que todos os cristãos cometiam. De um lado, ele apresentava o sofrimento e a morte do mártir cristão como bens preciosos e, de outro, considerava a morte de um pagão como castigo divino por suas condutas deploráveis. Dessa forma, em suas narrativas, o autor utilizou uma didática na qual a conduta do fiel se contrapunha às atitudes reprováveis dos inimigos de Cristo.

Segundo Rosa (apud Silva, 2006), Eusébio de Cesaréia sabia que, politicamente, o cristianismo era fundamental para estabilizar o Império Romano e essa oportunidade tinha surgido com o imperador Constantino. Pôde, assim, valorizar o cristão martirizado como exemplo de virtude e esperança para todos do Império.

O fato é que Eusébio conhecia seu contexto e, em sua obra, expôs seus posicionamentos acerca das mudanças pelas quais sua sociedade estava passando. Para tanto, fundamentou-se em outras obras, contemporâneas a ele ou mais antigas, fornecendo informações sobre a sociedade, a religião e a política da época. Ao nosso ver, fica evidente que o interesse do bispo de Cesaréia pela ajuda imperial na unificação da Igreja, bem como sua luta político-religiosa, se baseava possível ideia de unificação do poder em um só soberano, espelhando, assim, seu entendimento acerca da ordem do universo, governado por um só Deus.

Ao mesmo tempo em que evidenciava a antiguidade e a virtude do cristianismo, o autor defendia e revestia de honra o poder imperial. Em nosso entendimento, conciliar a crença cristã com o governo romano era um ideal possível para Eusébio de Cesaréia, a fim de legitimar o cristianismo que estava sempre em perigo de ser extinto por causa das grandes perseguições, entretanto, aliado ao governo poderia triunfar, concedendo segurança aos adeptos cristãos e existência a religião.

A ideia de unir o cristianismo ao governo, segundo Ramalho (2012), ganhou destaque no final da *H.E.*, quando o autor se refere às conquistas de Constantino, apresentando-o como um Imperador levantado por Deus para livrar os cristãos de seus opressores. Entretanto, Eusébio de Cesaréia entendia que a união entre Igreja e governo era uma forma de solucionar o problema do cristianismo e do império, mesmo antes de ter escrito sua obra.

Consideramos necessário mencionar que o bispo de Cesaréia entendia que sua obra era importante para a memória do cristianismo e, de certa maneira, para a vida nas comunidades. Segundo Almeida e Della (2015),

[...] o reconhecimento de uma memória coletiva era importante tanto para a vida dos fiéis como para a manutenção da coesão das comunidades, mas isso não significava que ela devesse ser expressa de acordo com um cânone literário tradicional ou mesmo que essa memória devesse ser exteriorizada para a sociedade em geral a fim de que qualquer pessoa pudesse aprendê-la [...] (ALMEIDA; DELLA, 2015, p. 14).

Os autores afirmam que o bispo tinha o objetivo de escrever a memória de uma religião triunfante, mas o poder imperial romano era indispensável para isso, especialmente o governo do Imperador Constantino.

Entendemos que a desestruturação político-institucional do Império, analisada em nossa pesquisa, demandava a unidade política-religiosa. Para o bispo de Cesaréia, o cristianismo poderia

¹³É fundamental destacar que o 'erro' mencionado nesse parágrafo se refere à religião pagã e judaica. Ao tratar da religião pagã, o erro dos cristãos seria, por influência dos costumes pagãos, negligenciar os princípios da religião cristã. Ao tratar do judaísmo, os cristãos erravam quando eram favoráveis às calúnias e, para não sofrer, negavam ser cristãos.

ser a estratégia que traria a unidade entre governo e religião, o que fica claro no livro X da *H.E.* Da mesma maneira que ele colaborou para a possibilidade de fortalecer o cristianismo na época, o Imperador Constantino queria fortalecer seu governo. Assim, ambos tinham ambições políticas e interesses próprios, como ficou evidenciado na unificação entre o cristianismo e o Império Romano.

Acreditamos que, ao propor uma pedagogia baseada nas virtudes voluntárias dos mártires cristãos, o bispo de Cesaréia tinha como objetivo construir um ideal cristão de esperança em uma sociedade melhor. Para ele, a solução para o caos do Império Romano estava unicamente nos ideais da virtude cristã expressos em cada aspecto do martírio. Seu objetivo principal na *H.E.* era registrar a história do cristianismo e, por isso, não é de estranhar que nos dois últimos livros ele tenha narrado as virtudes do Imperador Constantino, pois ele era, em última instância, essencial para que o seu projeto de expansão do cristianismo fosse exitoso. Foi nesse momento que a ideia de unir o cristianismo e o governo romano começou a entrar em evidência, na medida em que o Imperador demonstrava-se um defensor do cristianismo, com objetivo de favorecer o Império Romano.

O autor reitera que os espectadores dos martírios, em algumas situações, ficavam assustados com as resistências aos suplícios e com as virtudes demonstradas. Reitera, também, que o impacto causado pelo martírio no público que assistia era significativo porque, testemunhando cada atitude do cristão durante o martírio, as pessoas contribuiriam para a divulgação do mártir. Rodrigues (1983) menciona que a presença dos espectadores durante os suplícios foi um fator fundamental para divulgação dos mártires.

Ao defender a existência do cristianismo e sua veracidade, Eusébio não restringia seu objetivo ao aspecto religioso. Como já observado, o Império Romano necessitava de uma estratégia política e o meio para isso foi apresentado pelo bispo de Cesaréia: um ideal de homem direcionado pela boa vontade e pelo amor a Deus. No livro IX e X da *H.E.*, ele relata que o Imperador Constantino favoreceu os cristãos ao derrotar o Imperador Maxêncio (278-312). A partir de então, apresentou o cristianismo como elemento fundamental para unificar o Império e fortalecer o governo de Constantino.

Segundo Gibbon (2008), em um momento de instabilidade político-institucional, Constantino almejava a consolidação, a ampliação de sua autoridade e de sua base de poder. De certa maneira, com a chegada de Constantino e a paz da Igreja cristã, a relação entre o Estado e a Igreja mudou significativamente.

Entendemos que os objetivos centrais de Eusébio de Cesaréia ao utilizar os exemplos dos mártires como estratégia pedagógica, em seus discursos, eram contribuir para a unidade ao Império, centralizar o poder e estabilizar o caos. Os aspectos já mencionados nesta pesquisa foram cruciais para o fortalecimento político, já que muitos, tanto os iletrados quanto os letrados, conheceram os suplícios e seus virtuosos feitos.

Na *H.E.*, o 'ser ideal' sofrendo suplício sem titubear, tornou-se uma estratégia de convencimento. Em sua narrativa, Eusébio de Cesaréia apresenta um cristão que tinha uma vida reta, que era exemplo de bondade para com o próximo, virtuoso em sua prática e que se entregou à morte para não negar seus ideais cristãos. Os escritos de Eusébio de Cesaréia sobre o martírio são, portanto, uma estratégia educacional, por meio do qual se enaltecia o 'homem bom', corajoso diante dos que precisavam ser purificados.

Considerações finais

À guisa de conclusão, entendemos que a crise do Império Romano estava se agravando, tornando necessário uma estratégia para reestruturá-lo. Para o Imperador Constantino e para o Bispo de Cesaréia, a união entre Igreja e Estado parecia indispensável. Acreditamos que esse

cenário sempre esteve no horizonte do Bispo de Cesaréia e que, com o tempo, foi ganhando espaço na sociedade romana, efetivando-se com Constantino.

Formar o ser ideal era o grande desafio para Cesaréia. Entretanto, alguns caminhos deveriam ser observados, neste caso o martírio. Eusébio de Cesaréia apresenta o cristão perfeito, baseado nos martírios, enaltecendo suas virtudes e sua coragem. O martírio, para o bispo de Cesaréia, era um modelo de fé, o corpo do mártir era um símbolo sagrado que fora purificado com sangue e conduzido ao paraíso. Nessa concepção, embora o cristão sofresse torturas e ameaças, fosse imolado e morto, era favorecido pelo favor divino, que o revestia de misericórdia, santificando-o.

Certamente, para o cristianismo de Eusébio de Cesaréia, a morte é fundamental, pois, somente por meio dela é que o adepto pode receber sua recompensa eterna. Ou seja, tendo seu nome marcado entre os mártires, o cristão estaria livre das perseguições e poderia desfrutar a paz eterna.

Com a justificativa de uma vida eterna, pautada na esperança espiritual, estar disposto a morrer por um ideal era, sem dúvida, uma situação a se pensar. Eusébio de Cesaréia, então, apresentava em suas narrativas os detalhes do martírio, traçando, com ele, uma linha em direção ao ideal cristão: no trágico, na dor e na morte, ele via uma oportunidade para ensinar o amor, a bondade, a aproximação das coisas de Deus e a virtude em todas as coisas práticas da vida. Com o martírio, ele apresentava um bom homem, coberto por virtudes, mostrando que este, mesmo depois de sua morte, continuava a ensinar os cristãos, tornando-se uma relíquia. Assim, quando os cristãos se deparavam com partes do corpo de um mártir, as virtudes são elementos fundamentais de memória para fomentar a conversão do cristão.

Por fim, este estudo demonstrou-se profícuo porque conduziu a uma ampliação do olhar em relação a educação e a história da educação na antiguidade, pois o estudo da obra *História Eclesiástica* nos permitiu compreender o projeto de formação do homem cristão presente na narrativa do bispo de Cesaréia. Conforme Bloch (2001), verificamos que ao estudar a experiência dos homens em épocas que não são as nossas, podemos apreender questões e problemas essenciais que acompanham os homens e as sociedades e, por conseguinte, os caminhos que percorreram. Verificamos, na obra de Eusébio de Cesaréia, que a educação pelo *exemplum* foi essencial para a formação dos cristãos em sua época. Além disso, a intrínseca relação entre educação e política é evidenciada pelo estudo da *H.E* na perspectiva da História da Educação, relação que não podemos perder de vista, sob pena de prejudicarmos a compreensão e a ação no nosso presente.

Referências

ALMEIDA, N. B.; DELLA R. M. A história eclesiástica de Eusébio de Cesaréia frente à tradição historiográfica clássica. In: TEIXEIRA, I. S.; BASSI, R. *A escrita da história na Idade Média*. São Leopoldo: Oikos, 2015. p. 9-35.

BARBERO, A. *O dia dos Bárbaros 9 de agosto de 378*. São Paulo: Liberdade, 2010.

BLOCH, M. L. B. *Apologia da história, ou, o ofício de historiador*. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

CHAMPLIN, R. N. *Enciclopédia de Bíblia teologia e filosofia*. São Paulo: Hagnos, 2008. v.1-5.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História eclesiástica*. São Paulo: Paulus, 2000.

GIBBON, E. *Declínio e queda do Império Romano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

GONÇALVES, A. T. M. *Os Severos e a anarquia militar*. In: SILVA, G. V. MENDES, N. M. (Org.). *Repensando o império romano*. Vitória: EDUFES, 2006. p. 175-191.

GRIMAL, P. *O Império Romano*. Lisboa: Edições 70, 1993.

RAMALHO, J. *O Eusébio de Constantino e o Constantino de Eusébio: o início das relações de poder entre a Igreja e o Estado*. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

RODRIGUES, J. C. *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

ROSTOVTZEFF, M. *História de Roma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1961.

ROUX, P. *Império Romano*. São Paulo: LP&M, 2009.

SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (ed.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

O conceito de cultura no cristianismo e suas implicações

The Concept of Culture in Christianity and its Implications

Eliathan Carvalho Leite

RESUMO

O objetivo deste estudo é contribuir com elementos que tragam maior esclarecimento ao seguinte questionamento: Como, na História Cristã, o tema da cultura foi abordado? Busca-se explorar tal assunto a fim de compreender a realidade contemporânea e o desenvolvimento histórico do conceito. Para tanto, uma pesquisa de revisão bibliográfica e análise documental foi aqui efetuada. Assim, observou-se que o conceito de cultura, embora não trabalhado de forma sistematizada em alguns períodos, mantém uma compreensão geral de referência à identidade de um povo, formada por pressupostos diversos. A compreensão referente à importância desses pressupostos na definição da validade dessa cultura e na recepção cristã da mesma, contudo, é modificada ao longo da História.

Palavras-Chave: Cultura; Cristianismo; Missão transcultural.

ABSTRACT

The purpose of this study is to contribute with elements that bring further clarification to the following question: How, in Christian History, the theme of the culture was explored? This is done to understand the contemporary reality and the historical development of the concept. Therefore, a literature review and document analysis research were carried out here. Thus, it was observed that the concept of culture, although not worked in a systematic way in some periods, maintains a general understanding of the concept as the identity of a people, formed by diverse assumptions. The understanding regarding the importance of these assumptions in defining the validity of this culture and its Christian reception, however, has been modified throughout history.

Keywords: Culture; Christianity; Cross-cultural mission.

¹ Teólogo. Mestrando em Teoria Literária pela Universidade Estadual de Campinas- Unicamp, bolsista do CNPq. Contato: eliathan.carvalho.l@gmail.com. Submetido em: 21/06/2020; aceito em: 30/12/2020.

Introdução

A relação entre cultura, teologia e missão cristã é algo de importância evidente. Contudo, conflitos decorrentes do tema são comuns; afinal, a percepção acerca do assunto em questão afeta a praxe da cristandade e sua relação com o mundo como um todo. Com a explosão da missão mundial cristã de evangelização, tais dúvidas são ainda mais recorrentes. Nesse contexto, questões como se a mensagem bíblica deve ser adaptada à cultura de quem a recebe, ou até que ponto isso deve ocorrer, são levantadas constantemente.

Na busca por respostas, alguns questionamentos preliminares devem ser respondidos, tais como: o que de fato é cultura? Como o cristão deve se portar diante desse assunto? Como, na História Cristã, o tema foi abordado? O objetivo deste estudo é contribuir com elementos que tragam maior esclarecimento a tais perguntas. Dessa forma, busca-se entender - tanto quanto possível - como o tema foi abordado ao longo da História Cristã, a fim de compreender a realidade contemporânea e o desenvolvimento histórico do conceito.

Para tanto, uma pesquisa de revisão bibliográfica e análise documental foi aqui efetuada. Assim, a História Cristã foi dividida, mediante interesse didático, em cinco blocos, desde a Igreja Primitiva até a cristandade pós-Reforma. Além disso, é feita uma breve exposição preliminar acerca da compreensão do conceito na Filosofia Clássica, mediante compreensão de sua relevância em algumas fases do desenvolvimento cristão. Com essas informações, tratar-se-á de delinear como o fenômeno “cultura” foi entendido no decorrer da história da Igreja Cristã, desde seus primórdios, até os presentes dias.

Antes de adentrar a pesquisa, contudo, serão apresentadas conceituações léxico-gramaticais de alguns termos importantes que serão empregados ao longo do trabalho. Segundo Teixeira, “um sistema filosófico se constitui do trinômio - filosofia, cosmovisão e ética” (TEIXEIRA, 2015, p. 34-35). Nesse sentido, filosofia é a forma de pensar, derivada de pressupostos aceitos; cosmovisão é a forma de enxergar as realidades, e ética são as ações praticadas; sendo que todas as três dimensões “se interagem numa relação de causa e efeito” (TEIXEIRA, 2015, p. 34-35).

Tal sistema filosófico relaciona diversos outros conceitos, como aquele expressado pelo termo “pressuposto”. Segundo Ferreira, pressuposto é “uma circunstância ou fato considerado como antecedente necessário de outro” (FERREIRA, 1986, p. 1389). Em outros termos, “pressuposto” é tudo aquilo que se admite previamente, usando tal admissão como base para partir a um determinado ponto.

Um segundo termo relevante, próximo ao anterior, é “paradigma”, que, basicamente é compreendido como modelo ou padrão (FERREIRA, 1986, p. 1389). Kuhn (2009, p. 13), tratando acerca das bases para a história e a filosofia da ciência, declara: “considero “paradigmas” as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência”. Uma mais clara descrição do significado desse conceito é apresentada por Mautner (2011, p. 225-229), que propõe que o termo representa “um padrão exemplificando, num arranjo convencionalmente fixado, um padrão de pensamento, um conjunto de suposições de fundo dadas como garantidas. São suposições e leis teóricas gerais”.

Ambos termos já mencionados se correlacionam em forma de fundamento e manifestação. Assim, são os pressupostos assumidos que, ao serem agrupados, formam um paradigma. A partir desses pressupostos o ser humano estabelece seu “modelo ou padrão convencionalmente fixado” (KUHN, 2009, p. 13).

1 “Cultura” à luz da história e prática religiosa

Ao observar a história do cristianismo nota-se que as discussões que rondavam a Igreja em seus primórdios se resumiam, principalmente, a questões cristológicas e eclesiológicas (WALKER, 2006, p. 44-71). Mediante as condicionantes que surgiam, contudo, houve mudanças nos interesses cristãos. O desenvolvimento do conceito de cultura acompanhou esse desenvolvimento, sendo abordado, em maior ou menor interesse, ao longo da história da cristandade, conforme será explorado nessa análise.

1.1 “Cultura” na Filosofia Clássica – Séculos VI a I A.C.

É evidente que o período clássico da Filosofia Grega não faz parte imediata da história da Igreja Cristã. Contudo, deve-se levar em conta que, em um dado momento, tal filosofia se tornou base para a formulação da concepção cristã de vários conceitos primordiais, conforme será apresentado mais adiante (RAMPAZZO, 2004, p. 219). Sendo assim, uma breve apresentação da compreensão do conceito em tal período se torna importante, como estudo preliminar.

Segundo Mautner (2011, p. 225-229), no período clássico², “cultura” recebeu o significado principal de “a formação do homem, sua melhoria e seu refinamento”. Para os gregos, o conceito tratava da busca e da realização da verdadeira natureza do homem, possuindo dois caracteres constitutivos: estreita conexão filosófica e estreita conexão com o viver social (MAUTNER, 2011, p. 225-229).

Nesse sentido, o homem apenas se realizaria através do conhecimento de si mesmo e do mundo (MAUTNER, 2011, p. 225). Platão (2004) deixa claro isso em seu tratado *A República*; semelhantemente, a declaração aristotélica do homem como um “animal político”, se baseia nessa compreensão. Dessa forma, o fim último da cultura, se daria a partir de uma busca pela sabedoria superior (MAUTNER, 2011, p. 225).

Embora a compreensão de cultura seja próxima à bíblica - cultura como identidade de um povo, do indivíduo, sendo essa identidade formada a partir de pressupostos filosóficos e sociais – há uma importante distinção entre ambas percepções. Para os gregos clássicos, “cultura” é algo que inicia e tem seu fim no homem (MAUTNER, 2011, p. 225). Os deuses são colocados à parte (ou relegados a segundo plano), em qualquer especulação.

A persistência desse aspecto é perceptível na filosofia geral (MAUTNER, 2011, p. 225-229) e, com o passar dos séculos, é possível notar que a Filosofia Cristã, em roupagem católica, começa a assimilar tal ideia (RAMPAZZO, 2004, p. 219). Nesse sentido, a Igreja abre mão da preocupação cristã primitiva de uma cultura fundamentada unicamente em pressupostos

² Período da civilização grega, que, segundo Marcondes (2001, p. 40-4) foi demarcado principalmente pelos ensinamentos de Sócrates e de seus prolíferos sucessores: Platão e Aristóteles. O momento é demarcado pelo rompimento com a preocupação central da formulação de doutrinas sobre as realidades naturais e o auge da atenção voltada à problemática ético-política como questão urgente da sociedade grega.

delineados por Deus (RAMPAZZO, 2004, p. 219); elemento que não é retomado na Reforma Protestante e se mantém em teologias recentes (HESSELGRAVE, 1996, p. 79-83).

1.2 “Cultura” na Igreja Primitiva – Primeiro Século

A Bíblia Hebraica possui uma visão bem delineada, embora não sistematizada, quanto à compreensão de “cultura”. Nesse sentido, nota-se que, na visão bíblica, “cultura” é compreendida como a identidade de um povo, do indivíduo, sendo essa identidade formada a partir de pressupostos diferentes, resultando em modos de vida distintos. Além disso, como aspecto prévio, observa-se que uma cultura apenas é validada pelas Escrituras quando seus pressupostos são firmados por Deus, tendo como fundamento Sua palavra.

Essa visão é evidentemente compartilhada pelos primeiros cristãos no Novo Testamento – embora seja aqui inserida a Revelação encarnada, Jesus Cristo, e seus ensinamentos –, sendo o apóstolo Paulo um expressivo defensor desses dogmas³. Contudo, é relevante considerar que, desde bem cedo, os cristãos eram vistos, interna e externamente, como possuidores de uma cultura própria. Não eram mais como os judeus, mas tampouco aceitavam uma assimilação helenista do cristianismo (GUNDRY, 2013, p. 115)⁴. Sua Filosofia, Cosmovisão e Ética se baseavam unicamente em Cristo, a Palavra encarnada, que por sua vez, compartilhava da mesma fundamentação veterotestamentária judaica.

O fato de serem os cristãos possuidores de uma cultura peculiar, em concomitância com a resistência quanto à assimilação de uma cultura extrabíblica, catalisou uma série de perseguições aos cristãos da dispersão (resultante das perseguições judaica e romana), assim como os judeus da diáspora eram perseguidos, visto que, embora eles vivessem nas mais distintas regiões, viviam ali como estrangeiros (GUNDRY, 2013, p. 115).

Dessa forma, tanto judeus quanto cristãos, via de regra, se mantiveram fiéis à pressuposição bíblica de que a cultura deveria ser unicamente formulada a partir da revelação divina⁵ – o que foi progressivamente alterado, conforme apresentado a seguir.

1.3 “Cultura” no Período Pós Apostólico – Séculos II a IV

Como já apontado anteriormente, as discussões que rondavam a Igreja Cristã nos primeiros séculos de sua existência se concentravam, principalmente, em questões cristológicas

³ A partir de 2 Coríntios 6, por exemplo, é possível delinear uma teologia paulina muito bem estruturada. Além disso, textos como Mateus 5, 2 Timóteo 3 e várias outras ocorrências em Atos demonstram, categoricamente, o compromisso cristão primitivo com o Antigo Testamento.

⁴ É evidente que, em um primeiro momento, os cristãos nada mais eram que judeus que, ao serem fiéis ao judaísmo, viam em Cristo a existência do messias veterotestamentário. Houve, contudo, cada vez maior distanciamento de ambos grupos. A separação final entre o judaísmo e o cristianismo é constatada pela chamada “Benção contra os hereges”, benção proferida nas sinagogas judaicas que proibia cristãos de participar das reuniões.

⁵ No período da história judaica conhecido como período dos Macabeus, ocorre uma situação interessante, onde um forte grupo, denominado *hasidim* (predecessor dos fariseus e zelotes), firma conflitos políticos intensos com os chamados judeus helenistas. A razão de todo esse conflito é claramente documentada como uma “objeção à helenização da cultura judaica”, devido a importância de seus pressupostos (GUNDRY, 2013, p. 53). A necessidade cristã de manter uma “cultura” também pode ser observada nas perseguições que sofreu (GUNDRY, 2013, p. 115).

e eclesiológicas [WALKER, 2006, p. 44-71]. É apenas nas declarações quanto a esses temas, observadas nos escritos dos Pais da Igreja – título dado aos primeiros líderes e teólogos do Cristianismo, após os Apóstolos – que se pode inferir a percepção cristã quanto à cultura no período, principalmente ao avaliar suas declarações à luz da percepção bíblica.

Ao observar a produção do período, é possível agrupar os autores em dois principais grupos, no que diz respeito ao tema da assimilação cultural helênica. O primeiro grupo, caracterizado por uma conduta pró-helênica, e o segundo, detentor de uma postura mais restrita [BROWN, 2007, p. 17]. Essa divisão é fortemente representada nas escolas de Antioquia e de Alexandria [QUASTEN, 1968, p. 316-319, 429-431].

1.3.1 Clemente de Alexandria (c. 150-215 d.C.)

Clemente foi um dos influentes teólogos pró-helenismo que se esforçou por conciliar o cristianismo com a cultura helênica, lutando por um gnosticismo católico - como pode ser visto em sua obra *Paidagogos* (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, 2016). Compôs hinos com formato grego para serem usados na liturgia da igreja, hinos que foram muitas vezes suprimidos por outros líderes cristãos, como Paulo de Samósata, segundo informa Eusébio. Para Clemente de Alexandria, o conceito de “cultura” estava fortemente vinculado à literatura e outras artes similares [QUASTEN, 1968, p. 161, 325]. Sendo assim, não haveria problema algum relacioná-la com o cristianismo.

Clemente objetivava proteger e aprofundar a fé mediante uso da filosofia predominante. Ao lutar contra um gnosticismo herético - como considerado por ele mesmo - se relacionou com a cultura grega como bem quis, contribuindo em alguma medida para a helenização cristã [QUASTEN, 1968, p. 161, 220-222].

1.3.2 Taciano (c. 120-180 d.C.) e os Pais Gregos

No que se refere ao segundo grupo, que propunha uma percepção mais restrita de assimilação cultural, outro teólogo dos primórdios do cristianismo, Taciano (c. 120-180 d.C.), serve como exemplo. Ele teve uma posição relacional no mínimo controversa, no que diz respeito à formação cultural cristã.

Declaradamente, Taciano assumia a cultura grega como algo danoso; algo que deveria ser percebido como distinto do cristianismo, em essência. Dessa forma, ele propõe o reconhecimento e defesa de uma cultura cristã, diferente da cultura grega [QUASTEN, 1968, p. 220-222]. Essa distinção pode ser observada em declarações como essa: “Fui formado primeiro em vossa cultura e logo após nas doutrinas que agora anuncio como pregador” [TACIANO, 1997, p. 326].

Ao contrário da abordagem de Clemente, Taciano compreendia qualquer expressão de cultura como a emanção da identidade de um povo, sendo essa identidade formada a partir de pressupostos diferentes, e que essa apenas seria validada quando seus pressupostos fossem firmados por Deus, (nesse caso, mais especificamente, por Cristo). Seu legado, porém, deixa claro que, mesmo tendo formação cristã posterior, a influência paradigmática da cultura na qual ele foi primeiro formado persistia em suas ideias sistemáticas, apontando uma incoerência entre sua declarada filosofia e sua apregoada ética.

Alguns apologistas gregos seguiram de perto o modelo defendido por Taciano. Eles travaram uma séria batalha contra a filosofia grega, defendendo em seus escritos o cristianismo como uma cultura distinta. Para eles, os cristãos eram um povo diferente, pois sua cultura partia de pressupostos únicos, que não deveriam ser mesclados com o paganismo (QUASTEN, 1968, p. 188).

Ainda assim, conforme feito por Taciano, o legado destes apologistas aponta uma incoerência entre sua filosofia e ética. Isso se dá pois, ao escrever suas apologias, a base e pressupostos que definiam a perspectiva e o método de suas análises era tomada da combatida filosofia grega (QUASTEN, 1968, p. 188).

1.3.3 Síntese do período

Dessa forma, nota-se que, no período pós-apostólico, a Teologia Cristã pode ser observada a partir de duas ênfases: uma que assume a assimilação cultural como algo aceitável – e, até mesmo, desejável –, pois auxiliaria no encontro das verdades (BROWN, 2007, p. 18); e um segundo grupo, composto por sujeitos como Irineu (c. 130-202 d.C.), “que via na cultura e na filosofia de seu tempo um perigo para a fé” (QUASTEN, 1968, p. 188).

O legado escriturístico, porém, da maioria desses teólogos (mesmo os do segundo grupo), aponta uma incoerência entre filosofia e ética, sendo que, ao tempo que proclamavam o Cristianismo como uma cultura única, sem mesclas possíveis, faziam largo uso da cultura grega, para formulação de suas teologias.

1.4 “Cultura” no Período Medieval – Séculos V a XV d.C.

As mudanças drásticas da relação entre Igreja e Estado construíram uma nova realidade, que culminaria numa percepção cultural radicalmente nova. Sendo a Igreja revestida de um poder imperial (WALKER, 2006, p. 153-156), nesse período, a cultura é percebida como “a preparação do homem para os deveres religiosos e para a vida ultraterrena”; estabelecendo a noção de que os pressupostos que formariam a identidade seriam fornecidos, unicamente, através da igreja politicamente legitimada (MAUTNER, 2011, p. 225).

O entendimento de cultura no seio da Igreja havia mudado, em concomitância com as mudanças políticas (BROWN, 2007, p. 17). Embora, inicialmente, “cultura” ainda fosse entendida como a identidade de um povo, sendo essa identidade formada a partir de pressupostos definidos, a percepção ortodoxa de que esses pressupostos deveriam ser unicamente propostos por Deus fora claramente perdida.

Ao analisar esse período sequer se observa uma discussão quanto ao que deveria nortear a formação cultural do cristianismo, como no período anterior (BROWN, 2007, p. 33). A filosofia extrabíblica está tão amplamente enraizada como base para a formação cultural que, no máximo, a discussão é pautada na escolha do que deveria ser assimilado (HAGGLUND, 1995, p. 132).

1.4.1 Agostinho de Hipona (354-430 d.C.)

Agostinho representa tanto o fim de uma era, como o começo de outra (TEIXEIRA, 2015, p. 81). Seus ensinamentos são o que fundamenta a Teologia Latina da Idade Média, convergindo nele os principais aspectos do pensamento dos Pais da Igreja e da futura Teologia Escolástica. Suas ideias serviram, também, de base protestante no século XVI, como ainda será abordado (GONZÁLEZ, 1965, p. 11).

A história de sua vida, até de fato se tornar cristão, é altamente demarcada por contatos intensos entre filosofias divergentes (SANTO AGOSTINHO, 2017). O maniqueísmo, o ceticismo, e, por fim, o neoplatonismo, o influenciaram de tal maneira que, a este último, ele credita o auxílio da resolução dos dois grandes problemas que lhe impediam de aceitar a fé cristã (HAGGLUND, 1995, p. 17).

Essa influência filosófica/cultural permearia sua vida e teologia de tal forma que a possibilidade de pressupostos extrabíblicos serem determinantes para nortear a cultura cristã é assumida como uma verdade natural, sem necessidade de questionamento, não sendo possível notar em seus escritos uma única ponderação sobre a validade ou não dessa pressuposição.

Sendo o dualismo platônico a base de sua teologia, a posição que Agostinho toma sobre a natureza incorpórea da alma e a solução do problema do mal é altamente influenciada pelos neoplatônicos (SANTO AGOSTINHO, 2017, p. 22-23), formando, assim, uma espécie de “platonismo cristão”, integrando a filosofia grega à religião cristã (TEIXEIRA, 2015, p. 82).

Dessa forma, a teologia de Agostinho propõe um paradigma cultural que aceita a influência tanto da Revelação quanto de pressupostos extrabíblicos (BROWN, 2007, p. 21), indo tão longe a ponto de afirmar que “ninguém deveria acreditar numa revelação que não [fosse] primeiramente julgada digna de crença à luz da boa razão” (GEISLER; FEINBERG, 1996, p. 209).

A perspectiva agostiniana influenciou significativamente a Teologia Cristã, estando ainda presente nas teologias católico-romana e protestante (TEIXEIRA, 2015, p. 84). No período, com o surgimento de outros teólogos influentes, como Tomás de Aquino, é possível perceber que nova abordagem não é desenvolvida. Os teólogos apenas partem de uma Teologia Agostiniana, reestruturada, estendida, ou debatida (HAGGLUND, 1995, p. 132).

1.4.2 Tomás de Aquino (1225-1274 d.C.)

Aquino foi um prolífero escritor medieval. Recebendo o título de “doutor angelical”, se tornou a maior força da filosofia e teologia escolástica. Seguindo o exemplo de Agostinho, acreditava que a filosofia e a teologia tinham papéis complementares na busca da verdade, sendo a filosofia o único instrumento-meio adequado para tal empreitada (TEIXEIRA, 2015, p. 86).

Dessa forma, assim como Agostinho fez com Platão, Aquino traz para a teologia cristã aspectos da filosofia aristotélica (TOMÁS DE AQUINO, 2016a; TOMÁS DE AQUINO, 2016b). Um aspecto importante a ser notado é que, via de regra, não havia nesse período grupos contrários ao uso de pressupostos extrabíblicos na construção cultural. Alguns se posicionavam a favor do uso aristotélico proposto por Aquino, outros adotavam postura intermediária, e outros se colocavam contrários ao uso da Filosofia Aristotélica, ainda que retendo a perspectiva platônica proposta por Agostinho (GONZÁLEZ, 1965, p. 319).

Em outras palavras, tendo em mente que o “platonismo cristão” de Agostinho era considerado como a ortodoxia cristã no período, a discussão não estava na área da validade da assimilação filosófica grega na formação cultural cristã. Tal discussão se mantinha unicamente no que diz respeito à qual linha filosófica adotar ou não (GONZÁLEZ, 1965, p. 319).

Aquino, portanto, produz uma abordagem cristã com base aristotélica, partindo do que Agostinho fez com Platão, alcançando, dessa forma, a síntese clássica entre filosofia e teologia (BROWN, 2007, p. 26). Dessa forma, Aquino persiste no modelo agostiniano de síntese entre pressupostos bíblicos e extrabíblicos para a formação cultural.

1.4.3 Síntese do período

No fim do período, observa-se uma percepção totalmente dominada por modelos extrabíblicos, estabelecendo, desse modo, um rompimento do paradigma cultural firmemente proposto no período apostólico, já enfraquecido no período posterior (TEIXEIRA, 2015, p. 89; GONZÁLEZ, 1965, p. 261). A partir do período medieval, definitivamente, a Revelação não mais seria considerada, na Teologia, a única fonte para a formação cultural. Inclusive, em determinados momentos, ela seria rejeitada como aspecto válido para auxílio nessa formação, como já exposto anteriormente (BROWN, 2007, p. 22).

Muito embora não se tenha declarações paradigmáticas explícitas do que viria a ser cultura por parte de Agostinho ou Aquino, é possível inferir, a partir de seu trato com elementos culturais, como essa questão era compreendida. Assim como na Filosofia Grega, embora seja perceptível que na compreensão medieval haja um reconhecimento de cultura como identidade de um povo, sendo essa identidade formada a partir de pressupostos filosóficos e sociais, há uma importante distinção entre tal definição e a ortodoxa cristã. Diferente do cristianismo ortodoxo, para os medievais, a cultura também pode vir a ser formada a partir de contribuições humanas. Tomando como ponto de partida a filosofia grega, Deus é submetido à especulação, através da rejeição da exclusividade de sua revelação (CAIRNS, 2005, p. 189).

Dessa forma, a compreensão cristã de cultura, que à princípio havia sido fundamentada unicamente na Revelação, passando por um período de controvérsias, torna-se consideravelmente mais próxima de uma compreensão grega no período medieval.

1.5 “Cultura” no Período da Reforma – Séculos XVI e XVII d. C.

A Reforma Protestante apregouou uma inegável reestruturação da praxe cristã, estabelecida no período, unicamente, por intermédio do catolicismo romano. A entrega da Bíblia ao povo, o brado *Sola scriptura*, juntamente com a ênfase na justificação pela fé, são elementos sempre evocados nas lembranças desse período (WALKER, 2006, p. 486).

No que diz respeito à conceituação e sistematização do que vem a ser “cultura”, porém, nenhuma ênfase foi dada na Reforma, assim como no período anterior. Não houve buscas no trato de sua definição, ou determinação de sua formação. De fato, elementos mais relevantes foram tratados no decorrer do período, geralmente no que envolve a soteriologia e a eclesiologia (WALKER, 2006, p. 486).

Ainda assim, é necessário levar em conta que, embora tais sistematizações não sejam feitas, nesse período, ações como as traduções da Bíblia e sua distribuição em língua local, além de outros elementos expressivos, acabam por abordar, também, aspectos de cunho cultural.

Em todo caso, ao analisar os escritos dos reformadores é possível notar que, embora seja inegável o rompimento com a anterior praxe, a Filosofia que rege essa praxe é, por vezes, mantida. Em outras palavras, há uma mudança sensível nas duas fases posteriores do sistema filosófico - cosmovisão e ética -, porém, a fase inicial, a Filosofia que rege a Teologia Medieval, ainda é mantida.

Isso se torna mais claro ao se considerar que, embora Agostinho seja, até hoje, um santo da Igreja Católica Romana, os principais líderes da doutrina protestante – Martinho Lutero e João Calvino – também o consideravam seu principal mentor teológico (LUTERO, 1987, p. 38). Sendo assim, mesmo que não houvesse citação alguma aos gregos nos escritos dos reformadores, a partir do momento em que a Teologia Reformada assume Agostinho como sua base teológica, o platonismo incorporado neste último inevitavelmente adentra sua teologia, mesmo que nova interpretação seja feita (BROWN, 2007, p. 17).

Mesmo a tão popular expressão *Sola Scriptura*, que foi bradada com o intuito de salvaguardar a autoridade bíblica da dependência servil à igreja, não se desvia dessa realidade. Nesse assunto, Lutero reconhece não estar de fato eliminando a tradição da igreja. Para Lutero, os credos dos Pais da Igreja, incluindo a Teologia Agostiniana, apresentavam uma autorizada interpretação da Palavra de Deus (LUTERO, 1987, p. 38). Por essa razão, o *Sola Scriptura*, como apresentado por Lutero, não recebeu oposição por parte de seus oponentes, ao contrário do que é comumente pensado, pois era, de certa forma, ainda convergente com a crença comum dos escolásticos (GEORGE, 1994, p. 86-88).

Outros elementos na Teologia Luterana apontam esse sincretismo na formação paradigmática, ao apresentar o platonismo agostiniano influenciando, fortemente, o reformador. Dentre esses conceitos, se destaca sua doutrina dos dois reinos, seu conceito de predestinação, sua ênfase no sacerdócio de todos os crentes, etc. (GEORGE, 1994, p. 89, 96-99).

João Calvino, evidente discípulo de Agostinho (CALVINO, 2015), seguia a mesma base relacional entre filosofia e teologia, em dependência mútua, simbiótica; dessa forma, seus escritos e doutrinas são determinados pelos mesmos pressupostos compartilhados por Lutero (SPROUL, 2002, p. 61).

A Teologia Luterana e Calvinista, portanto, surgem e se desenvolvem tendo como base tanto as Escrituras quanto elementos extrabíblicos na formação dos seus pressupostos, devido à aceitação desses reformadores da cosmovisão agostiniana (TEIXEIRA, 2015, p.84-85; BROWN, 2007, p. 19).

Assim, mais uma vez, o critério de aceitação de uma cultura, como proposto na ortodoxia cristã, é ignorado. Em síntese, o que se percebe é que, embora a praxe seja mudada com a Reforma, muitas das noções básicas da Filosofia Medieval permanecem. No que diz respeito à concepção de cultura, portanto, nenhuma reforma epistemológica foi feita.

1.6 “Cultura” no Período Pós-Reforma – Após o Século XVIII d.C.

Com o fim do período medieval e o surgimento do Renascimento, com seu caráter naturalista, “cultura” vem a ser concebido, no campo filosófico, como a formação do homem

em seu mundo, formação que permite ao homem viver de forma melhor e mais perfeita (MAUTNER, 2011, p. 226). Nesse sentido, a religião começa a perder sua influência norteadora na formação cultural.

Deve-se ressaltar que, no período medieval, a religião foi mesclada, de forma imbricada, à filosofia. Com o avançar do Humanismo, porém, religião passa a ser apenas mais um elemento integrante da cultura, responsável por adicionar certos valores morais ao todo (MAUTNER, 2011, p. 226).

Com o advento da filosofia Iluminista essa mudança paradigmática é mais fortemente delineada. Nesse momento, cultura é compreendida, conforme exposto por Kant (2012, p. 83), como a capacidade de escolher seus fins em geral; algo crescente e formado em concordância com as expectativas e ações da sociedade, a qual determina padrões para aquilo que é desejável ou belo, se tornando, dessa forma, o último fim passível de ser atribuído ao gênero humano. Hegel declara num sentido similar que cultura é o desenvolvimento ou progresso de um povo, sendo um produto ou fonte de ruína (MAUTNER, 2011, p. 225).

Comparado aos períodos anteriores, um aspecto distintivo do período é uma tentativa de quebra do caráter autoritativo da formação cultural. Para os gregos, a autoridade de formação paradigmática se encerrava nos doutos; no período medieval, essa formação era definida pelos dizeres do magistério da igreja. Com o Renascimento e o Iluminismo, porém, a formação cultural passa a ser instrumento de renovação da vida social e individual (MAUTNER, 2011, p. 225-226), o poder de formação é retirado dos doutos ou da igreja, e entregue ao povo.⁶

Dessa forma, é delineada uma compreensão de cultura que mais seria “uma harmoniosa cooperação entre Filosofia e História, entendidas no seu significado amplo e verdadeiro” (MAUTNER, 2011, p. 227). Em outras palavras, a percepção de cultura como identidade de um povo, seus costumes e práticas responsáveis por sua formação, via de regra, é mantida. Esta cultura, porém, deve ser entendida como “aberta”, na qual o homem se estabelece culturalmente e deve saber entender e apreciar as ideias e crenças alheias (MAUTNER, 2011, p. 228).

Nessa ótica, uma cultura não pode ser julgada ou analisada como integralmente positiva ou negativa, pois, em si mesma, não lhe é creditado valor. Isso se dá porque, nessa percepção, “cultura” nada mais é que uma demonstração prática do que cada grupo social vem a se tornar; como já mencionado, não passa de “uma harmoniosa cooperação entre Filosofia e História” (MAUTNER, 2011, p. 227). Essa percepção filosófica do período determinaria, de forma evidente, os rumos tomados pelos teólogos pós-modernos ou contemporâneos.

Nota-se, portanto, que com a divisão do cristianismo decorrente da Reforma, dois grandes grupos distintos surgem e persistem no cristianismo: o catolicismo e o protestantismo. Sendo assim, a concepção de cultura em tais grupos será analisada e exposta a seguir. Começando pelo primeiro grupo, o catolicismo.

⁶ Em comparação ao período bíblico-apostólico, é possível notar, aqui, uma determinante mudança de paradigma. As Escrituras apresentam um modelo teocrático para a formação paradigmática cultural, modelo que é definitivamente quebrado com o Iluminismo. Em determinados momentos, porém, existe uma tentativa de construção de uma ênfase similar. Com o Romantismo, por exemplo, observa-se uma discussão quanto as classes sociais que seriam responsáveis pela definição das bases culturais. Nesse sentido, há um retorno de uma figura autoritativa que rege a construção do paradigma; essa figura, contudo, é essencialmente terrena.

1.6.1 “Cultura” no Catolicismo moderno/atual

O catolicismo romano mantém, com certa influência moderna, sua concepção paradigmática de cultura determinada no período medieval. Nesse sentido, a cultura é associada aos valores fundamentais da sociedade, ou ao pensamento social (BIGO; ÁVILA, 1983, p. 272-273), sendo as bases desses valores enraizadas na Bíblia, no ensino dos Pais da Igreja e no pensamento de Tomás de Aquino (RAMPAZZO, 2004, p. 219).

Tais raízes, já expostas em seções anteriores do presente trabalho, são aplicadas a questões contemporâneas, e os ensinamentos medievais são harmonizados às necessidades atuais. No que se refere à cultura, por exemplo, atualmente há uma larga reflexão dos princípios medievais em questões que envolvem a globalização e a relação intracultural (BIGO; ÁVILA, 1983, p. 272-273).

Como reflexão disso, há um chamado atual ao respeito às culturas receptoras do Evangelho, não impondo, assim, uma cultura dominadora que dificulte a compreensão aos novos ambientes culturais. Dessa forma, o catolicismo aglutina a percepção medieval à influência filosófica iluminista, propondo a ideia de uma cultura neutra e aberta (RAMPAZZO, 2004, p. 134).

1.6.2 “Cultura” no Protestantismo moderno/atual

A filosofia moderna também passou a influenciar o meio protestante; embora nesse campo haja maior variação nas concepções gerais daquilo que viria a formar os pressupostos culturais. É possível agrupar, portanto, as compreensões protestantes de “cultura” no período Pós-Reforma em dois grupos amplos, os quais podem ser denominados como “clássicos” e “modernos”.

1.6.2.1 *Protestantismo “Clássico”*

Os que mantêm uma compreensão mais “clássica” do fenômeno cultural e de sua formação, estão vinculados, unicamente, aos primeiros reformadores, mantendo, assim, sua teologia e concepção. Dessa forma, assim como entendido pelos reformadores magistrais, “cultura” é compreendido por esse grupo como fazendo referência aos valores de um povo, seus hábitos e estruturas, tendo, porém, sua base em Deus (ACUEVA, 1989, p. 45).

Assim, ao tomar os ensinamentos dos reformadores como único norte, a influência filosófica para formação paradigmática, como assimilada por Calvino e Lutero, é mantida. Sendo assim, vale ressaltar o que foi considerado ao tratar do período da Reforma, onde, em síntese, o que se percebe é que, embora a praxe seja mudada com a Reforma, as noções básicas da Filosofia Medieval permanecem (TEIXEIRA, 2015, p.84-85; BROWN, 2007, p. 19).

O Protestantismo Clássico atual, portanto, ao manter um escolasticismo ao redor dos reformadores magistrais, iniciado após o falecimento destes, mantém a reforma estagnada nesse aspecto (COSTA, 1998). Assim, não é feita nenhuma reforma epistemológica referente à concepção de “cultura”.

1.6.2.2 Protestantismo moderno – Friedrich Schleiermacher (1768-1834)

Um segundo grupo que emerge dentre os protestantes, que pode ser nomeado como “moderno”, tem suas raízes, dentre outros fatores, na filosofia/teologia de Schleiermacher: filosofia/teologia que afetou a tal ponto a teologia cristã que outorgou a Schleiermacher o título de pai da teologia moderna (GRENZ, 1997, p. 143-144). Seu legado, porém, vai além deste período, pois, mesmo que seja característico do pós-modernismo o intento de romper com a percepção moderna, é possível perceber que, nesse aspecto, o paradigma foi mantido (GRENZ, 1997, p. 143-144).

Em seus escritos, Schleiermacher propõe uma mudança determinante para a compreensão da religião. Sua teologia gira em torno de uma ênfase no sentimento de dependência do homem para com Deus. Em consequência disso, a Bíblia não é apresentada como algo útil para doutrinação ou formação de pressupostos. Nessa visão, a Bíblia nada mais é que um compendio de relatos da experiência de um grupo de homens com Deus (TEIXEIRA, 2015, p. 124-125).

Isso fundamenta a compreensão de que “toda e qualquer manifestação religiosa é legítima, já que nenhuma é, em si mesma, correspondente a própria verdade” (TEIXEIRA, 2015, p. 124-125). Retirando, portanto, a Bíblia como base paradigmática, não há nada que possa ser refletido como positivo ou negativo em uma cultura, desde que essa proporcione uma experiência no relacionamento com Deus. Devido a isso, Schleiermacher acredita não haver um contraste entre a cultura popular e a convicção religiosa (KUNG, 2012, p. 642).

Schleiermacher, portanto, propõe uma reelaboração dos pressupostos da teologia cristã. Assim, ao propor uma simbiose entre a Filosofia Iluminista e a Teologia, propõe uma cultura desvinculada de uma verdade absoluta, aceitando a verdade como algo relativo e condicionado à experiência do sujeito (TEIXEIRA, 2015, p. 122). Dessa forma, a cultura cristã vem a ser percebida como supostamente neutra em seus valores, sendo aberta a aceitações, pois, não sendo a cultura um fator determinante para o encontro com Deus e o aumento do sentimento de dependência dEle, não há razões para a exclusividade paradigmática do cristianismo.

Essa concepção é o que norteia a percepção protestante “moderna”, no que diz respeito à cultura, mesmo que sua base declarada não remonte à Schleiermacher (BROWN, 2007, p. 98). Como resultado, na praxe missional e eclesiológica, nota-se uma ênfase maior na assimilação cultural entre os ensinamentos bíblicos e a cultura receptora. Sendo assim, uma conversão para uma nova cultura não é a intenção dessa linha, mas sim uma cooperação entre a cultura proposta e a cultura receptora (TERRA, 1983, p. 6-7). Tal concepção foi amplamente rejeitada no meio tradicional protestante, mas sua aceitação é evidente nos círculos modernos e em determinados grupos católicos.

Dessa forma, cultura é compreendida por esse segundo grupo como uma constituição de hábitos de um povo, de seus usos e costumes, de sua língua, de suas realizações e de suas estruturas sociais (HESSELGRAVE, 1996, p. 218). Essa cultura é, porém, aberta e desprovida de valores absolutos, e, ao ser transmitido o Evangelho, a cultura original do evangelho deve ser decodificada, para, no fim, ser apenas cooperadora da cultura receptora, não causando qualquer desconforto à essa última (KISSKALT, 2015; DOWNS, 1971, p. 36-37; GEISLER, 1978, p. 241; HESSELGRAVE, 1996, p. 79-83; HAWTHORNE; WINTER, 1987).

1.6.3 Síntese do período

Em síntese, nota-se uma percepção comum no cristianismo do período, no que se refere ao fenômeno “cultura”. Tal fenômeno é concebido como a identidade de um povo, sendo essa identidade formada a partir de pressupostos diferentes, resultando em culturas diferentes. A formação desses pressupostos é o que distingue, inicialmente, as percepções católica e protestante.

Em seu fim, porém, ambas as concepções resultam numa cultura fundamentada em outros formadores de pressupostos além da Bíblia, incorrendo em uma visão de cultura aberta, disponível à assimilação cultural.

Considerações finais

Finalmente, algumas considerações podem ser emitidas em referência ao modo como o fenômeno “cultura” foi compreendido, em sua definição e formação, no decorrer da história da Igreja Cristã. Primeiramente, observa-se que, no período apostólico – que abrange o Novo Testamento e determina o princípio da Igreja Cristã – é veiculada uma concepção de “cultura” em total conformidade com o restante das Escrituras, onde cultura é a identidade e modo de vida de um povo, pautada a partir dos pressupostos adotados. Assim, uma cultura tida como válida é aquela que é, unicamente, formulada a partir de pressupostos oriundos da Revelação.

Mudanças podem ser observadas no período pós-apostólico, onde as concepções podem ser reunidas em dois grupos: um que não compartilha a compreensão ortodoxa do tema, sendo a aproximação cultural algo aceitável e até mesmo desejável, e um segundo grupo que enxergava essa aproximação como algo danoso, um perigo potencial para a fé. Contudo, mesmo o legado escriturístico da maioria dos teólogos desse segundo grupo aponta uma incoerência entre sua filosofia e ética, sendo que, ao mesmo tempo que proclamavam o cristianismo como uma cultura única, sem mesclas possíveis, eles faziam largo uso da cultura grega na formulação de suas ideias.

Essa discussão é encerrada na transição entre esse período e o próximo (o período medieval), no qual a influência de outras culturas (especialmente a grega) seria definitivamente adotada pela Teologia Cristã. Mesmo nesse momento, a definição ortodoxa de cultura não é alterada; contudo, a compreensão quanto a sua formação difere grandemente das percepções iniciais. Assim, para os medievais, a cultura é algo definido pelo magistério da Igreja e, tomando como ponto de partida a filosofia grega, Deus é submetido à especulação, através da rejeição primária de sua Revelação.

Essa percepção se torna, via de regra, a realidade do período, persistindo mesmo após a Reforma Protestante. Isso porque, no que diz respeito à cultura e sua formação, nenhuma reforma epistemológica é feita, devido ao fato de que os principais reformadores fizeram uso declarado da Teologia Agostiniana como base para sua teologia e reforma.

Há uma mudança importante na formação do paradigma cultural no último período analisado, registrando uma tentativa de quebra do caráter autoritativo da formação, no qual o poder de influência é retirado dos doutos ou da igreja e entregue ao povo. Sem uma base autoritativa, a cultura passa a ser entendida como “aberta”, onde o homem deve saber entender as ideias e crenças alheias; tal percepção influenciaria tanto o catolicismo quanto o

protestantismo. Em decorrência disso, o critério da revelação como única fonte válida para uma cultura é deixado de lado, permitindo uma compreensão cultural relativista.

Referências

ACUEVA, F. *Curso de formación teológica evangelica: etica cristiana*. 1. ed. Espanha: Editorial Clie, 1989.

BIGO, P.; ÁVILA, F. B. *Fé cristã e compromisso social*. 2 ed. São Paulo, SP: Edições Paulinas, 1983.

BROWN, C. *Filosofia e fé cristã*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo, SP: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 2007.

CAIRNS, E. E. *O Cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã*. 3. ed. São Paulo, SP: Vida Nova, 2005.

CALVINO, J. *As Institutas*. São Paulo, SP: Cultura Cristã, 2015.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *O Pedagogo*. São Paulo, SP: Editora Ecclesiae, 2016.

COSTA, H. M. P. *Ortodoxia Protestante*. 1998. Disponível em: <https://cutt.ly/9yZp4Yk>. Acesso em: 13 jun. 2017.

DOWNS, J. F. *Culture in Crisis*. Beverly Hills: Glencoe. 1971.

FERREIRA, A. B. H. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 1986.

GEISLER, N. L.; FEINBERG, P. D. *Introdução à filosofia: uma perspectiva cristã*. 2. ed. São Paulo, SP: Vida Nova, 1996.

_____. *Some Philosophical Perspectives on Missionary Dialogue*. In HESSELGRAVE, D. J. *Theology and Mission*. Grand Rapids: Baker, 1978.

GEORGE, T. *Teologia dos reformadores*. Tradução de Géron Dudus, Valéria Fontana. 1. ed. São Paulo, SP: Vida Nova, 1994.

GONZÁLEZ, J. L. *Historia del pensamiento cristiano*. 1. ed. Buenos Aires: Methopress Editorial y Grafica, 1965.

GRENZ, S. J. *Pós-Modernismo: Um Guia para Entender a Filosofia do Nosso Tempo*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1997.

GUNDRY, R. H. *Panorama do Novo Testamento*. Tradução de João Marques Bentes. 3. ed. São Paulo, SP: Vida Nova, 2013.

HAGGLUND, B. *História da teologia*. Tradução de Mario L. Rehfeldt, Gládis Knak Rehfeldt. 5. ed. Porto Alegre: Concórdia, 1995.

HAWTHORNE, S. C.; WINTER, R. D. *Missões Transculturais: Uma Perspectiva Cultural*. Trad. Carlos Siepierski, Márcio Loureiro. São Paulo, SP: Mundo Cristão, 1987.

HESSELGRAVE, D. J. *A Comunicação transcultural do evangelho*. Tradução de Robinson Malkomes. 1. ed. São Paulo, SP: Vida Nova, 1996. V. 1.

KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. São Paulo: Forense Universitária, 2012.

KISSKALT, M. *Adquirindo Sensibilidade Transcultural: uma missão especial para as igrejas*. Revista Online Batista Pioneira. v. 4, n. 2, dez. 2015.

KUHN, T. S. *A Estrutura das revoluções científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira, Nelson Boeira. 1 ed. São Paulo, SP: Perspectiva, 2009.

KUNG, H. *O Cristianismo: Essência e História*. Lisboa: Temas e Debates – Círculo de Leitores, 2012.

LUTERO, M. *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

MARCONDES, D. *Iniciação à História da Filosofia: Dos pré-socráticos à Wittgenstein*. 6ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 2001.

MAUTNER, T. *Cultura*. In: Dicionário de filosofia. Lisboa: Edições 70, 2011.

QUASTEN, J. *Patrologia: hasta el concilio de Nicea*. 3. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968. v. 1.

RAMPAZZO, L. *Antropologia, religiões e valores cristãos*. 3. ed. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2004.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões de Santo Agostinho*. São Paulo, SP: Penguin, 2017.

SPROUL, R.C. *Filosofia para iniciantes*. São Paulo, SP: Vida Nova, 2002.

TACIANO. *Padres Apostólicos: volume I*. São Paulo, SP: Paulus, 1997.

TEIXEIRA, C. F. *Teologia e Filosofia*. 1. ed. Engenheiro Coelho: Academia Teológica, 2015.

TERRA, M. *Crise missionária e teologia da missão*. São Paulo, SP: Loyola, 1983.

TOMÁS DE AQUINO. *Comentário à Metafísica de Aristóteles*. São Paulo, SP: Vide Editorial, 2016a. v. 1.

_____. *Suma Teológica*. Vol. 1-9. Ipiranga, SP: Editora Loyola. 2016b.

WALKER, W. *História da igreja cristã*. 3. ed. São Paulo, SP: Aste, 2006.

Os fundamentos religiosos do Capitalismo e da Democracia e uma preocupação com a liberdade: um diálogo entre Tocqueville e Weber

The Religious Foundations of Capitalism and Democracy and a Concern about Freedom: A Dialogue Between Tocqueville and Weber

Matheus Gomes Mendonça Ferreira

RESUMO

No campo da Ciência Política, a religião não se consolidou como um fenômeno analiticamente relevante para compreender as instituições políticas e seus atores. Atribuímos a isso o fato de que muitos dos efeitos que partem da religião incidem indiretamente sobre os fenômenos políticos. A partir dessa reflexão, resgatamos o debate weberiano e tocquevilleano sobre o papel da religião sobre o capitalismo e a democracia, tendo como essência uma preocupação com a liberdade humana. Conclui-se que, ao passo que em Tocqueville a religião possui algum poder de resguardar a liberdade humana, na leitura weberiana, isso não ocorre, pois ao se desprender de seus fundamentos, a religião se vê impotente diante da nova ordem social, de um novo tipo de dominação, o racional-legal.

Palavras-chave: religião, efeitos indiretos, Weber, Tocqueville, Liberdade

ABSTRACT

In the field of Political Science, religion has not consolidated itself as an analytically relevant phenomenon for understanding political institutions and their actors. We attribute this to the fact that many of the effects that come from religion have an indirect impact on political phenomena. From this reflection, we rescued the Weberian and Tocquevillean debate on the role of religion over capitalism and democracy, having as essence a concern with human freedom. We conclude that, while in Tocqueville religion has some power to safeguard human freedom, in Weberian reading, this does not happen, because when detaching from its foundations, religion finds itself powerless in the face of the new social order, of a new type of domination, the rational-legal.

Key words: religion, indirect effects, Weber, Tocqueville, Freedom

¹ Doutorando em Ciência Política na Universidade Federal de Minas Gerais e Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Contato: gomes.uffj@gmail.com. Submetido em: 15/03/2020; aceito em: 30/12/2020.

1. Introdução

A relação entre religião e política é analisada sob diferentes escopos por teólogos, filósofos e cientistas sociais. Em Santo Agostinho a *civitas* é subordinada à Igreja, desvalorizando o quadro de valores dos antigos. Segundo Barboza Filho (2000, p. 155), Santo Agostinho desloca o tema da liberdade do espaço público para o interior dos homens, afirmando que a verdadeira e plena liberdade só existe quando abençoada por Deus. Além disso, a política deixa de ser a dimensão da realização moral dos indivíduos, pois as leis humanas “que instituem e mantêm as cidades, é sempre obra da finitude e submetida aos limites inerentes às condições criadas pela queda do homem” (ibid., p. 158).

Colidindo com o pensamento agostiniano, Tomás de Aquino aproxima fé e razão em sua “teologia natural”, rearticulando as relações entre graça e natureza, filosofia e teologia e *civitas* e Igreja. A liberdade, em vez de abençoada, é um caminho estritamente humano em busca de sua perfeição, sendo seu elemento básico a vontade humana em prol do bem comum. Aquino se apresenta como um realista diante de Agostinho.

Tal realismo ganha traços muito mais marcantes com Maquiavel, que desloca totalmente a esfera da política da esfera da religião. Para o autor, o princípio que rege suas análises é o da “verdade efetiva das coisas”, ou seja, da política como ela é de fato e não como deveria ser, principalmente como os teólogos pensavam que ela deveria ser. Com isso, Maquiavel cancela na política a pertinência das premissas cristãs (BARBOZA FILHO, 2000, p. 205). Para Maquiavel, o que importa não são os fundamentos religiosos em si, mas a função que tais fundamentos exercem sobre a vida coletiva. A religião ensina a respeitar e reconhecer as regras políticas através do mandamento religioso, assumindo tanto o aspecto coercitivo exterior da disciplina militar ou da autoridade política, quanto o caráter persuasivo interior da educação moral e cívica para a produção do consenso coletivo (AMES, 2006).

Compartilhando do mesmo realismo de Maquiavel, Weber e Tocqueville se debruçam sobre o papel desempenhado pela religião nos assuntos políticos com mais sofisticação e rigor científico. A religião deixa de ser uma dimensão do poder político do príncipe e passa a ser analisada como uma variável que medeia as mudanças econômicas e políticas da modernidade, lançando luz sobre novas preocupações acerca da liberdade humana. Ambas análises serão exploradas adiante, para que possamos compreender os efeitos da religião sobre a política na modernidade e a problemática da liberdade.

2. Efeitos Diretos e Indiretos da Religião

Considerando o *status quo* do campo científico, a busca por relações causais e seus mecanismos podem ser apontadas como o *leitmotiv* do ofício de pesquisador(a). Embora seja uma característica marcante nas ciências ditas naturais e exatas, esta também se faz presente nas ciências humanas. Contudo, a diferença de objetos/sujeitos de pesquisa gera caminhos específicos para que se possa comprovar relações causais.

Se nas ciências naturais e exatas o controle sobre o campo e sobre o objeto é matéria factível, não podemos dizer que isso ocorra facilmente nas ciências humanas. A reprodutibilidade dos testes não é algo comum. O laboratório possui vida própria e a possibilidade de lidar com o controle de variáveis intervenientes nem sempre é possível, o que pode confundir o pesquisador no estabelecimento de cadeias causais. A história humana não ocorre duas vezes.

Descobrir se X causa Y e como causa é uma tarefa hercúlea que requer dois tipos de lógica, que, segundo Hernes (1989, p. 157), são: i) lógica do argumento e; ii) lógica dos fatos. A primeira lógica diz respeito ao fato do pesquisador conseguir construir um argumento que

consiste em ligar uma sucessão de modelos elementares. A segunda diz respeito ao fato do pesquisador ser capaz de ligar cada modelo presente na cadeia de argumentos à empiria.

Feito isso, chegamos a duas possibilidades de efeitos causais, que são os efeitos diretos e os efeitos indiretos. Por efeitos diretos, consideramos o efeito que uma variável independente X exerce sobre uma variável dependente Y , cujo efeito é independente de qualquer outra variável mediadora ($X \rightarrow Y$). Por efeitos indiretos, consideramos o efeito de uma variável independente X sobre uma variável dependente Y , que ocorre mediante uma variável mediadora Z ($X \rightarrow Z \rightarrow Y$). Um dos grandes desafios do pesquisador é ter um considerável grau de certeza de que Z realmente é um mediador entre X e Y e que tal relação não seja confundida por nenhuma outra variável W ($W \rightarrow Z \rightarrow Y$).

Pensar tal lógica argumentativa para o fenômeno da religião não é algo novo. Weber (2003), em “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”, arquitetou uma análise sofisticada para compreender os efeitos da religião protestante (destacando o Calvinismo) sobre a nova ordem social - o Capitalismo. Tocqueville (1977), em “A democracia na América”, empreendeu uma análise dos efeitos da religião sobre o desenvolvimento e manutenção da República e da Democracia estadunidense. É sobre a análise de ambas as obras, de como os autores estabelecem essas relações dos efeitos diretos e indiretos da religião sobre o Capitalismo e sobre a Democracia que iremos nos deter nos próximos tópicos.

2.1. Religião e Capitalismo em Max Weber

Em sua obra, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Weber (2003) explicou como o desenvolvimento de valores irracionais, contidos em um conjunto de valores prático-éticos, de base religiosa, serviu de base para o desenvolvimento do capitalismo. Diferentemente das explicações institucionais e estruturais do desenvolvimento do capitalismo, Weber explicou a história deste sistema econômico a partir do nível dos indivíduos. Segundo o autor, mudanças nos costumes, ideias e hábitos foram responsáveis pelas mudanças institucionais no sistema econômico, representando a ruptura com o modo de produção tradicional e a ascensão do capitalismo. Contudo, Weber não se detém apenas a abordagem microsociológica do fenômeno, e expõe as consequências das mudanças institucionais no comportamento dos atores, gerando um processo de retroalimentação. Da mesma forma que a mudança de valores causou um redesenho institucional, as novas instituições adequaram os novos sujeitos a nova realidade.

Tal tipo de abordagem se insere no debate clássico da sociologia, no que diz respeito ao papel dos indivíduos e das estruturas nas mudanças sociais. Segundo Hernes (1989, p. 133), em pesquisas sobre mudanças sociais, dois tipos de perguntas devem ser feitas: i) os indivíduos mudam a estrutura? e; ii) as estruturas mudam os indivíduos? Abordagens que utilizam do repertório analítico a partir dos indivíduos devem se questionar “o que os indivíduos querem, o que eles sabem, em que eles acreditam e o que eles podem fazer” (ibid). Por outro lado, pesquisas que lançam mão do repertório estrutural, devem questionar i) os estados possíveis em que estão os atores; ii) as correlações entre esses estados e; iii) a distribuição dos atores nesses estados.

Não seria justo com o autor e sua obra, classificá-los como pertencendo a uma dessas abordagens apenas. Ambas se fazem presentes em sua obra, que deve ser compreendida mais como uma abordagem culturalista sobre as origens do capitalismo do que uma abordagem economicista, como o próprio autor defende (WEBER, 2003, p. 100). Além disso, Weber não defende que a história do Capitalismo deva ser apenas explicada pelos fenômenos culturais, mas que esta é mais uma explicação, de caráter mais introdutório do que conclusivo. Para Pierucci (2013, p. 179), não seria possível explicar os desenvolvimentos das economias sem levar a sério os aspectos essenciais da história cultural, principalmente da religião.

Um conceito chave para a explicação de Weber e que liga ambas as abordagens sociológicas citadas (agência e estrutura) é o conceito de **tradicionalismo**. O autor apresenta em sua obra dois tipos de tradicionalismo, o dos trabalhadores e dos empreendedores (empresários). Os trabalhadores tradicionalistas são aqueles que não pensam no aumento de sua rentabilidade, mas na redução de seu trabalho. Trabalhar menos e receber a mesma quantia de quando trabalhava mais é melhor do que ganhar mais, mediante maior jornada de trabalho. Os empreendedores tradicionalistas não buscam elevar seus lucros, mas mantê-los em seus níveis tradicionais. Tais formas tradicionalistas de condução dos negócios dizem respeito ainda, às formas tradicionais de regular as relações de trabalho, a um círculo essencialmente tradicional de fregueses e a maneira tradicional de atrair novos (WEBER, 2003, p. 35).

Tal tradicionalismo foi substituído por novas práticas e ideias, incubadas no protestantismo calvinista. Weber encontrou nesse movimento religioso os elementos não econômicos que favoreceram o surgimento do capitalismo. Com rigor metodológico, Weber se preocupa em eliminar relações espúrias que poderiam ser apontadas como causas do capitalismo, colocando em cheque sua hipótese. Entre as correlações espúrias, Weber controla, por exemplo, os efeitos do “desenvolvimento cultural” dos países analisados e a “herança de recursos materiais”(HERNES, 1989).

Para Weber, o que torna o protestantismo (calvinista) especial para esse processo é o desenvolvimento de uma ética ascética. O ascetismo forjou nos protestantes uma conduta voltada para o trabalho pela vocação, do controle absoluto da vida mundana pelas práticas de racionalização da vida. O protestante, segundo Weber, é aquele sujeito que possui controle de suas emoções, evita ostentação, exposição pública, possui um gozo consciente do poder e evita despesas desnecessárias (WEBER, 2003, p. 37). É um monge asceta fora do mosteiro.

Somado ao ascetismo, os protestantes acreditavam na predestinação, ou seja, a salvação era algo dado aos indivíduos em seu nascimento, e não uma conquista por obras ou garantida pelo perdão. Impossibilitado de saber se era o escolhido, o protestante acreditava que Deus enviava sinais terrenos de sua graça. Esses sinais poderiam ser encontrados nas obras que homens e mulheres construíam no mundo, através de sua vocação. O protestante calvinista cria sua própria convicção da salvação, se vendo diante de um dilema do prisioneiro (HERNES, 1989, p. 158). Tais obras jamais poderiam ser desconectadas do projeto de Deus, ou seja, obras aparentes, mas algo orgânico a sua vontade. Os protestantes deveriam viver para esse motivo, o de construir obras para Deus na terra. Segundo Pierucci (2013, p. 95), a fé na predestinação traz consigo a impossibilidade de medir os desígnios divinos com critérios humanos, implicando a uma renúncia a um mundo acessível ao conhecimento humano.

Isso permitiu, através de uma justificativa moral, a busca pelo enriquecimento material por parte dos protestantes. As riquezas materiais não eram um fim em si, mas uma consequência da vida vivida para/em Deus. Nesse sentido, a máxima de Benjamin Franklin de que “tempo é dinheiro” não se aplica ao protestantismo, que se baseia em outra, a de que qualquer tempo desperdiçado é um atraso para as obras de Deus. Todas essas sanções psicológicas sobre as condutas cotidianas eram apenas encontradas na vida dos mosteiros, contudo, estes viviam uma vida de abstenção do mundo secular. O que o protestantismo calvinista trouxe foi a aplicação desses controles ao cotidiano do cidadão comum no mundo secular.

(...) quando o ascetismo foi levado para fora dos mosteiros e transferido para a vida cotidiana, passando a influenciar a moralidade secular, fê-lo contribuindo poderosamente para a formação da moderna ordem econômica e técnica ligada à produção em série através da máquina, que atualmente determina de maneira violenta o estilo de vida de todo indivíduo nascido sob esse sistema, e não apenas daqueles diretamente atingidos pela aquisição econômica. (WEBER, 2003, p. 99).

O protestantismo significou, então, uma ordenação racional sistemática da vida moral como um todo. Para alcançar a graça, o protestante deve trabalhar em favor do que lhe foi destinado por Deus. É isso que distingue as religiões puritanas da de Lutero, que acreditava na aceitação do destino irremediavelmente assinalado por Deus (ibid., p. 88). É a essa conduta racional baseada na ideia de vocação que Weber chama de espírito do capitalismo.

Correlacionado com o protestantismo ascético se encontra o que Weber define por “desencantamento do mundo”. Pierucci (2013) chama atenção para toda problemática atinente a esse conceito, que foi compreendido ora como um processo de tecnicização (cientificismo) da sociedade, ora como um processo de perda de narrativas mágicas. Segundo este autor, o conceito original de Weber diz respeito a esta segunda compreensão. A leitura que Pierucci faz do desencantamento do mundo é reforçada pela argumentação weberiana de múltiplas racionalidades e não só a de tipo técnico-científico.

O desencantamento do mundo, compreendido de tal forma, não é um processo que teve como seu primeiro motor o protestantismo ascético, mas, segundo Pierucci, teve início com as religiões monoteístas - judaísmo, cristianismo e islamismo -, que romperam com as narrativas mágicas do mundo, substituindo-as por narrativas proféticas. Profecia (e milagres), para Weber, não é a mesma coisa que magia (feitiço), segundo Pierucci (2013, p. 184). As narrativas criadas pelas religiões monoteístas configuraram um estilo de vida prático-ético. Os dez mandamentos, anunciados por Moisés e o sermão da Montanha (Mateus, 5-7), é um fato que sustenta tal argumento. A obediência se torna um dever ético.

A magia se enquadra no que Weber chamou de tradicionalismo, ou seja, a eterna repetição da imutável coreografia do passado, daquilo que sempre foi assim e que, por tabu, não podia ser mudado (ibid., p. 176). Diante dessa afirmação, há que se questionar o seguinte: se as religiões monoteístas romperam com o tradicionalismo, o que diferencia o protestantismo ascético dessas religiões antigas? Se as religiões monoteístas romperam com o tradicionalismo mágico, qual tipo de tradicionalismo foi rompido pelo protestantismo ascético? Tais questões não fariam sentido para a leitura Weberiana, uma vez que separar os processos de quebra do tradicionalismo em etapas não condiz com a perspectiva processual do autor. Pierucci (ibid., p. 194) afirma que Weber enxergava a ruptura completa do protestantismo ascético como um processo que teve início há milênios, com a luta dos profetas bíblicos, mas que o impacto desmagificador (sic) foi potencializado pela doutrina calvinista.

Foi o isolamento do sujeito calvinista, forçando-os a caminhar sozinhos em sua trajetória em busca da salvação, já predestinada por Deus, sem intermediários - sem pregadores, messias ou até mesmo a Igreja -, sem sacramentos, que marcou esse processo de ruptura radical com o tradicionalismo.

2.2. Religião e a República Democrática em Tocqueville

Há duas formas pelas quais as crenças religiosas influenciam a sociedade política nos Estados Unidos, apresentadas por Tocqueville (1977) em “A Democracia na América”. A primeira diz respeito às influências diretas. A segunda, as influências indiretas.

Pela influência direta, o autor trata da participação do clero nos assuntos de Estado. Diferentemente do que ocorreu na Europa, as autoridades religiosas protestantes (Puritanos) dos Estados Unidos optaram pela separação das esferas política e religiosa. Suas ações não estavam voltadas para os assuntos de Estado. Tal fato garantiu aos americanos a garantia de que as lideranças religiosas não eram inimigos públicos, como foi, muitas das vezes, nos países Europeus, quando a Igreja era aliada do rei ou se confundia com este, como se observa em Maquiavel, no capítulo sobre os principados eclesiásticos. Diante disso, Tocqueville afirma que

os efeitos diretos dos costumes religiosos sobre a política não possuem a mesma importância do que seus efeitos indiretos.

Tais efeitos têm um ponto de partida comum: o questionamento que o autor faz sobre as condições que tornam a democracia americana legítima (AVRAMENKO, 2012). Tais condições são de naturezas distintas, podendo se referir às instituições e leis, gramática comum aos cientistas políticos que discutem “como as democracias morrem” (LEVISTKY e ZIBLATT, 2018). Para além dessa abordagem institucional-legal, Tocqueville se aventura por uma abordagem culturalista para responder ao questionamento supracitado. Como isso, o autor não quer dizer que a cultura é a causa das instituições ou regimes em geral, mas que a cultura importa (AVRAMENKO, 2012). Em sua obra, sua abordagem culturalista recais sobre os efeitos da religião sobre a democracia.

Tal debate acerca da religião, na obra de Tocqueville, é colocado em duas esferas. A primeira diz respeito às premissas do Cristianismo e sua relação com as demais religiões. A segunda diz respeito aos costumes que são forjados pela religião no coração dos fiéis. Em outras palavras, trata-se de analisar os efeitos de uma religião civil sobre a democracia. É sobre essa segunda que Tocqueville se empenhou em analisar com mais esforço.

Contudo, Avramenko (2012) chama atenção para o fato de não ser a religião em si o ponto de partida, mas o dogma como religião. Por dogma, o autor se refere ao que Michel Foucault conceitua como *episteme* e Thomas Khun como paradigma. O dogma seria composto por um conjunto de premissas, conceitos ou valores que constituem a forma como os indivíduos de uma comunidade particular enxergam a realidade.

Para compreender a influência que os costumes religiosos de fato exercem sobre a política estadunidense, é preciso compreender como se configurou o campo religioso daquele país, que segundo Tocqueville:

A maior parte da América inglesa foi povoada por homens que, depois de se terem subtraído à autoridade do Papa, não se haviam sujeitado a nenhuma supremacia religiosa; por isso, conduziam para o Novo Mundo um cristianismo que eu não poderia retratar melhor se o não chamasse democrático e republicano; isso favoreceu singularmente o estabelecimento da república e da democracia nos assuntos públicos. Desde o princípio, a política e a religião acharam-se de acordo, e desde então nunca deixaram de estar (TOCQUEVILLE, 1977, p. 222).

É preciso compreender, agora, qual a singularidade desse efeito que a religião (ou dogma) possui sobre a República Democrática. Esta se encontra no campo dos costumes e de como a religião possui enorme influência sobre eles naquela sociedade.

Embora o autor também trate de outros elementos importantes para a formação republicana e democrática daquele país, os costumes, mais do que qualquer outro fator, têm papel preponderante (QUIRINO, 2001, p. 177).

Por costumes, o autor retoma o significado de *mores*, dada pelos antigos. Isso significa que para além dos costumes propriamente ditos, trata-se, também, dos assuntos relacionados ao intelecto dos indivíduos, às suas opiniões, aos hábitos do espírito de maneira geral (TOCQUEVILLE, 1977, p. 221). A religião não exerce influência apenas sobre os costumes, mas também sobre a inteligência dos crentes (ibid., p. 225).

Sobre tais costumes, há o peso da religião (dogma). Antes mesmo de Weber lançar sua análise sobre o papel que a ética protestante exerceu sobre o desenvolvimento do capitalismo, Tocqueville dedicou-se a elaborar, de forma menos sistemática que a obra weberiana, a importância da influência que a religião protestante (puritanos) exerceu sobre os costumes daquele povo. Segundo o autor, os protestantes possuem o hábito da restrição, o que significa

“que o espírito humano nunca percebe diante de si um campo sem limites” (ibid.). Segundo Quirino (2001, p. 182), a religião para Tocqueville seria a arma mais eficaz para diminuir a grande tendência dos povos democráticos a buscar o bem-estar e os gozos materiais, pois a religião evitaria que essa busca se tornasse pernicioso. Tal argumento antecipa aquilo que Weber afirmou ser constitutivo da ética protestante, atinente a busca por bens materiais de forma racionalizada, não pernicioso, voltada para um projeto maior.

Para Tocqueville (1977, p. 225), “tais hábitos de restrição encontram-se de novo na sociedade política e favorecem singularmente a tranquilidade do povo, assim como a duração das instituições que adotou”. Diferentemente dos Europeus, os americanos, quando saem das agitações do mundo político, retornam para casa, onde, imediatamente encontram a imagem da ordem e da paz.

Ali **(na casa)** todos seus prazeres são simples e naturais; as suas alegrias, inocentes e tranquilas; e, como chega a felicidade pela regularidade da vida, habitua-se sem dificuldade a regular as suas opiniões tão bem quanto seus gostos (TOCQUEVILLE, 1977. p. 225).

Embora a religião não se misture diretamente com o governo da sociedade, Tocqueville afirma que a própria religião deveria ser considerada a primeira instituição política, “pois, se não lhes dá o gosto à liberdade, facilita-lhes singularmente o seu uso” (ibid.).

Para além da descrição destes costumes, Avramenko (2012) chama atenção para outra, mais ampla, marca do coração dos americanos, sendo o elemento chave da garantia democrática: o dogma da igualdade. Segundo este autor, toda democracia está assentada num dogma particular, ou num princípio particular fundante. Para Tocqueville, tal princípio seria o da soberania do povo. Afirmar que o povo é soberano suscita dizer que os indivíduos são iguais, para o autor.

Cabe-nos questionar se tal dogma é condição suficiente para o estabelecimento de leis, instituições e uma sociedade democrática em geral. A resposta encontrada por Avramenko (2012) em Tocqueville é que sim, contudo, não exclui a existência de patologias provenientes de tal dogma. Tal patologia é posta diante da problemática da liberdade. O que seria mais desejável: viver uma igualdade na servidão ou uma desigualdade na liberdade? Dessa forma, apenas o dogma da igualdade não seria uma condição suficiente para alcançarmos uma democracia de tipo liberal, que preserva a liberdade dos cidadãos.

O remédio para tal patologia (igualdade na servidão) é fornecido pela economia da salvação do Cristianismo. Ao passo que o dogma da igualdade habita o *pathos* dos indivíduos, sendo este o reino do momentâneo, a economia da salvação lança luz sobre a razão humana, ampliando seu horizonte temporal (AVRAMENKO, 2012). Corroborando com essa leitura, Schleifer (2014, p. 257) afirma que a religião (o autor não faz a distinção entre religião e dogma, feita por Avramenko) suporta fortemente a liberdade, pois coíbe as paixões políticas, estabelecendo limites para as inovações políticas e sociais e suportando os princípios e instituições democráticas.

Sem entrar nos detalhes da economia da salvação do Cristianismo, Schleifer (ibid, p. 264) afirma que a religião suporta a liberdade devido ao caráter saudável da moral cristã. Por “caráter saudável”, o autor entende uma moral que se volta para as questões públicas. Com isso, o argumento do autor enquadra a leitura tocquevilliana como essencialmente republicana. A religião, segundo o autor, provê valores, crenças, comportamentos e atitudes compartilhados, que definem a verdadeira comunidade (ibid).

Conclusão

Exposto o argumento central de Weber, é possível afirmar que o autor estaria tratando dos efeitos indiretos da religião protestante (calvinista) sobre o Capitalismo. O efeito que a religião protestante teria sobre o desenvolvimento do capitalismo ocorreu mediante o desenvolvimento de um conjunto de valores prático-éticos (atividade ascética). Por outro lado, apesar de Tocqueville não se ater a uma linguagem causal para explicar a relação entre religião e a república democrática americana, é possível extrair de sua obra um fluxo causal que parte da variável religião e afeta o sistema político mediante variáveis relacionadas aos costumes daquele povo. Além desse ponto comum entre os autores, há que se destacar que ambos lançam mão de abordagens culturalistas sobre a Democracia e sobre o Capitalismo.

Ainda, diante do debate acerca dos efeitos indiretos da religião sobre o Capitalismo em Weber e dos efeitos indiretos da religião sobre a República Democrática em Tocqueville, há um ponto de convergência entre os autores: a preocupação com a liberdade na modernidade.

Kramer (2000) identifica na obra “A democracia na América” uma preocupação (central) do autor, tocante ao constante processo de “igualitarização” entre os indivíduos, marca da democracia americana. Tal processo desencadearia fenômenos de duas ordens, positivos e negativos. Entre os efeitos positivos, foi considerada: i) a difusão da riqueza, educação, do conforto e do bem-estar social; ii) superação dos velhos extremos de opulência da pobreza, da aristocracia e da servidão e; iii) faria surgir uma nova classe média, portadora de direitos civis e políticos. Entre os negativos, o principal seria o risco de uma tirania da maioria. Somado a isso, a perda de virtudes cívicas, exclusiva concentração de pessoas em seus interesses privados, o que geraria um Estado centralizador. Vê-se então, uma preocupação de Tocqueville com a problemática da liberdade na República.

A religião, para Tocqueville, em especial o catolicismo em suas análises sobre a França, possuiria um papel importante na manutenção da democracia, uma vez que, “numa sociedade sem nenhuma alternativa ao catolicismo e incapaz de sobreviver sem um corpo de crenças, estaria perdida, com o abandono das crenças, sobreviria o ceticismo, fator de declínio de todas as civilizações” (TOCQUEVILLE, em artigo para o jornal *Le Commerce*, apud KRAMER, 2000). Seria a religião, então, para o autor, o freio moral para a avalanche democrática em movimento em solo americano e a alavanca da liberdade.

Ao analisar a obra de Weber, Kramer (ibid.) aponta como preocupação central o debate acerca da liberdade dos indivíduos em um mundo dominado pela racionalização da vida, pela burocratização constante de todas as esferas da vida. Segundo Hennis (apud KRAMER, 2000, p. 169), a questão central nas obras de Weber é o debate acerca do tipo de humanidade emergente, “correspondente ao estilo de vida metódico, racional, vocacional que o ascetismo protestante - puritano e calvinista - infundiu no conjunto da cultura moderna, mesmo depois que esse estilo se despreendeu de seu fundamento religioso original”.

Se em Tocqueville a religião ainda possui algum poder de resguardar a liberdade dos indivíduos, não fica claro, em nossa leitura, que a religião tenha esse poder na leitura Weberiana, pois ao se desprender de seus fundamentos, a religião se vê impotente diante na nova ordem social, do novo tipo de dominação, o racional-legal.

Referências

AMES, J. L. Religião e Política no pensamento de Maquiavel. *Kriterion*, vol.47, no.113, Belo Horizonte, June, 2006.

AVRAMENKO, Richard. Tocqueville and the Religion of Democracy. *Perspectives on Political Science*, 4:3, 125-137, 2012.

BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e Artífício: iberismo e barroco na formação americana*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2000.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2003.

HERNES, Gudmund. The Logic of The Protestant Ethic. *Rationality and Society*, Vol. 1, July, 1989, 123-162.

TOCQUEVILLE, A. de. *A democracia na América*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1977.

QUIRINO, Célia N. G. *Dos infortúnios da igualdade ao gozo da liberdade: uma análise do pensamento político de Alexis de Tocqueville*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001. 272 p.

KRAMER, P. in Jessé Souza. *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

LEVISTKY, S.; ZIBLATT, D. *Como as democracias morrem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

SCHLEIFER, J. T. Tocqueville, Religion, and Democracy in America: Some essential questions. *American Political Thought: A Journal of Ideas, Institutions, and Culture*, vol. 3 (Fall 2014).

PIERUCCI, A. F. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: USP, 2013.

Religiões Afrodiaspóricas na América Latina

African Diaspora Religions in Latin America

Monica Giraldo Hortegas

RESUMO

Religiões afrodiaspóricas na América Latina existem a partir de um contexto histórico que nasce na África e chega até este continente sob o cerceamento de uma estrutura colonial que ainda é possível perceber na atualidade. Autores decoloniais têm refletido sobre as epistemologias de poder e seus efeitos nefastos. A partir do estudo destas religiões, é possível compreender parâmetros não apenas do universo religioso, mas sociais, culturais e morais nos quais estamos, enquanto sociedade, submetidos. Para autores decoloniais, como Aníbal Quijano, que serão aqui abordados, é possível pensar em uma nova forma de habitar. Para isso, é preciso uma desconstrução deste pensamento que pensamos como natural. A religião aqui apresenta-se como um caminho para um novo mundo, mais justo e compassivo.

Palavras-chave: religiões afrodiaspóricas; América Latina; decolonialidade

ABSTRACT

African Diaspora Religions in Latin America exist from a historical context that began in Africa and reached this continent under a colonial structure that is still possible to perceive nowadays. Decolonial authors have analyzed epistemologies of power and their harmful effects. Studying these religions is possible to understand patterns not only of the religious universe, but social, cultural and moral ones, to which we are, as a society, submitted. For decolonial authors, such as Aníbal Quijano, that will be mentioned in this paper, it is possible to think of a new way of living. To change, it is necessary to deconstruct these ideas that we think of as natural. Religion here can be a path to a new, compassionate world.

Keywords: African Diaspora Religions; Latin America; decoloniality

¹ Psicóloga. Doutora em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Contato: mhortegas@hotmail.com. Submetido em: 03/05/2020; aceito em: 30/12/2020.

Dança bruta e verdadeira no chão de minha alma
 Prepara meu corpo para ser sua morada:
 [...] Pisa no meu juízo com seus pés de peixes,
 Naufrágios e profundezas
 [...] Lava meus pés com seus cabelos de água,
 Lava meu ventre,
 Minhas mãos...
 Se põe inteira ante mim
 Na proporção exata e necessária,
 Preenchendo tudo com seu castanho cristalino [...]
 Agora e sempre,
 Dentro desta lagoa funda e branda,
 Neste rio que corre de mim a mim.
 (SOUZA, 2011, p. 35)

1 Introdução

O poema que trata sobre a orixá Oxum (*Osun* ou *Ósún*), da tradição yorubá, fala sobre o elemento água. Dentro do Candomblé, a água é percebida em suas diversas nuances. É aquela que acompanhou a diáspora, levando de barco os habitantes da África que logo se tornariam escravos. Nesta água, em toda a sua profundidade, se esconde a dororidade², as dores dos que a percorreram, dos naufrágios, dos que morreram pelo caminho e dos que chegaram nas terras americanas. Ao mesmo tempo é a que oferece vida e a cura através da limpeza. Limpa o corpo em seu interior e exterior. Assim como Oxum, diversos outros orixás têm a água como um elemento fundamental. A expressão *deitar água* segue este sentido de limpeza e recomeço.

Com este simbolismo podemos perceber que a diáspora africana remete a muitas camadas de sentido e que, para compreendê-la, não basta analisar apenas um de seus aspectos. Para falar das religiões que surgiram em terras americanas é preciso também compreender a historiografia, a política, a cultura e a subjetividade dos povos africanos e de seus descendentes afro-americanos.

Com a abertura das rotas atlânticas nos séculos XV e XVI, iniciou-se a escravidão em massa, que transportava os habitantes de várias regiões e etnias da África para a Europa e principalmente para a América. Os homens foram fornecedores de trabalho braçal e as mulheres, objetos de procriação (SANTOS, 2017, p. 28). Tornados coisas, propriedade, nunca é pouco lembrar que foram explorados, expropriados, desumanizados, violados em seus direitos, degradados de toda possível dignidade humana além da destruição ou depreciação de seus locais e objetos sagrados, padrões culturais e suas tradições religiosas. Foram submetidos por séculos a maus tratos, castigos, violências, amputações, opressões e assassinatos. Os europeus, para justificar o crime que cometiam, negaram-lhe a alma e a condição de humanos. Eram escravos e animais.

Segundo Aníbal Quijano, a relação dos conquistadores com os indígenas e posteriormente com os afrodiaspóricos, estabeleceu um novo padrão de poder, sem precedentes na história da humanidade. A ideia de raça, foi o elemento constitutivo que criou uma hierarquia entre o homem branco europeu, na posição mais elevada e o restante, como nem ao menos fazendo parte da humanidade (QUIJANO, 2005, p. III). Raça aqui seria similar à etnia. Ela não categorizava os indivíduos em relação à cor da pele ou traços culturais, mas sim, dava o nível de

² Dororidade foi um conceito cunhado por Vilma Piedade para o universo feminino negro, a partir da irmandade sentida pela sororidade. O conceito se expande para mostrar a dor profunda da diáspora africana, a que vem da violência herdada (PIEADADE, 2017, p. 17).

aproximação ou distanciamento do modelo de pressuposto ideal de humanidade – o europeu (MIGNOLO, 2007, p. 11). A eles, indígenas e negros, cabia o lugar do não-ser. Este padrão, inaugurado na América Latina, se perpetua, segundo ele, nas formas de controle da subjetividade, controle de trabalho e classificação racial e social da população mundial, com o capitalismo selvagem, sua marcha em direção a um “futuro”, a valorização do neoliberalismo, sua visão de mundo desconectada com a natureza, seu discurso de uma única civilização chamada ocidental. Segundo a visão eurocêntrica, A América Latina seria uma enorme superfície de terra com recursos minerais, mão de obra barata e estaria esperando por seu “progresso e desenvolvimento” (MIGNOLO, 2007, p. 38).

Quando os negros chegaram nas “novas terras”, tudo lhes foi retirado. Chegaram nus e atados. Segundo Zapata Olivella, eles chegaram apenas com suas sombras (OLIVELLA apud SANTOS, 2017, p. 21). Em alguns países da América Latina, eles foram reunidos como grupos da mesma região de origem. Em outros lugares, como é o caso da Colômbia, houve uma mistura de sessenta povos distintos. Com isto, não havia nenhuma identidade entre eles, nem de língua, nem de cultura, nem de tradições religiosas. Não tinham autorização para se reunirem e fazerem rituais. Um dos poucos espaços onde era permitido se expressar eram em cerimônias fúnebres, com o som dos tambores (SANTOS, 2017, p. 21). Diz o poema de Maria Tereza Ramíres:

Tocá ese tambor hijo mío
 Vuelen sobre él tus manos mestizas,
 Confluye a tu sangre india.
 Tocá ese tambor hijo mío,
 Cierra los ojos y vuela,
 En las notas temblorosas
 Ritmo de baile africano
 Cante tu boca bembita,
 y cariñosa.

Tocá ese tambor hijo mío,
 Vuelen tus manos mestizas,
 En los sonidos de África,
 Con tu boca medio bamba
 Y tu pasita amonada (RAMÍREZ, 2010, p. 129).

As más condições faziam com que muitos adoecessem e morressem. Já em terras americanas, o retorno às tradições, mesmo que fosse apenas pelo som familiar do tambor, era uma maneira de resistir e de sobreviver (SANTOS, 2017, p. 40). De que maneira então, é possível refletir sobre as religiões afrodiaspóricas na América Latina para além da visão eurocêntrica?

2 A América Afro-latina e a religião

Para compreender o fenômeno religioso nesta região, ou melhor, as diversas tradições religiosas, é preciso investigar alguns conceitos e perspectivas aí implicados. Diversos autores vêm estudando os impactos a partir das epistemologias de poder e dominação eurocêntricas. Seus primeiros pensadores, buscaram entender os acontecimentos da Índia, com os chamados estudos subalternos. Posteriormente essas pesquisas se alargam e passam a fazer parte do pós-colonialismo. O que se percebia era que as formas de dominação sexual, política, epistêmica, econômica, espiritual, linguística e racial possuíam como pano de fundo a hierarquia étnico-racial do europeu em relação ao não-europeu, cabendo a aquele o papel da superioridade. Foram

críticas que permitiram estudar a relação entre os países “subdesenvolvidos” e os “desenvolvidos” e perceber as formas de violência que ultrapassaram o período colonial e persistem até os dias de hoje. Autores como Boaventura de Souza Santos sugeriram uma nova proposição epistemológica chamada de uma epistemologia do sul, onde os grupos subalternos deveriam pela primeira vez ser escutados. Eles deveriam ser os sujeitos de suas próprias histórias (SILVA; PROCÓPIO, 2019, p.21).

Anibal Quijano, Fausto Reinaga e Walter Mignolo, autores latino-americanos entre outros, inauguraram uma reflexão decolonial que partia do continente latino-americano e fazia refletir sobre a matriz de poder colonial que sustentou este continente no período inicial da colonização, mas que ainda hoje persiste no imaginário contemporâneo. De colonização passa-se ao poder da colonialidade. Seria o lado oculto ou obscuro da modernidade. Com o ideal “colonial/moderno, capitalista e eurocentrado” essa matriz tem a pretensão de ser a exclusiva produtora e protagonista da modernidade (QUIJANO, 2005, p. 112). Decolonizar é perceber que todo o fundamento desta modernidade está em crise e que é preciso descolonizar todos esses padrões que põem em risco a própria humanidade. A própria ideia de América, segundo estes autores, foi uma invenção forjada, que se deu no processo da história colonial europeia, e que gerou a apropriação de um continente e sua integração no imaginário eurocristão (MIGNOLO, 2007, p. 29). A América Latina foi o nome escolhido para denominar a restauração da civilização europeia, católica e latina, nas “novas terras”, com a intenção das novas elites criollas terem sua inclusão na modernidade (MIGNOLO, 2007, p. 81). Mas antes disso, o território já existia, já era povoado, e já havia nomes regionais como Tawantinsuyu, para os incas da região andina, Anáhuac, com os astecas na região do México e Abya-Yala no Panamá. Os relatos desse descobrimento e desses novos nomes não pertenciam aos habitantes locais. Mas tanto estes povos, quanto os afrodiaspóricos, não foram convidados ao diálogo e nem a contar sua própria história. A única narrativa existente era a da “raça superior” europeia. Os demais foram silenciados. Ficaram fora, inclusive da categoria de seres humanos, de atores históricos e de seres racionais. Essa ferida colonial ainda existe, e é ela que potencializa a necessidade de mudanças (MIGNOLO, 2007, p. 97).

Assim como América Latina, a ideia de afro-latinidade também foi um conceito elaborado ao longo do tempo. Antes de 1970 só se mencionava regionalidades como afro-brasileiros e afro-cubanos. Uma das formas de se avaliar a afro-latinidade de uma destas regiões seria pela quantidade populacional de pessoas com ascendência africana. Assim, o mínimo populacional estaria entre os 5 e 10% de sua população para que pudessem ser considerados parte da América afro-latina. Alguns autores, como Zapata Olivella, ainda aprofundam estas terminologias passando, por exemplo, de afro-colombianidade para afro-colombianismo pluriétnico. Neste sentido, além da marca da diáspora, se defende que há uma tentativa de buscar identidades a partir de uma integração, distinto do que ocorreu desde o início da escravidão, onde a identidade do negro era marcada pela sua exclusão da sociedade (SANTOS, 2017, p. 40). Segundo Souza, tanto o conceito África como negro foram construções criadas com a referência do colonizador. As diversas tribos e culturas do continente africano foram agrupadas durante a exploração escravista pela cor da pele e pelo seu uso comercial. Assim, grupos poderiam receber o nome pelo porto por onde embarcavam e não a partir de sua etnia (SOUZA, 2012, sem paginação). Apenas a partir do final da década de 70 é que se escuta falar em uma categoria transregional, ou América Afro-Latina com os estudos de dois cientistas políticos chamados Anani Dzidzienyo e Pierre-Michel Fontaine (SOUZA, 2012, sem paginação).

Seguindo o pensamento decolonial, que busca desconstruir o que foi imposto por esse padrão de poder colonial e dar voz aquele que foi excluído e silenciado, há diversos movimentos que buscam pensar a África para além do continente. Uma das tentativas foi o que se conhecia como as cinco grandes regiões na África (norte, ocidente, centro-ocidente, centro-oriente e

meridional), se ampliar para incorporar uma sexta região. Com elaboração de documentos e propostas políticas que não vingaram, ela ainda assim deixou uma semente para o que viria a ser hoje o Pan-Africanismo e a ideia de Grande África. Dizia o documento:

“Assistimos a um período de maior reconhecimento da ‘identidade Africana’ e engajamento entre as e os descendentes de Africanos, que levaram a União Africana para designar a Diáspora Africana como a sexta região de África.

De acordo com a União Africana, a Diáspora Africana é entendida como povos de origem africana que vivem fora do continente, independentemente da sua cidadania e nacionalidade [...]” (DOCUMENTO, 2013)

O conceito espaço apresentado pelo geógrafo Milton Santos, nos ajuda a compreender esta união que se apresenta para além de uma região contígua. Para ele, o espaço inclui as ações humanas e suas transformações ao longo da história. Enquanto o território é material, o espaço reuniria a materialidade e, também, a vida que a anima (SANTOS, 1996, p. 51). Com isto, podemos refletir sobre a religiosidade afrodiaspórica como espaço de resistência, de criação de uma identidade própria, de luta pela preservação de sua herança cultural e pela dignidade humana. Como tão bem descreve Bastide:

“Os gestos, porém, adquirem maior beleza, os passos de dança alcançam estranha poesia. Não são mais costureirinhas, cozinheirinhas, lavandeirinhas que rodopiam ao som dos tambores nas noites baianas; eis Omulum recoberto de palha, Xangô vestido de vermelho e branco, lemanjá penteando seus cabelos de algas. Os rostos se metamorfosearam em máscaras, perderam as rugas do trabalho cotidiano, desaparecidos os estigmas da vida de todos os dias, feitos de preocupações e misérias; Ogum guerreiro brilha no fogo da cólera, Oxum é toda feita volúpia carnal. Por um momento, confundiram-se África e Brasil; aboliu-se o oceano, apagou-se o tempo da escravidão [...]” (BASTIDE, 1978, p. 26).

Quando se adentra o espaço do terreiro e do quilombo, além de se ganhar as forças necessárias para lutar e resistir, afirma-se a própria subjetividade. E uma subjetividade que tem suas bases nas tradições religiosas.

Esta nova forma de habitar não exclui o europeu ou seus descendentes. São diversos mundos que podem coexistir e ser respeitados. Beatriz Nascimento, sergipana e quilombola, historiadora e poeta, assassinada aos 51 anos, definiu os quilombos para além dos aspectos de resistência. Dizia ela que esses espaços, desde os tempos da colônia, são produtores de paz, inaugurando o conceito de paz quilombola (NASCIMENTO, 2018), dando uma guinada decolonial na historiografia vigente. Assim, tanto os quilombos como os terreiros são espaços fundamentais de criação de uma identidade própria, de luta pela preservação de uma herança cultural e pela dignidade humana.

Estes espaços, portanto, não são apenas resistência ou sobrevivência. É uma continuidade histórica, assim como o corpo é fundamental nesta reflexão. Com a experiência da diáspora, ele se redefine. Não é um corpo dócil. Ele é um documento, um mapa que carrega a experiência do exílio e toda a dor que o comporta (RATTS, 2006, p. 61). A oração de Franz Fanon mostra a relação entre o corpo e a religião como expressão de uma nova narrativa e identidade. Diz ele:

“Oh meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona” (FANON, 2008, p. 191). É a decolonialidade da religião e do coração.

3 Religiões Afrodiáspóricas na América Latina

Há diversas formas de se pensar nas religiões afrodiáspóricas. Elas aparecem na forma de sincretismo, recebendo influência das religiões do colonizador e das tradições indígenas e na transposição de crenças, simbolismos, rituais e práticas provenientes de tradições religiosas autóctones da África. Estas incluem cosmologias, celebrações, cerimônias de iniciação, oferendas, rituais de purificação, música, canto, estados de transe, sistemas divinatórios, sacrifícios, alimentação ritual, comunhão com a natureza e a devoção a diversas divindades.

Entre algumas das religiões afrodiáspóricas temos o candomblé, a umbanda, a santería e o vodu. Todas ainda sofrem preconceito e violência. A luta pelo respeito e por sua preservação ainda é atual. A umbanda, por exemplo, no Uruguai no fim do século XX, possuía, só em Montevideu, duzentos terreiros e trinta mil pessoas vinculadas a cultos umbandistas. Em todo o país são quase dois mil terreiros (MALBERGIER, 1999, sem paginação). Isto aponta para o fenômeno, consistente, que ocorre com as religiões afro-latinoamericanas, a transnacionalização. Este estudo mostra não apenas um fluxo religioso na fronteira, mas a atenção aos campos sociais que se estabelecem, criando “redes interligadas de relações fronteiriças” que podem ser físicas ou inclusive, a partir das novas tecnologias, estabelecidas virtualmente (FRIGERIO, 2013, p. 20). Os praticantes de uma tradição podem frequentar o espaço religioso no Brasil e, também no Uruguai com o mesmo sentimento de pertencimento. Isto também se dá como um processo. No cruzamento de fronteiras essas narrativas vão sendo criadas. Assim como no Uruguai, a Argentina também possui uma transnacionalização marcante de religiões afro-brasileiras (FRIGERIO, 2013, p. 16).

○ Brasil tem importante peso já que tradições como o candomblé e a umbanda tem marcada presença em alguns estados. O candomblé surge como referência às matrizes religiosas de origem africana. Os terreiros seriam uma reinvenção da África no Brasil. Já a umbanda é considerada genuinamente brasileira, e integra aspectos da religião católica, tradições indígenas e do próprio candomblé (SILVA, 2010, p. 95). A presença da umbanda no Uruguai, data desde a década de 70 e 80 quando religiosos entravam no Uruguai a partir do Rio Grande do Sul e lá se estabeleceram (MALBERGIER, 1999, sem paginação). Na Argentina, na década de 80 já possuía quinhentos templos afro-brasileiros registrados (FRIGERIO, 2013, p. 16).

○ vodu, sofre também uma demonização. É visto como magia negra, uma tradição do mal, apenas conhecida pelos seus bonecos vodu e os zumbis. Quando se adentra sua cultura é possível perceber uma riqueza de mitos, símbolos e ritos nesta tradição, mas aqui, claramente, a religião sofre a violência da colonialidade ainda vigente. Haiti enfrenta grandes dilemas desde sua independência em 1804. Se torna a primeira república negra e o primeiro país latino-americano independente. Preservou seu nome, distinto do nome francês Saint-Domingue, que possuía enquanto colônia. Haiti ou Ayiti é a terra de altas montanhas, termo indígena da região. A maior parte de seu território é árido e com riscos de terremoto; sua população margeia os níveis de miséria e pobreza. Os índices de corrupção, marginalidade, carência de serviços básicos de saúde e educação são elevados. De 1919 a 1934, o país foi ocupado militarmente pelos norte-americanos e a depreciação do povo se intensificou. O vodu, segundo os estrangeiros era considerado magia negra e ameaçava levar o país à barbárie. Em 1943, a igreja católica orquestrou um ataque à cultura local, onde os objetos de culto do vodu foram eliminados. Em 1996 pretendeu-se estruturar o vodu sob influência da igreja católica, incluindo elementos da tradição católica como a comunhão e a missa. O que inicialmente fazia da religião um protesto contra a escravidão, se transformou em algo subserviente (CARRASCO, 2015, p. 155-156).

Importante notar que algumas tradições como a umbanda incorporaram elementos católicos. Muitos vieram compor e driblar a presença e as imposições do colonizador. Em outras situações o enfraquecimento do mito africano, devido à distância e ao tempo, provocou a entrada de outros mitos como forma de suprir aquele vazio (BASTIDE, 1971, p. 339).

O vodu nasce no Haiti e na República Dominicana, a partir dos escravos africanos que viviam nessa região. Ele é o que sustenta o povo nos tantos momentos de crise pelo quais tem passado e um alento contra a desesperança. Há uma vinculação com os elementos da natureza, com os deuses e há uma construção da identidade dos participantes que os vincula a própria divindade ou a objetos divinizados e assim, é possível tornar-se invulnerável como seus deuses, chamados de *vodun*. Ainda há uma batalha para que os grupos afrodiaspóricos haitianos o tenham em sua plena legitimidade. Mas hoje o vodu é praticado também em Cuba, Trinidad e Tobago, Martinica e no Brasil (CARRASCO, 2015, p. 158).

Os escravos que aportaram no Haiti vieram de três regiões distintas ao longo da história. A primeira da área do atual Senegal. A segunda da atual área de Ghana, Costa do Marfim, Togo, Benín e Nigéria. A terceira, conhecida como área Bantu, inclui a República de Camarões, Angola e Moçambique (CARRASCO, 2015, p. 158).

Entre os princípios desta tradição há o respeito às deidades, aos mortos, aos patriarcas e matriarcas da família, além da solidariedade e generosidade para com os membros da comunidade (CARRASCO, 2015, p. 159). O santuário vodu se dá em um pátio, onde há um espaço coberto para as danças e cerimônias. O teto é de palha ou de alumínio e há um espaço central que simboliza o caminho dos espíritos desde a África até o Haiti. Quando as cerimônias não estão ocorrendo é nesse mesmo lugar onde ficam os doentes e os visitantes. Há um outro quarto onde se mantém o altar das deidades e, também, seus objetos como pedras preciosas, garrafas de aguardente, remédios feitos de ervas e tecidos. O culto pode ser presidido por um sacerdote ou uma sacerdotisa (CARRASCO, 2015, p. 160).

A cerimônia se inicia com o som dos tambores e os corpos das pessoas recebem as divindades com expressões de dança, fala e o que mais sentir vontade. Há sacrifícios com sangue de animais, pois este seria fonte de poder. O processo é longo e se inicia um dia antes da cerimônia. E com ele, é possível realizar rituais de iniciação, batizados, curas e venerações às divindades. Em conjunto com estas práticas, toda cerimônia pede um desenho sagrado, o *vévé*. Ele pode ser feito com farinha de milho, cinzas, borra de café e servem para invocar as divindades, chamadas *luases* (CARRASCO, 2015, p. 162-163).

Dentre os espíritos, há um ser supremo, chamado *Bondye* ou *Gran Met* e diversos outros. Alguns dizem que há cento e um *luases*. Outros, vinte e um. Para compreender esta diferença, há a explicação de que cada um dos vinte e um *luases* tem várias personalidades e cada uma destas, um novo nome. Há *luases* para proteger a casa, a agricultura, as árvores, para cuidar das doenças e diversas outras personalidades (CARRASCO, 2015, p. 169).

Os feiticeiros têm a capacidade de ressuscitar mortos mediante rituais. Estes seres ressuscitados são chamados zumbis. Com eles, há a compreensão de que a alma é dual. Haveria, para esta tradição, dois tipos de alma. Uma chamada grande anjo bom e a outra pequeno anjo bom. A primeira é a que trata sobre a memória, sentimentos e personalidade. E ela se vincula ao corpo. Perdê-la é perder a vida. O segundo tipo se relaciona com o cérebro, o sangue, a cabeça e a consciência do homem. A este se dá o processo de zumbificação. Quando a pessoa perde a consciência, ela se torna um zumbi. Ainda haveria uma divisão entre os zumbis corpóreos e os incorpóreos, mostrando um refinamento de reflexões sobre a subjetividade humana.

Os bonecos vodu são feitos para representar uma deidade ou como uma representação de uma estátua de poder de uma medicina sagrada. Podem ser construídas de tecido ou madeira com pregos e tachinhas para ativar o poder e invocar os espíritos, muito distinto das ideias preconcebidas que o mundo tem em relação ao vodu (CARRASCO, 2015, p. 175).

Este é apenas um exemplo de tantas expressões religiosas que devem lutar para resistir, para não sofrer insultos ou discriminação. Para que, dos seus próprios interiores encontrem a liberdade e o espaço para expressar suas vozes. Assim como as demais tradições afrodiaspóricas, o vodu é uma religião que faz parte da identidade do seu povo como diz Dupestre: “toda a consciência do povo haitiano se manifesta através de uma mediação religiosa” (DUPESTRE apud FIGUEIREDO, 2006, p. 392).

Conclusão

As religiões, pensadas a partir do viés da decolonialidade, são importantes espaços de transformação para um mundo mais compassivo. Nas especificidades das tradições afrodiaspóricas, há diversos componentes a serem resgatados. Estas tradições tratam não apenas de ritos ou dogmas, mas são fundamentais para o entendimento da própria construção subjetiva dos indivíduos e para compreender a importância não apenas física dos seus territórios sagrados. O corpo, o terreiro, o quilombo, o santuário são lugares de resistência, mas também de afirmação de paz, de alegria, de pertencimento.

Pensadores latino-americanos como Anibal Quijano e Walter Mignolo inauguraram um pensar pós colonial com características muito próprias para a América Latina. Foi a tentativa de dar voz aos latino-americanos para que pudessem pensar a si mesmos. Mas este pensar inclui a memória das viagens que se iniciaram na África, com todas as suas cicatrizes e feridas ainda abertas. Mas será a partir delas, a possibilidade para superar este modelo de pensamento colonial que abarca os modelos políticos, econômicos e sociais vigentes e para ofertar novos modos de pensar e também de viver. Pois para eles, a teoria não basta. Uma verdadeira postura decolonial implica em transformar o mundo em que se vive.

Referências

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Nacional, 1978.

_____. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira Editora, 1971.

CARRASCO, Ivan Renato Zuñiga. Vudú: uma visión integral de la espiritualidade haitiana. *Memórias: revista digital de historia e arqueologia desde el caribe colombiano*, n. 26. Barranquilla, 2015.

FANON, Franz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EduFBA, 2008.

FIGUEIREDO, Eurídice. O Haiti: história, literatura, cultura. *Revista Brasileira do Caribe*. Goiânia, 2006.

DOCUMENTO final do encontro de África e a Diáspora, Bahia, 2013. Disponível em: www2.camara.leg.br. Acesso em: 31 ago. 2019.

FRIGERIO, Alejandro. A transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social: umbanda e batuque na Argentina. *Debates do NER*, Porto Alegre, n. 23, 2013.

MALBERGIER, Sérgio. Sincretismo: Umbanda vive ascensão no Uruguai. *Folha de São Paulo*, 1999. Disponível em: www1.folha.uol.com.br>fsp Acesso em: 31 ago. 2019.

MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa, 2007.

_____. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 32, n. 94. 2017.

NASCIMENTO, Beatriz. *Beatriz Nascimento, intelectual e quilombola*: possibilidade nos dias de destruição. São Paulo: Filhos da África, 2018.

PIECADE, Vilma. *Dororidade*. Ed. Nós, 2017.

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

RAMIREZ, Maria Tereza. Tocá ese tambor. In: CUESTA, Guiomar; OCAMPO, Alfredo. *Antología de 21 poetas afrocolombianas de la región Pacífica*. Tomo XVI. Bogotá: Ministério de Cultura, 2010.

RATTS, Alex. *Eu sou atlântica*: sobre a trajetória de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza, 2006.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Hucitec, 1996.

SANTOS, Natã do Espírito. *Afro-colombianidade e oralidade na contística de Carlos Arturo Truque*. 2017. 175 p. Dissertação (Mestrado em Letras) Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Formação e dinâmica das religiões afro-brasileiras. In: SILVA, Eliane Moura de; BELLOTI, Karina Kosicki; CAMPOS, Leonildo Silveira. *Religião e sociedade na América Latina*. São Bernardo do Campo: UESP, 2010. P. 93-100.

SILVA; Anaxsuell Fernando da; PROCÓPIO, Carlos Eduardo Pinto. Colonialidades do Crer, do saber e do sentir: apontamentos para um debate epistemológico a partir do Sul e com o Sul. In: Colonialidades do crer, do saber e do sentir: implicações epistemológicas nos estudos da religião. *Revista de Ciências Sociais*. v. 50. N. 2, 2019.

SOUZA, Livia Maria Natália de. *Água negra*. Salvador: EPP Publicações e Publicidade, 2011.

SOUZA, Rodrigo Miguel de. Reflexões sobre identidade afro-brasileira e educação. *IX AndepSul*: seminário de pesquisa em educação da região sul, 2012.

Configurando espaços, produzindo sensações: arquiteturas, materialidades e formas devocionais em dois templos cristãos

Setting up spaces, producing sensations: architectures, materialities and devotional forms in two Christian temples

*Emerson Giumbelli
Taylor de Aguiar²*

RESUMO

Este texto apresenta uma discussão sobre como arquiteturas e materialidades participam da produção de formas devocionais em dois templos cristãos. Reunindo os resultados de duas pesquisas etnográficas, partimos de uma abordagem material da religião para entender como disposições religiosas são construídas nesses lugares de culto. Ao tratar do Santuário Santa Paulina, em Nova Trento (SC), e da Igreja Batista Brasa, em Porto Alegre (RS), enfatizamos as configurações espaciais e os regimes sensoriais que são possibilitados a partir de mediações materiais nos dois templos, mobilizando sentidos específicos de devoção. À medida que evidenciamos este processo, procuramos lançar uma contribuição para os estudos sobre templos, arquiteturas e materialidades religiosas no Brasil.

Palavras-chave: Templos. Materialidades. Devoção. Santa Paulina. Igreja Brasa.

ABSTRACT

This text discusses how architectures and materialities participate in the production of devotional forms in two Christian churches. Based on the results of two ethnographic researches inspired by a material approach, our aim is to understand how religious dispositions are constructed in these worship places. Focusing on the Santa Paulina Sanctuary, in Nova Trento (SC), and the Baptist Brasa Church, in Porto Alegre (RS), we emphasize the spatial configurations and sensory regimes that are made possible by material mediations in the two temples, mobilizing specific

¹ Doutor em Antropologia Social (Museu Nacional, UFRJ). Professor Titular do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, RS, Brasil. Contato: emerson.giumbelli@yahoo.com.br.

² Doutorando e Mestre em Antropologia Social (UFRGS). Pesquisador vinculado ao Núcleo de Estudos da Religião (NER) e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil. Bolsista de doutorado da CAPES. Contato: taylor.aguiar@hotmail.com. Submetido em: 17/06/2020; aceito em: 30/12/2020.

senses of devotion. With our analysis, we seek to contribute to studies on temples, their architecture and religious materialities in Brazil.

Keywords: Temples. Materialities. Devotion. Saint Paulina. Brasa Church

Introdução

A pandemia de COVID-19 eclodida em 2020 levantou muitas discussões que incidem sobre práticas religiosas, especialmente quando envolvem aglomerações. Além de dimensões que tocam em temas como “liberdade religiosa” e “serviços essenciais”, essas discussões têm colaborado para evidenciar as condições materiais de que dependem as mais diversas práticas religiosas – como, por exemplo, o tamanho, as formas de acesso e os tipos de atividades que se desenrolam em templos³. Em muitos casos, cultos presenciais foram suspensos ou proibidos, gerando situações que propiciaram o protagonismo de tecnologias para eventos ou contatos remotos. Nesse contexto, chama a atenção o desenvolvimento de tecnologias voltadas especificamente para espaços e atividades religiosas, que parecem ter ganho impulso com a pandemia e seu enfrentamento.

Embora este texto não trate de questões associadas à COVID-19, em seu centro estão as condições materiais e as tecnologias envolvidas na construção e na preparação de espaços de culto e na realização de atividades religiosas. Dois casos serão aqui enfocados: o templo de um santuário católico de construção recente (inaugurado em 2006) e o templo de uma igreja batista pentecostal no qual ocorre uma celebração voltada ao público jovem, também de recente elaboração e disseminação. Nosso objetivo é evidenciar e analisar algumas relações que se estabelecem entre condições materiais e formas devocionais. De um lado, temos configurações espaciais e regimes sensoriais; de outro, expectativas acerca de como os fiéis devem se portar ou se sentir. Com este texto, pretendemos efetivar uma contribuição para discussões sobre arquiteturas religiosas, sobre arranjos rituais e também sobre inovações devocionais.

Os dados sobre o santuário católico provêm de uma pesquisa focada em sua moderna arquitetura. Visitas ao local e levantamentos na internet nos últimos três anos permitiram contatos que redundaram em entrevistas (com um dos arquitetos da construção, com o especialista litúrgico e com uma das autoridades da congregação responsável pelo santuário) e no acesso a um livreto que apresenta as características do templo.⁴ Já os dados sobre a igreja evangélica foram elaborados ao longo de uma pesquisa de mestrado realizada entre 2018 e 2019 (AGUIAR, 2020). O foco mais específico dessa pesquisa esteve colocado sobre o culto de jovens da igreja e sobre a tendência estético-musical nele implantada. Observações regulares nos cultos e entrevistas com músicos, frequentadores e lideranças locais fornecem as bases a partir das quais argumentamos acerca das dinâmicas sensoriais e religiosas que se associam às configurações espaciais e arranjos rituais do templo onde os cultos são realizados.

Ao longo deste artigo, iremos apresentar dados e análises separadamente para cada caso. No final, como parte de nossas conclusões, sinalizaremos alguns contrastes entre ambos.

³ A este propósito, recomendamos conferir a série de boletins “Cientistas Sociais e o Coronavírus”, composta por textos curtos que abordam o tema da pandemia a partir das Ciências Sociais. Os números 19, 33 e 50, especialmente, tratam das relações entre religião e pandemia. Ver: <http://www.anpocs.com/index.php/publicacoes-sp-2056165036/boletim-cientistas-sociais>. Acesso em: 15 jun. 2020.

⁴ Projeto “Arquiteturas monumentais: religião e espaço público”, apoiado por Bolsa de Produtividade do CNPq.

Então retomaremos também pontos que apresentamos em seguida, na seção que especifica as inspirações teóricas que nos acompanham.

A religião em uma abordagem material

Ao tratarmos dos templos em suas configurações espaciais, referimo-nos a uma noção de espacialidade que está de acordo com uma ênfase posta sobre a materialidade desses lugares de culto. Para além dos elementos arquiteturais propriamente ditos, remetemo-nos também às inovações que passam pela adoção e/ou criação de tecnologias de culto organizadas sob formas materiais diversas, as quais contribuem centralmente para a formatação das práticas religiosas que nos templos ocorrem. As mediações entre espaço e fiéis decorrentes dessas inovações são capazes de criar, transformar e reproduzir formas de perceber, sentir e experimentar a religião nos templos. Em consequência disso, entendemos ser produtivo pensar em inovações devocionais a partir dos espaços dos templos e suas materialidades. Tratam-se os templos de lugares onde sensações e experiências religiosas são produzidas em relação com a disposição dessas tecnologias materiais de culto.

A introdução de tecnologias e mídias nas práticas e espaços religiosos é frequentemente associada a um processo de adição à religião de elementos considerados extrínsecos a ela. Como se a religião fosse marcada pela ausência ou escassez de materiais, em contraste com uma abundância de significados e noções transcendentais, fala-se nessas tecnologias como “fatores modernizantes” da religião. Guiado por uma transformação no espectro das referências teológicas ou cosmológicas compartilhadas por um grupo, este processo se assemelharia àquele descrito por Weber (2004 [1905]), em que existe um caminho progressivo de “desencantamento” do mundo e das formas religiosas. Neste processo, as formas estariam de alguma maneira subalternizadas ao conteúdo. A “religião de salvação” weberiana, supostamente mais racionalizada, negaria o protagonismo das formas materiais e ressaltaria a preponderância dos significados religiosos (ver MEYER, 2019).

Desta maneira, haveria uma insistência na naturalização do fenômeno religioso como um lugar eminentemente intelectual. Críticas a tal concepção da realidade, que acaba por conferir lugar privilegiado à transcendência das ideias em detrimento da imanência dos materiais e das “coisas”, assim como das práticas de mediação operadas por e entre esses elementos, têm sido bem conhecidas dos cientistas sociais da religião nos últimos anos, conforme nos mostra Engelke (2010). De igual modo, elas têm sido centrais à atenção da antropologia contemporânea, especialmente a partir de críticas consagradas à noção de modernidade (LATOURETTE, 1994) e às limitações dos esquemas cosmológicos ocidentais (DESCOLA, 1986; VIVEIROS DE CASTRO, 2002), cujos postulados mais básicos evidenciam separações ontológicas entre domínios que, em outras realidades, estão unidos indissociavelmente, como forma/contéudo e mente/corpo.

Em sua construção teórica, Meyer (2015) entende os processos de mediação de uma perspectiva material, operando para além do nível tecnológico. Partindo dos debates sobre a natureza mediada da vida social (MAZZARELLA, 2004), ela entende que as *medias* – coisas, materiais, meios que fundamentam a própria mediação – agem afetando e moldando o conteúdo que transmitem, ao invés de servirem como ferramentas de transmissão ou simplesmente intermediários. Ao fazerem isso, elas passam a ocupar um lugar central no espaço onde acontecem as realidades sociais. Procurando deslocar as dicotomias natureza-cultura e humanidade-não-humanidade das extremidades do esquema conceitual da modernidade, essa perspectiva busca aglutinar o natural e o social, o humano e o não-humano, no espectro do mesmo processo de constituição do real (LATOURETTE, 2005). Forma e conteúdo já não são mais

vistos como domínios em compartimentação, mas em contiguidade e complementaridade, constituindo um e o mesmo processo, à medida em que se constituem no âmbito dele.

Partindo desta perspectiva, assumimos que, no cerne das experiências religiosas, as formas, os espaços, as estéticas, as tecnologias de culto e as mediações materiais não são ingredientes acrescidos ao que se convencionou chamar de conteúdo religioso. Tampouco os elementos materiais são menos importantes no processo de constituição da religião que as concepções teológicas e as noções cosmológicas. Como afirmam Meyer e Houtman (2019, p. 92): “Um estudo material da religião começa com a suposição de que as coisas, o seu uso, a sua valoração e o seu apelo não são algo que se acrescenta a uma religião, mas sim algo dela indissociável.” O termo “coisas” é sugestivo da amplitude epistemológica das mediações materiais. Elas não querem apenas dizer algo sobre a religião; elas são a própria religião. Uma abordagem material, ou um “estudo materializado da religião”, pretende trazer a religião para o concreto, destacando que ela não está separada ontologicamente da imanência.

No Brasil, poucos/as autores/as no universo das ciências sociais da religião têm se dedicado a trabalhar aspectos relacionados aos templos e suas formas arquiteturais. Em Almeida (2004), a localização de templos católicos e evangélicos na periferia da capital paulista é importante para pensar o espaço metropolitano. Em Mafra (2003; 2007), as análises sobre templos incidem sobre os seus processos de construção social, mas não enfatizam as mediações materiais e as dimensões sensoriais que lhes são constituintes nas relações estabelecidas entre templos e fiéis. Isso também não ocorre no relevante trabalho de Oliveira (2014), mais orientado para as relações entre religião, arte e política. Para além das ciências sociais, destacamos o trabalho de Jaenisch (2011), que, assim como Almeida, também elabora um estudo sobre a localização de templos, ao verificar as formas da presença religiosa, sobretudo evangélica, na região central de Porto Alegre. Entretanto, sua preocupação está mais atrelada às dinâmicas que configuram a cidade do que a fatores religiosos propriamente ditos. Se o tema das materialidades tem crescido em número de pesquisas e publicações sobre religião no Brasil e na América Latina (ver CERNADAS & GIUMBELLI, 2018), a dimensão dos templos e das arquiteturas religiosas ainda carece de maiores explorações na esteira da perspectiva de uma abordagem material.

Neste texto, buscamos exatamente tratar componentes religiosos sob uma abordagem material, colocando nosso interesse específico sobre a dimensão arquitetônica dos templos. Ela está também contemplada pela perspectiva acima anunciada, na medida em que o espaço é um componente das materialidades que mediam concepções e práticas religiosas. Nessa perspectiva, o espaço do templo não é apenas a dimensão na qual se expressam doutrinas religiosas ou teologias. Mais do que isso, o espaço é constitutivo de concepções e práticas. Estas dependem das formas assumidas pela arquitetura de um templo e das condições em que os corpos se encontram e se movimentam. Configurações espaciais e regimes sensoriais estão imbricados, incidindo sobre a criação, a transformação e a reprodução de formas devocionais. Na seção seguinte do texto, realizaremos uma digressão histórica para definir uma configuração comum aos casos que serão analisados mais adiante. Ela está associada a transformações e intenções que têm implicações para as interações que ocorrem em templos cristãos.

O templo cristão como teatro

Kilde (2002) acompanha a gênese da transformação de templos cristãos em teatros. Mais exatamente, o processo pelo qual lugares de culto assumiram a configuração espacial associada à forma de um anfiteatro. A autora, em seu trabalho focado nos Estados Unidos, localiza a consolidação dessa transformação na parte final do século XIX, com vários exemplos, alguns paradigmáticos, apresentados em seu livro. Mas ela recua na história do protestantismo para evidenciar o vetor de ruptura com o catolicismo que iria impulsionar a definição do

anfiteatro como um modelo de lugar de culto. Esse modelo, como veremos ao final desta seção, não deixará de ser incorporado mais recentemente pelo catolicismo.

As diferenças entre catolicismo e protestantismo relevadas por Kilde vão na linha de outros trabalhos, com a peculiaridade de tomar como ponto de partida a configuração espacial em relação com dimensões sensoriais. Ela sugere uma distinção entre a ênfase aural do protestantismo e a distribuição sensorial do catolicismo. Levando em conta que o centro da cerimônia católica é a eucaristia, os atos que a consomem em cada missa e os objetos que a envolvem demandam uma atenção que mobiliza vários sentidos.

Em suas fases iniciais, sobretudo nas versões luterana e calvinista, a Reforma veio acompanhada de impulsos iconoclastas. Imagens de santos, da Virgem e mesmo do Cristo foram retiradas dos templos e em seu lugar, além de mais espaços vazios, surgiram ornamentações que privilegiavam as palavras. Isso está em relação com a ênfase aural sugerida por Kilde (2002) para caracterizar o culto protestante. Neste, o centro é o sermão do pastor, algo que eleva o púlpito a um lugar inédito na trajetória do cristianismo.

Na prática, temos uma história de compromissos, pois em muitos casos as congregações protestantes herdaram templos de construção anterior à Reforma. Esses templos foram adaptados a uma nova teologia. Exatamente o púlpito figurou como elemento revelador dessa adaptação, recebendo uma atenção e um destaque que deslocavam a centralidade do altar característica do templo católico. Tais transformações expressam-se também em projetos ou exemplos isolados de uma nova configuração espacial. A história do catolicismo havia consagrado o formato retangular, em uma composição que privilegiava o altar principal e seguia o desenho de uma cruz. No protestantismo, surge uma arquitetura que tende para as formas circulares, em variações em torno de uma disposição que colocava o púlpito no centro. A centralidade teológica da palavra corresponderia à centralidade arquitetural do púlpito.

Pode-se afirmar, seguindo Kilde (2002), que as igrejas anfiteatros que são construídas nos Estados Unidos no final do século XIX são o resultado da insistência em uma configuração mais longa, que confere destaque ao que está no fundo (em oposição aos acessos), e da aposta em uma invenção espacial, que se orienta pela disposição circular. Parece que as celebrações ao ar livre, características dos movimentos de reavivamento protestante, tiveram algum lugar para reforçar essa invenção. De todo modo, no século XIX, prédios com o formato de anfiteatros começaram a ser construídos para abrigar congregações. Kilde mostra como fatores sociais, dinâmicas rituais e políticas espaciais estiveram envolvidas nessa solução, cujos detalhes não interessam a este artigo.

Dois pontos, entretanto, são pertinentes. Primeiro, um certo regime de visibilidade estabelecido pelos templos-teatros, decorrente da relação entre púlpito-palco e a audiência. O lugar do púlpito-palco propicia uma visibilização recíproca e ampla: de lá, o pastor pode ver e ser visto. Portanto, reciprocidade não supõe igualdade, pois o pastor (ou quem ou quê estiver no púlpito) é o centro. Além disso, o formato circular dos bancos que acomodam os fiéis permite que estes se entreolhem e a inclinação do assoalho produz a perspectiva de um coletivo compacto. Seria assim uma arquitetura propícia para a acolhida de multidões capazes de se reconhecer como tal. Isso leva ao segundo ponto: o anfiteatro comporta soluções arquitetônicas (prolongamento do cone ou multiplicação dos níveis) que, por sua vez, suscitam questões sensoriais. Além da visibilidade, o problema da acústica está em jogo. Ou seja, a partir desses dois elementos temos pontos que relacionam configurações espaciais e regimes sensoriais – e podemos indagar como essa relação ocorre em outras ocorrências de templos-teatros.

Configurações espaciais e regimes sensoriais estão atrelados a concepções religiosas. Esse ponto de validade geral serve para concluir este item tratando brevemente da incorporação da forma teatro ao catolicismo. Esse movimento ganha força com o Concílio Vaticano II (1962-65) e sua ênfase em uma maior participação e envolvimento dos fiéis nos ritos da missa (KILDE,

2008). Isso provoca adaptações nos templos, aproximando o altar da nave; e também impulsiona novas construções que adotam exatamente a arquitetura circular para produzir aquele efeito. Embora esses processos tenham levantado suspeitas de uma “protestantização” do catolicismo, eles não impedem a persistência de diferenças. Podemos sugerir que historicamente a forma templo-teatro atrelou-se, no caso protestante, a uma reformulação teológica, ao passo que, no caso católico, dependeu de uma renovação eclesiológica. Cabe perguntar como diferenças desta e de outras ordens se reposicionam em casos recentes e contemporâneos de templos-teatros.

○ Santuário Santa Paulina

○ templo que será analisado em alguns de seus aspectos a seguir pertence ao Santuário Santa Paulina. Santa Paulina foi canonizada em 2002 e em 2006 foi inaugurado um novo templo em sua homenagem, construído em cerca de três anos. O templo, com capacidade para abrigar três mil pessoas sentadas, é o elemento principal de uma intervenção que reconfigurou o local onde a santa viveu. Trata-se de um vilarejo no município de Nova Trento, onde desde o final do século XIX havia uma pequena igreja, referência para a devoção à Paulina. O aumento do número de visitantes após sua beatificação em 1991 colocou a necessidade de um espaço maior, resultando no templo mais recente. Pode-se dizer que a canonização de Santa Paulina e a construção do novo templo, empreendidas pela Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição, fazem parte de um mais amplo projeto católico de santuarização (MENEZES, 2012). Neste texto, queremos destacar como a santuarização vincula-se a três pontos: a forma teatro suprida de funcionalidades atreladas à ideia de conforto; a materialidade articulada a leituras simbólicas; e a concepção de sujeito-devoto que a arquitetura supõe produzir.

○ novo templo do Santuário Santa Paulina tem a forma evidente de um anfiteatro. Na entrevista com o arquiteto responsável pela obra, esse ponto pareceu fora de discussão para a elaboração do projeto. Irmã Anna confirma que a exigência vinha da Congregação, que demandava “uma forma de abrigar todo mundo sem coluna”.⁵ O projetou tratou de acomodar essa forma a uma planta aproximadamente quadrada, a que resultava em um menor perímetro comparada a outras soluções quadriláteras. O cone que recorta o quadrado constitui a nave principal, separada por duas paredes das duas capelas (ver planta abaixo). A existência de acessos laterais (além do principal) e a disposição dos bancos permitiu que o desenho da cruz fosse combinado à forma cônica. Mais importante, no entanto, pelo relato de ambos, era garantir condições ideais de visibilidade, pelo recurso à curvatura do cone acompanhada pelos bancos e pelo uso da inclinação – “como se fosse um auditório de cinema”, frisa Irmã Anna. O livreto que apresenta o santuário confirma: “A construção foi projetada para permitir a fácil visualização do altar, de qualquer ponto, por todos os fiéis” (SANTUÁRIO, 2007, p. 12).

⁵ Respectivamente, entrevistas com Paulo Henrique Herwig, do Escritório HS Arquitetos, realizada em 08/07/2019, e com Anna Tomelin, da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição e diretora do Santuário Santa Paulina, realizada em 18/08/2018. Todas as referências a seguir creditadas à Irmã Anna e ao arquiteto originam-se dessas fontes, aos quais agradecemos sua colaboração.

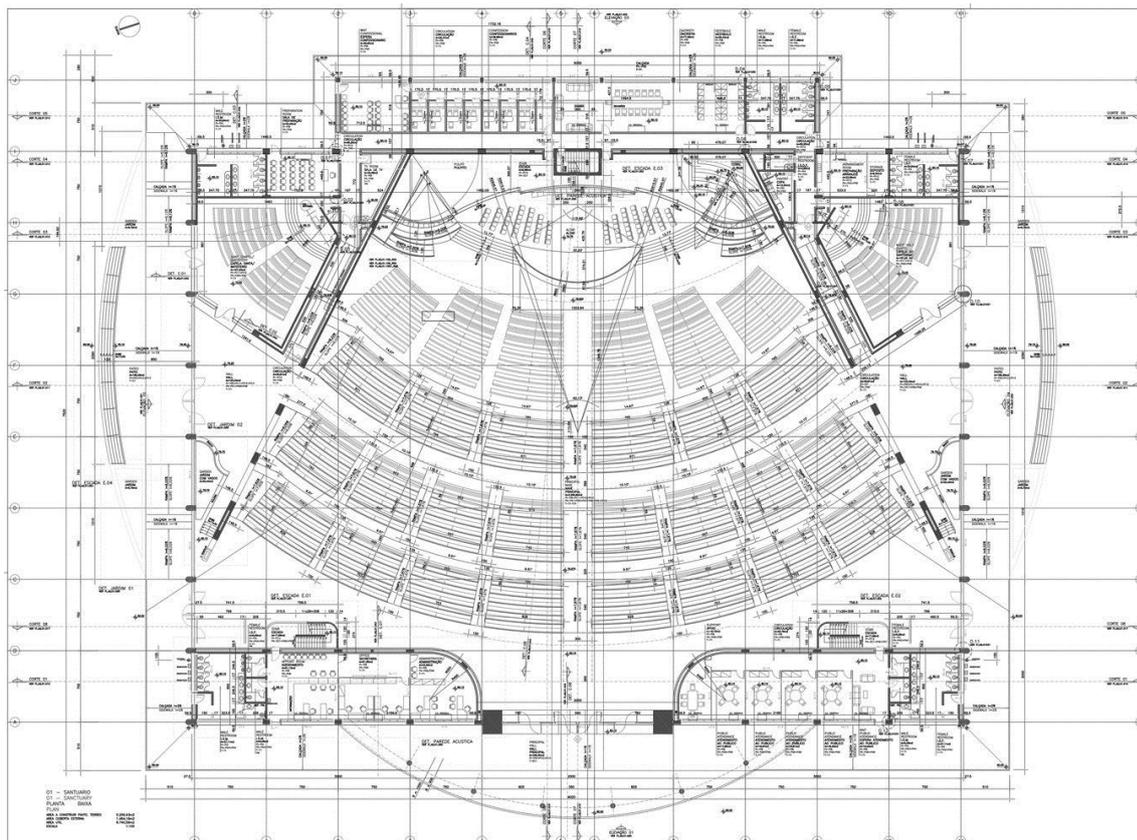


Figura 1: Planta baixa do templo do Santuário Santa Paulina. Fonte: HS Arquitetos

A entrevista com o arquiteto litúrgico revelou, no entanto, a necessidade de uma modificação no projeto.⁶ Ele enfatizou que a decoração do santuário seguiu estritamente as recomendações do Vaticano II, algo que envolve aspectos de que trataremos adiante. No caso do livreto, a referência ao Vaticano II é feita a propósito da utilização das capelas, uma delas exclusivamente dedicada aos objetos que representam o Santíssimo, que assim fica separado da nave principal. Mas as normativas do Vaticano II prestaram-se também para alterar a altura do presbitério, onde fica o altar do templo. Ao ver a obra, o arquiteto litúrgico pediu que houvesse um rebaixamento, de modo que o presbitério não ficasse mais alto do que o ponto onde está a entrada principal. Nota-se aqui um aspecto em que a exigência de visibilidade teve que ser conjugada com a ausência de descontinuidade entre a região dos bancos e a parte do presbitério. Mesmo assim, o que se produziu foi um templo-teatro, próprio para receber uma multidão (que pode chegar a mais de 5 mil pessoas, contando-se as que ficam fora dos bancos) em contraste evidente com a planta retangular da velha igreja, que contempla a nova como o passado em relação ao presente.

Complementam e confirmam a modernidade do templo outras características. Nesse caso, “conforto” parece ser a palavra-chave, sobretudo na visão do arquiteto responsável pela obra. Uma série de aspectos foram pensados para serem funcionais e gerarem conforto: a facilidade dos acessos e da circulação das pessoas; a quantidade e a localização dos banheiros; a existência de “salas de atendimento”, “sala de imprensa”, “sala para reuniões” e “área administrativa” integradas ao espaço da nave. Um dos resultados dessa disposição foi um relativo isolamento dos confessionários, que não estão no mesmo espaço da nave, mas acessíveis apenas por uma entrada nos fundos do templo. Essa marginalidade é compensada por outra alteração

⁶ Entrevista com o Pe. José Fernandes, realizada em 11/04/2019, ao qual agradecemos sua colaboração.

do projeto original, que foi a abertura de uma estrada que desemboca exatamente nos fundos: assim, segundo o arquiteto, “antes de entrarem os fiéis vão para o confessionário”. Ali podem sentar, enquanto esperam, confortavelmente. O conforto também pautou outros atributos do templo. Vários de seus elementos são pensados para produzir boas condições acústicas e de ventilação e temperatura. Entre esses elementos estão materiais, dimensões e equipamentos — como contou Irmã Anna, “sistema de som foi caro, era top na época”. Veremos como essas condições de conforto e funcionalidade estão relacionadas com o tipo de devoto que se projeta habitar o espaço.

Mas antes sigamos para nosso segundo ponto. Ao observador acostumado a visitar igrejas menos modernas em sua arquitetura, o templo de Santa Paulina destaca-se pela sobriedade. Isso está em sintonia com as intenções expressas por Irmã Anna: “A ideia era de despojamento. Paulina desde pequena nunca teve muita coisa e sempre primou pela simplicidade, pelo humilde. [Queríamos] um templo bonito mas sem muitos detalhes”. Predominam materiais e tintas de cores suaves (ver foto abaixo). Não há vitrais multicoloridos. Na nave principal, são poucas as imagens. Uma representação realista de Santa Paulina está colocada na segunda capela; outras são deixadas às vezes na capela do Santíssimo ou trazidas para a nave apenas durante celebrações. Fora isso, somente duas imagens de São José e Maria junto ao acesso principal, sem destaque. Há ainda os quadros da via sacra, doze cruzeiros que representam os apóstolos, o desenho de um cordeiro junto ao altar — tudo muito discreto, compondo com as estruturas sóbrias para acolher o coro e o ambão. Em vez de um crucifixo (que só existe na sala do confessionário), o que vemos é uma enorme cruz (10m na vertical). Fixada na parede que separa o templo de seu exterior, destacada pela iluminação, essa cruz contribui para dar centralidade ao altar, o qual, olhado desde a entrada 60 metros antes, está logo abaixo.



Figura 2: Foto do templo principal do Santuário Santa Paulina. Fonte: autores

Indagado sobre essas características, o arquiteto indicou sintonia com as palavras que constam do livreto que apresenta o santuário: “o projeto arquitetônico vem retratar a mística da trajetória de vida de Santa Paulina, mulher humilde, simples, com valores sólidos, de espiritualidade e bondade ilimitadas” (SANTUÁRIO, 2007, p. 8). Segundo o arquiteto, “a simplicidade e a humildade dela” são sugeridas pela elementaridade da “forma do templo, que também remete a um casebre em duas águas onde tudo começou”. Estruturalmente, o templo

de fato tem essa composição, com um eixo vertical constituído de pilares que servem de suporte para o telhado que desenha diagonais dos dois lados.⁷ Já a solidez é transmitida pela aplicação do concreto, que, ao lado do metal e do vidro, constitui o principal material da edificação. O arquiteto apresenta o concreto como um material prático – compõe ao mesmo tempo a estrutura e o acabamento – e robusto – ou seja, algo que produz a sensação de segurança. Graças a esse material, a solidez dos valores da santa comunica-se com a percepção do fiel que, para o arquiteto, deve pensar: “Eu perdi tudo, mas aqui estou seguro”.

Para atingir nosso terceiro ponto, citemos mais uma vez o livreto que apresenta o Santuário (2007, p. 8), no qual a combinação entre concreto e vidro é concebida para “conseguir um efeito aconchegante, de leveza e tranquilidade para os devotos”. O arquiteto explicou a utilização dos vidros, escolhidos em função da cor e da iluminação para o templo. Há uma distinção entre os vidros laterais e frontais, azuis (que é também a cor da congregação), e os demais vidros, transparentes ou trabalhados. Os vidros trabalhados são usados nas janelas que ladeiam a cruz acima do altar. Já os outros foram adotados para a construção de um lanternim no eixo central da cobertura, 28 metros acima do chão. Continua o livreto, comentando essa iluminação que vem do alto: “Mediante sua forma ascendente, busca a criação de um espaço repleto de luz, como forma de inspiração à meditação e às preces, à busca da espiritualidade e ao encontro da força divina” (p. 8). Destacaremos como essa “espiritualidade”, cujo acesso depende de certas materialidades, está atrelada a uma certa concepção de sujeito.

Sigamos com os vidros que ladeiam a cruz que se destaca na ornamentação da nave, localizados na fachada leste. O arquiteto justifica a opção sem cores: “queríamos algo mais clean, mais leve, que a pessoa venha e não se disperse”. O vidro, em função das técnicas utilizadas (jateamento e bisotamento), aparenta ter certas formas (cuja interpretação depende do interlocutor: rios, cascatas, trigo e vinho...), mas o que importa é outro efeito. Voltemos ao arquiteto: “as pessoas estão voltadas para cá [a cruz], então imagine o lado sensorial, estou com uma acústica boa, sem pilares, mas estou com um sol que não consigo abrir o olho. Então eu tenho que ‘pegar’ esse sol que está nascendo e dispersá-lo, e com esse trabalho de bisotê e jateado ele é direcionado para baixo. Então ele bate no vidro e a luminosidade mergulha, e aí ilumina bem o altar”. Ou seja, o material foi concebido para destacar o que deveria ser o elemento central do templo. Ele conclui a explicação: “São coisas que a arquitetura vai trabalhar para que esse elemento, com a acústica, com a visibilidade, com o banco, tenha o máximo de conforto ou que agregue nessa busca da espiritualidade”.

A noção de “espiritualidade” ressurge, no relato do arquiteto, para caracterizar mais amplamente a finalidade do templo. O que pode parecer óbvio ou redundante comporta, na realidade, uma concepção de sujeito que para vivenciar a religião necessita de “conforto”: “se tem 1 pessoa ou 3500 pessoas, o edifício tem que ser neutro, não pode atrapalhar essa busca da espiritualidade, (...) ou seja, se eu estou sozinho ali eu não posso me sentir pequeno, eu tenho que me sentir confortável, mas ao mesmo tempo não posso me sentir apertado, enclausurado [quando estiver cheio]”. É interessante que o arquiteto recorra à ideia de neutralidade para caracterizar o conjunto de condições que fizeram parte das projeções da obra. Ela expressa um imenso trabalho de engenharia e arquitetura, que, no entanto, não é “neutro” em relação ao que se espera da pessoa que entra nessa construção. Como vimos, o que se espera é uma devoção sem distração. Em suas palavras: “não tem nada que agrida ou que distraia ela; ela então está automaticamente preparada, se sentindo confortável para buscar a espiritualidade, a fé, a oração, que é a finalidade do templo, do prédio”.

⁷ Ver inúmeras imagens no site do Santuário: <https://santuariosantapaulina.org.br/>, acesso em 17/06/2020.

A Igreja Batista Brasa

Outro lugar de culto sobre o qual vamos tecer considerações é o templo da Primeira Igreja Batista Brasileira de Porto Alegre, também conhecida como Igreja Brasa⁸. Localizado em uma região movimentada da capital gaúcha, às margens de uma das principais vias que fazem ligação entre o Centro e a Zona Sul da cidade, o edifício pode ser posto em contraste com o Santuário Santa Paulina a partir de pelo menos dois aspectos mais evidentes: a situação geográfica e a dimensão espacial dos templos. Sem que tenhamos no horizonte deste trabalho a pretensão de desenvolver comentários mais extensos e comparativos sobre o componente geográfico, basta mencionar que, enquanto o santuário católico está situado em um pequeno município do interior catarinense, o templo da Igreja Brasa se insere no complexo urbano de uma metrópole brasileira.

Existem também diferenças que residem na espacialidade e na capacidade de público de ambos os templos. Como vimos, o Santuário Santa Paulina possui uma forma de anfiteatro e é capaz de comportar até três mil pessoas sentadas. Na Igreja Brasa, a nave do templo, desenhada em formato retangular, é composta por dois níveis de assentos – um à altura da porta de entrada e outro no andar superior, junto a uma pequena galeria acessível por meio de um lance de escadas. Em sua capacidade total, o templo pode abrigar algumas centenas de pessoas, mas sem chegar à casa de um milhar. Este elemento confirma uma relação diacrítica entre os dois lugares de culto, mas não anula similaridades e aproximações entre ambos. Prossigamos falando em configurações espaciais e regimes sensoriais para demarcar alguns pontos em comum.

Primeiramente, é preciso frisar que a capacidade de público mais reduzida do templo da Igreja Brasa não é, de forma alguma, um impeditivo à sua configuração como um templo-teatro. É sob essa condição que os cultos acontecem, evocando uma relação púlpito-palco/audiência que instaura um regime de visibilidade recíproco – mas não simétrico ou igualitário – entre os presentes, donde se atribui certa centralidade visual a quem toma posição no púlpito-palco. Esta dimensão é acentuada, sobretudo, na realização de um dos cultos semanais da igreja, comandado pelo seu grupo ou ministério de jovens. Nesse culto, que acontece em dois serviços oferecidos em sequência nas noites de sábado, a lotação máxima do templo é geralmente alcançada. Estima-se que cerca de 700 pessoas – em sua grande maioria, jovens – compareçam semanalmente ao segundo serviço, preenchendo totalmente a capacidade de público do templo. Tanto os cultos quanto o ministério de jovens da igreja recebem o nome de Brasa Church e adotam uma tendência estético-musical definida e conhecida por seus praticantes como *worship* (em português, “adoração”). O termo é reproduzido em sua forma original na língua inglesa, sem que seja traduzido pela juventude.

Diversos aspectos contribuem para que os cultos da Brasa Church sejam significativamente distintos dos demais cultos realizados pela Igreja Batista Brasa. Destacaremos o protagonismo de certos elementos materiais na formatação de uma estética de culto que faz com que o templo da Igreja Brasa assumia feições muito particulares quando os cultos da Brasa Church são celebrados. A tendência *worship* tem se notabilizado nos últimos anos entre o público evangélico, sobretudo entre os segmentos juvenis, como uma inovação que articula um estilo musical específico a uma estética de culto e a uma determinada cultura de adoração, fornecendo as bases para a constituição de uma “estética da adoração” correspondente. O culto *worship* introduz o uso de materiais que informam uma nova estética ao templo, composta por telões de *led*, refletores de luzes coloridas, fumaça artificial, instrumentos musicais e equipamentos de filmagem de última geração e cortina preta como revestimento do altar,

⁸ Brasa é o nome do ministério batista independente surgido do processo de pentecostalização da Primeira Igreja Batista Brasileira de Porto Alegre ocorrido na década de 1980. A igreja se manteve filiada à Convenção Batista Brasileira (CBB) desde sua fundação, em 1910, até que foi expulsa desta pelo apoio da comunidade local à manifestação de fenômenos espirituais associados ao pentecostalismo.

fazendo com que a igreja se assemelhe a um ambiente fechado de show secular. O som é alto e estridente e as músicas executadas seguem um repertório peculiar, associado ao estilo *worship*⁹.

Sob esta estética de culto, a visibilidade do púlpito-palco é ainda mais evidenciada em relação aos demais cultos. Pois, conjugada à presença destes elementos materiais, a escuridão que é decorrente do apagar das luzes convencionais do templo faz com que o público seja relativamente invisibilizado e os atores que se encontram no púlpito-palco em diferentes momentos do culto recebam maior destaque (ver imagem abaixo). Tanto a luminosidade dos telões quanto o direcionamento dos refletores instalados junto à base do altar proporcionam um foco de luz orientado ao lugar do púlpito-palco. Por ele circulam as pessoas que “ministram” durante o culto, ou seja, aqueles membros da igreja que têm participação ativa em uma das seguintes funções: pregador, enunciador da oração geral, enunciador do testemunho e integrante da banda de louvor. O culto possui uma sequência fixa em que as músicas de louvor e os vídeos de anúncios projetados nos telões antecedem e sucedem os momentos de oração, testemunho e pregação.



Figura 3: Interior do templo matriz da Igreja Brasa, durante culto da Brasa Church. Fonte: Página oficial da Brasa Church no Facebook. Disponível em: <http://facebook.com/brasachurch/>. Acesso em: 15 jun. 2020.

A música, em especial, é um marcador das fases do culto. Cada momento ritual é entrecortado por canções inteiras ou sons “soltos” produzidos pela banda. Mas a importância da música não se detém à sua operação ritualística, sobretudo porque a composição do repertório musical de cada culto define também outras instâncias relacionadas à adoração. Existe uma lista previamente selecionada de canções que são cantadas e tocadas pela banda da juventude em cada sábado, chamada de *setlist*. Como nos explica o músico Paulinho, tecladista da banda

⁹ Tratam-se de marchas-baladas lentas com grande vocalização, letras repetitivas e grande modulação entre tons menores e maiores. As canções são altamente reflexivas e costumam durar mais de cinco minutos.

da Brasa Church, a escolha das músicas está intimamente relacionada com o conteúdo da mensagem que orienta as pregações da noite, e a alternância de canções mais ou menos “animadas”, dentro do mesmo *setlist* de músicas *worship*, deve ser capaz de produzir certos efeitos de adoração:

As músicas, geralmente, são escolhidas pra uma base da mensagem que vai ser falada. A gente começa com uma música mais animada, pra que todos se sintam mais à vontade no culto, pra que todo mundo se prepare pra adoração. Depois a gente abaixa um pouco o tom na segunda música, e mais ainda nas duas últimas, que têm um tom mais baixo e são mais calmas. São músicas mais de adoração. Um detalhe do *setlist* é que a primeira e a quarta músicas são mais conhecidas, pra galera cantar junto. Quando queremos às vezes colocar músicas novas, elas ficam na segunda ou terceira posição. Mas todas elas sempre têm a ver com a Palavra que vai ser ministrada. Pode reparar que sempre que uma música que fala sobre liberdade é tocada, a mensagem vai ser sobre liberdade. Se for sobre amor, vai ser sobre amor.¹⁰

A preocupação com a sequência da pauta musical e com a intensidade dos tons das canções evidencia uma concepção de culto que encontra na música um eixo articulador das sensações de adoração. Ao colocar uma música mais “animada” e conhecida no princípio do culto, o que se procura é fazer com que “todo mundo se prepare pra adoração”. Posteriormente, conforme vão avançando as etapas rituais, o tom das canções vai baixando com o propósito de causar sensações de calma e contrição no público. Ou seja, espera-se que a modulação musical repercuta na forma como o público adora, e as características enfatizadas para o sucesso destes efeitos são a contrição e a reflexão. Isso se coaduna com a necessidade de que a música esteja em afinidade com e seja direcionada à Palavra, à pregação. É na Palavra que a centralidade teológica protestante é posta, pregada a partir do púlpito-palco que as luzes buscam iluminar.

Tanto é assim que música e mensagem se interligam na definição dos repertórios pelo *setlist*. É necessidade incontornável que as músicas, em suas letras, espelhem o tema que será pregado nos cultos. “Se for sobre amor, vai ser sobre amor”. Resulta disso que o processo de constituição do *setlist* ultrapasse o limite das responsabilidades da banda, e chegue até o pregador escalado para “ministrar” a Palavra nos dois cultos. Membro da Igreja Brasa ou convidado externo, este/a pregador/a poderá preparar sua mensagem a partir de um tema pré-estabelecido pela Brasa Church – especialmente através de seu líder, Pastor Mauricio – ou ficar livre para pregar sobre algo para o qual se sentir “chamado” por Deus. O pregador deverá definir com antecedência o tema da Palavra, comunicando-o dias antes do culto às lideranças, para que o *setlist* seja montado pelo líder de louvor.

Uma vez estabelecida a sequência de músicas, o *setlist* é enviado para todas as equipes especializadas do *staff* de organização do culto. Este *staff*, ou equipe geral, é formado por diversos grupos, ou times, que trabalham voluntariamente no desenvolvimento de tarefas específicas durante o culto. Há os times de audiovisual, de música, de cenografia e de produção, entre outros. Ao receberem o *setlist*, os times oram para que a experiência de adoração do culto seja a melhor possível. Existe uma concepção muito evidente na Brasa Church de que os processos de adoração acontecem em todas as circunstâncias de contato dos frequentadores com o culto, e não somente nos momentos do louvor e da Palavra. Por esse motivo, procura-se criar mecanismos para produzir contínuas sensações de adoração em todos os âmbitos de atuação das equipes do *staff*.

¹⁰ Entrevista com Paulinho, realizada em 29/06/2019, ao qual agradecemos sua colaboração.

Uma das atividades desenvolvidas pela equipe de cenografia, por exemplo, é a inscrição, com giz líquido, de artes nos vídeos da porta principal e dos banheiros do templo. Estas artes são compostas por caligrafia e complementos visuais. Tratam-se de elementos religiosos obrigatoriamente relacionados com o tema do *setlist*, que também aparece na pauta musical e na pregação. O objetivo das artes nos vidros é fazer com que as pessoas que as visualizam estejam continuamente em adoração, seja na fila que se forma no pátio da igreja, para a entrada organizada do público no templo no horário exato de início dos cultos, seja nos banheiros, quando os frequentadores precisam deles fazer uso. De acordo com Gabrieli, líder da equipe de cenografia, ao olhar para os vidros e para os seus elementos “cristocêntricos”, o público “já está adorando”. O mesmo acontece em outras situações do culto, em que as equipes do *staff*, alinhadas ao *setlist*, buscam preparar todas as circunstâncias para produzir uma “excelência” na experiência de adoração.

A ideia de uma “excelência” a guiar a experiência de adoração não foi criada pela Brasa Church. Tampouco a gênese da tendência *worship* pode ser confundida com a fundação desta comunidade de jovens evangélicos porto-alegrenses. Existente desde o final de 2013, a Brasa Church é a realização de um sonho pessoal do Pastor Mauricio, seu principal líder até hoje. A Igreja Brasa conta desde a sua fundação, em 1910, com a organização de um ministério de jovens ou mocidade. Entretanto, foi somente a partir de uma iniciativa oriunda do Pastor Mauricio que a tendência *worship* foi trazida para a Igreja Brasa e passou a ser a marca da nova juventude, agora denominada Brasa Church. Em entrevista, ele conta como se deu o processo de implantação do *worship* na Brasa Church, destacando a importância de uma viagem internacional por ele realizada:

Resumidamente, muitas igrejas nos Estados Unidos já faziam isso. E eu acabei visitando uma em Nova York uma vez. Eu estava no culto, senti uma presença de Deus incrível, mas também tinha uma excelência em tudo, tudo era pensado, tudo era planejado... E aí eu já tinha isso no meu coração, de fazer algum trabalho assim aqui. Então eu olhei pra minha mulher, a Janine, e falei: ‘A gente consegue reproduzir isso aqui lá, a gente tem material pra isso’. E ela falou: ‘Com certeza’. E a gente começou inspirados em alguns modelos americanos. Os caras falam muito da Hillsong, mas tem muitas outras igrejas que a gente visitou e conhece que têm esse modelo: Elevation, Fellowship, a própria Bethel, que é um pouquinho diferente, mas também tem essa pegada, a Hillsong e mais uma dezena de igrejas que eu acabei visitando lá. E em todas isso é mais intencional [a estética do culto]. Então a gente olhou esses modelos todos e acabou replicando aqui.¹¹

E o próprio Pastor Mauricio complementa, em outro ponto de sua fala: “Então a questão de ter um ambiente mais de teatro do que aquelas igrejas todas iluminadas vem daí”. Claramente, a ênfase de suas palavras está colocada sobre a estética de culto que o *worship* instaura nas igrejas onde é implementado. Tal estética acarreta uma transformação significativa na configuração espacial do templo da Igreja Brasa, onde se realizam os cultos *worship* da Brasa Church. Mas é interessante constatar que esta transformação não implica em um redesenho arquitetônico do espaço do templo, envolvendo soluções que requeiram reformas ou mesmo desfigurações do prédio. Ao invés disso, os elementos materiais da estética *worship* – como a cortina preta, as câmeras de alta tecnologia e os refletores de luzes coloridas, são acrescentados

¹¹ Entrevista com Pastor Mauricio, realizada em 01/10/2019, ao qual agradecemos sua colaboração.

exclusivamente no dia de sábado, quando os cultos da juventude acontecem. Findos estes cultos, eles são retirados e o templo volta à configuração que possui em outros cultos da igreja.

Ademais, o que contribui para a produção da adoração sob a tendência *worship*, na conjugação com estes elementos materiais, é o regime de visibilidade instaurado pelo jogo de luzes no interior do templo. A clareza do púlpito-palco é projetada de maneira que atribua centralidade à música e à Palavra, como vimos anteriormente. Mas a escuridão do público também possui efeitos considerados “estratégicos” pelas lideranças da Brasa Church e pelos participantes do culto *worship*. Um dos membros assim resumiu a importância da imersão na escuridão para quem participa da adoração na igreja: “E por que a gente apaga as luzes? Pra pessoa se sentir mais à vontade. Pra chorar. A pessoa se sente mais à vontade, porque ninguém vai estar olhando pra ela”. Reside aí o motivo principal pelo qual essa estética, desenvolvida de forma “intencional”, segundo o Pastor Maurício, implica um resultado de “excelência”: ela é capaz de produzir conforto, ou de fazer o público se “sentir à vontade” enquanto adora. E esta sensação de conforto, passando pela invisibilidade do choro promovida pela escuridão, está intimamente relacionada com o foco que se pretende imprimir à adoração dentro de um regime sensorial que privilegia a atenção à Palavra por meio da contrição e da reflexão.

Outros mecanismos têm sido projetados pela Brasa Church para que o conforto e a “excelência” da adoração sejam cada vez mais alcançados. Inovações vinculadas ao acionamento de outros sentidos que não a visão têm lugar dentre essas novas “estratégias” desenvolvidas para produzir sensações de adoração. Dediquemo-nos a comentar brevemente duas delas. A primeira é relativa aos planos do Pastor Maurício de continuar o espelhamento do *worship* da Brasa Church na experiência de igrejas estadunidenses. Constatando haver naquele país a utilização já em curso de um “aroma característico para igrejas”, borrifado em ambientes de culto por uma “bisnaguinha” contendo um líquido com um cheiro característico que remete “ao que é da igreja”, o pastor comenta ser de seu interesse recorrer ao que chama de “marketing olfativo” para melhorar ainda mais a experiência de adoração na Brasa Church. Através da essência aromática borrifada no ar, ele pretende adotar um instrumento que, junto aos demais, contribua para “não tirar a atenção [das pessoas] daquilo que é essencial, que é a mensagem” e para “tirar os obstáculos do caminho que possam impedir que [se] escute uma boa mensagem”. Aqui se torna mais uma vez evidente a centralidade da Palavra. Todos os arranjos sensoriais configurados a partir dos elementos que compõem o *worship* devem, do ponto de vista de quem organiza o culto, convergir para uma adoração reflexiva e confortável, em que o objetivo final seja a atenção à Palavra.

A outra inovação planejada para melhorar a experiência de adoração está relacionada com o sentido da audição. Todo o aparato de som dos cultos é regulado pela equipe do *staff* responsável pela setor de audiovisual, que é encarregado da tarefa de maximizar a qualidade do som. Entretanto, uma das características marcantes do *worship* é o alto volume do som no interior do templo. Desacostumados com um volume sonoro tão alto, alguns públicos podem não se sentir confortáveis e, portanto, serem privados do acesso a uma experiência de “excelência” na adoração durante os cultos da Brasa Church. É o caso dos idosos, tomados como exemplo pelo Pastor Maurício para ilustrar a preocupação com a dimensão sonora. O pastor comenta que a igreja já está providenciando a importação e a compra de protetores auriculares para o uso destes públicos sensíveis ao alto volume do som do *worship*. É interessante que a preocupação com os idosos gere uma iniciativa como esta, uma vez que os frequentadores dos cultos da Brasa Church sejam praticamente todos jovens, e o culto tenha uma proposta juvenil. De todo modo, isto pode indicar a abertura do *worship* à receptividade de outros públicos.

Reunindo as características acima expostas, a estética da adoração *worship* é bastante propícia para visualizarmos a imbricação entre configurações espaciais e regimes sensoriais em um templo religioso. De maneira geral, demonstramos como a adoção da tendência estético-

musical *worship* tem imprimido uma marca peculiar aos cultos de jovens de uma igreja batista pentecostal de Porto Alegre, distinguindo-os dos demais cultos realizados por esta igreja. As implicações da prática desta tendência fazem convergir opções teológicas, relativas ao entendimento do conceito de adoração, com elementos estéticos constituídos por materialidades, no contexto de configurações espaciais e regimes sensoriais específicos. Estes elementos coexistem em um templo que pode abrigar mais de uma estética da adoração, e que não necessita ser redesenhado arquitetonicamente para propiciar expressões religiosas inovadoras.

Considerações finais

Ao longo deste texto, buscamos explorar a relação entre a forma teatro assumida por dois templos cristãos e a expectativa de produção de certos efeitos de devoção. É verdade que a forma teatro assume configurações bem distintas nos dois casos, um monumental santuário católico recentemente construído e um tradicional templo evangélico transformado um dia por semana para um culto voltado para o público juvenil. Admitimos que não levamos em consideração diferenças importantes entre as duas situações: a Igreja Católica representada por uma congregação feminina em um vilarejo-santuário e uma igreja evangélica batista de orientação pentecostal entre tantas outras que existem na mesma cidade-metrópole. Nosso objetivo, e isso justifica o foco assumido, é chamar a atenção para a relevância de se articular análises que integrem dimensões materiais e devocionais.

A comparação entre os dois casos nos permite por em relevo alguns pontos. Ao passo que a análise do Santuário Santa Paulina enfatiza características associadas à sua construção, a observação do espaço no qual ocorre a Brasa Church mostra as modificações introduzidas na configuração do templo. Esse ponto está relacionado com as distinções entre projetos e usos de um espaço – e abre caminho para a continuidade das análises, contemplando os usos atuais do santuário católico e a arquitetura original da Primeira Igreja Batista Brasileira de Porto Alegre. Pensamos, contudo, que nossa apresentação é mais do que suficiente para demonstrar a importância das configurações espaciais como dimensão constitutiva dos rituais. Ficou evidenciado como as concepções de construção do santuário e as intervenções logísticas no templo evangélico estão relacionadas com a produção de disposições devocionais.

Ao mesmo tempo, sugerimos que a diferença entre os casos reitera certas distinções entre catolicismo e protestantismo. O catolicismo tem seus templos presos a definições que envolvem estipulações canônicas. Embora não sejam orientações rigidamente aplicadas, sua força é considerável, como mostram as intervenções do arquiteto litúrgico na construção e ornamentação do santuário de Santa Paulina. Isso confere à arquitetura uma importância desde a sua concepção – e foi isso o que quisemos analisar aqui. Já o protestantismo carrega entendimentos teológicos que enfatizam o peso da Palavra, colocando em segundo plano as especificações acerca do local onde a Palavra é pregada. Há toda uma tradição protestante de improvisação dos espaços, que consiste em adaptar para fins religiosos construções erigidas para outros usos. Os cultos da Brasa Church se constituem em mais um exemplo dessa adaptação, mas com um cuidado que traz elementos tornados essenciais ao ritual, em especial certo estilo musical.

Outro ponto que ressalta do contraste entre os dois casos tem a ver com as formas de produção de individualização no coletivo. Quando escrevemos “individualização no coletivo”, queremos apontar para uma combinação – ou seja, formas pelas quais coletivização e individualização são simultaneamente operadas. Vimos que em ambos os casos há uma expectativa de como cada pessoa, ao estar com outras em um templo religioso, deve desenvolver sua devoção, expressa em termos como “espiritualidade” e “adoração”. Também em ambos os

casos, utiliza-se para isso a ideia de “conforto”. Mas no santuário católico, ao lado de disposições espaciais, a presença da luz é fundamental. Já no templo evangélico, é exatamente a sua ausência que está associada ao mesmo efeito. Isso nos deixa em mãos uma pista valiosa para aprofundarmos as conexões entre condições de/para devoção e características assumidas pela luminosidade, pela sonoridade e pela visualidade, entre outros arranjos materiais e sensoriais — como aponta o projetado emprego de odores específicos no culto pentecostal.

Nosso objetivo com este texto é exatamente incentivar a elaboração de estudos que tomem como elementos fundamentais as materialidades que acompanham concepções e práticas religiosas. Configurações espaciais e regimes sensoriais são parte de uma agenda mais ampla, capaz de comportar objetos e corpos em arranjos sempre específicos. Por exemplo: qual o lugar de imagens ou representações de Cristo em templos-teatros e como se apresentam e se movimentam os corpos nos espaços religiosos que trouxemos à luz neste texto? A ideia é que possamos integrar a análise das materialidades a outros aspectos que já vêm sendo bastante estudados, como as diferenças entre católicos e evangélicos e suas formas de presença na cidade e na sociedade.

Referências

AGUIAR, Taylor Pedroso de. *A “cultura” para o Reino: materialidades e sentidos da adoração em uma juventude evangélica em Porto Alegre*. Dissertação [Mestrado em Antropologia Social] — Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020.

ALMEIDA, Ronaldo de. Religião na metrópole paulista. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 19, n. 56, 2004.

CERNADAS, César Ceriani; GIUMBELLI, Emerson. Materialidades e mediações nas religiosidades latino-americanas. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 20, n. 29, p. 10-16, ago./dez. 2018.

DESCOLA, Philippe. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l’écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de L’Homme, 1986.

ENGELKE, Matthew. Religion and the media turn: a review essay. *American Ethnologist*, n. v. 37, n. 2, p. 371-379, 2010.

JAENISCH, Samuel Thomas. *Quando o teatro vira catedral: discutindo as transformações recentes da região central de Porto Alegre a partir da presença evangélica*. Dissertação [Mestrado em Planejamento Urbano e Regional] — Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2011.

KILDE, Jeanne. *Sacred Power, Sacred Space: An Introduction to Christian Architecture and Worship*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

_____. *When Church Became Theatre: The Transformation of Evangelical Architecture and Worship in Nineteenth-Century America*. Nova York: Oxford University Press, 2002.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

_____. *Reassembling the social*. An introduction to actor-network-theory. Oxford: Oxford University Press, 2005.

MAFRA, Clara. A sedução em tempo de abundância: análise das igrejas pentecostais como objetos de arte. In: VELHO, Otávio (Org.). *Circuitos infinitos*. comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha. São Paulo: Attar, p. 97-126, 2003.

_____. Casa dos homens, casa de Deus. *Análise Social*, Lisboa, v. 42, n. 182, p. 145-161, 2007.

MAZZARELLA, William. Culture, globalization, mediation. *Annual Review of Anthropology*, n. 33, p. 345-367, 2004.

MENEZES, Renata. “Aquele que nos junta, aquela que nos separa: reflexões sobre o campo religioso brasileiro atual a partir de Aparecida”. *Comunicações do ISEER*, v. 31, pp. 74-85, 2012.

MEYER, Birgit. Mediação e imediatismo: formas sensoriais, ideologias semióticas e a questão do meio. *Campos*, v. 16, n. 2, p. 145-164, 2015.

_____. Mediação e a gênese da presença: rumo a uma abordagem material da religião. In: GIUMBELLI, Emerson; RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo (Orgs.). *Como as coisas importam*. uma abordagem material da religião – textos de Birgit Meyer. Porto Alegre: Editora da UFRGS, p. 159-204, 2019.

_____; HOUTMAN, Dick. Religião material: como as coisas importam. In: GIUMBELLI, Emerson; RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo (Orgs.). *Como as coisas importam*. uma abordagem material da religião – textos de Birgit Meyer. Porto Alegre: Editora da UFRGS, p. 81-114, 2019.

OLIVEIRA, Paola Lins de. *Oferendas modernas: religião, arte e política na construção de obras-lugares no Brasil e na França*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, 2014.

SANTUÁRIO SANTA PAULINA. *Conheça o Santuário Santa Paulina* [livreto]. Nova Trento: s/e, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 [1905].

Igreja Católica e Homossexualidade: conflitos e perspectivas

Catholic Church and Homosexuality: Conflicts and Perspectives

Maria Cristina Leite Peixoto

RESUMO

Em tempos de profundas mudanças no campo religioso mundial, cada vez mais diversificado e tendente à destradicionalização, a Igreja Católica vem procurando minimizar as perdas sofridas e resgatar parte do seu prestígio e poder de atração sobre os fiéis contemporâneos. No entanto, no que tange à moral sexual tem se mostrado reticente em termos do estabelecimento de conexões com os propósitos de renovação e adequação aos “novos” tempos, anunciados desde o Concílio Vaticano II². Esse texto reflete sobre as mudanças e resistências da Igreja, particularmente em termos da moral sexual, da homossexualidade e de iniciativas em prol da liberdade e autonomia nesse campo por parte dos fiéis de hoje, tendo como referência a documentação oficial da Igreja.

Palavras-chave: Pastoral da Diversidade. Homossexualidade. Catolicismo.

ABSTRACT

Times of profound changes in the world of religions, the Catholic Church has sought to minimize its losses and to reclaim part of its prestige and power of attraction over the contemporary faithful. However, with regard to sexual morality, it has been reticent in terms of establishing connections with the purposes of renewal and adaptation to the "new" times announced since the Second Vatican Council. This text reflects on the changes and resistances of the Church, particularly in terms of sexual morality, homosexuality and initiatives for freedom and autonomy in this field by today's faithful, with reference to the official documentation of the Catholic Church.

Keywords: Pastoral of Diversity. Homosexuality. Catholicism.

¹ Doutora em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e Professora da Universidade FUMEC de Belo Horizonte. Contato: mcrislep@fumec.br. Submetido em: 09/06/2018; aceito em: 30/12/2020.

Pode-se dizer que desde o Concílio de Trento, no século XV, a Igreja praticamente não mudou seu discurso sobre a sexualidade e passados mais e quinhentos anos ela se encontra diante de temas mundanos que se apresentam nos cultos religiosos e de questões de ordem extra religiosa que se colocam na pauta cotidiana dos seus fiéis, trazendo consequências para a configuração institucional da religião e para a permanência na igreja. A Igreja Católica, especializada na reprodução de tradições, solidariedades e identidades, torna-se na contemporaneidade impelida a tematizar novas questões, atrair novos atores, publicizar e submeter ao debate temas até então indiscutíveis.

A resposta a estas questões deu-se não na forma da abertura para o mundo, mas sim como a reafirmação de preceitos, sobretudo morais, a partir do pontificado de João Paulo II (1978-2005), líder de um projeto neoconservador que foi se fortalecendo e se manifestando hostil à "Teologia da Libertação"³ e francamente incentivador das práticas da Renovação Carismática. A evangelização tornou-se o ponto central da ação católica daí por diante, como alternativa a qualquer teologia "politizada" - como se as ações conservadoras não tivessem esse caráter - e como estratégia de enfrentamento ao crescimento vertiginoso dos pentecostais. Uma estratégia moralista, no que tange aos direitos individuais, notadamente os sexuais e os reprodutivos, foi sendo afirmada oficialmente. Várias ações institucionais foram empreendidas com o intuito de "restaurar" a luta contra o aborto, contra o livre exercício da sexualidade, contra o divórcio, contra as políticas de planejamento familiar, cobrando da mulher o controle da sexualidade e a valorização da castidade. O atual Papa Francisco, que completou cinco anos de pontificado em 2018, deu sinais de novos ares, mas na prática muito pouco se avançou com relação à discussão desses assuntos no âmbito da igreja.

A intenção de controle da vida privada dos indivíduos tem se mostrado incapaz de garantir o acatamento por parte dos fiéis. Ao contrário, a inobservância sistemática de preceitos a ela relacionados no mundo contemporâneo, mesmo por parte dos que se dizem católicos praticantes, mostra sua incompatibilidade com as necessidades daqueles que vivem no mundo de hoje.

Isso não se explica somente pelo conservadorismo da Igreja. Se a disposição anunciada antes pelo Concílio Vaticano II de fazer com que a Igreja Católica relativizasse sua tradicional posição contra cultural à modernidade e estimulasse o primado da consciência na tomada de decisões morais foi um passo importante no sentido da tentativa de adequação entre mundos distintos, as consequências práticas foram paradoxais. A juventude, por exemplo, alvo do discurso da Igreja pós João Paulo II, não se dedica mais só à espiritualidade. Após um longo período de preponderância da experiência religiosa individual, ganhou impulso o engajamento social do jovem, cujas bandeiras são, dentre outras, o respeito às diferenças, a diminuição da violência e o fortalecimento de uma economia mais solidária. O incentivo à autonomia individual na tomada de decisões afastou fiéis da igreja assim como a aproximação dos problemas mundanos foi vista como negligência espiritual, acarretando no mesmo efeito.

A onda conservadora que incentivou o catolicismo carismático, talvez em resposta à demanda de membros da igreja por espiritualidade e aproximação da dimensão estritamente religiosa, também afastou católicos desejosos de maior atuação social da igreja, os quais passaram, cada vez mais, a desconsiderar os absolutos morais e a se mostrarem vulneráveis aos apelos "mundanos", com multiplicação de estilos de vida e relativização crescente de normas de comportamento sexual e de posicionamentos dissonantes na matéria. Para citar algumas das manifestações dessa natureza, lembremos de organizações como as Católicas pelo Direito de Decidir (CDD), que defende as possibilidades de divergir das posições do papa sobre costumes, e grupos brasileiros como o Diversidade Católica (RJ), composto por gays católicos que se

³ Movimento originário da Conferência de Medellín, em 1968, que reuniu os bispos da América Latina e afirmou uma "opção preferencial pelos pobres", por parte da Igreja.

reúnem a cada 15 dias e que conta com a colaboração de padres e teólogos para conciliar as identidades religiosa e sexual, “numa demonstração de que tabus, como a homossexualidade, agora encontram espaço para discussão entre os fiéis”, de acordo com matéria publicada na revista *IstoÉ*, em julho de 2013.

Diante disso, este artigo propõe uma reflexão sobre a moral sexual católica, no que tange particularmente à questão do tratamento da homossexualidade, tal como aparece em documentos oficiais. Ao que tudo indica, a postura eclesial dominante seguiu presa ao um processo lento de mudanças, muito aquém da dinamicidade das sociedades contemporâneas.

Se faz parte das necessidades dos indivíduos a dimensão transcendente, na maioria das vezes representada por uma crença religiosa, a homossexualidade ainda pode significar um fator de segregação e de sofrimento para muitos católicos, principalmente para aquelas que desejam continuar a expressar sua fé sem abrir mão de sua orientação sexual.

A cultura religiosa na sociedade contemporânea assume forma mais fluida e híbrida, abarcando identidades que se vinculam a várias referências e não unicamente a uma classe social, religião ou ao trabalho. Faz-se necessária a reorganização dos cenários culturais, sistematizando novas relações materiais e simbólicas e criando outros formatos de vínculos entre os grupos (CANCLINI, 1997). Uma tradição que teima se vê como única fonte moral legítima, que se quer imutável desconsidera que outros sistemas simbólicos mais dinâmicos em que as várias referências identitárias possam coexistir e participar da vida social tornam-se atrativos. Isso, somado à liberdade de expressão e autonomia de indivíduos contemporâneos torna-os aptos para novas escolhas, inclusive abrir mão da profissão de fé ou religião que receberam como herança familiar ou por outro tipo de imposição social.

Os indivíduos contemporâneos parecem mais determinados em viver a própria identidade, sem carregar o fardo de um enquadramento obrigatório no modelo heteronormativo e, ao mesmo tempo, sem abrir mão de suas crenças. Porém, assumir esta postura pode significar ainda se colocar em uma fronteira, num “entre lugar”. É como viver um processo de transição, com apegos ao passado, mas já vivenciando a conquista de uma nova fase. Conforme afirma Bhabha (1998, p.19-20):

Nossa existência hoje é marcada por uma tenebrosa sensação de sobrevivência, de viver nas fronteiras do ‘presente’, para as quais não parece haver nome próprio além do atual e controvertido deslizamento do prefixo “pós”: *pós-modernismo, pós-colonialismo, pós-feminismo...* Esses “entre lugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva - que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade.

Nas igrejas cristãs de confissão católica, uma discussão das mais polêmicas acontece em torno da homossexualidade. Diferentes orientações e práticas sexuais começam a ser socialmente aceitas, ainda que fora do padrão heteronormativo e hegemônico tradicional, no qual o comportamento sexual “natural” é o monogâmico e heterossexual. Dessa forma, em conformidade com os preceitos católicos, homossexuais, transexuais, bissexuais ou assexuados ainda são representados discursivamente pelas instituições eclesiais de modo análogo aos “colonizados” pois, na prática, são considerados degenerados, “em pecado”, criticados por não fazerem filhos e não merecedores de uma inclusão aberta e digna no espaço da instituição eclesial. Segundo Hall (2016, p.111):

O objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a

justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução. Apesar do jogo de poder no interior do discurso colonial e das posicionalidades deslizantes de seus sujeitos (por exemplo, efeitos de classe, gênero, ideologia, formações sociais diferentes, sistemas diversos de colonização, e assim por diante), estou me referindo a uma forma de governamentalidade que, ao delimitar uma “nação sujeita”, apropria, dirige e domina suas várias esferas de atividade.

No caso dos homossexuais, a discriminações a prática da homofobia continuam na igreja, tal como observa o padre James Martin, jesuíta e consultor da revista *America*, autor do livro *Building a Bridge* (2017)⁴.

Segundo o padre, defensor da causa LGBT, ainda se observa a tendência, em algumas instituições religiosas, de demitir homossexuais, o que considera o exercício de uma autoridade altamente seletiva. De acordo com o religioso

Quase todas as demissões nos últimos anos centraram-se sobre funcionários que oficializaram casamentos gays. Claro, tais uniões são contra o ensinamento da Igreja, mas, então, as dioceses e paróquias precisam ser coerentes. Também vamos demitir os divorciados que se casaram novamente sem uma anulação? Vamos afastar mulheres que têm filhos fora do casamento? E o que acontece com aqueles que vivem em união estável? Todas essas coisas também são contrárias à doutrina da Igreja. [...] Jesus sempre chegou perto das pessoas que se sentiam às margens e as trouxe de volta ao centro da comunidade. Às margens é onde os gays se sentem. São os leprosos de hoje.

Do ponto de vista dos direitos à liberdade de culto e à livre orientação sexual e identidade de gênero, as instâncias civil e laica parecem estar mais acolhedoras em suas posturas e políticas. Grande parte dos esforços do Estado e da sociedade organizada têm sido, neste sentido, em reconhecimento da pluralidade e de uma conquista da garantia de igualdade na diversidade. Ortiz argumenta que, nessas instâncias “a sensibilidade pelo diverso funciona, assim, como um mecanismo intelectual poderoso” (2015, p. 106). Desta forma, o autor fomenta ainda uma discussão acerca do valor da tolerância, como pressuposto básico do relativismo cultural, sendo a aceitação de códigos diversos de uma sociedade uma condição para mútua sobrevivência da democracia.

A discussão neste artigo busca então perceber como se apresenta o hiato entre essas conquistas no campo laico e a postura da doutrina católica. Quais seriam as possíveis questões emergentes desse hiato na convivência dos indivíduos de grupos LGBTQ+⁵ com a comunidade de fé católica? Permanece a distância entre a vivência dos fiéis e o que prega a instituição? Há esforços para reduzi-la? Que tipo de “hibridismo moral” é elaborado pelos indivíduos nessa situação? Em busca da resposta a estas questões, retomamos alguns textos oficiais da doutrina

⁴ Construindo uma ponte, em tradução livre, tendo como tema o diálogo entre a igreja e a comunidade LGBT. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/570160-james-martin-a-homossexualidade-a-ponte-a-ser-construida-na-igreja-catolica>. Acesso em 21/04/2018.

⁵ Apesar das recentes e controversas atualizações da sigla LGBT, já com uma proposta que chega a 12 caracteres, optou-se neste artigo pelo termo LGBTQ+. Formato que nos parece ser uma forma de simplificar e representar todas as pessoas que se sentem fora do modelo binário, heteronormativo. A letra Q pode significar “queer” ou “questionamento” e o sinal de soma (+) é usado para significar qualquer pessoa não literalmente L, G, B ou T, produzindo outras variantes.

católica para confrontá-los com as demandas da sociedade contemporânea acerca da diversidade sexual.

Moral sexual católica e homossexualidade

A teologia moral católica e os documentos oficiais da Igreja Católica reconhecem a complexidade das questões sobre a diversidade sexual, com especial ênfase na homossexualidade. Afinal, as discussões acerca de ideologia de gênero e dos novos desdobramentos das siglas GLS, LGBT, LGBTI, LGBTQQ, LGBTQ+ são mais recentes. O contexto geral dos documentos oficiais do magistério católico parece não sair muito do discurso heteronormativo, reconhecendo somente as relações sexuais entre homem e mulher, bem como o matrimônio entre eles para a constituição do núcleo familiar como sendo instituições naturais e agradáveis a Deus.

Tendo como ponto de partida o documento conclusivo do encontro em Medellín, no ano de 1968, nele há o reconhecimento das mudanças socioculturais na direção da emancipação, libertação diante de qualquer servidão, de maturação pessoal e de integração coletiva, representada como os “prenúncios do parto doloroso de urna nova civilização” e como exigências para a igreja. Com este propósito, na América Latina, a igreja afirma sua vocação original para construir uma síntese do antigo e o moderno, o espiritual e o temporal.

Por conseguinte, há, no nível discursivo, a constatação de um processo de transformação cultural e religiosa em curso, o que colocava desafios e dificuldades à evangelização do continente, agravadas diante da explosão demográfica, das migrações internas, das modificações socioculturais.

O diagnóstico da atuação histórica da igreja é severo, caracterizada pela dominação de uma pastoral conservadora, mas também reconhecida como adequada a “uma época em que as estruturas sociais coincidiam com as estruturas religiosas, em que as instâncias de transmissão dos valores (família, escola...) estavam impregnados de valores cristãos e onde a fé se transmitia quase pela própria força da tradição(p. 29). Enfim, a conclusão é da exigência de revisão dessa pastoral, a fim de que a igreja se adapte à *diversidade e pluralidade culturais do povo latino-americano*. (Destaque nosso). Este povo, por sua vez, era visto como portador de uma conduta moral criticável e com baixa adesão à Igreja.

Frente a essa religiosidade se apresentava para a Igreja um dilema, expresso à época do documento da seguinte forma: ou continua a ser Igreja universal ou converte-se em seita e, portanto, não incorpora os indivíduos latino-americanos. Mas por ser Igreja e não seita, deveria oferecer sua mensagem de salvação a todos os homens, correndo, talvez, o risco de que nem todos a aceitassem da mesma forma e com a mesma intensidade.

2.1- A família e a juventude

As reflexões sobre a realidade da família e da juventude são o material que mais se aproxima do tema homossexualidade e que nos permite inferir sobre os valores defendidos pela igreja sobre a orientação homossexual, uma vez que o termo não aparece sequer uma única vez no texto conclusivo do encontro de Medellín.

A família é reconhecida como a instituição mais atingida pelos impactos das mudanças e transformações sociais. Na América Latina, são indicados os principais problemas que podem ser relacionados indiretamente com a homossexualidade: 1)baixíssimo índice de casamentos, o que aponta para uma “alta porcentagem de uniões ilegais, aleatórias e quase sem estabilidade, com todas as consequências que derivam de tal situação”; 2) alta porcentagem de nascimentos ilegítimos e de uniões ocasionais como fator de peso sobre a explosão demográfica, tema importante para a igreja naquele momento histórico; 3)crescente e alto índice de desagregação familiar, seja pelo divórcio, aceito e legalizado em muitos locais, seja por abandono do lar (quase sempre por parte do pai), seja pelas *desordens sexuais nascidas de uma falsa noção de*

masculinidade. [*Destaque nosso*]; 3) o hedonismo e o erotismo estimulados pela propaganda massiva, própria da civilização de consumo.

As proposições dos participantes do encontro passam pela criação de uma situação favorável às comunidades “conjugal e familiar” pelo estímulo à promoção do matrimônio e da família, pela denúncia de qualquer política fundada em controle indiscriminado da natalidade, pela valorização do respeito à pessoa, especialmente os pobres e os marginalizados, pela valorização da vida, do amor conjugal, por um “humanismo novo, livre do erotismo da civilização burguesa”, pela condenação ao uso de meios artificiais para evitar filhos sem negar a limitação da natalidade o uso de meios terapêuticos legítimos, bem como outras iniciativas de caráter científico desenvolvidas para ajudar casais em dificuldades.

Para a juventude o recado é moderação com relação ao idealismo e à rejeição exagerada dos valores da tradição.

Finalmente, o texto apresenta um conjunto de valores a serem praticados no plano da relação comunitária: certas formas de responsabilidade, desejo de autenticidade e de sinceridade na *aceitação dos outros tais como são* (destaque nosso) e um *franco reconhecimento do caráter pluralista da sociedade* (destaque nosso).

Em documentos posteriores ao considerado até aqui, a evolução do tratamento oficial do tema da homossexualidade na Igreja Católica segue o trajeto que passamos a considerar.

Na declaração sobre alguns pontos de ética sexual, *Persona Humana* (1975)⁶ - documento pontifício da Congregação para a Doutrina da Fé – podemos perceber o rigor no texto em favor da rejeição à homossexualidade. No item 8 o texto afirma que:

Segundo a ordem moral objectiva, as relações homossexuais são actos destituídos da sua regra essencial e indispensável. Elas são condenadas na Sagrada Escritura como graves depravações e apresentadas aí também como uma consequência triste de uma rejeição de Deus. Este juízo exarado na Escritura Sagrada não permite, porém, concluir que todos aqueles que sofrem de tal anomalia são por isso pessoalmente responsáveis; mas atesta que os actos de homossexualidade são intrinsecamente desordenados e que eles não podem, em hipótese nenhuma, receber qualquer aprovação.

O documento apresenta uma distinção entre a homossexualidade como “tendência transitória” – em princípio reversível pela pedagogia ou terapia - e outra como sendo de “condição definitiva, por força de uma espécie de instinto inato ou de uma constituição patológica considerada incurável”. Aponta esta dicotomia como sendo uma contribuição das ciências sociais, fazendo distinção entre ser e agir, o que seria um avanço no campo moral e jurídico. Neste caso o julgamento moral pesa não sobre a pessoa, mas sobre o agir, no caso dos homossexuais que optem por exercer sua sexualidade no plano homogenital.

Onze anos depois, quando a cultura do “orgulho gay” começa a ganhar força no Brasil, a Congregação para a Doutrina da fé lança a *Carta aos bispos da Igreja Católica sobre o*

⁶ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. A mais antiga das nove congregações da Cúria Romana, substituiu a *Suprema e Sacra Congregação do Santo Ofício*, antes chamada de *Suprema e Sacra Congregação da Inquisição Universal* da Idade Moderna, responsável pela criação da Inquisição. Sua função é “*promover e salvar a doutrina sobre a fé e a moral católica em todo o mundo: Por esta razão, tudo aquilo que, de alguma maneira, tocar este tema cai sob a sua competência.*” Cf. *Persona humana: declaração sobre questões de ética sexual*, 1975. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_on_cfaith_doc_19751229_persona-humana_po.html. Consulta em 08/05/2018.

atendimento pastoral das pessoas homossexuais (1986)⁷. O documento levanta a preocupação com a dignidade da pessoa homossexual e com a defesa dos direitos humanos básicos, ressaltando a necessidade de proteger a todos contra o preconceito e a violência. Por outro lado, insiste na defesa do padrão heteronormativo, defendendo o matrimônio como único contexto lícito para o usufruto da faculdade sexual. O documento (item 7) afirma também que:

A atividade homossexual não exprime uma união complementar, capaz de transmitir a vida, e, portanto, contradiz a vocação a uma existência vivida naquela forma de autodoação que, segundo o evangelho, é a essência mesma da vida cristã. [...] Como acontece com qualquer outra desordem moral, a atividade homossexual impede a autorrealização e a felicidade porque é contrária à sabedoria de Deus. [...] Uma pessoa que se comporta de modo homossexual age imoralmente.

O *Catecismo da Igreja Católica* (1992)⁸, que vigora até o presente momento, reconhece que “a homossexualidade se reveste de formas muito variáveis ao longo dos séculos e das culturas”. Traz um discurso pautado na misericórdia e na acolhida, “com respeito, compaixão e delicadeza” (item 2358). Afirma que se deve evitar “todo sinal de discriminação injusta” para com as pessoas homossexuais. Porém, novamente o tema é tratado com a distinção entre o ser e o agir, evidenciando a necessidade de uma renúncia aos contatos físicos homossexuais. Estes são definidos como “intrinsecamente desordenados” (...) “contrários à lei natural” (...) “fecham o ato sexual ao dom da vida” (...), “não procedem de uma complementaridade afetiva e sexual verdadeira” (item 2357). Todo este discurso culmina na exortação e convite para que as pessoas homossexuais pratiquem “virtudes de autodomínio, educadoras da liberdade interior” pois elas “são chamadas à castidade”. Desta forma elas “podem e devem se aproximar, gradual e resolutamente, da perfeição cristã” (item 2359).

Outro importante e atual documento eclesial vem do Pontifício Conselho de Justiça e Paz: é o *Compêndio da Doutrina Social da Igreja* (2004)⁹. Nas breves linhas em que aborda o tema da homossexualidade, reforça a legitimidade da união somente entre homem e mulher e menciona as uniões homoafetivas como problemáticas e imorais. Afirma que somente uma antropologia que corresponda à verdade do homem revela “como é incongruente a pretensão de atribuir uma realidade conjugal à união entre pessoas do mesmo sexo”. Conclui dizendo que “é só na união entre duas pessoas sexualmente diferentes que se pode realizar o aperfeiçoamento do indivíduo, numa síntese de unidade e de mútua complementação psicofísica”. (Item 228).

O documento traz também o tom de acolhida e misericórdia quando afirma que “a pessoa homossexual deve ser plenamente respeitada na sua dignidade humana”. Porém, volta

⁷ CARTA aos bispos da Igreja Católica sobre o atendimento pastoral das pessoas homossexuais, Congregação para a Doutrina da Fé, 1986. In: http://www.vatican.va/roman%20curia/http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.htm Consulta em 08/05/2018.

⁸ CARTA Apostólica *Laetamur Magnopere* – Constituição Apostólica *Fidei Depositum*. Catecismo da Igreja Católica, 1992, Capítulo II, artigo 6º, itens 2357 a 2359. In: http://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html. Consulta em 08/05/2018.

⁹ COMPÊNDIO da Doutrina Social da Igreja, Pontifício Conselho Justiça e Paz, 2004, Capítulo V, item 228. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html. Acesso em 09/05/2018.

com o discurso de que a pessoa homossexual deve ser “encorajada a seguir o plano de Deus com um empenho particular no exercício da castidade”. E continua ressaltando que “o respeito que se lhes deve não significa legitimação de comportamentos não conformes com a lei moral, nem tampouco o reconhecimento de um direito ao matrimônio entre pessoas do mesmo sexo, com a conseqüente equiparação de tal união à família”. Concluindo, afirma que se, do ponto de vista legal, o matrimônio entre duas pessoas de sexo diferente for considerado apenas como um dos matrimônios possíveis, o conceito de matrimônio sofrerá uma alteração radical, “com grave prejuízo para o bem comum. Colocando a união homossexual num plano jurídico análogo ao do matrimônio ou da família, o Estado comporta-se de modo arbitrário e entra em contradição com os próprios deveres” (item 228).

Do Papa Francisco, temos um documento recente que aborda o tema; a Exortação Apostólica intitulada “A alegria do amor”¹⁰. Ele trata das diretrizes para a vivência do amor e da moral nas relações familiares católicas. O tom de abertura, integração e acolhimento para com os homossexuais e divorciados se faz presente, assim como uma exortação a uma atitude pastoral de menos julgamentos e mais compreensão. Porém, ainda reforça os pontos da doutrina conservadora com base no padrão heteronormativo, no qual o ideal de amor conjugal é a união entre pessoas de sexos opostos.

A igreja tem agido então, de modo a se defender da cosmovisão secular contemporânea sobre a homossexualidade. Parte de seus representantes oficiais recusa-se a acompanhar a mudança de padrões interativos, em nome de uma hermenêutica que não é progressista, mas conservadora e que, contudo, ao mesmo tempo em que condena a homossexualidade diz acolher os homossexuais “não praticantes” para usar uma terminologia conhecida pela igreja. Em geral, transita entre essas

A caminho de uma nova moral sexual?

No campo da ciência e dos direitos civis muito progresso pode ser constatado nas últimas décadas. Exemplo disto é que a OMS - Organização Mundial de Saúde desde 1993 retirou a homossexualidade do rol de doenças e o Conselho Federal de Psicologia no Brasil em 1999 proclamou que a homossexualidade não constitui enfermidade, nem distúrbio e nem perversão, proibindo a prática da “cura” dessa orientação sexual por psicólogos (FURTADO, 2010). A contribuição das ciências, de modo geral, deu-se ao considerar que a homossexualidade pode ser o resultado de diversas causas, tanto de fatores biológicos como ambientais e socioculturais. Os avanços das contribuições da ciência para o entendimento da questão vão desde a Medicina à Genética, da Psicanálise à Sexologia, assim como à Bioética. A princípio, para a Igreja Católica estes avanços não parecem muito significativos, pois assimila parte deles, absorvendo basicamente a palavra da ciência quando por vezes afirma que a pessoa, de modo geral, não escolhe ser homossexual.

Por outro lado, se considerarmos os pronunciamentos e declarações não oficiais do Magistério Católico, na pessoa de bispos e padres, e a influência de renomados moralistas e teólogos, ainda que de outras denominações cristãs, perceberemos um apelo por uma moral sexual mais justa. Este processo não deixa de criar tensões e conflitos, tais como o que envolveu o teólogo e padre católico Marciano Vidal. Ele foi alvo de uma notificação oficial da Congregação

¹⁰ EXORTAÇÃO Apostólica Pós-sinodal. **A alegria do amor** – sobre o amor na família. 2016. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html. Acesso em 25/10/2017.

para a Doutrina da Fé¹¹, na qual foi questionado por alguns de seus escritos, num processo que durou de dezembro de 1997 a junho de 2000. O processo passou por um longo período de discussões entre os bispos da Congregação para a Doutrina da Fé, os superiores da Congregação do Santíssimo Redentor – na qual o teólogo e padre está inscrito – e ao fim, o teólogo e padre acatou as contestações e se comprometeu a reelaborar os textos de acordo com a doutrina oficial católica. A notificação traz a seguinte afirmação:

Consequencial ao modelo moral assumido é a atribuição de um papel insuficiente à Tradição e ao Magistério moral da Igreja, que são filtrados com frequentes opções e preferências do Autor. Do comentário à Encíclica *Veritatis Splendor*, de modo especial, resulta uma lacunosa concepção da competência moral do Magistério eclesiástico. O Autor, embora diga aos leitores qual é a doutrina da Igreja, afasta-se criticamente da mesma na solução que apresenta a vários problemas de moral especial (...) (NOTIFICAÇÃO da Congregação para a Doutrina da Fé).

O texto da referida notificação é uma demonstração da postura do magistério da igreja e da complexidade no campo da moral sexual católica que vacila entre o acolhimento e a rejeição da homossexualidade em um discurso ambivalente que, de fato, desorienta mais do que indica um caminho para quem se vê nessa condição. Vale a pena trazer aqui mais um breve trecho do documento, referenciando a questão da homossexualidade:

O Autor é da opinião que a doutrina da Igreja sobre a homossexualidade tem uma certa coerência, mas carece de suficiente fundamento bíblico e se ressentido de importantes condicionamentos e ambiguidades. Nela se encontram os defeitos que estão presentes «em todo o edifício histórico da ética sexual cristã». Na apreciação moral da homossexualidade — acrescenta o Autor — há que «adoptar uma atitude de provisoriedade», e depois «deve-se formular em chave de pesquisa e de abertura». Tratando-se de um homossexual irreversível, o juízo cristão coerente «não passa necessariamente através da única via de saída de uma moral rígida: passagem à heterossexualidade ou abstinência total». Tais juízos morais não são compatíveis com a doutrina católica, segundo a qual existe uma avaliação precisa e firme sobre a moralidade objectiva das relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo. O grau de imputabilidade moral subjectiva que tais relações podem ter em cada caso individual é uma questão que não está aqui em discussão. (NOTIFICAÇÃO da Congregação para a Doutrina da Fé).

Recentemente outro fato polêmico na perspectiva da moral católica foi noticiado pelo repórter do portal G1, Igor Jácome, [2017]¹². O bispo de Caicó, Dom Antônio Carlos Cruz Santos, um dos principais líderes da Igreja Católica no Rio Grande do Norte afirmou que "o evangelho por excelência é evangelho

¹¹ NOTIFICAÇÃO sobre alguns escritos do R.P. Marciano Vidal, C.Ss.R. Congregação para a Doutrina da Fé. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010515_vidal_po.html. Acesso em 11/05/2018.

¹² JÁCOME, Igor. **Bispo diz que homossexualidade é dom de Deus e gera polêmica entre fiéis**. Portal G1. 2017. Disponível em: <https://g1.globo.com/rn/rio-grande-do-norte/noticia/no-rn-bispo-diz-que-homossexualidade-e-dom-de-deus-e-gera-polemica-entre-fieis.ghtml>. Acesso em 07/05/2018.

da inclusão. O evangelho é porta estreita sim, é um amor exigente, mas é uma porta sempre aberta. Deus nunca fecha porta para ninguém". E o repórter continua relatando a fala do bispo:

Por isso, talvez, seria momento, assim como fomos capazes de dar um salto, na sabedoria do evangelho, de vencer a escravidão; não está na hora de a gente dar um salto, na perspectiva da fé, e superar preconceitos contra os nossos irmãos homoafetivos?

Conforme Jácome, o bispo de Caicó traz à tona a polêmica afirmação: a homoafetividade é um dom de Deus. "Se não é escolha, se não é doença, na perspectiva da fé só pode ser um dom", algo contra o qual não adianta lutar, restando a aceitação.

Apesar da forma ainda acanhada e conservadora, a era do Papa Francisco surge como sinal da busca por uma nova ética sexual católica. Afirmações como as que fez durante entrevista que concedeu à repórter da rede Globo, Ilse Scamparini,¹³ que o acompanhava no voo de volta à Itália depois da visita de uma semana ao Brasil, em 29 de julho de 2013, trazem um viés renovador. Sobre os homossexuais ele afirmou à repórter: "Se uma pessoa é gay, busca Deus e tem boa vontade, quem sou eu para julgá-la?"

É no comportamento do cidadão comum que se pode perceber as maiores e mais rápidas mudanças da sociedade contemporânea. Segundo Souza (1982), como instituição de uma sociedade complexa, em transformação contínua, a Igreja não pode se pretender unívoca, pois assim como a sociedade da qual faz parte, nela estará presente o cruzamento de discursos e práticas contraditórios. Os indivíduos de hoje são fruto do pluralismo cultural e religioso. Talvez mais reflexivos, parecem estar mais conscientes dos limites da interferência eclesiástica na vida privada e mais independentes em relação aos dogmas e imposições morais que não se coadunam com suas práticas cotidianas. Como já afirmava Pierucci (1987, p.7),

Ser católico (mesmo praticante) e desobedecer às normas da Igreja não são realidades que se excluem mutuamente; colidem muitas vezes, mas se misturam sempre, em uma grande variedade de modos, na vida e no auto-reconhecimento dos diferentes grupos de fiéis.

Harmonizar o discurso com a prática é o grande desafio. Espera-se que a Igreja Católica tenha aprendido sobre a homossexualidade com a disseminação do conhecimento e com o sofrimento das pessoas. Esse processo lento - mas progressivo - de respeito e acolhida para com os pertencentes aos grupos LGBTQ+, tem se configurado em experiências pioneiras e animadoras. Grupos de pastorais católicas que representam a diversidade sexual já estão surgindo, com o conhecimento e autorização das autoridades eclesiais. Em Belo Horizonte temos dois exemplos. Um deles, o primeiro na Arquidiocese, funciona no Santuário São Judas Tadeu, localizado na região nordeste da cidade, desde agosto de 2016. O objetivo do grupo, que trata da homossexualidade, é semear atitudes não preconceituosas na Igreja. A iniciativa, que enfrentou oposição no início, chegando a constar como "denúncia" em um site internacional católico, tem demonstrado ser uma conquista importante, dados o aumento dos participantes e a volta de católicos afastados da igreja de São Judas Tadeu. Em entrevista feita por Juliana Cipriani (2017),¹⁴ o pároco do Santuário São Judas Tadeu afirma:

¹³ SCAMPARINI, Ilse. **Papa Francisco fala sobre gays e ganha manchetes pelo mundo**. Jornal Nacional, Portal G1. Edição de 29/07/2013. Disponível em: <http://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2013/07/papa-francisco-fala-sobre-gays-e-ganha-manchetes-pelo-mundo.html>. Acesso em 08/05/2018.

¹⁴ CIPRIANI, Juliana. Santuário São Judas Tadeu tem primeira Pastoral da Diversidade Sexual. Estado de Minas. Edição de 12/06/2017. Disponível em: <https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2017/06/12/interna>

Assim como a nova postura do papa, a Pastoral da Diversidade Sexual causou reações na Igreja. [...]. Apesar disso, os resultados do grupo são sensíveis. Tenho visto famílias voltando para a Igreja, se reconciliando, e para ver o fruto desse trabalho vale a pena toda crítica e todo desentendimento.

Na internet encontram-se outras experiências que também advogam a diversidade, tal como o *Diversidade Católica* que atua no ambiente virtual¹⁵ desde 2007. Criado no Rio de Janeiro, declara a aceitação de iniciativas em favor da dignidade e da cidadania LGBT, tanto na Igreja católica quanto em outras religiões. Os idealizadores assim se apresentam e justificam a sua existência:

Somos um grupo de leig@s crist@s católic@s [sic] que acredita na possibilidade de viver identidades aparentemente antagônicas: ser crist@ católic@ e ser LGBT.

Desejamos fornecer subsídios teológicos e pastorais que ajudem a conciliar estas identidades. Sabemos que a fé cristã é totalmente inclusiva – em todos os sentidos – e jamais excludente. O próprio termo “católico” quer dizer “universal” e “abrangente”.

As ações e palavras de Cristo nos evangelhos deixam bem claro que tod@s são chamad@s a viver a filiação divina no amor, independentemente de qualquer condição ou identidade.

O chamado ao amor é universal. O que Jesus condena com extrema dureza é a hipocrisia, a discriminação, a soberba de qualquer tipo. Ele está sempre ao lado dos mais excluídos, pobres e marginalizados (na sua época, preceitos religiosos, interpretações humanas da vontade de Deus, excluía categorias de pessoas consideradas “impuras” para a prática da fé, como leprosos, cobradores de impostos e prostitutas).

O lugar para viver e crescer nesse amor universal é a Igreja, comunidade dos que creem em Cristo. É importante frisar que a palavra Igreja designa todos que vivem a fé cristã: leig@s, clero e membros de congregações religiosas.

A condição básica para ser Igreja é vivenciar a fé em Cristo na comunidade, independentemente da orientação sexual ou identidade de gênero d@s fiéis. Quem quer viver de forma digna e bela sua orientação ou identidade, sendo ou não celibatári@, pode contar com os auxílios da graça de Deus.

As considerações anteriores levam a refletir e chegar a uma constatação semelhante à que o Frei Ricardo Aguadé, publicou em seu blog¹⁶: mais que uma ética cristã sobre o a homossexualidade, existe uma realidade humana a ser alcançada que dispensa valorações morais excludentes. No caso do cristianismo, trata-se de observar e reconhecer que a maior incompatibilidade não se encontra no fato de ser cristão e homossexual, mas sim em ser cristão e não encontrar solidariedade da parte de outros cristãos, ser cristão e ser homofóbico, ser cristão e ser racista,

gerais.875818/santuario-sao-judas-tadeu-tem-l-pastoral-da-diversidade-sexual-de-bh.shtml. Acesso em 11/05/2018.

¹⁵ <http://www.diversidadecatolica.com.br/quem-somos/>

¹⁶ <https://rumosnovos-ghc.blogs.sapo.pt/e-cristao-ser-gay-72035>. Acesso em 22/04/2018

ser cristão e ser corrupto. Uma mirada sobre a realidade da igreja nos dias de hoje nos mostra que, de fato, como diria Claude Lévi-Strauss, essas são categorias empíricas “boas para pensar”.

Conclusão

Das omissões, meias palavras e ambivalências constantes do documento de Medellín, no que se refere à homossexualidade, parece que a Igreja Católica esboçou a necessidade de uma nova ética/moral sexual, cujo enfrentamento, porém, ainda é vacilante por parte da sua oficialidade. Toda a crise e cenário das poucas mudanças na concepção da moral sexual católica, desde o Concílio Vaticano II (1962-1965) e o seu *referendum* para a América Latina ocorrido em Medellín, somados às demandas dos fieis contemporâneos, parecem acenar para a iminência de uma ética religiosa renovada. Uma abertura para o diálogo e para a incorporação do respeito às diferenças na cultura católica começa a ser vislumbrada no cenário da ética cristã, sobretudo devido às iniciativas de leigos, voltadas para a discussão e implementação de ações concernentes. A complexidade e a velocidade das mudanças mostram-se demasiadas para o ritmo das instituições religiosas, sobretudo para a Igreja Católica, tradicionalmente conservadora. Os discursos de teólogos, moralistas e pastores católicos, ainda que carregados de uma convicção discursiva libertadora e do desejo por renovação, acontecem num ambiente “clandestino” e abafado pela autoridade máxima. O poder institucional ainda se presta à manutenção de uma hegemonia heterossexual e machista.

Pode-se observar ainda que os meios de comunicação têm um papel fundamental, na medida em que permitem a comunicação independentemente da presença física dos interagentes e expõem mais as pessoas ao mundo LGBT, podendo assumir o papel de espaço público, educando, trocando e conferindo sentidos.

A verdade é que a moral religiosa ainda encontra desafios até mesmo para os relacionamentos entre pessoas heterossexuais, tais como são as questões do divórcio, do aborto, do comportamento reprodutivo, das infidelidades conjugais e da violência sexual. O esforço de humanizar a sexualidade passa pela valorização da dignidade e da liberdade da pessoa, no qual a máxima essência do ensinamento cristão possa acontecer de forma positiva e igualitária, ou seja, todos precisam amar e ser amados. Insistir na negação da homossexualidade e na apologia ao relacionamento heterossexual como único caminho para o amor ideal e realização do ser humano é contradizer este esforço. Não se trata de um relativismo moral, no qual a permissividade exacerbada impere. Esta opção poderia criar outro equívoco, podendo também levar a sociedade a um processo de intolerância e violência. A existência de um direito para um indivíduo gera necessariamente um dever para outro. E o papel da moral social e religiosa continua sendo importante para harmonizar as relações nas sociedades e em seus espaços públicos, independentemente e apesar da liberdade e do livre arbítrio de cada indivíduo.

Esses espaços, entendidos aqui como locais variados de interação pública, de debate e confronto de ideias e argumentos, poderiam ter na ressignificação da religião em direção à interculturalidade e ao acolhimento e respeito à diversidade, um importante ator na arena política com papel relevante na afirmação identitária de grupos minoritários e na proposição de políticas públicas voltadas para eles. O papel da religião na própria constituição do espaço público, como definidora de códigos e valores de cidadania pode também ser reforçado e percebido em sua dimensão democrática e contribuir para sua inserção na sociedade contemporânea.

Porém, em um círculo vicioso, a Igreja Católica e a moral cristã têm repetido e representado uma postura de negação da sociedade, assim como muitos dos indivíduos de orientação homossexual o fazem: não tem a coragem de “sair do armário”. Esta postura de não assumir a própria identidade não gera outra coisa senão conflito e sofrimento. Tudo aquilo que é negado não pode ser redimido, ainda que não seja patológico ou iníquo. Pelo contrário; a negação da própria identidade pode ser a causa de uma patologia ou distúrbio. Neste sentido, a

ciência tem uma contribuição fundamental na construção de uma moral sexual mais justa para com a sociedade contemporânea.

A insistência na fuga destas questões e a inexistência de um diálogo mais aberto com a sociedade LGBTQ+ pode vir a ser uma das causas mais importantes para explicar a perda de um número cada vez maior de fiéis católicos. E, para os filhos das sociedades e famílias ainda tradicionalmente católicas e cristãs, o sofrimento pelo sentimento de culpa e noção de pecado persistirá. Enquanto isso, as pessoas estarão divididas em grupos que se estranham, não se compreendem e não se aceitam. Neste sentido, a falta de acolhida e reconhecimento continuará gerando intolerância, ódio e violência.

Referências

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BISPO diz que homossexualidade é dom de Deus e gera polêmica entre fiéis. *Gl.Globo*; Rio Grande do Norte, 04.ago.2017. Disponível em: <https://gl.globo.com/rn/rio-grande-do-norte/noticia/no-rn-bispo-diz-que-homossexualidade-e-dom-de-deus-e-gera-polemica-entre-fieis.ghtml>. Acesso em 25/10/2017.

CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas híbridas – estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 1997. p. 283-350: Culturas híbridas, poderes oblíquos.

Carta Apostólica *Laetamur Magnopere – Constituição Apostólica Fidei Depositum*. CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 1992. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html. Acesso em 08/05/2018.

CÉSAR, Marília de Camargo. *Entre a cruz e o arco-íris: a complexa relação dos cristãos com a homoafetividade*. Belo Horizonte: Ed. Guternberg, 2013.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Persona humana: declaração sobre questões de ética sexual*, 1975. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_1975_1229_persona-humana_po.html. Acesso em 08/05/2018.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Carta aos bispos da Igreja Católica sobre o atendimento pastoral das pessoas homossexuais*, 1986. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_po.html. Acesso em 08/05/2018.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Notificação sobre alguns escritos do R.P. Marciano Vidal, C.Ss.R.*, 2001.

DECLARAÇÃO do Papa Francisco sobre gays gera reações. *Gl. Globo*; 29.jul.2013. Disponível em: <http://gl.globo.com/mundo/noticia/2013/07/declaracao-do-papa-francisco-sobre-gays-gera-reacoes.html>. Acesso em 25/10/2017.

Estado de Minas. https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2017/06/12/interna_gerais,875818/santuario-sao-judas-tadeu-tem-l-pastoral-da-diversidade-sexual-de-bh.shtml. Postado em 12/06/2017 06:00 / atualizado em 12/06/2017 15:48. Acesso em 11/05/2018.

EXORTAÇÃO APOSTÓLICA PÓS-SINODAL. *A alegria do amor* – sobre o amor na família. 2016. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost-exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html. Acesso em 25/10/2017.

FURTADO, Maria C.S; CALDEIRA, Angela C. G. P. Cristianismo e diversidade sexual: conflitos e mudanças. *Fazendo Gênero – Diásporas, Diversidades, Deslocamentos*. n.9, ago. 2010.

HALL, Stuart. *Cultura e representação*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2016.

JÁCOME, Igor. Portal G1. Disponível em: <https://g1.globo.com/rn/rio-grande-do-norte/noticia/no-rn-bispo-diz-que-homossexualidade-e-dom-de-deus-e-gera-polemica-entre-fieis.ghtml> Por Igor Jácome, G1 RN, 04/08/2017 16h39. Atualizado 04/08/2017 20h17. Acesso em 07/05/2018.

Jornal Nacional, Portal G1. Disponível em: <http://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2013/07/papa-francisco-fala-sobre-gays-e-ganha-manchetes-pelo-mundo.html>~Edição do dia 29/07/2013, 21h25 - Atualizado em 29/07/2013 21h25. Acesso em 08/05/2018.

ORTIZ, Renato. *Universalismo e diversidade*. São Paulo: Boitempo, 2015.

PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira – *Igreja: Contradições e Acomodação – Ideologia do Clero Católico sobre a Reprodução Humana no Brasil*. Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP) Cad.30. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1978.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ: Compêndio da Doutrina Social da Igreja, 2004, Capítulo V, item 228. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_c ompendio-dott-soc_po.html. Acesso em 09/05/2018.

SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. *Classes populares e Igreja nos caminhos da História*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1982.

VIDAL, M., C.Ss.R. *Notificação sobre alguns escritos do R.P.* Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010515_vidal_po.html. Acesso em 11/05/2018.

“Deus escolheu as coisas loucas deste mundo”: pentecostalismo, glossolalia e loucura

“God Hath Chosen the Foolish Things of The World”: Pentecostalism, Glossolalia and Madness

Eduardo Gusmão Quadros¹
Fabio de Sousa Neto²

RESUMO

As relações de poder e saber demarcadas nas tensões entre pentecostais e os grupos herdeiros da Reforma são apresentadas em termos de diferenças epistemológicas. A rejeição da experiência pentecostal se assenta em pressupostos racionalistas que podem ser percebidos a partir dos conceitos foucaultianos e que revelam a suposta hierarquização do conhecimento questionada pela perspectiva analítica da decolonialidade. Esse artigo estuda discursos do movimento pentecostal onde a matriz cientificista é introduzida para depreciar ou para legitimar fenômenos religiosos marginalizados, a exemplo da glossolalia. Defende-se que não somente a epistemologia clássica foi trazida para o campo religioso no combate aos grupos subalternos, bem como esses próprios grupos incorporaram, a seu modo, a estrutura excludente do conhecimento científico.

Palavras-chave: Pentecostalismo, Glossolalia, Razão, Exclusão, Foucault.

ABSTRACT

The power and knowledge are presented in terms of epistemological differences relations, demarcated the tensions between Pentecostals and groups heirs of Reformation. The rejection of the Pentecostal experience was based on rationalist assumptions that can be perceived since Foucault's concepts and that reveal the supposed hierarchy of knowledge questioned by the analytical perspective of decoloniality. This article studies discourses of Pentecostal movement, which the matrix of scientific frame was introduced to depreciate or to legitimize marginalized religious phenomena, such as Glossolalia. We argued that not only the classical epistemology was brought to religious field and its fight against subordinate groups, but these groups themselves incorporated, in their own way, the excluding structure of scientific knowledge.

Keywords: Pentecostalism, Glossolaly, Reason, Exclusion, Foucault.

¹ Doutor em História pela Universidade de Brasília, Professor na Universidade Estadual de Goiás. Contato: eduardo.hgs@hotmail.com.

² Mestrando em História na Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Contato: fabiosousaneto@gmail.com.
Submetido em: 28/02/2020; aceito em: 30/12/2020.

Introdução

O louco é um homem que perdeu tudo, exceto a razão
G. K. Chesterton

No final de 2019, houve um confronto dentro do metrô de Recife (PE) entre uma pessoa que escutava suas músicas e uma senhora de trajes tradicionalmente pentecostais. O vídeo do que aconteceu, em 23 de dezembro, foi um desses que *viralizam* na internet. Significativo do que está ocorrendo no contexto social brasileiro, o vídeo de poucos minutos apresenta uma cena que envolve, ao mesmo tempo, um discurso de intolerância e uma representação comum acerca da loucura, associada à figura pentecostal.

Divulgado e muito comentado na rede virtual *Twitter*³, o vagão do metrô foi palco da prática comum do *evangelismo público*, ou seja, a execução de uma pregação improvisada com teor proselitista. Vê-se a senhora com cabelo preso em coque, roupas longas e uma Bíblia nas mãos caminhando pelo corredor do vagão e anunciando a necessidade de encontro pessoal com Cristo. O tema bíblico era a conversão do personagem Zaqueu, mas enquanto anuncia com voz forte, uma passageira indignada levanta sua voz, pragueja, ofende, fala palavras de baixo calão e grita: “Deixa eu escutar Beatles! Deixa eu escutar Rolling Stones!” (cf.ERNANI, 2019).

Quem estaria com a razão? Por que a acusação quase imediata de que a senhora pentecostal era uma “doida”? A *psicopatologização* não envolve somente uma experiência de transe, mas vem a reboque dos estereótipos sociológicos, dos conflitos ideológicos e religiosos que perpassam os espaços públicos. Como afirmou Sugizaki (2005, p. 1696): “a praça do mercado e as igrejas, não são lugares apropriados para loucos barulhentos”. Isso valeria para a garota que, aos gritos e xingamentos, afirmava seu direito de escutar boas músicas?

Nesse artigo observamos as posições no campo religioso pentecostal, e além dele, a partir das relações poder-saber e dos regimes de verdade gerados pela matriz epistemologia da ciência clássica. O estudo é teoricamente orientado pelas reflexões do pensador francês Michel Foucault, a partir sobretudo das releituras pós-coloniais e decoloniais latino-americanas (AGUIAR, 2016), buscando-se uma nova episteme que não esteja a serviço da razão totalitária, bem como da disciplinarização dos corpos.

A utilização deste referencial nos fez ver melhor um conjunto de normalizações que operam exclusões dentro e fora do movimento pentecostal. Esses saberes, elaborados na Idade Clássica, acabaram por perdurar em nosso próprio tempo, na reprodução do que Foucault denominara de “estrutura exclusiva” (FOUCAULT, 1999, p. 150), ou seja, formas estruturadas de segregação social repetidas cotidianamente. Por outro lado, outras formas de racionalidade subalterna que emergem do contra-discurso dos pentecostais questionam historicamente essa economia hegemônica do saber/poder.

³ Disponível em: <http://www.tenhomaisdiscosqueamigos.com/2019/12/25/beatles-stones-video-metro/>. Acesso em: 25/12/2019.

○ Pentecostalismo E ○ Panóptico Social

Para tratar dos pentecostalismos no Brasil⁴ devemos levar em consideração seu caráter inicialmente periférico e contestador dentro do campo religioso brasileiro. Claro que existem pontos de contato com sua origem no contexto norte-americano, onde nasceu ligado às periferias e às populações subalternas (CORTEN, 1996).

Percebemos que com o surgimento dos grupos pentecostais, os grupos herdeiros da reforma demonstraram seus dispositivos de saber-poder, construídos do período moderno. As tensões logo surgidas se deram no plano das práticas discursivas entre o normativo e o desviante, principalmente na ênfase cessacionista⁵ devido ao retorno da *glossolalia*⁶. Esse foi o fenômeno basilar do pentecostalismo clássico, de aspecto extático e fortemente emocional. Desse modo, o sistema da exclusão não visava somente aspectos teológicos, mas toda uma concepção estruturada de racionalidade.

A linguagem científica assumida no discurso regulador e normativo se constituiu como instrumento operacional de controle institucional, estudado por Foucault também para a utopia urbana (FOUCAULT, 1999, p. 150). A cidade teve seus espaços dispostos pelo discurso sanitário e as práticas da higiene pública. Mas nos sertões do Brasil, como veremos, houve registros semelhantes ao tratar-se dos grupos pentecostais, misturando saberes de áreas diversas para as reposições no campo religioso.

Foucault (2016, p.430) apontou o nascimento do homem no âmbito do século XIX, um homem essencializado, concebido dentro dos quadros da natureza. Com isso, o homem passou a ser, ao mesmo tempo, sujeito e objeto do conhecimento. Aliás, seria bom pontuar que o discurso, na perspectiva foucaultiana seria um conjunto de enunciados historicamente localizados que para além dos códigos linguísticos, possuem “uma função normativa e reguladora e coloca em funcionamento mecanismos de organização do real por meio da produção de saberes, de estratégias e de práticas” (REVEL, 2005, p. 3). Portanto, não se trata da fala, nem do pensamento.

Exatamente nesse plano histórico discursivo que podemos perceber o amplo movimento de racionalização antropológica no ocidente. O declínio da metafísica foi concomitante do avanço da sociedade disciplinar. Através do surgimento das Ciências Humanas, as práticas de classificação, organização e análise se tornaram uma *episteme* vinculada à academia.

Em seu raciocínio, o pensador francês retorna historicamente às ocorrências de peste, pois elas justificaram a formação de esquemas disciplinares. Com ironia, pode-se afirmar até

⁴ O pentecostalismo pode ser apresentado como um grande fenômeno religioso contemporâneo. Suas origens são identificadas nos EUA nos primeiros anos do século XX, a partir da irradiação provocada por Charles Fox Parham e William J. Seymour. No Brasil as primeiras representantes desse movimento foram a Congregação Cristã no Brasil e a Assembleia de Deus, com trabalhos eclesiais iniciados no início do século XX.

⁵ Grosso modo, essa visão está baseada no argumento de que os milagres ocorridos nos primeiros tempos da igreja ficaram circunscritos à era apostólica, entre eles, a *glossolalia*. Sobre esse debate, pode-se consultar por exemplo a obra de Benjamin .B. Warfield (2012), publicada pela primeira vez em 1918. Suas constantes reedições sugerem que sua argumentação permanece em vigor em muitos grupos.

⁶ *Glossolalia* é o termo técnico para o fenômeno religioso concebido como capacidades miraculosas de falar línguas desconhecidas pelo falante, chamado ainda de “língua dos anjos”. O movimento pentecostal tem como premissa o retorno à era das primeiras comunidades cujo sinal objetivo do “batismo no Espírito Santo” seria falar tais línguas, conforme vários relatos no livro bíblico de Atos dos apóstolos.

que “os governantes sonhavam com o estado da peste”, já que seu surgimento permitia a articulação da “utopia da cidade perfeitamente governada” (FOUCAULT, 2011, p.189). Aquilo que não se acomodasse ao modelo normativo, passava a ser submetido às práticas da profilaxia, do aprisionamento e exclusão disciplinar (FOUCAULT, 2011, p.188).

Ao analisar tais modelos de exclusão e seus correspondentes dispositivos de controle social, Foucault (2008, p. 140-141), compreende que ocorreram mudanças processuais na avaliação da loucura, ganhando um *status* relevante durante o século XVII. Agora, a moralidade e a loucura passaram a ter uma relação direta. Até a Renascença, de certo modo, o louco ainda se movia com relativa liberdade. Os humanistas valorizavam a transcendência e pela loucura poderia se alcançar certa elevação, como no caso de Erasmo de Roterdã. Todavia, foi ocorrendo na Idade Moderna a mudança epistemológica básica, pela qual a loucura estaria relacionada ao desatino, à perversão sexual e até à vagabundagem. Os desajustes mentais portanto, passaram a ser pensados no plano da moral. De uma “forma visível da verdade”, passou-se ao estatuto do engano (FOUCAULT, 2007, p. 120).

Aqui pode ser localizado o germe das instituições panópticas, cujo modelo arquitetural fora planejado por Bentham em 1793. Esse ideal de disciplinar corpos e almas por meio da distribuição espacial foi a “matriz arquitetônica das prisões europeias do século XIX” (FOUCAULT, 2015, p. 59), adaptada para os hospitais, as escolas e os manicômios. O que não se adequava a normalidade foi alvo de uma política sistêmica com o intuito de ser observado, reconduzido e reorientado. As instituições panópticas tiveram essa meta primordial de serem corretivas.

Tais instituições foram produzidas por uma racionalidade e por discursos com força ainda em nosso tempo. Isso tornou-se mais evidenciado no Brasil durante a primeira metade do século XX, considerando-se o discurso médico e psiquiátrico que orientaram as campanhas sanitaristas. A Sociedade Eugênica de São Paulo, por exemplo, patrocinou projetos culturais que difundiram a obra de Monteiro Lobato, cuja análise do brasileiro do sertão ficou estereotipado na figura do Jeca-Tatu. O baiano Rui Barbosa referenda a imagem em discurso proferido em 20 de março de 1919:

Conheceis, porventura, o Jeca Tatu, dos Urupês, de Monteiro lobato, o admirável escritor paulista? Tivestes, algum dia, ocasião de ver surgir, debaixo desse pincel de uma arte rara, na sua rudeza, aquele tipo de uma raça que, ‘entre as formadoras da nossa nacionalidade’, se perpetua, “a vegetar de cócoras, incapaz de evolução e impenetrável ao progresso? (BARBOSA, 2010, p. 1).

O famoso jurista opera nos quadros do conceito de civilização e do positivismo. Nessa lógica se o brasileiro não for sanitizado, se permanecesse no ócio, a culpa seria dele e de sua raça. Os republicanos, como esse autor, realizam a exclusão da “evolução” e do “progresso” para objetificar o que seria o problema nacional:

... escravo continuava a sê-lo dos vícios, em que o mergulhavam. Substituiu-se o chicote pela cachaça, o veneno, por excelência, etnicida, exterminador. Trocou-se a extenuação pelo serviço na extenuação pela ociosidade e suas objeções. Fez-se do liberto o guarda-costas político, o capanga eleitoral. Aguçaram-se os maus instintos do atavismo servil com a educação da taberna, do bacamarte e da navalha (BARBOSA, 2010, p. 9-10).

Lobato, ao construir seu personagem Jeca, o faz com inclinação ideológica, à medida que deveria representar o caboclo, um tipo representativo do mal a ser erradicado. Estão caracterizadas nele a preguiça, a ignorância, ameaças que se espalham pela nação. Por ser entrave ao progresso, é visto como metáfora da doença somática e psicológica, que se espalha pela sua família, até pela sua cultura. O caboclo é uma praga e um parasita do sertão:

Este funesto parasita da terra é o CABOCLO, espécie de homem baldio, seminômade, inadaptável à civilização [...]. À medida que o progresso vem chegando com a via férrea, o italiano, o arado, a valorização da propriedade, vai ele refulgindo em silêncio, com o seu cachorro, o seu pilão, a pica-pau e o isqueiro [...]. Chegam silenciosamente, ele e a sarcopta fêmea, esta com um filhote no útero, outro ao peito, outro de sete anos à orela da saia – este já de pitinho na boca e faca à cinta (LOBATO, 2019, p. 145).

Outro testemunho desse *zeitgeist*, se verifica em carta endereçada ao jornal *O Estado de São Paulo*, em março de 1918. O documento foi transcrito por Valente (2010), atribuindo-se a autoria a um “Benedicto de Paula Bueno”. O teor da carta demonstra a recepção positiva da visão de Lobato e a verve ideológica da racionalidade sanitária à medida em que “seus artigos, principalmente o de hoje, são o bisturi da razão evoluída, a rasgar a pústula da nação. Drenos rasgados pela coragem moral, por onde hão de escoar as impurezas deste imenso lodaçal” (apud VALENTE, 2010, p. 106).

Foucault poder ser evocado para entender aspectos da sociedade brasileira nas primeiras décadas do século XX. Os testemunhos acima indicam a medicalização da exclusão manifestada nos discursos hegemônicos, justamente naquela acepção do corte epistemológico da loucura, agora associada a uma dimensão moral e evolutiva da nação. O pentecostalismo instalado no país nesse mesmo período será formado majoritariamente pelos supostos Jecas.

Ao explorar o mesmo contexto nacional, o brasilianista Thomas E. Skidmore afirmava que “o Brasil via então uma sucessão de cientistas que tentavam fazer um levantamento da vastidão de seu interior e de seus problemas sociais”. Em suma, para o autor, “o Brasil era um vasto hospital” (SKIDMORE, 1998, p. 116)⁷. Ao mesmo tempo se desvela uma preocupação com os sertões, como expresso por Euclides da Cunha, esse imenso interior na nação abandonado pelo governo. O discurso médico e sanitarista objetivava “educar o público no sentido de compreender que muitos brasileiros eram improdutivos por causas das doenças” (SKIDMORE, 1998, p. 117). A lógica da produção capitalista, portanto, foi se afirmando socialmente de modo concomitante à estruturação excludente da razão.

A partir das redes de vigilância e disciplina sobre a população carente vários planos urbanísticos sofreram intervenções higienistas. Os indesejados pobres e analfabetos que maculam a alma positivista da civilização em progresso haviam de ser adequados nas grandes cidades formadas. Nesse sentido, o modelo arquitetural da cidade de Goiânia, símbolo máximo da “marcha para o oeste” promovida pelo Estado, viria encarnar o espírito do panopticismo:

⁷ Na verdade, trata-se de uma expressão presente no discurso do então presidente da Academia Nacional de Medicina, Miguel Pereira, por ocasião da recepção do médico Aloysio de Castro, membro da comitiva de Carlos Chagas ao chegar de um congresso médico realizado em Buenos Aires, no ano de 1916. O discurso apresenta o argumento de uma batalha nacional para além das armas e do eixo Rio-São Paulo, ou seja: “... fora do Rio ou de S. Paulo, capitais mais ou menos saneadas e de algumas outras cidades em que a providência superintende a higiene, o Brasil um imenso hospital” (PENNA, 2008, p. 50).

A construção de Goiânia, na década de 1930, fortificava-se ao aliar ao seu projeto, a cargo de Armando de Godói e Atilio Correia Lima, às bases científicas da bacteriologia, parasitologia e epidemiologia, reforçando, nesse aspecto, um planejamento urbano que valorizasse a higiene. O plano seguia a orientação de apresentar uma cidade com condições ideais para a saúde física e psíquica de sua população (SILVA, 2013, p. 257).

Essa racionalidade produtiva, medicalizada e exclusiva ganhou os espaços do litoral e do interior. A seguir veremos que as instituições religiosas não ficaram incólumes a tal processo. As diferenças sociais, bem como a estratificação, foi acompanhada por poderes e saberes reelaborados pelos próprios grupos subalternos. O registro científico galgou os degraus do discurso religioso para transformar-se em atalaia dos comportamentos e arma de combate.

“As coisas loucas deste mundo” e as estruturas de exclusão no pentecostalismo

A frase que encabeça o título do trabalho consta na primeira carta aos Coríntios, atribuída ao apóstolo Paulo. No início da epístola, a formação rabínica de Paulo manifesta-se a partir do conceito judaico de sabedoria, que se opõe à ignorância dos chamados gentios. Em oposição às especulações filosóficas helênicas, coloca-se o conhecimento do Deus anunciado por Cristo enquanto revelação além da razão. O recurso estilístico da antítese e do paradoxo serve para construir sua retórica do convencimento.

O início da carta aponta, assim, para duas racionalidades distintas: a do Judeu religioso, que resiste a helenização de sua cultura, e aquela própria do mundo greco-romano. Se assim for, a episteme que Paulo pretende edificar parte da revelação em detrimento da especulação, tão cara à filosofia grega, formando racionalidades que tendem à oposição. Essas oposições são caras ao protestantismo, em especial ao mundo pentecostal brasileiro.

Primeiramente, vamos apontar alguns pontos em comum entre o pentecostalismo do Brasil e o desenvolvido nos Estados Unidos da América. O início do movimento ocorreu com manifestações intensas de glossolalia, experiência extática atestada como manifestação do poder sagrado e do batismo no Espírito Santo. Outro aspecto relevante é a caracterização sócio-econômica dos participantes do movimento, que podem ser chamados de marginalizados de modo geral. Gedeon Alencar (2010), numa releitura do famoso cronista esportivo Nelson Rodrigues, chega a desenvolver uma espécie de estereótipo sociológico reconhecido como uma “síndrome de marginal”, que aplica à Assembleia de Deus em seus estudos.

Os pentecostalismos desenvolveram-se no meio de pessoas marginalizadas por suas origens étnicas, devido à situação de pobreza, por não terem bom nível de educação formal. O consolo estava na auto-representação afetiva de que estavam Deus, o mesmo Deus paulino que havia escolhido os loucos para tornarem-se sábios e os fracos para confundirem os poderosos (1 Coríntios 1,27).

Interpretando o movimento a partir das relações do poder com o saber, conforme dissecadas por Foucault, percebe-se o dispositivo de exclusão das diferenças enquadradas enquanto ameaça à manutenção da normalidade. Isso pode ser encontrado facilmente na literatura de cunho pentecostal por meio das relações binárias entre ortodoxia e heresia, que muitas vezes encobrem divergências do plano sociológico.

Tendo em vista o espaço reduzido de um artigo, vamos demonstrar esse princípio em combates ocorridos nas páginas do principal periódico publicado pela Assembleia de Deus, o

Mensageiro da Paz⁸. Em 1970, foi publicado um artigo do pastor Francisco Assis Gomes, que escrevia com regularidade, intitulado *Trinidade divina*, um tema importante da teologia sistemática. Nele, o autor diz que:

Já agora, quando se tem julgado que a coisa está mudada, aparecem teólogos novamente enciumados da obra pentecostal que na sua antipatia a ela, sem ter se tornado originais em terminologia. Anteriormente lhe aplicavam os títulos: Pentecostais, pentecostistas, pentecostalismo e pentecostalianos. Agora inventaram um novo termo: pentecostóide. Já se vê, a invenção desse termo apavorante que traz sentido de doença, tem sua raiz no excesso de pentecostofobia, isto é, medo de pentecoste (GOMES, 1974, p. 4).

Essas representações negativas sobre o campo religioso assembleiano não eram uma novidade no periódico, onde as tensões emulam de lutas por maior espaço, posicionamento na denominação e legitimação da autoridade discursiva. Outros exemplos, seriam os enunciados contidos no editorial do Mensageiro da Paz, n.2 de 1974, onde o inimigo era o sacerdócio romano representado como “perseguidor, prepotente, intolerante e pedante” (SILVA, 1974, p. 2), enquanto a imagem poderia ser muito bem um reflexo do próprio grupo no espelho. Entretanto, o novo do artigo do Pastor Francisco Gomes é notado no campo da formulação de conceitos, positivos e negativos.

A classificação por nomes e rótulos, como se sabe, é fundamental no estabelecimento dos vínculos sociais. A alusão ao termo “pentecoste” está acompanhado do sufixo “oide”, que se origina do grego *eídos* = forma ou contorno. A análise do discurso costuma ressaltar o “efeito de sentidos entre locutores” (ORLANDI, 2015, p.20) e tal neologismo carrega uma forte carga semântica pejorativa, obviamente rejeitada pelo autor.

Ora, o sufixo “oide” é proveniente do discurso da medicina do século XIX, utilizado, em particular, pelo médico britânico John Langdon Down quando estudava as características físicas e psíquicas dos portadores da síndrome que atualmente leva seu nome (Síndrome de Down). Dessa forma, o médico utilizou da classificação provinda da antropologia física “raça mongol”, do naturalista Johann Blumenbach, e reformulou o termo para classificar os afetados pela síndrome com os nomes de “mongolóide” ou “idiotia mongol” (cf. MOREIRA, 2000, p. 96). O termo, posteriormente, foi criticado e acabou por cair em desuso na linguagem médica, contudo a carga pejorativa permaneceu insistente.

A análise do discurso opera mais com a questão dos sentidos do que com a análise da leitura, lembrando Orlandi (2015, p. 23), e a linguagem se constitui porque faz sentido aos sujeitos envolvidos, ganhando historicidade. Sendo assim, o neologismo “pentecostóide” se aproximaria da classificação antropológica do século XIX, ressignificada como uma doença, que sobrevive eivada por preconceitos sociais. O sufixo remete à herança classicista, que politizou o recurso à diferença e levou à progressiva marginalização de outras racionalidades postas sob o signo da loucura. O pentecostóide, portanto, seria um doente, seria aquele em que a razão está ausente.

Em outro registro, aponta-se o fenômeno da *glossolalia*, os sons ou frases aparentemente desconexas, como se fossem a comprovação objetiva dessa desrazão. Os sons vocálicos denotariam os transtornos mentais que contrariam o *regime de verdade* posto pelo discurso médico, coligada com a semântica imposta pelas forças hegemônicas. A construção

⁸ Considerado o órgão oficial deste grupo religioso, é publicado desde 1930.

“científica” da loucura tornou-se um estigma de rejeição. O articulista citado se insere naquela constatação de Foucault pela qual:

A exclusão da loucura é, portanto, o ato fundamental na organização do regime de verdade, de um regime de verdade que terá a propriedade particular de tal forma que, quando for evidente, a gente se inclinará, que terá como propriedade particular que o verdadeiro em si é que constringerá o sujeito, a se inclinar [FOUCAULT, 2014, p. 90].

O pastor Francisco Gomes revela profundo ressentimento com tal estigmatização e parte para a denúncia. Segundo ele, havia um livro em circulação havia cerca de dez anos cujo conteúdo explorava exatamente os tons depreciativos. O autor reproduz parte do texto daquela obra, destacando os pontos nevrálgicos:

Foi escrito um livro em São Paulo, cujo pensamento do autor, seria que ele servisse de estopim ou dinamite para acabar com o Movimento Pentecostal, que, sem nenhum pejo, zomba dos pentecostais lhes arremedando o falar língua do seguinte modo: “laralaque, laque, laque, lique, lique, lique, lique. Salalaque, laque, laque, lique, lique, lique, lique. Salalaque, mamauá, mamauá” ... o autor sarcástico e zombeteiro diz que este fenômeno de falar língua “a todos escandaliza e ofende”, causa repugnância a quem o ouve e vê, [...]; O livro foi escrito em 1964 e até hoje nada conseguiu e jamais conseguirá. A obra é de Deus, e Ele mesmo é quem diz: “Operando Eu, quem impedirá?” Não há quem a possa interromper [GOMES, 1974, p. 4].

Para o articulista, a questão extrapolava o campo da escrita e das obras, pois nas reuniões fraternais entre as igrejas evangélicas os “doutores e reverendos denominacionais” mantinham óbvia distância dos pastores pentecostais. A partir dessa argumentação, o pastor assembleiano indica como a rejeição da experiência pentecostal parece estar assentada nos pressupostos racionalistas estudados por Foucault. Presume-se existir uma hierarquização epistemológica na qual os saberes do classicismo ainda imperariam nas instituições religiosas tradicionais, os grupos religiosos dos “doutores” que se achavam os herdeiros legítimos da tradição protestante.

Retornando aos anos setenta, outro artigo do Mensageiro da Paz retoma a linguagem médica. Escrito por Antônio Teixeira Nunes, o texto foi intitulado de *Igreja: tribunal ou clínica?* Na argumentação, o escritor reforça a aproximação com o regime de verdade clássico, pois a própria clínica médica é concebida como uma metáfora da Igreja verdadeira. Ela é descrita como “elemento atuante, modelador de caracteres [...] A Igreja, ao invés de tribunal deve ser clínica, onde se ministram os mais salutaros remédios aos doentes” (NUNES, 1970, p. 2). Aliás, o elevado conceito do clínico pode ser observado nas declarações:

Clinica é o lugar onde os médicos exercem atividades profissionais, em favor dos seus clientes – e também significa tudo aquilo que pode aliviar os sofrimentos morais, que abranda os males da alma, que refocila espírito e o corpo; é socorro, é auxílio (sic) (NUNES, 1970, p. 2).

Note-se que a defesa da instituição religiosa rejeita o pejo da loucura ressaltando a aproximação do plano da moralidade, processo identificado por Foucault, aqui já referido. Se

chegavam doentes, as pessoas recebiam a cura da igreja, tanto psíquica, quanto somática e ética.

Retornemos a outro documento do pastor Francisco Gomes, para demonstrar a incorporação do regime de verdade clássico. Em artigo publicado em março de 1970, ante a acusação de que o dogma da Trindade seria uma invenção da Igreja Católica Romana, o articulista argumenta defendendo o dogma e interroga a partir do texto bíblico do final do Evangelho de Mateus: “Quem nos evidencia aqui a Trindade, o papa ou Jesus? Negar alguém que não foi Jesus, é ser digno de compaixão, merecendo ser conduzidas ao manicômio; sim, porque é pessoa que sofre gravemente de loucura” (GOMES, 1970, p. 7). O valor da dicotomia entre razão e desrazão é invocado para, então, reforçar seus próprios argumentos e excluir os demais.

Passemos a um tempo mais próximo para averiguar possíveis modificações nessa episteme. Um caso importante provém da apreciação negativa feita sobre o pentecostalismo feita pelo conhecido escritor reformado John MacArthur Júnior. Em avaliação da experiência pentecostal, o autor afirma que: “eles abordam a vida cristã sem a mente, sem pensar, sem usar o entendimento” (MACARTHUR JR, 1992, p. 48). A argumentação elaborada por MacArthur parte do conceito protestante de revelação como sendo prioritariamente objetivo e propositivo, atingindo basicamente a mente. Com isso, seu efeito se desdobraria de modo eminente sobre a razão. As experiências emocionais e os sentimentos expressos comumente nas celebrações dos grupos pentecostais seriam um desvio da verdade.

Synan (2009, p. 230) estudou os posicionamentos anti-pentecostais no contexto do avanço carismático, sobretudo a partir do posicionamento de B. B Warfield, em sua defesa cessacionista. Antes, porém, é preciso pontuar que o cessacionismo tem contornos históricos e teológicos tendo em vista o movimento da Reforma Protestante. Desse modo, não seria gratuita a apreciação do caráter predominantemente racional do protestantismo, “pois, só com uma transformação radical do sentido de toda a vida, a cada hora e a cada ação, o efeito da graça podia se comprovar como um arranque do *status naturae* rumo ao *status gratiae*”, segundo Max Weber (2004, p. 107).

Nessa transformação, ensina Weber (2004), é que se manifesta a racionalização, pois toda vida é perpassada pela reflexão constante, como forma de transcender e superar o *status naturae*. Michel de Certeau (2011, p.205) vai ainda mais longe, ao afirmar que a única experiência não racional ou que escapa a racionalidade reformada seria por meio da música, por guardar vestígios das mística medieval.

Portanto, se Foucault (2016) estiver certo, é importante pontuar que o tipo de racionalidade do século XVI destoa das racionalidades pós-cartesianas. Um exemplo disso é que a operação dos signos até o final da Renascença seria a de um ser no mundo, ou “figura do mundo, [...] depositados sobre as coisas para que os homens pudessem desvendar seus segredos” (FOUCAULT, 2016, p. 80-81). Tal tipo de racionalidade, embebecida de boa dose de humanismo, admitia a confluência da erudição com a experiência do sagrado. A revolução científica do século XVI jamais abandonou os quadros da magia, demonstram os estudos de Eugênio Garin (1991).

Uma carta atribuída a Petrarca, narrando sua escalada ao monte Ventoux, por muito tempo foi tomada como símbolo de uma guinada estética para o naturalismo. Contudo, Peter Burke, ao prefaciá-lo livro de Burckhardt *A Cultura do Renascimento na Itália* (2009), lembramos o equívoco dessa leitura. Conforme Burke, pesquisas recentes apontam que no documento atribuído a Petrarca o autor poeticamente se utiliza somente de “uma alegoria para significar a ascensão da alma até Deus” (BURKE, In: BURKHARDT, 2009, p. 30).

Interessante, é que o professor de literatura inglesa medieval de Cambridge, mais conhecido como C. S. Lewis (2015, p. 40-41), havia declarado décadas antes que essa seria uma

forma literária recorrente nos cânones do ocidente. O tema da ascensão a Deus poderia ser autores clássicos, a exemplo de Dante, Chaucer e na primeira obra literária da modernidade: *Dom Quixote de La Mancha*, de Cervantes. A personagem, por sinal, perambulando na loucura, retorna ao final da vida aos domínios da razão, mas isso é concebido como algo negativo, repudiado por todos os seus amigos. Ele perde o entusiasmo, o amor pela vida de aventuras, e o desfecho da recuperação do juízo foi “deixar-se morrer nas mãos da melancolia” (CERVANTES, 2018, p. 237).

Retornando ao século XX, o historiador Vinson Synan (2009) traz algumas informações importantes relacionadas aos debates norte-americanos acerca da experiência pentecostal. Ele estuda as relações conflituosas dos líderes das igrejas protestantes históricas com os líderes do movimento carismático e grupos do pentecostalismo. O caso de um pastor presbiteriano relaciona-se diretamente ao tema em foco. Tratava-se do Rev. George C. Bradford, que ao experimentar o fenômeno da *glossolalia* foi submetido a dois processos de confrontação e tentativa de exclusão.

No primeiro, o sacerdote foi levado a um psiquiatra para tratamento, no esforço do grupo reformado em garantir um diagnóstico de “loucura”, pois entenderam “que ele precisava de aconselhamento psiquiátrico” (SYNAN, 2009, p. 235). Ainda que se rejeite a narrativa de tons ufanistas feita por Synan, o relato coloca o malogro da intenção pois o próprio profissional contatado aceita esse tipo de experiência. Na nova tentativa feita, com outro médico de concepção científica estrita, se conseguiu o esperado diagnóstico, por meio do qual fizeram o processo de exclusão do ministro.

Essa acusação se insere no quadro maior da tentativa de psicopatologizar o pentecostalismo como um todo. As exclusões institucionais, devido a tal motivo, se repetem, demonstrando a microfísica do poder que operou, mas ao mesmo tempo as micro-resistências de tantos líderes e grupos que surgiram. Logo, as pequenas concessões e rearticulações discursivas começaram a surgir, permitindo-se a lenta pentecostalização de muitos grupos considerados herdeiros legítimos da Reforma Protestante.

No caso particular do “dom de línguas”, o pesquisador português José Manuel Brisson Lino chamou a atenção para as pesquisas produzidas no âmbito da psicologia e da psicanálise. O pesquisador apontou que houve, por muito tempo, uma tendência dentro da comunidade científica em psicopatologizar a prática glossolálica. No entanto, em sua pesquisa, concluiu afirmando que tal associação é bastante questionável:

De seguida, tentámos perceber se haveria ou não qualquer prevalência psicopatológica significativa entre os glossolalistas, por contraste com os não glossolalistas. Deste modo se compreenderia se o fenómeno deveria ser analisado no campo psicopatológico ou não. Face aos resultados, a nossa conclusão é a de que não existem diferenças significativas entre os dois grupos. Pelo contrário, os glossolalistas apresentaram até melhores resultados em várias subescalas da escala BSI. Ou seja, os resultados permitem considerar que a prática da Glossolalia pode ter uma influência positiva nos falantes, no sentido de serem pessoalmente mais afirmativos, e com maior capacidade de adaptação e integração social. Em linha com a nossa hipótese geral (onde não vislumbrávamos diferenças significativas entre os dois grupos) e sobretudo ao contrário do que alguns investigadores pensavam até meados do século passado (conceito que veio a ser rectificado posteriormente, através de investigações mais cuidadas, diversificadas e predominantemente empíricas), não se regista qualquer

evidência patológica negativa relacionada com a prática da Glossolalia (sic) [LINO, 2014, p. 201-202].

Esse fenômeno tem assombrado os próprios autores que estudaram sociologicamente o movimento pentecostal no Brasil. A experiência tão forte das *línguas estranhas* costuma ser citada, às vezes até descrita, para logo a seguir ser silenciada. Conforme Quadros,

o investigador se faz de surdo. Caso exemplar ocorre com o estudo de David Martin intitulado *Línguas de Fogo*. O estudioso defende explicitamente nesta obra, apesar do título, que debater o êxtase dos pentecostais estaria fora do campo das Ciências Humanas (1990, p.172). Assim, a glossolalia é sempre fruto de uma *fraqueza*, que pode ser da razão, do poder, do prestígio, mas nunca é da própria forma de abordá-la. Será que esse Deus, experimentado com tanta intensidade, não tem espaço no mundo tecno-científico dos *fortes*? (QUADROS, 2018, p.95)

Urge na contemporaneidade a escuta de outras vozes, dar sentido a outras lógicas e racionalidades, principalmente privilegiar experiências dos sujeitos marginalizados nos discursos científicos. Nesse sentido, Boaventura de Sousa Santos abordou com pertinência o peso da experiência ao discorrer sobre a crise dos paradigmas após a década de 1980 do século passado. As muitas formas de positivismo criptografadas não se sustentam mais. O autor apresenta as posições de diversos intelectuais, tendo em vista o esgotamento dos discursos científico tradicional, para propor seu projeto epistemológico com ênfase nas “experiências das vítimas, dos grupos sociais que tinham sofrido com o exclusivismo epistemológico da ciência moderna” (SANTOS, 2008, p. 17). Ele alerta, ainda, para ter-se um olhar crítico sobre as sociedades de que fazemos parte, para os nossos “padrões e a discriminação social que neles vigoram” (SANTOS, 2008, p.19). Fazemos coro com esse autor e outros defensores da *razão pós-colonial*.

A desconstrução da economia do saber-poder ocidental segue na esteira discernida por Foucault. Seria um problema de ordem epistemológica que nos atinge, uma vez que haveria um quadro hegemônico de discriminação efetuado por um saber bancado pelo sujeito universal europeu, em detrimento das outras vozes tornadas marginais. A permanência dessas assimetrias podem ser verificadas sob inúmeras estruturas de exclusão, muito além da tradicional desigualdade econômica que move o capitalismo.

Nesse sentido, é que a virada epistemológica sugerida pelo “giro decolonial latino-americano” (cf. AGUIAR, 2016) representa no plano metodológico a valorização da escuta dos sujeitos religiosos, cujo conhecimento tem plena legitimidade acadêmica, ainda que seja difícil receber a chancela da ciência moderna. Não é fácil ser autocrítico, muito menos revelar os próprios pressupostos. Contudo, tal demanda não provém dos intramuros universitários, mas das dinâmicas sócio-religiosas do mundo globalizado.

A *estrutura exclusiva* apontada nesse artigo confere prestígio no mesmo grau em que renega outras lógicas de sobrevivência. Não se trata, agora, de inverter os esquemas e recair em um *basismo* infrutífero, mas questionar a metanarrativa totalizante que compôs a ciência moderna. Isso leva a perceber melhor o quanto as pesquisas elaboradas nos quadros da academia, até nas instituições de excelência, compõem o jogo involuntário das forças de dominação.

Considerações finais

As reflexões aqui realizadas traçaram uma leitura parcial do campo religioso brasileiro, focando no movimento pentecostal. Demonstrou-se a partir de sugestões teóricas feitas por Michel Foucault, sobretudo, como os debates do grupo invocaram noções básicas da racionalidade científica moderna. A hipótese apresentada foi que as tensões no campo religioso, com a inserção do pentecostalismo, demonstrariam dispositivos de repressão articulados pela relação saber-poder.

Os conflitos se manifestaram no plano do discurso entre o normativo e o desviante, o saudável e o doentio, principalmente na ênfase cessacionista e no detrimento da *glossolalia*. Desse modo, a epistemologia excludente, de raízes clássicas, se manifestou diversas vezes nas páginas de órgãos pentecostais, a exemplo do periódico oficial da Assembleia de Deus no Brasil.

A hipótese inicial, portanto, acabou por demonstrar que grupos inicialmente marginalizados, como pentecostais, também reconheciam a mesma racionalidade em que operava o jogo da exclusão, confirmando, à sua maneira, o regime de verdade hegemônico que simultaneamente os rechaçava. Os “loucos” continuaram discursivamente discriminados. Se não eram enviados mais aos manicômios, a segregação apologética procurou delimitá-los em espaços de reclusão alvo da economia saber/poder.

Nos traços genealógicos demarcados, encontrou-se como, estranhamente e de forma imediata, a elite pentecostal incorporou uma ordem discursiva que negava a validade de sua mística fundante. Outras vezes, tal ordem era invocada para a defesa de sua legitimidade salutar perante os demais do campo religioso. A hierarquização epistemológica despertada fez ver como as críticas pós-coloniais e decoloniais indicam, atualmente, caminhos importantes para novos paradigmas que valorizem as vozes dissonantes e, até, o *sem sentido* glossolálico.

Seria possível abordar a experiência pentecostal sem estar assentado nos pressupostos racionalistas? De que modo a epistemologia da ciência clássica ainda impera nos grupos religiosos? E em nosso olhar, supostamente, acadêmico? Quem teima em ter (a) razão? Buscando escutar os silêncios que entremeiam as falas, é necessário estar atento contra a estrutura exclusiva que, ainda, nos envolve.

Referências

AGUIAR, Jorisma D. N. Teoria pós-colonial, estudos subalternos e América Latina: uma guinada epistemológica? *Revista Estudos de Sociologia*, São Paulo, vol.21, num.41, jul.-dez. 2016, p.273-289.

ALENCAR, Gedeon. *Assembleias de Deus: Origem, implantação e militância* (1911-1946). São Paulo: Arte Editorial, 2010.

BARBOSA, Ruy. *A questão social no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Sociais, 2010. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/zrvn9/pdf/barbosa-9788579820748.pdf>

BÍBLIA DE JERUSALÉM. *Nova edição revista e ampliada*. São Paulo: Paulus, 2002.

BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do renascimento na Itália: um ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CERVANTES, Miguel de. *Dom Quixote*. Adaptação de Marcelo Montoza. Cotia: Pé da Letra, 2018.

- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense, 2011.
- CORTEN, André. *Os pobres e o Espírito Santo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.
- ERASMO, Desidério. *Elogio da loucura*. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- ERNANI, Felipe. *Beatles, Stones e um vídeo genial que viralizou nos últimos dias: um "confronto" entre uma religiosa e uma roqueira criou situação hilária em metrô brasileiro. Tenho mais discos que amigos.* [s.l.] 2019. Disponível em: <http://www.tenhomaisdiscosqueamigos.com/2019/12/25/beatles-stones-video-metro/>. Acesso em: 25/12/2019.
- FOUCAULT, Michel. *A sociedade punitiva: curso no Collège de France (1972-1973)*. São Paulo: Editora WMF; Martins Fontes, 2015 (Coleção obras de Michel Foucault).
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das Ciências Humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 23.ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Problematização do Sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 1999.
- FOUCAULT, Michel. *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- GARIN, Eugenio. *O homem renascentista*. Lisboa: Editorial Presença, 1991.
- GOMES, Francisco Assis. Triunidade divina: realidade ou invenção? Rio de Janeiro: *Mensageiro da Paz*, n. 6, p. 4-7, março de 1970.
- GOMES, Francisco Assis. Operando eu, quem impedirá. Rio de Janeiro: *Mensageiro da Paz*, n. 5 de 1974.
- GRANCONATO, Marcos. *O Pentecostalismo e seus Danos à Igreja de Deus*, 2013. Disponível em: http://www.igrejaredencao.org.br/ibr/index.php?option=com_content&view=article&id=1083:o-pentecostalismo-e-seus-danos-a-igreja-de-deus-parte-1&catid=17:pastoral&Itemid=114#.XiHBtMhKi00. Acesso em: 26/12/2019.
- LEWIS, C. S. *A imagem descartada: para compreender a visão medieval do mundo*. São Paulo: É Realizações, 2015.
- LINO, José Manuel Brissos. *O fenómeno da glossolalia e suas implicações psicossociais*. Tese (Doutorado em psicologia). Universidade Livre de Lisboa. Lisboa, 2014.
- LOBATO, Monteiro. *Urepês*. São Paulo: Editora Lafonte, 2019.

- MACARTHUR JR, John. *O caos carismático*. São Paulo: Editora Fiel, 1992.
- MARTIN, David. *Tongues of fire: the explosion of protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell, 1990.
- MOREIRA, L.M.A. *A síndrome de Down e sua patogênese: considerações sobre o determinismo genético*. Revista Brasileira de Psiquiatria, 2000; 22(2), p. 96-9.
- NUNES, Antônio Teixeira. Igreja: Tribunal ou Clínica? Rio de Janeiro: *Mensageiro da Paz*, n. 6, março de 1970.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise de Discurso: princípios & procedimentos*. 8. ed. Campinas: Pontes Editores, 2007.
- PENNA, Lincoln de Abreu (org.). *Manifestos Políticos do Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro: E-Papers, 2008.
- QUADROS, Eduardo G. de. Uma fraternidade incompreensível: a experiência fundante do pentecostalismo. In: BARBOSA, Carlos A. C. (org.). *Experiência pentecostal: nos limites da razão*. São Paulo: Editoria Reflexão, 2018, p.83-98.
- REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz, 2005.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *Do Pós-moderno ao pós-colonial: e para além de um e de outro*. Travessias - Revista de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa, 6/7. 2008.
- SILVA, Leicy Francisca da. *Eternos órfãos da saúde: medicina, política e construção da lepra em Goiás (1830-1962)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História, 2013.
- SUGIZAKI, Eduardo. O grito de um louco: Nietzsche e a morte de Deus. *Fragments de Cultura*, Goiânia, v.15 n.11. p. 1695-1707, nov. de 2005.
- SYNAN, Vinson. *O século do Espírito Santo: 100 anos de avivamento pentecostal e carismático*. São Paulo: Editora Vida, 2009.
- VALENTE, Tiago Alves. *Monteiro Lobato nas páginas do jornal: um estudo dos artigos publicados em O Estado de S. Paulo (1913-1923)*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/110758>. Acesso em: 26/12/2019.
- WARFIELD, Benjamin B. *Counterfeit Miracles*. Oxford, UK: Banner of Truth, 2012.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

A ideia de Amazônia em interface à de paraíso

The Idea of Amazon in Interface of Paradise

Liliane Costa de Oliveira¹
Tereza de Sousa Ramos²

RESUMO

A Amazônia sempre atraiu olhares astutos e admirados por sua beleza e grandiosidade. Foi elemento de interpretações científicas e de esperanças aventureiras. Foi o inferno e o paraíso, foi fruto das narrativas dos viajantes e das invenções carregadas dos elementos míticos e mágicos. Foi a última página do gênese e a esperança biológica na era das incertezas. Essa Amazônia, ao longo dos séculos vem sendo interpretada e inventada por percepções que situam-se na história e carregam consigo ideias que influenciaram diretamente no olhar sobre a região. Dentre essas, destacamos a ideia de paraíso como um elemento presente nos discursos sobre a Amazônia inventada. Trata-se de um recorte onde se resgata uma visão que está também orientada pela tradição religiosa. Entre as narrativas dos viajantes sobre este lugar está o sonho de encontrar o “paraíso”, o novo Éden, definindo-o como “paraíso terrestre” ou “inferno verde”, fazendo alusão à dicotomia cristã entre inferno e paraíso. O objetivo deste artigo é abordar a concepção de paraíso vinculada à mentalidade que se formava acerca da Amazônia a partir dos viajantes. Neste sentido, pretende-se analisar a ideia de Amazônia em interface ao conceito cristão de paraíso, à luz da explicação hermenêutica de Hans-Georg Gadamer.

Palavras-chave: Amazônia; Paraíso; Invenção; Hermenêutica.

ABSTRACT

The Amazon has always attracted astute and admired looks for its beauty and grandeur. It was an element of scientific interpretations and adventurous hopes. It was hell and paradise, was the fruit of the narratives of travelers and inventions loaded with mythical and magical elements. It was the last page of genesis and biological hope in the age of uncertainties. Throughout the centuries, this Amazon has been interpreted and invented by perceptions that are situated in history and carry with them ideas that directly influenced the look of the region. Among these, we highlight the idea of paradise as an element present in the discourses

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia (PPSCA/UFAM); Mestra em Sociologia (UFAM); Graduada em Ciências Teológicas (FBN); Licenciada em Ciências Sociais (UFAM). Docente na Faculdade Boas (FBN-AM) e integra o Núcleo de Estudos e Pesquisas de Religião, Cultura e Imaginário (OIKOUMENE/UFAM). E-mail: lilioliveiral23@yahoo.com.br

² Doutoranda em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA/UFAM); Mestra em Sociologia (UFAM), Graduada em Ciências Sociais (UFAM). Docente na Universidade no Curso de Relações Internacionais do Centro Universitário do Norte (UNINORTE-AM). E-mail: tsr22t@yahoo.com.br. Submetido em: 04/09/2018; aceito em: 30/12/2020.

about the invented Amazon. It is a cutback that rescues a vision that is also guided by religious tradition. Among the travelers' accounts of this place is the dream of to find the "paradise", the new Eden, defining it as "earthly paradise" or "green hell", making allude to the Christian dichotomy between hell and paradise. The objective of this article is to approach the concept of paradise linked to the mentality that was formed about the Amazon from the travelers. In this sense, we intend to analyze the idea of Amazon in interface with the Christian concept of paradise, in the light of the hermeneutic explanation of Hans-Georg Gadamer.

Keywords: Amazon; Paradise; Invention; Hermeneutics.

Introdução

Escrever sobre o pensamento construído por intermédio dos primeiros registros da Amazônia é fazer uma viagem desde o período em que essa região passou a ser explorada pelos europeus. Para tanto, é relevante conhecer como os europeus enxergavam? Viram essa terra coberta por uma floresta exuberante, habitada por povos de costumes e valores distintos dos "ocidentais". O olhar dos viajantes europeus se desdobrou até os dias de hoje, a saber, um lugar exótico, tradicional, intocável, primitivo.

Além desses olhares, a Amazônia também foi chamada de paraíso. Nota-se que a ideia de paraíso é um elemento presente nos discursos sobre este lugar, logo, o imaginário amazônico também está vinculado à busca pelo paraíso perdido, ou seja, pelo Éden, descrito nas histórias bíblicas.

A interpretação e a formação de uma ideia de Amazônia para esses cronistas e viajantes sofria forte influência das principais ideias propagadas no período de sua ocupação, as quais eram carregadas de ideologias religiosas e atropetadas pelos elementos mágicos e míticos. Fazer uma interpretação e construir uma ideia de Amazônia sob a luz dessas ideologias colocava esses intérpretes em uma situação hermenêutica, prova disso é que suas ações estavam orientadas por essa atitude, ou seja, tinham a intenção de compreender a realidade Amazônica à luz das ideias da época e das escrituras religiosas.

Esse artigo faz um recorte no qual se resgata uma visão orientada pela tradição religiosa e também pelas estratégias de legitimação dos conquistadores sobre suas colônias. No entanto, o objetivo é entender de que forma a ideia de Amazônia estava imbuída de significado religioso a partir da associação com o vocábulo *paraíso* e analisar a concepção de paraíso vinculada à mentalidade que ia se formando acerca da Amazônia a partir dos viajantes. Para isso, será feita uma análise da ideia de Amazônia em interface ao conceito cristão de paraíso à luz da explicação hermenêutica de Hans-Georg Gadamer.

A Amazônia e o imaginário europeu

Sabe-se que a Amazônia foi marcada pelo discurso europeu, porém, ela "é ocupada primeiramente, pela imaginação fantasiosa do conquistador e, posteriormente, pelo imaginário moderno dos naturalistas". "Entre os primeiros se encontra também o discurso missionário" (PIZARRO, 2012, p. 38).

A mentalidade do europeu – homem medievo do século XIII – era permeada por mitologias que descreviam o Novo Mundo fundamentado em um sentido universal que funcionava como norma e modelo de concepção sobre o "outro". "Esse princípio fundamental emanava de Deus, que dá sentido aquilo que é vazio". Essa forma de pensar levava o europeu a

buscar relações simbólicas com Deus, levando muitos viajantes a deixarem seus países em busca do berço da humanidade descrito pelos escritos sagrados dos cristãos (GONDIM, 1994).

Trata-se também de um imaginário construído a partir da Índia, atribuindo à Amazônia a condição paradisíaca. Esse atrativo de uma “terra desconhecida”, do ponto de vista daqueles que a ocupavam e a exploravam, é um espaço para a imagem fantasiosa e demoníaca ou como um tesouro a ser explorado (PIZARRO, 2012).

De todos os lugares visitados, a Índia foi quem impressionou mais os viajantes. A Índia foi a resposta para as verdades bíblicas, do clima, dos acidentes geográficos, da flora, da fauna e da religião, representava o sonho de viver eternamente, longe das pestes e da fome, sem trabalho, lugar onde haveria uma só estação durante o ano todo, onde as árvores produziam frutos sem cessar, terra banhada por rios inesgotáveis. Todas as histórias narradas e escritas ratificavam ser a Índia um lugar rico em tesouros. São relatos que exerceram forte fascínio e deslumbramento sobre as pessoas, por isso todos queriam encontrar o “paraíso terrestre” e dominar a “terra prometida” (GONDIM, 1994).

“[...] A invenção da Amazônia se dá a partir da construção da Índia, fabricada pela historiografia greco-romana, pelo relato dos peregrinos, missionários, viajantes e comerciantes” europeus (GONDIM, 1994, p. 9). Essa leitura é esclarecedora quando se pontua que a Amazônia é uma invenção, uma vez que desde as primeiras impressões tem sido um desafio entendê-la.

Poderíamos resumir tal compreensão pela seguinte frase: “Decifra-me ou eu te devoro”, o desafio da esfinge a Édipo³ parece o mesmo entre a Amazônia e os que tentaram interpretá-la, por isso, a percepção europeia foi definindo este lugar de acordo com o imaginário que atopavam a mentalidade daqueles que tentaram decifrá-la.

Vale ressaltar que esta percepção “é o da experiência direta, do testemunho”, porém a realidade que enxerga e que acredita enxergar [...] está enquadrada nos ecos da bagagem transportada” pela cultura dos viajantes (PIZARRO, 2012, p. 68). Isto quer dizer que a Amazônia está marcada por uma visão que a comparou, sobretudo com a sociedade europeia, mas isso não significa que o olhar dos viajantes não percebeu as diferenças, de alguma forma a falsa imagem de uma cultura europeia homogênea e integrada veio à tona⁴.

Numa perspectiva cristã, os viajantes pouco se preocuparam “com as particularidades do Mundo Novo. [...] O que os conquistadores fizeram [...]” foi comparar as “verdades próprias do mundo cristão com a realidade americana”. Por exemplo, os costumes e comportamentos dos nativos evidenciavam a presença do diabo, em contrapartida, os bons hábitos evidenciavam as leis naturais criadas por Deus (RAMINELLI, 1997, p. 11.).

Para a estudiosa Ana Pizarro (2012), o pensamento europeu, nesse momento, se expressa pelo sentimento de pena em relação ao “outro”, desse modo, o relativismo cultural desmorona frente a uma sociedade que se erigia como insígnia da modernidade, da racionalidade, enfim, da superioridade.

Nesse sentido, a interpretação acerca da “terra incógnita” é posta em xeque, pois, o ato de tentar traduzi-la de forma alguma foi uma simples transposição dos significados e das referências entre culturas, mais do que isso, os discursos e interpretações sobre a Amazônia se caracterizaram pelo exagero, pelo real-maravilhoso, pelo exótico, e todos esses elementos ideologizaram-se, permanecendo como sua tessitura representativa. É um discurso, portanto, que não deu destaque para os conflitos sociais, que não captou as diferenças e os efeitos destrutivos da ação colonialista.

³ Mito grego que narra a história de Édipo, famoso por matar seu pai e casar-se com a própria mãe e por decifrar o enigma da esfinge que aterrorizava a população de Tebas.

⁴ Por exemplo, o analfabetismo de certos grupos europeus.

Amazônia, o “paraíso perdido”

Vimos que as ideias e a imaginação dos viajantes estavam arraigadas à mitologia grega e ao conhecimento da diversidade sociocultural da Índia, porém, os seus conceitos também eram religiosos, fundamentados no Cristianismo. Era um imaginário cristão vinculado à Igreja Católica, os quais zelosos pelos princípios religiosos se esforçavam em “descobrir” novas terras e trazer novos povos para a cristandade.

As primeiras viagens ao redor do mundo, segundo Gondim (1994), realizadas pela Igreja foram realizadas com a intenção de estender o Cristianismo sobre outros lugares; outras visavam encontrar os túmulos de Nossa Senhora, de Adão, de Cristo, de Isaac e Raquel. A Bíblia era a fonte de inspiração dos viajantes, por isso, as maravilhas e riquezas do oriente chamavam atenção.

As interpretações relativas à Amazônia no âmbito teológico podem ser aproximadas por suas instituições de pertencimento, a saber, Igreja e Estado, que demandavam um gênero de produção: os relatórios. Sobre isso Almeida (2008, p. 42) destaca que “os relatórios [...], se preocupavam em registrar a presença do chamado “gentio” e perseguiram fins utilitários, objetivando implementar de maneira mais imediata sua ação evangelizadora ou seus empreendimentos econômicos nos trópicos”.

Para além do registro da atividade evangelística, esses documentos revelam a visão de mundo dos indivíduos que viveram no período da Idade Média, é uma mentalidade que estava atravessada pela dicotomia entre paraíso e inferno; a imagem que se tinha faz referência à natureza, cujo paraíso se caracteriza por uma paisagem edênica representada por jardins, fontes, anjos e árvores frondosas. Já no inferno, a natureza pressupõe caminhos com pontes estreitas, rios ferventes, montanhas, lagos de gelo e monstros. Por conta dessa visão, a Amazônia aparece como paraíso e ao mesmo tempo como inferno.

É importante grifar que o adágio teológico ao pensar a Amazônia como paraíso e inferno, a natureza é seu elemento central. A natureza, como elemento soberano nas interpretações ortodoxas, conforme Almeida (2008, p. 46), atribuiu à Amazônia classificações estigmatizantes. Ademais, “[...] o mundo colonial construiu o conhecimento dessa ideia de “natureza” que marca até hoje a visão erudita corrente” sobre esse lugar.

Nas narrativas dos viajantes, a localização do paraíso e do inferno eram temas frequentes. Trata-se de uma busca por uma nova terra que atraia e ao mesmo tempo assustava os viajantes. A base moral de tais navegantes europeus embasava-se no pensamento religioso, assim, quando houve contato com o Novo Mundo, a associação dos europeus foi de cunho religioso, a saber, a descoberta do “paraíso terrestre”. As histórias bíblicas e as lendas greco-romanas foram importantes na constituição do imaginário dos viajantes, dos cronistas e dos missionários (GONDIM, 1994).

A primeira referência que se tem acerca do “paraíso” é a Bíblia. A palavra “paraíso” é usada para se referir ao Jardim do Éden, considerado como o primeiro lar da humanidade (Gn 2.7-15). Segundo a narrativa bíblica, o Éden era um lugar onde o primeiro casal humano, Adão e Eva, viviam livres de doenças, dores, sofrimento, lugar onde morte não havia. De acordo com a Bíblia, este lugar encontra-se no meio de uma nascente de onde se separam os quatro rios citados no livro de Gênesis: Fison, Gion, Tigre e Eufrates (Gn 2. 8-15).

Todavia, mesmo com a perda desse lugar por causa do pecado, a Bíblia, em muitos momentos, se refere também ao paraíso como a “terra que emana leite e mel”. Dessa forma, os viajantes, pressionados por adversidades que afligiam a sua época, sonhavam encontrar o paraíso, pois acreditavam que existia na terra um paraíso (o jardim do Éden) igual ao descrito na Bíblia.

[...] um grande rio nascia naquele local aprazível, cujas águas encobriam riquezas, e não muito longe, uma fonte convidava para a total supressão dos males sociais, onde a fome, as doenças e as pestes continuamente dizimavam respeitáveis contingentes humanos (GONDIM, 1994, p. 14).

Esse local descrito pela tradição religiosa e almejado pelos europeus foi encontrado e se localizava na Amazônia. Esse imaginário comparou a flora e a fauna Amazônica com o jardim do Éden, ou seja, a natureza que encantou os viajantes foi descrita em suas narrativas como o paraíso perdido, a “terra prometida que emana leite e mel”. “E nos trouxe a este lugar, e nos deu esta terra (Canaã), terra que emana leite e mel” (Dt 26.9).

Segundo a Bíblia Sagrada, Canaã foi a terra prometida dada por Deus ao seu povo escolhido, desde Abraão. Canaã era rica em recursos naturais, produzia frutas, mel, entre outros alimentos, por isso da referência de “terra que emana leite e mel”. Essa expressão é citada com frequência nos textos do Oriente Médio Antigo. O povo israelita em um determinado momento se referiu à terra egípcia como sendo uma “terra que emana leite e mel” (Nm 16.13, 14). No contexto egípcio, os textos antigos fazem menção à terra de Canaã como sendo rica em recursos naturais e cultiváveis.

A “terra prometida que emana leite e mel” é o paraíso terrestre, “que representava o sonho sempre perseguido de viver eternamente, longe das pestes e da fome” (GONDIM, 1994, p. 27). Nota-se que a visão sobre a Amazônia foi inspirada na doutrina cristã. Trata-se de um conceito criado pelos cronistas, envolvidos nas incursões pelos rios Amazônicos, os quais criaram um imaginário fantasioso, levando a Amazônia a ser concebida como o berço de um paraíso terrestre. Desde então, a ideia de “paraíso terrestre” passa ser um dos temas mais recorrentes na interpretação acerca de tal lugar.

Prova disso, que a localização do “paraíso terrestre” na Amazônia levou o europeu também a acreditar que o nativo, ou seja, o chamado “primitivo” era o próprio Adão, sem malícia e pecado. Visão que impulsionou, conforme Gondim (1994), o espírito de superioridade bíblica oferecida por Deus a Adão em autorizá-lo a nomear o desconhecido.

A cultura indígena foi descrita a partir do paradigma teológico e do princípio de que os *brancos* eram os *eleitos de Deus*, e por isso superiores aos povos do novo continente. O desconhecimento da palavra relevada [ou seja, da Bíblia Sagrada], da organização estatal e da escrita foram vistos como marcas da barbárie e de primitivismo. As diferenças eram consideradas desvios de fé, transgressões capazes de conduzir os americanos ao inferno (RAMINELLI, 1997, p. 11-12, acréscimos das autoras).

Portanto, ninguém melhor que os eleitos por Deus, os cristãos, para dizer como os povos que viviam na Amazônia deveriam se comportar. Seus valores religiosos estavam embutidos de superioridade, desprezando todo um conhecimento já estabelecido, classificando pelo viés cristão como sagrado e profano.

Forja-se uma imagem de um paraíso terrestre, a qual marcou o imaginário de todos aqueles que tentaram ter contato com a Amazônia. O olhar superior dos povos colonizadores sobre os povos colonizados está presente em toda a história dos chamados grandes “descobrimientos”. Essa falsa supremacia é observada, de um modo muito particular, em toda bibliografia que descreve a Amazônia e compara as populações tradicionais, desde os primeiros viajantes, do jardim do Éden ao antimundo, na chegada dos primeiros imigrantes europeus, até os constantes ciclos migratórios de brasileiros vindos de outras regiões em busca do eldorado (COSTA, 2008).

A Hermenêutica de Gadamer e a Invenção da Amazônia

“A hermenêutica é a teoria geral de compreender e, como tal, torna-se instrumento geral das ciências do espírito”, isto quer dizer que tais ciências explicam um fato espiritual, quando decifram seu sentido em conexão com o seu significado (GIBELLINI, 1998, p. 59).

A interpretação da Amazônia expressa em documentos escritos é a compreensão da própria experiência espiritual de seus primeiros interpretes, justamente por isso a vida espiritual de seus escritores pode ser revivida no processo de compreensão interpretativa das ideologias construídas acerca da sociedade amazônica e que permanecem até hoje.

Neste caso, a compreensão da Amazônia é a abrangência da existência de seus interpretes, por essa razão é necessário interrogar o texto, “porque somente assim consegue-se fazer o texto falar e decifrá-lo em sua objetividade” (GIBELLINI, 1998, p. 61). Sem essa pré-compreensão o “texto Amazônia” continua mudo.

Hans-Georg Gadamer, intelectual alemão, contribuiu de forma marcante a cerca da reflexão sobre a hermenêutica, com a força de seu próprio pensamento e também fazendo sínteses das ideias de pensadores fundamentais, tais como Aristóteles, Dilthey e Heidegger. Mas a virada hermenêutica, Gadamer trouxe com sua hermenêutica filosófica, em que expôs uma lição nova e definitiva.

Nas palavras do autor supracitado, uma coisa é estabelecer uma práxis de interpretação opaca como princípio, e outra bem diferente é inserir a interpretação num contexto – ou de caráter existencial, ou com as características do acontecer da tradição na história do ser – em que interpretar permite ser compreendido progressivamente como uma autocompreensão de quem interpreta. E, de outro lado, a hermenêutica filosófica ensina que o ser não pode ser compreendido em sua totalidade, não podendo assim, haver uma pretensão de totalidade da interpretação. Ou seja, o hermeneuta conduz seu esforço reflexivo em direção ao contexto investigativo, na busca pela verdade, tendo por meio da ação hermenêutica uma exigência transcendental de coerência (GADAMER, 2008).

Para Gadamer (2008) toda tradução já é interpretação, ou seja, o ato de interpretar é inerente a qualquer ato de compreensão. Partindo desse pressuposto, Neide Gondim, ao analisar os textos de cronistas e viajantes que exploraram a Amazônia, afirma que em tais interpretações esse lugar é uma invenção. São registros de um imaginário fantasioso, infernal, utópico e preconceituoso, contudo essa compreensão/invenção contribuiu, sobretudo para estereótipos acerca da flora, da fauna e dos moradores da região amazônica.

Gondim (1994) destaca duas visões que tentaram decifrar a “esfinge amazônica”, a saber, o imaginário europeu e o contraste deste imaginário com o modo como viviam os nativos. A leitura de Gondim “toma como base a expressão [*Ausdruck*] linguístico-literária e chega à própria experiência espiritual [*Erlebnis*] do autor, revivendo-a na identificação [...]” (GIBELLINI, 1998, p. 59).

A leitura de Gondim é esclarecedora porque compreende a vida espiritual, ou seja, a própria existência expressa nos textos daqueles que tentaram interpretar a Amazônia. Essa existência – pensamentos – implicou em ideias que marcaram os elementos constitutivos da identidade Amazônica.

Desse modo, conclui-se que a ideia de paraíso atribuída a Amazônia denota que os seus exploradores precisavam de algum modo interpretar e transmitir para uma sociedade externa como eram essas terras, ao ponto de Orellana afirmar que “as Amazonas são as guardiãs desse Éden tropical”, cristianizando o lugar, pois “a região banhada pelo grande rio ainda era uma incógnita” (GONDIM, 1994, p. 115; 119).

No século XVI, as informações dos primeiros europeus (Vicente Pinzón, Diego de Lepe e Marco Polo) acerca deste lugar estavam perpassadas por uma crença de que haviam

encontrado o paraíso, como o Jardim do Éden. Essa representação levou a Amazônia a ser imaginada como o berço do paraíso terrestre, cujas riquezas, prosperidade e mistérios eram imensuráveis.

Sob a luz de uma hermenêutica bíblica, *paraíso* faz alusão ao primeiro lar da humanidade, a saber, o Jardim do Éden (Gn 2. 8-15). Esse lugar era o paraíso original para a humanidade na terra, livre de doenças, dor, sofrimento e morte, porém esse lugar foi perdido. A ideia de paraíso se expressa de muitas formas nas narrativas bíblicas como Terra Prometida, Nova Jerusalém e Reino de Deus.

Esses conceitos carregam um problema teológico: a salvação. O sentido da busca pela salvação é atingir o *paraíso*, perdido em consequência do pecado. A expulsão do paraíso implicou em maldição advinda com a queda, assim os primeiros habitantes do paraíso terrestre foram lançados em um mundo natural não cultivado, de dores e de morte (Gn 3. 16-19). Desse modo, na medida em que o sofrimento aumentava concomitante a vontade de atingir novamente o paraíso crescia. Simbolicamente paraíso significa esperança e salvação, delineado como um mundo onde homens e mulheres serão libertos de sua condição pecaminosa.

Assim não é de surpreender que o sonho de encontrar o paraíso na terra esteja diretamente vinculado a Amazônia. Trata-se de um período em que o Mundo Velho estava assolada pela fome, pela destruição das plantações, pelas revoltas camponesas, contudo era o momento de buscar novos mercados e riquezas, os quais são responsáveis pela propagação de uma mentalidade cristã quanto ao paraíso.

A visão dos europeus acerca da Amazônia está intrinsecamente vinculada ao mito do *paraíso perdido*. No cerne de sua ocupação havia uma necessidade de tornar tudo externo, traduzível, entendível. Assim, compreender o que alguém diz é partilhar um universo de sentido, partilha que se realiza na linguagem.

A compreensão é “pôr-se de acordo na linguagem” enquanto a interpretação seria a “demonstração expressa” da compreensão, isto é, a “concreção do próprio sentido”. Isto revela que “compreender e interpretar estão imbricados de modo indissolúvel” (GADAMER, 2008, p. 497; 514).

A interpretação e a formação de uma ideia de Amazônia para os cronistas e viajantes sofria forte influência das principais ideias propagandas no período, as quais eram carregadas de ideologias religiosas e recheadas pelos elementos mágicos e míticos. Fazer uma interpretação e construir uma ideia de Amazônia à luz dessas ideologias, colocava esses intérpretes em uma situação hermenêutica e a agir orientado por essa atitude, ou seja, com a intenção de compreender a realidade Amazônica, à luz das ideologias da época.

O cronista Alonso de Rojas, explorador do Rio Amazonas, em sua observação é inerente à herança bíblica e medível de busca do paraíso: “do Rio das Amazonas afirmam os que o descobriram, que seus campos parecem paraísos e suas ilhas jardins, e que se a arte ajudar a fecundidade do solo serão paraísos e jardins bem tratados”. Rojas elege o rio Amazonas ou o rio das Amazonas como um rio cristão, pois o mesmo “forma um conjunto de maravilhas, as quais de tão perfeitas, só poderiam ter sido criadas por Deus”. O cronista ainda considera o local da nascente do rio Amazonas como a sede espiritual do reino de Deus, comprovando “de fato, a predição bíblica da existência de um Paraíso na Terra”, por estar conservado e escondido dos ímpios (GONDIM, 1994, p. 110).

Nota-se que os intérpretes da Amazônia possuíam, por antecipação, ideias e conceitos que integravam o seu universo cognitivo e interferiram diretamente no processo interpretativo. Neste sentido, Gadamer enfatiza que quando compreendemos um texto, não nos colocamos no lugar do outro, nem é o caso de pensar que se trata de penetrar a atividade espiritual do autor; trata-se, em outros termos, de apreender o valor intrínseco dos argumentos apresentados, e isto da maneira mais complexa possível. O sentido da investigação hermenêutica é revelar o milagre da compreensão e não a misteriosa comunicação entre as almas.

De acordo com o autor, uma consciência formada por uma autêntica atitude hermenêutica é sempre receptiva às origens e características totalmente estranhas de tudo aquilo que lhe vem de fora. Em todo caso, tal receptividade não se adquire por meio de uma “neutralidade” objetivista. A atitude hermenêutica supõe uma tomada de consciência com relação as nossas opiniões e preconceitos.

O espaço de jogo se dá entre o texto e aquele que o compreende. A intenção do intérprete é se fazer mediador entre o texto e a totalidade nele subentendida. Portanto, o objetivo da hermenêutica é sempre restituir e restabelecer o acordo, preencher as lacunas. A hermenêutica é uma tarefa constante da compreensão que reside na elaboração de projetos autênticos que correspondam ao seu objeto. Em outros termos, trata-se de um empreendimento audacioso que busca ser recompensado por uma confirmação do próprio objeto [GADAMER, 1994].

O que Gadamer quer qualificar de objetividade não seria outra coisa senão a confirmação de uma antecipação no curso mesmo de sua elaboração. Para este filósofo, toda interpretação de um texto deve, pois, começar por uma reflexão do intérprete sobre as ideias preconcebidas que resultam da “situação hermenêutica” em que ele se encontra.

A exigência que é própria da hermenêutica, de pensar a realidade histórica propriamente dita nos advém daquilo que Gadamer chama de princípio da produtividade histórica. Compreender é operar uma mediação entre o presente e o passado, é desenvolver em si mesmo toda a série contínua de perspectivas na qual o passado se apresenta e se dirige a nós.

Neste sentido, a visão que se construiu sobre a Amazônia no passado evidencia que há muito de utopia no que se pensa e no que se diz sobre a Amazônia enquanto paraíso nos dias de hoje. Os próprios desbravadores e colonizadores se frustraram ao perceber que essa terra não tinha tanto ouro como imaginavam, sendo considerada em alguns momentos como “inferno” por causa do clima e da floresta. Gondim destaca que os próprios viajantes transformaram o paraíso em inferno por causa da ação dos carapanãs (mosquitos). Esse imaginário pretérito moldou a identidade da Amazônia aos olhos do mundo.

A constatação de que realmente existia um paraíso terrestre excitou uma guerra pela hegemonia das terras descobertas, “as terras de ninguém”. Impulsionando também, conforme Gondim, o espírito de superioridade bíblica oferecida por Deus a Adão em autorizá-lo a nomear o desconhecido. Tal nomeação tem sido passada de geração em geração. São temas apaixonantes que universalizam a ideia de um lugar intocável. Trata-se de uma visão que romantiza a vida comunal – ainda preservada –, afirmando ser uma terra sem conflitos, onde a harmonia social é a sua principal característica.

Considerações Finais

A região Amazônica chamou a atenção dos primeiros viajantes pela sua exuberância natural, por seus mistérios, pela diversidade cultural dos primeiros habitantes. O imaginário, as lendas, os mitos, as histórias, a religiosidade construída em torno dessa região tem sido passado de geração em geração. São temas que universalizam a ideia de um lugar intocável. Habitado por índios, caboclos, ribeirinhos, quilombolas, camponeses que vivem em pequenas comunidades, estes e outros nomes são associados aos moradores da região, vistos como grupos que vivem sem nenhum tipo de tecnologia ou acesso a cidade.

São estudos que romantizam a vida comunal na Amazônia, idealizando como o europeu colonizador uma terra sem conflitos, onde a harmonia é a principal característica do homem amazônico. A exuberância da Amazônia permeia a imaginação no mundo inteiro e exerce forte fascínio sobre todos. Há muito de utopia no que se pensa e no que se diz sobre a Amazônia. Essa região também é um lugar de conflitos, no entanto, isto não significa que os grupos sociais não reproduzam e restabeleçam suas relações comunais, muitas vezes as intrigas não

impedem que o grupo se reúna para o trabalho coletivo durante a colheita agrícola, revivam suas tradições culturais, reinventam novas formas de relacionamento com o meio.

A obra de Neide Gondim *A invenção da Amazônia* traz uma contribuição significativa sobre o imaginário amazônico, mostrando como a mitologia, o pensamento religioso ainda influenciava a visão de mundo dos europeus. Observa-se que desde sempre o homem quis encontrar o paraíso perdido, a Amazônia foi vista desta forma, expressando, assim, a ilusão do Novo Mundo.

A autora descreve como a Amazônia foi inventada pelos europeus, extinguindo a ideia de que a Amazônia foi descoberta. A Amazônia foi invenção a partir da construção da Índia, fabricada pela historiografia greco-romana, pelo relato dos peregrinos, missionários, viajantes e comerciantes. A partir dessa ideia, observa-se claramente a visão inaugural sobre a Amazônia e quais foram os artifícios que os europeus utilizaram para propagar uma “Amazônia” por meio dos conhecimentos e pretensão social, política e econômica dos europeus.

A ideia de Amazônia inventada pelos cronistas e viajantes exerceu uma grande influência na própria formação do pensamento social amazônico, claramente presente até o início do século vinte, quando Euclides da Cunha mensura e classifica como a “*última página do gênesis*” a Amazônia que leu através da literatura dos viajantes e posteriormente confronta com o seu olhar ao ver essa região de perto em 1904.

Torna-se desafiador, portanto, analisar em qual desses olhares é possível identificar as percepções dos processos sociais em tempos e espaços nos quais as ciências sociais ainda não possuíam seus campos de investigação e instrumentos teóricos delimitados. Sem sombra de dúvidas, a Amazônia não esteve dissociada das dinâmicas de instituição dos campos das ciências humanas e sociais. Deste modo, identificar os olhares e as ideias de Amazônia a luz da hermenêutica torna-se uma tarefa importante na reconstrução do próprio pensamento social amazônico.

Deste modo, entende-se que a formação do pensamento social amazônico trouxe consigo as bases de ideologias presentes nesse olhar do europeu sobre a região, olhar este recheado de interpretações ideológicas e cientificistas que somente no curso do século vinte conseguiu-se através de um conjunto vasto de autores contribuir para a formação de um pensamento social mais sistematizado sobre o homem e a sua relação com a natureza amazônica. Porém, a compreensão das primeiras ideias de Amazônia, ou seja, a leitura hermenêutica dos viajantes torna-se a chave para percebermos como se processou a ideia de Amazônia hoje e a sua relação com a nação e o mundo.

Referências

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Antropologia dos Archivos da Amazônia*. Rio de Janeiro: Casa 8/Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

COSTA, Mayla Cristina; AGRA, Klondy Lúcia de Oliveira; COSTA, Álvaro Rodrigo. *Um entrave ao desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira: a visão colonizadora na elaboração de projetos*. UNIRON - Faculdade Interamericana de Porto Velho, 2008.

GADAMER, H. G. *Verdade e Método*. Tradução Flávio Paulo Meurer. 9º Ed. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista, São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2008.

_____. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do século XX*. Tradução João Paixão Netto. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

GONDIM, Neide Linda. *A invenção da Amazônia*. São Paulo: Editora Marco Zero, 1994.

PIZARRO, Ana. *Amazônia, as vozes do rio: imaginário e modernização*. Tradução Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. In: PRIORE, Del Mary (org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997.

Potência da razão e as limitações do ato humano: ciência é esponsalidade com o Criador

Power of Reason and the Limitations of Human Act: Science Is Spousality with the Creator

Odirlei Arcangelo Lovo

RESUMO

A potência da razão e as limitações do ato humano, evidencia a necessidade de planejar, de prever, de esperar e de esperar o futuro e, neste sentido, ser a ação necessária para realizar, em família, o mundo que se deseja. Essa capacidade de planejar e realizar precisa ser compreendida sob a perspectiva de esponsalidade com o Criador. Quando o ser humano se destoa da esponsalidade se torna demolidores do reino, obcecado por construir a Torre de Babel, fomenta a discórdia e absolutismos. A proposta de narrar o ser humano administrador e cocriador da obra de Deus, embasa-se nos documentos da Doutrina social da Igreja e nos documentos que elucidam a vida e vivência da família 'moral familiar'. Pontua-se sobre as dimensões de sociabilidade, de economicidade e de parentalidade, sustentando ser está a base para que o ser humano administre a obra de Deus. A ciência possibilita a visão global da realidade, mas será uma visão livre e finita, e sem a perspectiva do Reino de Deus, condicionará as pessoas ao individualismo e a desrealização da unidade, em função dos projetos de domínio absoluto.

Palavras-chave: Criação. Cuidar. Cultivar. Essência Administrativa. Responsabilidade.

ABSTRACT

The power of reason and the limitations of the human act, shows the need to plan, to predict, to expect and to hope for the future and, in this sense, to be the necessary action to realize, in family, the world that is desired. This ability to plan and carry out needs to be understood from the perspective of responsibility with the Creator. When the human being detaches from the spousality, he becomes the destroyers of the kingdom, obsessed with building the Tower of Babel, foments discord and absolutisms. The proposal to narrate the human being, administrator and co-creator of the work of God, is based on the documents of the social doctrine of the Church and on the documents that elucidate the life and experience of the family 'family morals'. The dimensions of sociability, economics and parenting are pointed out, maintaining that this is the basis for the human being to manage the work of God. Science makes possible a global view of reality, but it will be a free and finite view, and without the perspective of the Kingdom of

¹ Professor da universidade Federal de Rondônia. Doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Contato: oaalovo@gmail.com . Submetido em: 08/06/2020; aceito em: 30/12/2020.

God, it will condition people to individualism and the unrealization of unity, according to projects of absolute domination.

Key-words: Creation. Caring. Cultivate. Administrative Essence. Responsibility.

Introdução

É preciso aproximar-se das divergências e convergências entre a potência da razão e as limitações dos atos da pessoa. Fala-se de uma realidade administrável, pontua-se que, o ser humano tem a capacidade de promover o amor, no espaço e no tempo onde se desenvolve a história da Criação. Apresenta-se que, são precisamente as limitações entre a razão e o ato humano, que possibilita identidade, mas, ao mesmo tempo, torna a pessoa, profundamente responsável, pelas ações e atitudes. A capacidade humana versa seu propósito na esponsalidade com o Criador; se é, então, o ato de amor dirigido à singularidade de cada espaço e tempo na história humana.

A pesquisa, os esquemas e as indagações objetivaram hipóteses aos pesquisadores fomenta-se narrativas verificáveis e que tem por finalidade expressar a vida humana. Com afirmativas, administrativas e teológicas, desenvolveu-se a pesquisa tendo como *'pano de fundo'* a parentalidade, a economicidade e a sociabilidade humana.

É afirmativa a associação e inter-relação, enquanto metodologia, entre Teologia e Administração, de modo que, realizar a vontade de Deus – esponsalidade – significa administrar a criação e, por isso, há *práxis* teológica e, à medida que se faz teologia, compreende-se como administrar a Criação e, neste sentido, subentende-se que “a vida que Deus oferece ao homem, é um dom, pelo qual Deus participa algo de Si mesmo à sua criatura” (EV 34).

Eis que “Iahweh Deus tomou o homem e o colocou no jardim de Éden para o cultivar e o guardar” (Gn 2,15). Sendo dever do ser humano cultivar o jardim, insere-se o momento posterior, a necessidade de administrar e cocriar. Administrar e dar significado, sentido e possibilidades ao que existe, avançando sobre o que não é possibilitado, mas que se alça em ser possibilitado, no futuro, pela ação humana, mediante a essência administrativa.

O humano sempre se *des-envolve*, mediante a essência administrativa e se torna ato administrativo de Deus na criação. Enseja-se que a esperança é constitutiva da ação necessária em perspectiva do reino esperado, é preciso compreender que “a interpretação correta do conceito de ser humano como senhor do universo é entendê-lo no sentido de administrador responsável” (LS 116).

Diante do que se apresenta em epígrafe, procurou-se a elucidação de questões que estão relacionadas ao ser humano, vertendo-se a compreendê-lo como administrador da obra de Deus. Mediante os procedimentos metodológicos, conduziu-se às possibilidades, às interpretações e às informações, na afirmativa que “uma narrativa é composta por uma sequência singular de eventos, estados mentais, ocorrências envolvendo seres humanos como personagens ou autores” (BRUNER, 2002, p. 46).

A narrativa tem por finalidade explorar, aprofundar e dar respostas às particularidades, onde a realidade não pode, ou não deve ser quantificada, particularizando ainda que, “Uma verdadeira pesquisa narrativa é um processo dinâmico de viver e contar histórias, e reviver e recontar histórias” (CLANDININ e CONELLY, 2011, p.18).

Para explorar o universo dos significados, das aspirações, das crenças, dos valores e *práxis* humana, utilizou-se, para a narrativa, dois núcleos fundamentais de dados, textos e informações, a saber: os documentos que constituem a (DSI) – Doutrina Social da Igreja; e os

documentos que elucidam o projeto, a vivência e a dinâmica familiar, segundo a igreja católica. O uso desses dois núcleos tem por base, sua universalidade, isto é, são documentos que se destinam a toda a humanidade, diante dos dons de cada pessoa.

Cada um dos itens da pesquisa foi desenvolvido, tendo por base os textos/documentos apresentados. Como pontos de discernimento, pesquisou-se fontes/obras para dar às narrativas, sentido de diálogo, com fundamentações de teólogos que não estão inseridos nos dois núcleos apresentados. As obras foram escolhidas pelo próprio pesquisador, tendo como critério a afinidade com o texto, sendo este o critério metodológico para sua escolha.

O ato de quem é imagem e semelhança de Deus

Deus que fez a Criação do nada – *ex-nihilo*, criou o ser humano do *húmus* da criação, no chamado a Si e no mandado de Si, deseja, por isso, pessoas com identidade, personalidade. Deus quer a pessoa livre, consciente e responsável, na unipluralidade das culturas e, neste sentido, sob as perspectivas de um reino em desenvolvimento “as múltiplas sociedades são chamadas a constituir um tecido unitário e harmônico, onde cada uma possa conservar e desenvolver a própria fisionomia e autonomia” (CDSI 151).

O humano é *práxis*, uma missão dada a si mesmo e, para tanto, se deve observar que Deus deu um mandado à cada pessoa e, conforme descrito “no Gênesis lembra-se como Deus impôs aos primeiros seres humanos dois mandamentos: o de transmitir a vida: ‘Crescei e multiplicai-vos’ (Gn 1,28) e o de dominar a natureza: ‘Enchei a terra e submetei-a’ (Gn 1,28)” (MM 195).

Quando se enfatiza a essência administrativa no humano, fala-se de que a pessoa, mediante a razão iluminada pela esponsalidade, pode planejar o que vai fazer. A habilidade dos sentidos possibilita abstrair-se do momento, e manter-se na realidade, para visualizar as coisas segundo uma nova lógica, bem como sua relação com o tempo.

A sutileza da razão humana, bem como a limitação do ato humano, torna tácito, visível, sensível e perceptível a divindade e o amor de Deus, segundo a realidade que acontece na vontade de cada pessoa; por isso, “ao exercer a *imago Dei*, ao pôr em prática nosso caráter de co-criadores, esbarramos no fato de nosso ser-criado” (HEFNER, 1987, p. 329).

Quando se enfatiza o abstrair-se do momento, enseja-se que a realidade seja exponenciada na expectativa de vida humana e, assim, elevada a formar o futuro em esponsalidade com o Criador. Todavia, não se pode “prever adequadamente os resultados de nossas mais importantes ações, nem podemos mitigar todas as consequências indesejáveis de nossas decisões e ações livres mas finita” (HEFNER, 1987, p. 329).

Assim, não é que os atos humanos estão dispersos e divergentes da própria racionalidade, mas, que os atos humanos precisam, sempre, ser planejados e administrados, pois eles cocriam e administram a obra de Deus, em família; “trata-se do fato que nosso mandato para co-criar veio a nós enquanto criaturas, por comando do Deus criador *ex-nihilo* e não de nossa própria vontade autogeradora” (HEFNER, 1987, p. 329).

O ato humano deve ser fruto de profunda reflexão/planejamento, em esponsalidade com o Criador, isto é, a essência administrativa é *práxis* e, nesse sentido, “a memória, torna presente o passado e, através da expectativa, torna presente o futuro, proporcionando, assim, uma relativa unidade do tempo” (MOLTMANN, 1993, p. 179). O humano se aventura ao não possibilitado, é participante da criação e quando se propõe a se edificar em sociabilidade, em parentalidade, e em economicidade o faz para reconhecer que caminha a unidade do reino.

É nesta, vida e vivência humana, que a unidade propicia perceber que “a *sociabilidade humana não é uniforme, mas assume múltiplas expressões*” (CDSI 151). É perceptível que, diante da pluriculturalidade, haja a unidade na vontade do Criador, na edificação da grande

nação do amor ao próximo, e com isso “*o bem comum depende, efetivamente, de um são pluralismo social*” (CDSI 151).

Lembra-se o dever de “cultivar e guardar o Jardim” (Gn 2,15) e, com isso, há que se dizer que o ser humano deve executar algo na criação de Deus, embora essa *práxis* a ser executada só aconteça porque Deus possibilita ao ser humano a Graça da essência administrativa, *práxis* e dom. Com isso, a pessoa torna-se o ato administrativo de Deus no mundo, “Se o próprio criador habita na sua criação, então ele faz dela o seu lugar de se sentir em casa ‘assim na terra como no céu’” (MOLTMANN, 1993, p. 22),

Ser co-criador significa que precisamos continuar a viver com a decisão de exercer nosso caráter de co-criadores responsáveis, quer a decisão comprove ser desejável ou indesejável, ou, como é mais provável, tenha tanto consequências indesejáveis quanto desejáveis (HEFNER, 1987, p. 329).

Deus que fez a Criação do nada – *ex-nihilo*, criou o ser humano do *húmus* da Criação, no chamado a Si e no mandado de Si, para que houvesse na Criação um ser à sua imagem e semelhança, ou seja, um administrador da obra, “Com efeito, a verdade é ‘*lógos*’ que cria ‘*diá-logos*’ e, conseqüentemente, comunicação e comunhão” (CiV 4) e, nesse sentido, se insere a esponsalidade, dia-logos de Deus com o ser humano.

A ausência de comunhão e fraternidade humana se faz quando o ser humano na “busca exclusiva do ter, forma então um obstáculo ao crescimento do ser e opõe-se à sua verdadeira grandeza: tanto para as nações como para as pessoas, a avareza é a forma mais evidente do subdesenvolvimento moral” (PP 19). Desenvolver-se, enquanto cocria o Reino, é uma *práxis* dada a cada pessoa, que edifica a si mesmo em família e humanidade, a ser o templo do Espírito Criador, portanto, Criatura ungida.

A capacidade de planejar e realizar

Toda pessoa ao administrar a criação, edifica a si mesmo, e assim, quando o ser humano se reconhece amado por Deus “*compreende a própria dignidade transcendente, aprende a não se contentar de si e a encontrar o outro, em uma rede de relações cada vez mais autenticamente humanas*” (CDSI 4).

A essência administrativa é *práxis*, é ato de refletir/planejar em esponsalidade com o Criador. O convite ao ser humano para administrar a Criação, submete-o a tomar decisões de forma a desvendar o bem e o mal, em cada uma das situações que o impele a agir na Criação. Sempre houve e haverá distância entre nossa capacidade de diagnosticar/planejar/prever e nossa capacidade de fazer/realizar/esperançar; trata-se, pois, de um reino em desenvolvimento, portanto, contingente.

A mudança/transformação acontece em dimensão estritamente pequena, de modo que se possa alterar o sentir, sem alterar o que gera os sentidos. É evidente que isso denota uma nova lógica por si mesmo, então se diz que após cada ato humano uma nova lógica se faz. O ato humano não é um alterar do Bom, do Belo e do Verdadeiro, mas é um reconstruir das possibilidades na criação e, por consequência, um melhorar a capacidade que o ser humano tem de sentir-se amado por Deus, e “é por isso que tem o direito de escolher as coisas que julgar mais aptas, não só para prover ao presente, mas ainda ao futuro” (RN 5).

Por vezes, apequena-se a capacidade humana de cocriar e administrar a criação, mas é a capacidade de que Deus precisa para que sua obra possa ser concluída, na contingência do reino e do ser humano, para a glorificação de Deus e de todas as criaturas que agem na perspectiva do Reino,

O homem abrange pela sua inteligência uma infinidade de objetos, e às coisas presentes acrescenta e prende as coisas futuras; além disso, é senhor das suas ações; também sob a direção da lei eterna e sob o governo universal da Providência divina, ele é, de algum modo, para si a sua lei e a sua providência. (RN 5).

É diante da atitude de cada pessoa que o ser humano se põe a administrar e cocriar a obra de Deus, descobrindo os infindáveis mistérios de amor que Ele possibilita a vida humana. No sentido de compreender a plenitude dos tempos, o ser humano movimenta-se em esperanças. Todavia, se em uma semente está sua possibilidade ou não possibilidade, imagine o ser humano como senhor desta semente, ele e só ele poderá conduzi-la a um local onde há possibilidade de se tornar árvore e frutificar.

O que ninguém é capaz de dizer é até que ponto este fim é uma corrida do mundo em direção à morte, de acordo com as leis internas; até que ponto se trata de um parar decretado pela palavra criadora e ordenadora de Deus nem até que ponto finalmente, ambas as coisas se reduzem ao mesmo. (RAHNER, 1969, p. 148),

A pessoa pode gerar a não possibilidade, assim, ela se torna um interceptador da Graça de Deus, com isso torna-se egolátrica, e afasta-se da vontade do Criador, “De qualquer maneira, sabemos pelo testemunho de Deus que essa história do mundo terá fim e que esse fim não será um simples cessar, um deixar de existir do mundo em si, mas a participação na realização do espírito” (RAHNER, 1969, p. 133).

Com o avançar da ciência, a distância entre a potência da razão e as limitações dos atos humanos, parecem diminuir, na realização da *práxis* mediante as tecnologias desenvolvidas. Apresenta-se que, a misericórdia e a compaixão unem razão e ato, evidenciando o quanto se é administrador e cocriador da obra de Deus.

Porém, quando se nega o senhorio sobre a ‘semente’, coloca-se novamente a responder a Deus “*Sou porventura, guarda do meu irmão?*”: Caim não pensa no irmão, e recusa-se a assumir aquela responsabilidade que cada humano tem pelo outro” (EV 8). Pode-se dizer que, ainda há muitos ‘Caim’, todavia, não é este o propósito para a vida humana.

Deus concebeu o ser humano, no propósito de ser à Sua imagem e semelhança, manter-se em esponsalidade com o Criador é ser o ato administrativo de Deus no mundo, isso não é só um zelo com a parentalidade, mas é, na parentalidade que se propicia o espírito de família humana e, desse modo, funda-se a fraternidade dos filhos de Deus, havendo, acima de tudo, nossa responsabilidade para com todas as pessoas, uma vez que todos são concebidos à imagem e semelhança de Deus,

O espírito é o que tem em si impressa a semelhança divina, e no qual reside aquele principado em virtude do qual foi dado ao homem o direito de dominar as criaturas inferiores e de fazer servir à sua utilidade toda a terra e todo o mar: ‘Enchei a terra e tornai-vo-la sujeita, dominai sobre os peixes do mar e sobre as aves do céu e sobre todos os animais que se movem sobre a terra’ (RN 23).

Vislumbra-se que o livre-arbítrio é constituído na responsabilidade, e que ser semelhante ao Criador é administrar e cocriar o Reino. É necessário enfatizar que o amor aflora na dimensão de sociabilidade humana, e que a parentalidade é fonte de onde jorra sem cessar

o amor e, ainda que “a vida temporal, posto que boa e desejável, não é o fim para que fomos criados; mas é a via e o meio para aperfeiçoar, com o conhecimento da verdade e com a prática do bem, a vida do espírito” (RN 23).

A potência humana não é para tomar a criação para si, mas para torná-la apta a receber os filhos, possibilitar o nascer, o crescer e o proliferar da ‘semente’, de forma que se possa ser o ato administrativo e cocriador de Deus na criação. Negar-se à Obra ou desejar possuí-la de forma avarenta, é contrapor-se à essência administrativa, o Si de Deus, que habita o íntimo humano.

Pessoa e Ciência

O cuidado a toda pessoa, merece ser pensado sob a perspectiva de que a razão é um estágio de humanidade nos humanos, por isso, quando em esponsalidade com o Criador, reflete a consciência de quem deve cuidar e desenvolver a vida humana. Administrar e cocriar a obra de Deus é, então, assumir-se responsável pela vida humana, que se inicia na concepção.

Compreende-se que a concepção e a dignidade da pessoa estão intimamente associadas, por isso, ressoa desde o ventre, a voz de Deus que pergunta sobre nossa responsabilidade para com a vida humana, “Onde está teu irmão?” (Gn 4,9). E, há que se pontuar que, “muitas vezes, justifica-se que se ultrapassem todos os limites, quando se fazem experiências com embriões humanos vivos. Esquece-se que o valor inalienável do ser humano é independente do seu grau de desenvolvimento” (LS 136).

A razão é talento, possibilitado por Deus, e desenvolvido pelo ser humano, para refletir-se em elemento de concórdia entre os seres. Ressalta-se que “a atividade humana, do mesmo modo que procede do homem, assim para ele se ordena. De fato, quando age, o homem não transforma apenas as coisas e a sociedade, mas realiza-se a si mesmo” (GS 35), isto é, quando há o cuidado com a vida humana, há o agir na própria vida que é edificada.

Implica dizer que a Graça possibilita compreender a Providência, mas que, entre a Graça e a Providência, é necessário que haja a essência administrativa, e isso faz com que o humano “aprenda muitas coisas, desenvolva as próprias faculdades, saia de si e eleve-se sobre si mesmo” (GS 35). A essência administrativa é *práxis*, por isso, ao ser humano, é dito: “conforme o dom que cada um recebeu, consagrai-vos ao serviço uns dos outros, como bons dispenseiros da multiforme graça de Deus” (1Pd 4,10). Sem esponsalidade,

O ser humano se declara autônomo da realidade e se constitui dominador absoluto, desmorona-se a própria base da sua existência, porque ‘em vez de realizar o seu papel de colaborador de Deus na obra da criação, o homem substitui-se a Deus, e deste modo acaba por provocar a revolta da natureza’ (LS 117).

Avançar sobre as coisas não possibilitadas não é um abandonar a Deus, é precisamente fazer a vontade do Criador, e todo aquele que “faz a vontade do Pai” (Jo 6,38) é com Cristo, filho de Deus. Todo o conhecimento perceptivo à corporeidade humana é uma chance de o humano humanizar-se, no relacionamento que acontece entre as pessoas, a criação, e Deus, que se realiza o desenvolvimento do reino.

O desenvolvimento da *práxis* de vida e vivência humana é “a abertura a um ‘tu’ capaz de conhecer, amar e dialogar continua a ser a grande nobreza da pessoa” (LS 119), e com isso “o lado da criação aberto para Deus nós designamos de ‘céu’. A partir do céu e através dele, Deus atua sobre a terra” (MOLTMANN, 1993, p. 265), de modo que,

O Povo de Deus, movido pela fé com que acredita ser conduzido pelo Espírito do Senhor, o qual enche o universo, esforça-se por discernir nos acontecimentos, nas exigências e aspirações, em que participa juntamente com os homens de hoje, quais são os verdadeiros sinais da presença ou da vontade de Deus (GS II).

Quando o humano se põe a desvendar os mistérios da criação, está conhecendo a si mesmo, tendo a oportunidade de doar-se como ato administrativo de Deus na criação. Sob a perspectiva de uma criação em desenvolvimento, há que se observar que a criação [criar+ação/agir] de Deus, inspira algo que aconteceu, e está acontecendo.

O ser humano precisa de toda ciência, com a qual seja capaz de promover o bem à pessoa. Quando se diz toda ciência, há aqui, a consciência de que a ciência não é um mal em si. A ciência é a *práxis* do agir e do desenvolvimento do ser humano no reino. O conhecimento não define ou classifica a própria ciência, mas, o uso do produto, conhecimento, mediante a ciência é que pode revelar o bem ou o mal.

Deve-se reconhecer que o uso de métodos incorretos pode fazer com que a ciência percorra os caminhos inadequados para a realização do que se deseja saber, mas isso é uma escolha do cientista/pesquisador, da pessoa. O problema não é o saber, mas os meios/métodos pelos quais se deseja chegar ao saber, ou ainda, como se usa o saber. Destaca-se que não é atribuição classificar as ciências entre o fruto proibido e permitido, mas que a função da ciência é verificar o que há de proibido em cada fruto, e isso acontece diante da *práxis* em esponsalidade com o Criador.

Deus aproxima o ser humano da ciência, e a ciência aproxima o ser humano de Deus, a ciência é o desenvolver-se com Deus; o mau uso da ciência, e do conhecimento por ela gerado, afasta-se da esponsalidade e, com isso, a sedução pelo conhecimento torna-se a ação do indivíduo subvertido de sua função de administrar e cocriar o reino de Deus.

Com efeito, Deus criou os homens sociais por natureza e, já que sociedade alguma pode 'subsistir sem um chefe que, com o mesmo impulso eficaz, encaminhe todos para o fim comum, conclui-se que a comunidade humana tem necessidade de uma autoridade que a governe. Esta, assim como a sociedade, se origina da natureza, e por isso mesmo, vem de Deus' (PT 46).

Quando se fala da essência administrativa, fala-se da capacidade de administrar e de ser administrado, eis que a razão humana permite ser (*minor*) e se colocar *junto de (ad)*, para que, em sociabilidade, em economicidade e em parentalidade se possa *ad*-ministrar a Graça de Deus e não interceptá-la ao próximo. A responsabilidade é o sentido administrativo, aguçando-se por unidade, contingente, mas propiciadora do caminho à unidade em Deus.

Dessa forma, é justa a observação de que a autoridade está associada à responsabilidade e, portanto, desenvolve-se a capacidade política, no sentido de se reconhecer e desenvolver as dimensões de sociabilidade, de economicidade e de parentalidade de toda pessoa. O fato de ser governado ou governante, não inibe a relação de alteridade entre as partes, por isso, a unidade é sempre edificada diante do distinto de si, na construção de uma liberdade social e responsável, onde todas as pessoas possam ser administradores e cocriadores.

Ciência: visão global da realidade

Há sempre uma tensão entre a potência da razão e a limitação do ato humano, é possível afirmar que na estrutura da própria pessoa, "origina-se com frequência um desequilíbrio entre

o saber prático moderno e o pensar teórico, que não consegue dominar o conjunto dos seus conhecimentos nem ordená-los em sínteses satisfatórias” (GS 8).

A potência humana é sempre dependente da *práxis* humana, que é erigida para cocriar e administrar o que existe. É, portanto, sempre dependente das coisas criadas por Deus, surgindo, então, o “desequilíbrio entre a preocupação da eficiência prática e as exigências da consciência moral; outras vezes, as condições coletivas da existência e as exigências do pensamento pessoal e até da contemplação” (GS 8).

Diante da egolatria de cada pessoa “gera-se, finalmente, o desequilíbrio entre a especialização da atividade humana e a visão global da realidade” (GS 8). Nesse cenário, apresenta-se que há o desencantamento com a Criação de Deus e uma sistemática atividade, que apequena o projeto de Deus ao desejo idólatrico de cada pessoa.

Nesse sentido, diz-se que os seres humanos “desencaminhados na inteligência ou pervertidos na vontade, se valem desses meios contra a razão, isto é, para fins que não correspondem à sua própria natureza social nem aos planos da Providência” (MM 198). A fraternidade é a plenitude dessa aventura cocriadora humana, que busca participar e ser cocriador e administrador da obra de Deus. A *práxis* é movimenta cada pessoa, no sentido de evidenciar que se é irmãos, filhos de Deus, segundo o livre-arbítrio, na vida e da vivência humana.

Toda pessoa deve utilizar o conhecimento em sponsalidade, “porque a fé ilumina todas as coisas com uma luz nova, e faz conhecer o desígnio divino acerca da vocação integral do homem e, dessa forma, orienta o espírito para soluções plenamente humanas” (GS 11), sentido em que a ciência humana se faz no propósito da onisciência de Deus e se complementa para a realização e desenvolvimento do reino, na contingência da criação humana. Cada povo/comunidade se desenvolve, segundo os próprios conhecimentos. A esperança possibilita ao ser humano, nunca perder a expectativa de cocriar e a caridade possibilita olhar para toda a família humana com misericórdia.

Quando a ciência humana se faz no propósito da onisciência de Deus, mesmo os povos desenvolvidos, jamais olharão com desprezo todos os que são em Deus seus semelhantes. Quando a ciência humana, tem fins em si mesma, o ser humano destoa da harmonia cocriadora e administradora da criação, e rebela-se contra o reino, porque “A providência de Deus que concede ao gênero humano meios suficientes para resolver dignamente os múltiplos e delicados problemas da transmissão da vida” (MM 198).

A essência administrativa desperta diante da sponsalidade humana com o Criador, é *práxis* de amor que acontece diante das atitudes humana de administrar e cocriar os mistérios de Deus. A aliança sponsal com o Criador é o que direciona o ser humano aos verbos (Palavra), porque, se o desejo é ver no outro algo do ser, é através dos sentidos corpóreos que se compreende a *práxis* de vida e vivência humana.

Sob os preceitos de liberdade, de responsabilidade e de ciência é possível enfatizar que “cada consciência é interpelada e convidada a interagir com todas as demais, na liberdade, em plena corresponsabilidade com todos e em relação a todos” (CDSI 163), “a liberdade, assim como a conhecemos agora, é caracterizada por risco, por contingência” (SPONHEIM, 1987, p. 215).

A negação da responsabilidade com próximo é a construção da “torre de Babel” (cf. Gn 11,1-9), em sentido contrário “é uma coisa boa e nobre conhecer Deus como fundamento da vida, pois, conhecendo isto, conhece-se a dádiva da liberdade e seu elemento concomitante, a responsabilidade” (SPONHEIM, 1987, p. 215).

A comunicação é o que exprime o desejo de saber/ensinar, é pela palavra que o ser humano se conhece, “e os teólogos estão nos conclamando a um novo diálogo com as religiões universais. Por isso, é urgente que saibamos o que queremos dizer com a unicidade e universalidade de Jesus Cristo” (BRAATEN, 1987, p. 546). Percebe-se, diante da contingência

dos atos humanos, ao mesmo tempo, que se está em íntima relação com o Criador. A esponsalidade é de grande contribuição para formar a comunidade mundial, diante da unipluralidade de culturas e formas de viver.

O amor é o elo entre os povos, e haverá sempre um reconhecer que toda pessoa é à imagem e semelhança de Deus. O amor é o 'local' onde se desenvolve a Nação dos filhos de Deus; isso possibilita a compreensão de que "todos os membros serão sujeitos conscientes dos próprios deveres e dos próprios direitos, e trabalharão em plano de igualdade, pela consecução do bem comum universal" (MM 173).

Desmistifica-se o chamado/mandado a todos os humanos de boa vontade, onde é de se verificar que "à *questão da verdade e do sentido do viver social*, com efeito, o homem não se pode furtar, pois a sociedade não é uma realidade estranha ao seu mesmo existir" (CDSI 163), e neste sentido se conclama todos, de modo que "Se é verdade que o mundo sofre por falta de convicções, nós convocamos os pensadores e os sábios, católicos, cristãos, os que honram a Deus, os que estão sedentos de absoluto, de justiça e de verdade" (PP 85).

É pela palavra, ciência, presença e potência humana, que se realiza a *práxis* de vida e vivência de cada pessoa, na comunicação efetiva entre os povos no mundo se poderá celebrar em comunhão, a unipluralidade e reciprocidade das culturas que emanam da vontade do Criador. Como isso, também é possível aprender as manifestações da vontade de Deus que se realiza na vida e vivência de cada povo.

Todas as vezes que o humano se idolatra por suas obras, também por sua cultura, torna-se implícito a "Torre de Babel" (cf. Gn 11,1-9), a tal ponto que, "A sociedade humana não estará bem constituída nem será fecunda a não ser que lhe presida uma autoridade legítima que salvasse as instituições e dedique o necessário trabalho e esforço ao bem comum" (PT 46).

O planejamento é um exercício de Amor

A capacidade de administrar e cocriar os mistérios de Deus estão para a essência administrativa, que habita o íntimo humano. Toda pessoa é partícipe da obra de Deus, administrando os subsídios, as necessidades, e as possibilidades. Nesse sentido, o ser humano em seu ambiente de vida e vivência se apresenta enquanto um ser em desenvolvimento.

A associação e interrelação entre Teologia e Administração podem explicitar-se diante da importância da esponsalidade com o Criador, isso porque, à medida que se administra a criação se responde à esponsalidade com Deus e, por isso, há *práxis* teológica, e à medida que se faz teologia compreende-se como administrar a Criação.

A esponsalidade possibilita o ser humano agir no espaço/tempo, na origem de eternidade que há em si, e o possibilita compreender o tempo na história da criação. As gerações são sempre '*diá-logos*' com as construções humanas, a fim de buscar delas e nelas, as verdades que fundamentam sua continuidade. Esses elementos exigem planejamento, exercício à razão humana, no desafio de ser administrador e cocriador desse reino em desenvolvimento.

Neste sentido, há que se enfatizar que em "um mundo frágil, com um ser humano a quem Deus confia o cuidado do mesmo, interpela a nossa inteligência para reconhecer como deveremos orientar, cultivar e limitar o nosso poder" (LS 78), aqui novamente se explicita que se é o *homo ad-minister, ad-minus*. Os filhos são *diá-logos* profundos de nossas culturas, costumes, valores, com o próprio reino de Deus e, quando se coloca ao diálogo, é possível verificar o que há de proibido em cada fruto.

Há, então, o interesse de ausentar-se de ideologia reducionista que visa qualificar os frutos como proibidos, para que a ciência, a potência, e a presença humana possam compreender o que há de proibido em cada fruto. Assim, todo pai/mãe apresenta o Jardim ao filho/a e ensina-lhe o que há de proibido em cada fruto.

Uma informação de suma importância, e que “sempre que a força do nosso argumento for a autoridade, em vez do encantamento, teremos um indicativo de que estamos insistindo demais exatamente naquilo que precisa ser abandonado” (SANCHES, 2013, p. 21). O ato administrativo é atitude consciente, que deseja cocriar e administrar a criação de Deus, e nesse sentido, “as pessoas exercem o domínio divinamente legitimado apenas como Imagem de Deus” (MOLTMANN, 1993, p. 324).

Implica dizer, reconhecer, que enquanto criatura, em esponsalidade, se é capacitado a participar do ato criador de Deus, aderindo ao projeto de amor e comunhão. A atitude humana no espaço/tempo se faz acontecer na comunhão dos partícipes da obra de Deus. E, então, a esponsalidade propulsa a essência administrativa, que é *práxis*, aqui como “semelhança de Deus é oferta e tarefa, indicativo e imperativo. Ela é tarefa e esperança, imperativo e promessa” (MOLTMANN, 1993, p. 327).

Ao observar a pessoa no ato administrativo e cocriador, que se faz em esponsalidade, enfatiza-se que “como imagem terrestre de Deus, elas refletem a glória do criador. Elas não são apenas pessoas encarregadas de algo, mas são também formas de Deus aparecer em sua criação” (MOLTMANN, 1993, p. 328), então é na atitude de cada pessoa que se faz perceber o agir de Deus na criação.

Diante da árvore da vida o ser humano é capaz de observar o que há de proibido no Jardim, isso implica dizer que o humano exaure sua solidão original à medida que, em esponsalidade, se permite a *práxis* da essência administrativa. Mediante o conhecimento, o ser humano vai, aos poucos, aprendendo a cocriar e a administrar o reino de Deus. A própria morte oferece a possibilidade de adentrar o movimento da criação, onde o mal não é uma possibilidade, e que cada vida será desvestida do que foi auferido pelo mal.

A direção de nossa peregrinação alcançará sua consumação em um novo estado ontológico em que a identidade não mais estará vinculada a contingência. Os fiéis de Deus encontrar-se-ão claramente além do Éden, pois serão ‘incapazes de pecar’ (SPONHEIM, 1987, p. 454).

Negar o princípio é negar a criação, e, a si mesmo, portanto, quem nega a *práxis* de si ao mundo, nega a vontade de Deus. O humano é o *húmus* da terra, edificado por Deus no chamado a Si e no mandado de Si, por isso cada pessoa, “no dar do mundo, quando o eu é criado ele é exigido, para o bem da humanidade” (SPONHEIM, 1987, p. 251).

A herança que se deve possibilitar é a consciência de um reino/humanidade e a função de cada pessoa conforme seus dons, mesmo porque “e pela realidade triúna do que quer que Deus seja, a Palavra que Ele é, é um diálogo, não uma palestra” (JENSON, 1987, p. 190). Oferecer Vida em abundância é fazer com que a morte encontre o ser humano vivo, sedento de vida, e não declinado de sua missão de ser cocriador e administrador do reino, esperançado por Deus à vida humana.

O ser humano é chamado a fazer junto, a edificar o reino; toda pessoa é ad-ministro de Deus que se coloca junto e em comunhão para realizar o reino esperançado à vida humana. “Com efeito, a verdade é ‘lógos’ que cria ‘diá-logos’ e, conseqüentemente, comunicação e comunhão” (CiV 4). O diálogo com Deus se estabelece por intermédio de sua criação; realizar a vontade de Deus é aceitar ser da família, filhos e povo de Deus.

Administrar é expressar comunhão

Deus possibilita, diante da fragilidade da vida humana, um reino em desenvolvimento, fomentando as possibilidades e necessidades. Quando se diz da ciência do bem e do mal, não se deseja classificar a ciência, mas enfatizar que diante da ciência, da pesquisa e do

desenvolvimento, o ser humano está apto a tomar decisões e a indicar o que há de proibido em cada descoberta, bem como a compreender o que há de proibido no caminho/método para se chegar ao conhecimento.

Dessa forma, a comunhão e o trabalho são fontes de sustento da vida humana, que subsiste na economicidade, na sociabilidade e na parentalidade, ou seja, no dom de compreender as necessidades, as possibilidades e os subsídios necessários para edificar a vida humana em determinado espaço no tempo, por isso,

Não é justo que o indivíduo ou a família sejam absorvidos pelo Estado, mas é justo, pelo contrário, que aquele e esta tenham a faculdade de proceder com liberdade, contando que não atentem contra o bem geral, e não prejudiquem ninguém (RN 19).

Em se tratando de parentalidade, de economicidade e de sociabilidade, torna-se possível enfatizar que a separação do ambiente de trabalho da família e seu sentido humanizador embaraçam as formas de relacionamento parental com a família humana; desfazendo-se, então, a comunhão de vida humana. O trabalho, quando desassociado da *práxis* de vida e vivência familiar, acaba por deixar o humano carente de relação, e conseqüentemente desenvolve a egolatria, o nacionalismo, e se finda em um individualismo hostil ao reino.

Quando se desvinculam as dimensões de economicidade, de sociabilidade e de parentalidade da família humana, deturpa-se o sentido de humanidade. O desenvolvimento acontece em virtude da construção de sistemas estatais de controle, “Torre de Babel” (cf. Gn 11,1-9), findando-se em familismo, em nacionalismos e em ideologias protecionista-reducionistas, e assim,

O *irmão mata o irmão*. Como naquele primeiro fratricídio, também em cada homicídio é violado o *parentesco ‘espiritual’* que congrega os homens numa única grande família, sendo todos participantes do mesmo bem fundamental: a igual dignidade pessoal. (EV 8).

O Humano é ser com o outro, isso se explica na saudação amorosa de Adão a Eva, essa sim é “ossos dos meus ossos e carne da minha carne” (cf Gn 2,23), é um reconhecer-se. Não é um ser dualista, mas um ser social, que vive com o outro e no outro a própria vida. Diante de cada ser humano, a criação pode ser observada por si mesma, todavia, enquanto essência administrativa, o humano se permite observar, mediante atitudes de amor e desenvolvimento. Assim cada nova possibilidade, se revela enquanto atitude de quem é à imagem e semelhança de Deus.

Deus cria do nada *ex-nihilo*, bem como exerce a capacidade de transformação, administração e cocriação, no zelo permanente e amoroso da criação. O próprio perdão é cocriação, é administração amorosa de Deus. Neste sentido de sponsalidade é *práxis* de vida e vivência humana, é preciso firmar que “Se Cristo é chamado de Palavra ou Logos, isto não quer dizer que Ele seja o caso lúcido de ideais gerais, mas que ele é a auto-representada parábola humana da divindade” (AUSTIN FARRER *apud* SPONHEIM, 1987, p. 234).

O ser humano é um ser social, isso implica dizer que a “sociabilidade constitutiva do ser humano, que tem o seu protótipo na relação originária entre o homem e a mulher, ‘união esta que foi a primeira expressão da comunhão de pessoas’” (CDSI 37). A dimensão parental está para que, diante da sociabilidade, o humano perceba-se na unidialidade do casal, responsável pela continuidade da existência da vida humana. Se no encontro do casal é possibilitada uma nova vida, o encontro com o próximo edifica a vivência humana no reino.

Por intermédio do vínculo unitivo e procriativo, os cônjuges “expressam reciprocamente o seu amor pessoal na ‘linguagem do corpo’, que comporta claramente e, ao mesmo tempo, ‘significados esponsais’ e parentais” (DV 4b), e torna enfático que a parentalidade não deve se fechar em si mesma, mas ser um serviço à obra de Deus.

A economicidade propulsa o ser humano a administrar “cultivar e guardar a criação” (Gn 2,15), zelando pelos recursos, com os quais precisa conduzir-se, conduzindo a obra de Deus, e “descobrimo, em crescente progressão, ‘a inexplorável riqueza de Cristo’ (Ef 3, 8), na criação, o trabalho humano se transforma num serviço prestado à grandeza de Deus” (CDSI 262).

Considerações

Não se pode limitar a razão humana, em virtude da contingência do ato da pessoa, o ser humano movimenta-se no sentido de possibilitar a autonomia da obra, para que possa, assim, administrá-la e desenvolver a vida humana no Jardim. Neste sentido, se apresenta o ato do ser humano que é, à imagem e semelhança de Deus, fomentando que este ato é de elevado valor e, se torna o ato administrativo e cocriador de Deus.

A capacidade de administrar: planejar, decidir, prever, realizar e controlar, evidencia a pessoa que, mediante, o passado, o presente e a expectativa planeja o futuro. Esse futuro, se realiza em esponsalidade com o Criador, para que assim se perceba que, entre a potencialidade da razão e a contingência do ato humano é, necessário o ser humano criar e desenvolver a globalização, a tecnologia e toda ciência que se fizer necessária, isso não é tornar esses valores absolutos, mas todo conhecimento, *des-envolvimento*, ciência e tecnologia deve ser pensado em esponsalidade com o Criador.

A esponsalidade possibilita ao ser humano compreender, mediante a Essência Administrativa, seu ser livre e finito e com isso, perceber o que há de proibido em cada fruto. A pessoa é plenamente capaz de perceber o que há de bom, de belo e de verdadeiro nas coisas que desenvolve, por isso, a ciência é boa, o uso que o ser humano faz dela – ciência – é o que pode ocasionar a destruição, demolição e demonização do reino.

Compreender o ser humano que é, à imagem e semelhança de Deus, é perceber a própria capacidade humana de servir à obra de Deus, por isso a essência administrativa é o dom primeiro, pelo qual a pessoa é capacitada no chamado/ mandato a administrar os mistérios de amor. Administrar a obra de Deus é expressão comunhão é, possibilitar que onde houver desequilíbrios o ser humano estará ali para decidir corretamente o que fazer, para que o Jardim continue sempre fecundo e prolifero ao amor.

Em se tratando de parentalidade: possibilitar que o Jardim continue fecundo e prolifero é zelar da vida humana, planejar os filhos e, as relações destes com a vida humana. Neste sentido, cada filho precisa ser pensado sob as perspectivas de economicidade, parentalidade e sociabilidade e, deste modo, serem capacitado ao livre-arbítrio, isto é, serem capazes de discernir entre o bem e o mal que pode praticar.

Referências

BENTO XVI. *Caritas In Veritate*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2009. Disponível em http://w2.vatican.va/content/benedictxvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html Acesso em: 29 set. 2017.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém. Nova edição revisada e ampliada*. São Paulo: Paulus, 8ª impressão, 2012.

BRAATEN, Carl E. *A pessoa de Jesus Cristo*. In: BRAATEN, CARL E.; JENSON, ROBERT W. (editores). *Dogmática Cristã*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1987. p. 455-551.

BRUNER, J. *Atos de significação*. 2. ed. Trad. Sandra Costa. São Paulo: Artmed, 2002.

CLANDININ, D. Jean. CONELLY, F. Michael. *Pesquisa narrativa: experiências e história na pesquisa qualitativa*. Tradução: Grupo de Pesquisa Narrativa e Educação de Professores ILEEL/UFU. Uberlândia: EDUFU, 2011.

FRANCISCO. *Laudato Si'*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2015. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html Acesso em: 29 set. 2017.

HEFNER, Philip J. *A Criação*. In: BRAATEN, CARL E.; JENSON, ROBERT W. (editores). *Dogmática Cristã*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1987. p. 273-358.

JENSON, Robert W. *O Deus Triúno*. In: BRAATEN, CARL E.; JENSON, ROBERT W. (editores). *Dogmática Cristã*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1987. p. 95-202.

JOÃO PAULO II. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2004. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html Acesso em: 29 set. 2017.

JOÃO PAULO II. *Donum Vitae*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1987. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_po.html Acesso em: 29 set. 2017.

JOÃO PAULO II. *Evangelium vitae*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1995. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html Acesso em: 29 set. 2017.

JOÃO XXIII. *Mater et magistra*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1961. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html Acesso em: 29 set. 2017.

JOÃO XXIII. *Pacem in Terris*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1963. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html Acesso em: 29 set. 2017.

LEÃO XIII. *Rerum Novarum*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1891. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html Acesso em: 29 set. 2017.

PAULO VI. *Gaudium et Spes*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1965. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html Acesso em: 29 set. 2017.

PAULO VI. *Populorum Progressio*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1967. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html> Acesso em: 29 set. 2017.

RAHNER, Karl. *Teologia e Antropologia*. São Paulo, SP: Edições Paulinas, 1969.

SANCHES, Mário Antônio. *Reprodução Assistida e Bioética - Metaparentalidade*. 1. ed. São Paulo: Ave Maria, 2013. v. 1. 218p.

SPONHEIM, Paul R. *O conhecimento de Deus*. In: BRAATEN, CARL E.; JENSON, ROBERT W. (editores). *Dogmática Cristã*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1987. p. 203-272.

SPONHEIM, Paul R. *O pecado e o mal*. In: BRAATEN, CARL E.; JENSON, ROBERT W. (editores). *Dogmática Cristã*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1987. p. 359-454.

Sobre o paradigma do *homo sacer*: o sagrado, a culpa e o testemunho na ótica de Giorgio Agamben

On the homo sacer paradigm: the sacred, guilt and testimony under the perspective of Giorgio Agamben

Patrícia Aparecida de Almeida
Glauco Barsalini²

RESUMO

Este artigo se destina a expor o sentido que o pensador contemporâneo Giorgio Agamben dá aos termos “sagrado” e “testemunho”, bem como o debate que promove sobre o conceito de “culpa”, os quais se articulam, no âmbito de sua metodologia – arque-genealógica – com o paradigma do *homo sacer* (identificado, também, com a figura do refugiado). Através da “arqueologia do *homem sagrado*”, Agamben evidencia a função política atribuída pela sacralidade à vida o que, no campo epistemológico, instiga ampla reflexão e argumentação acerca dos conceitos e concepções que se consolidaram sobre a tradição ocidental e, na dimensão sociológica, oferece denso aporte teórico para se refletir a respeito de problemas crescentes no tempo presente, em especial a exclusão e o extermínio de seres humanos.

Palavras-chave: *homo sacer*; sagrado; culpa; testemunho; refugiado.

ABSTRACT

This article exposes the meaning that contemporary thinker Giorgio Agamben gives to the terms “sacred” and “testimony”, as well as the debate he promotes about the concept of “guilt”, which are articulated, within the scope of his methodology - archaeological-genealogical - with the *homo sacer* paradigm (also identified with the figure of the refugee). Through the “archeology of the *sacred man*”, Agamben evidences the political function that sacredness attributes to life, which, in the epistemological field, instigates reflection and argumentation about the concepts and conceptions that were consolidated on the western tradition and, in the sociological dimension, offers dense theoretical contribution to reflect on growing problems in the present time, especially the exclusion and extermination of human beings.

¹ Mestra em Ciências da Religião e Licenciada e Bacharela em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Contato: patriciaalmeida_pe@hotmail.com.

² Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas, Professor na Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Contato: glaucobarsalini@gmail.com. Submetido em: 27/04/2020; aceito em: 30/12/2020.

Key-words: *homo sacer*; sacred; guilt; a testimony; refugee.

Introdução

A partir do método arque-genealógico, o pensador contemporâneo Giorgio Agamben identifica o termo *homo sacer* como um *paradigma* que, tal como outros, ocupa não o papel de figura-modelo ou exemplo dedicado à explicação de uma determinada realidade temporal, mas vai muito além. No horizonte de duas das suas principais referências teórico-metodológicas, a foucaultiana e a benjaminiana, em seu livro *Sobre o método*, ele afirmará que seu objetivo era “*tornar inteligível uma série de fenômenos, cujo parentesco poderia escapar ou passar despercebido ao olhar do historiador*” (AGAMBEN, 2019, p. 42). Assim, conforme Agamben, através do método arqueológico – uma paradigmologia – a historicidade de tais paradigmas é expressa não por meio de uma leitura diacrônica ou sincrônica mas, sim, no cruzamento entre as duas leituras. Ainda, para explicar melhor tal concepção sobre o método, cabe lembrar a concepção de Walter Benjamin, para quem os fenômenos históricos devem ser interpretados como constelações. A grosso modo, uma constelação consiste em um agrupamento de estrelas que, interligadas por linhas imaginárias, representam certas imagens, correspondendo a figuras inteligíveis. Na abordagem agambeniana, compreende-se que, através do método arqueológico, assim como ocorre com as estrelas, pode-se enxergar agrupamentos dos fenômenos históricos como se fossem constelações que sugerem a elaboração de paradigmas, tornando-se visível a imagem/estrutura que se forma pela interligação de tais linhas imaginárias. É possível, portanto, por esse método, demonstrar a associação, o parentesco entre tais fenômenos, tornar inteligível a estrutura que se forma por um conjunto de fenômenos.

Com sua ontologia modal, em sentido spinozano, Agamben é um filósofo da imanência e, a partir dela, opõe-se frontalmente à teoria da ambiguidade do sagrado³, entendendo que esta serve tanto à metafísica teológica medieval quanto à metafísica teológica e científica modernas. Para ele, o *homo sacer* se compõe, enquanto o mais emblemático dos paradigmas da contemporaneidade, pelo qual se revela, na sua radicalidade, a predisposição do poder soberano ao impedimento da liberdade humana. É justamente da confusão que tal ambiguidade gera, que nasce toda uma maquinaria antropológica de poder, a saber, o Estado, a economia (ou mercado), máquina esta que se mantém soberana através da glorificação de si mesma e do estado de exceção que produz a partir da regra que ela mesma constitui. Agamben alerta para a necessidade de superar-se tal equívoco, compreendendo-se, definitivamente, a natureza jurídico-política do problema da sacralidade⁴.

³ Agamben referencia-se nos estudos do linguista Émile Benveniste, que afirma: “*O termo latino **sacer** encerra a representação para nós mais precisa e específica do “sagrado”. É em latim que melhor se manifesta a divisão entre o profano e o sagrado; é também em latim que se descobre o caráter ambíguo do “sagrado”: consagrado aos deuses e carregado de uma mácula indelével, augusto e maldito, digno de veneração e despertando horror. Esse duplo valor é próprio do **sacer**; ele contribui para a diferenciação entre **sacer** e **sanctus**, pois não afeta de maneira alguma o adjetivo aparentado **sanctus**.*” (BENVENISTE, 1995, p. 189).

⁴ De acordo com Agamben, a ambiguidade da vida nua [*sacer*] se associa em linha direta com a estrutura bipolar, dicotômica, contraditória do poder soberano. Sobre tal relação, vale transcrever, em combinação com tratamento que se dará ao tema logo à frente, o esclarecedor comentário de Bartolomé Ruiz: “*Agamben mostra a insuficiência das interpretações dadas à figura do **homo sacer** em sua relação com o direito e a política ocidentais, estabelecendo várias críticas às frágeis interpretações da sacralidade nesta fórmula uma vez que as explicações oferecidas não conseguem dar conta do duplo caráter do **homo sacer**,*

Este artigo tem por finalidade expor o debate que Giorgio Agamben – especialmente em *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*⁵ I, e em *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*, obras iniciais de seu programa filosófico – promove em torno dos termos sagrado, testemunha e culpa, tendo em vista o paradigma do *homo sacer*, identificado, também, com o refugiado contemporâneo.

As inquietações que originaram essa investigação decorreram do problema da redução humana à “descartabilidade” (mera sobrevivência) no presente contexto político ocidental, a partir de suspeitas de que todos os seres humanos, na atualidade, podem ser descartados.

Investigar uma questão, uma esfera, um problema, um modelo de sociedade/política, não como efeito de uma leitura cronológica/historicista, mas através de leitura arque-genealógica, cuja utilidade é tornar compreensível o presente mediante sua ligação a fatos e fragmentos do passado, que se encontram de certa forma espalhados e que, metaforicamente, podem ser representados por “constelações”, conforme inspiram Benjamin, Foucault, e Agamben, enseja a busca pela “extemporaneidade”, no que se está em “condições de transformar seu próprio tempo”, conforme aponta Oswaldo Giacoia Junior (2015, p. 9). Pode-se, por meio de tal princípio, tornar-se contemporâneo, isto é, compreender-se o tempo atual na sua relação com o passado.

*que é insacrificável, porém sua morte é inimputável. Ou seja, o caráter de **sacer** o torna inviável para o sacrifício, mas qualquer um que o matar não cometerá crime.*

*Esta tensão inerente à fórmula do **homo sacer** não pode ser explicada pelo mero sentido a ambiguidade do sagrado (**sacer**) [...], como tentaram diversas análises antropológicas. Segundo alguns estudos antropológicos e sociológicos de início do século XX o sagrado deveria ser interpretado como um termo ambivalente porque o sagrado poderia igualmente condenar ou salvar, ser puro ou impuro, manchar ou limpar. A ênfase dessas análises se centra na ambivalência do sacro em relação com o tabu. [...]*

*Segundo Agamben, em todas estas interpretações percebem sobre a ambiguidade do sagrado como fenômeno religioso fora do político. Para Agamben todas estas compreensões da ambiguidade do sacro não dão conta da verdadeira tensão que perpassa a sacralidade do sintagma **homo sacer** no antigo direito romano. Para Agamben a sacralidade da vida do **homo sacer** se configura a partir da exceção que exclui sua vida do direito incluindo-a numa zona de anomia em que, paradoxalmente, fica capturada. É uma exceção bipolar que a exclui capturando-a e a captura excluindo-a.*

*Na compreensão de Agamben, a sacralidade do **homo sacer** implicaria uma significação política original pela qual a vida humana é capturada de forma soberana. A pessoa declarada **sacer** era legalmente excluída do direito da **polis** e **civitas**. Ela não era condenada legalmente à morte nem ao sacrifício, mas abandonada de qualquer direito e, como consequência, exposta a toda violência [...]. O **homo sacer** é uma vida matável cuja morte não é imputável. A vida do **homo sacer** existe numa zona de anomia em que é capturada pelo abandono. Sobre ela opera uma dupla exceção na forma de exclusão e captura. Nessa condição, a vida marcada com o estigma de **sacer** se torna totalmente vulnerável a qualquer violência, embora esteja inapta para o sacrifício legal. Ela vive relegada a uma condição diferente da pura vida natural, **zoe**, pois sobre ela vigora um decreto que a torna **vida nua**, vida abandonada. Enquanto vida nua, sobrevive entre o direito divino (que não a reconhece pura suficiente para o sacrifício) e o direito humano (que a exclui de qualquer direito). Quando é decretada a condição de **sacer** sobre alguém, o direito da polis fica ipso facto retirado da vida do cidadão. Ele deixa de ser cidadão para se converter em mero **homo**, um **homo comunis**. O **homo comunis**, a diferença da pessoa que era cidadão e conseqüentemente estava protegida pelo direito sagrado, o **homo comunis** era um ser humano na condição de mera vida nua [...] fora do direito, sem direitos. Agamben sustenta a tese de que arqueologia do **sacer** remete ao sentido da dupla exclusão do direito sendo a sacralidade e a exclusão categorias conexas.” (RUIZ in: BARSALINI; BARROS; KIRCHNER, 2020, p. 90-92)*

⁵ Agamben faz uso do termo *vida nua* como sinônimo de *homo sacer*. Utiliza-se, aqui, o mesmo sentido dado pelo filósofo a ambos os termos.

O paradigma do *homo sacer* na contemporaneidade: sagrado, culpa e testemunho

Em 1995, o termo latino *Homo Sacer* intitulou o projeto intelectual – de mesmo nome e composto por mais oito livros (1995 - 2014) – concebido por Giorgio Agamben. No epílogo do último livro da coletânea, *O uso dos corpos* (2014), ele afirma que o que estava em questão na arqueologia da política realizada ao longo desse projeto era “rediscutir o lugar e a própria estrutura originária da política” (AGAMBEN, 2017, p. 295).

É no livro inaugural, *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua* (1995), que o intelectual aborda essa figura do direito arcaico romano, baseando sua reflexão na definição originária, encontrada no *tratado* reeditado pelo gramático romano do século II, Festo. Agamben garimpa esse conceito mediante a busca pela primeira referência, em que a vida teria sido considerada sagrada. O que mobiliza essa arqueologia de uma espécie de sacralidade da vida, apresenta-se no curso de sua investigação pelo acolhimento, principalmente, das leituras de Michel Foucault, Walter Benjamin e de Carl Schmitt, autores que indicaram o relacionamento entre vida e o poder (soberano).

Seguindo as indicações a respeito da relação entre *vida nua* e poder soberano, assim como o questionamento que se expressa por meio desta relação acerca das implicações do “domínio do direito sobre o vivente”, o significado que a antropologia e a teologia positivas atribuíram ao caráter sagrado da vida não contribuiria com essa reflexão. Propício seria, segundo suspeitou Benjamin, entender a sacralidade, conforme concebeu o pensamento mítico, como “portadora destinada à culpa” (BENJAMIN, 1974-1989 *apud* AGAMBEN, 2010, p. 70). Agamben evidencia que o conceito de *culpa*, operante no sistema do *sacrifício*, encontra-se também na estrutura jurídica por meio da *exceção*.

Portanto, crítico à interpretação sobre o sagrado que se consolidou pela compreensão principalmente nas chaves sociológica e antropológica, mas também na teológica, pelo que se afirma a ambiguidade do “sagrado” – puro ou impuro ou, então, as duas coisas ao mesmo tempo – Agamben propõe uma outra chave de leitura, esta de caráter jurídico-político, buscando as origens do referido termo no direito arcaico romano.

Na definição de Sexto Pompeu Festo, gramático romano do século II d. C., o *homo sacer* referia-se à pessoa que, julgada por um delito, não poderia ser sacrificada justamente pela impureza à qual era relacionada, em contraste com a pureza exigida pelo rito. No entanto, poderia ser morta, executada – fora do formato prescrito pela lei e, portanto, não implicada em qualquer tipo de pena - estando absolvido quem houvesse realizado tal ato. Essa figura, que revelava em si traços à primeira vista contraditórios, fora objeto de diferentes interpretações que, em certa medida, convergiam quanto à concepção de sua natureza ambígua, leitura presente nas definições de sagrado nas ciências humanas, sobretudo na antropologia dos séculos XIX e XX, na sociologia do século XX, na psicanálise, e nas ciências da religião. Nomeando-a de “teoria da ambiguidade do sagrado”, Agamben ressalta que tal chave interpretativa, debruçando-se em torno da especificidade do termo, afetou significativamente a leitura realizada sobre o *homo sacer*, não sendo capaz de explicitar o seu real sentido, conforme a definição originária.

Destoante das abordagens que caminham pela “teoria da ambiguidade originária do sagrado”, Agamben propõe-se a interpretar, a partir do método arque-genealógico⁶, a figura do *homo sacer* à luz da estrutura que o originou, o que implica em concebê-lo, portanto, como fenômeno jurídico-político e não apenas, unicamente, ou propriamente religioso, conforme levaram a crer outras chaves interpretativas. A hipótese do jusfilósofo aponta para a sacralidade da vida como o modelo da relação política originária; consiste na vida votada à morte, a qual, inserida na ordem jurídico-política por meio de uma dupla exceção, torna-se o elemento

⁶ Cf. se esclarece no primeiro parágrafo da introdução deste artigo.

referencial da decisão soberana. Assim, a respeito da sacralidade atrelada à vida, compreende que: “*Sacer esto não é uma fórmula de maldição religiosa, que sanciona o caráter unheimlich, isto é, simultaneamente augusto e abjeto, de algo: ela é, ao contrário, a formulação política original da imposição do vínculo soberano*” (AGAMBEN, 2010, p.86).

Aprofundando-se na definição de Feste, verifica tratar-se de uma figura que está fora, tanto do direito humano quanto do divino, portanto excluída, e que, por causa de sua condição, funda e habita dentro da *pólis* uma “zona indiscernível”. Tal condição será utilizada por Agamben como um paradigma para a análise do Estado ocidental contemporâneo, indagando se, a partir da compreensão desse paradigma, seria possível lançar luz sobre a estrutura política originária; para tanto, propõe “[...] interpretar a *sacratio* como uma figura autônoma” que, aliás, “tem seu lugar em uma zona que precede a distinção entre sacro e profano, entre religioso e jurídico” (AGAMBEN, 2010, p.76).

Nesse sentido a sacralidade, segundo destaca Agamben, deve ser compreendida como dupla exceção ao se configurar nos seguintes eixos: “[...] a impunidade da matança e a exclusão do sacrifício” (AGAMBEN, 2010, p.83). Mais do que mera semelhança à estrutura topológica da exceção soberana, o *homo sacer* “revela-se em substancial continuidade” com esta, pois: “Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera” (AGAMBEN, 2010, p.85).

Assim, para entender as implicações da sacralidade da vida enquanto fenômeno jurídico, é necessário compreender o *dispositivo*⁷ que a cria enquanto seu pressuposto, a saber, o *estado de exceção*. É este o eixo, segundo a tese do filósofo italiano, pelo qual opera a política ocidental, e em que se ligam poder soberano e *vida nua*.

Na contramão da tradição filosófica que fundamentou sua leitura acerca da origem da política e concomitantemente da sociedade no *contrato social*, na revisão que realiza dos conceitos fundantes, Agamben faz uma releitura do “mitologema hobessiano”, propondo a substituição do *contrato* pelo conceito de *bando*. Enquanto pela teoria do *contrato*, proporciona-se “[...] a grade de inteligibilidade da política moderna, provendo o fundamento e a legitimação para as relações de domínio, as diferenças entre mando e obediência, que constituem a base da soberania, do Direito e do Estado”, a interpretação partindo do conceito de *bando* “[...] permite ao filósofo italiano considerar, paradoxalmente, a exceção como estrutura e verdade da norma [...]” (GIACIOIA JR., 2014, p.50).

Agamben (2010, p. 110) afirma,

O *bando* é propriamente a força, simultaneamente atrativa e repulsiva, que liga os dois polos da exceção soberana: a vida nua e o poder, o *homo sacer* e o soberano. Somente por isto pode significar tanto a insígnia da soberania [...] quanto a expulsão da comunidade.

⁷ Partindo do termo foucaultiano *dispositivo*, Agamben (2009, p.40) propõe uma contextualização deste conceito, definindo-o da seguinte forma: “[...] chamarei literalmente de *dispositivo* qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos”. Como referências de *dispositivos*, Agamben citará desde os já apontados por Foucault, por exemplo, as prisões, manicômios e etc; até a literatura, a filosofia, os computadores, dentre outros. Ainda, ancorado pelos estudos do filósofo francês referentes aos processos de subjetivação e dessubjetivação decorrente dos *dispositivos*, Agamben (2009, p.41) interpretará que entre as duas grandes classes, a saber, os seres vivos (ou as substâncias) e os *dispositivos*, haveria uma terceira, a dos sujeitos, denominando os últimos como “o que resulta da relação e, por assim dizer, do corpo a corpo entre os vivos e os dispositivos”.

Acolhendo a sugestão do filósofo francês Jean-Luc Nancy em *L'Impératif Catégorique* (1983), Agamben (2010) retoma do antigo direito germânico o termo *Bann*, na tradução portuguesa: *bando*. Neste contexto, o termo se refere tanto à exclusão da comunidade, como a insígnia da soberania, pois “*significa o poder de governo, a soberania, o direito de estatuir comandos e proibições, de impor e executar penas; também o direito de banir*” (GIACOIA JR., 2014, p.51). Em seu significado etimológico, remete tanto ao *bandido* quanto ao *banido* que, no antigo direito germânico, é representado pelo *friedlos* (sem paz). O *friedlos*, mas também o *wargus* (homem lobo), denotavam o malfeitor que, excluído da comunidade⁸, “*podia ser morto por qualquer um sem que se cometesse homicídio*” (AGAMBEN, 2010, p.105). Conforme destaca Oswaldo Giacoia Junior (2008, p.38), em consonância com a referência de Agamben ao jurista alemão Rudolph von Jhering:

Tal como se encontra explicitamente mencionado na obra Rudolph von Jhering (sic.) *O Espírito do Direito Romano*, o termo *Bann* guarda relação com a *sacratio* romana arcaica, designando o fora da lei, proscrito e banido da proteção do ordenamento primitivo, que, enquanto tal, poderia ser morto independentemente de um juízo e fora do direito.

Portanto, no escopo do método arque-genealógico, “*o banido seria uma espécie de ancestral do homo sacer*”, devendo notar, nesse sentido, a homologia estrutural entre *bando* e *exceção* (*exceptio, ex capere*, ‘capturar fora’), sobre a qual se constrói parte essencial da argumentação de Agamben (GIACOIA JR., 2014, p. 51).

Desse modo, ao definir que o paradoxo da soberania se compara ao da estrutura ontológica do abandono⁹ e, mais do que isso, a constitui, poderia se dizer que a reflexão sobre o conceito de soberania ocuparia, na leitura do filósofo italiano, também, o campo da ontologia. “*A relação de exceção é uma relação de bando*”, esclarece Agamben. O *banido, abandonado* pela lei, todavia, não ocupa um lugar fora dela, posto que seu banimento é corolário à lei. Ao observar que vida e direito se confundem, indeterminando-se, o filósofo italiano descarta a enunciação de “*um fora da lei*” e completa: “*A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono*” (AGAMBEN, 2010, p.35).

Buscando tornar visível a relação entre vida (*mera vida*) e poder soberano, conforme as indicações feitas por Walter Benjamin (filósofo judeu-alemão) e Carl Schmitt (jurista alemão), Agamben partirá do diagnóstico acerca do estado de exceção realizado em distintas perspectivas pelos dois autores.

Central na tradição política, o conceito de soberania, conforme definiu Schmitt, revela-se, na leitura de Agamben, como o paradoxo estrutural da esfera jurídico-política ocidental. Segundo Agamben (2010, pp.22-23), Schmitt foi o responsável por relacionar estado de exceção e soberania, por exemplo, através da paradoxal definição, de que o soberano estaria

⁸ Regida pela doutrina do instituto *Friedlosigkeit*, cujo conceito fundante era o *fried* (paz).

⁹ O conceito de *bando, abandono* é desenvolvido pelo filósofo francês Jean-Luc Nancy no ensaio *L'être Abandonné* (*O ser abandonado*), último capítulo da obra *L'Impératif Catégorique* (1983). Inserida no campo da ontologia, a tese anunciada por Nancy se esboça como uma reflexão sobre o significado do ser, no que se refere à sua localização, que conforme o filósofo identificará, é a do *abandono*. O filósofo francês vai na mesma direção que percorreu Heidegger e depois Derrida, relativa à desconstrução da metafísica (TARIZZO, 2007, p. 32). Segundo Agamben (2010, p.63-64), Nancy “*identifica a sua estrutura (refere-se à forma de lei – nota nossa) ontológica como abandono e procura consequentemente pensar não apenas o nosso tempo, mas toda história do Ocidente como ‘tempo do abandono’*”.

simultaneamente dentro e fora da lei. O “fora”, porém, não significa externalidade ao direito, pois essas esferas permaneceriam em constante relação, mas corresponderia, no caso do soberano, a um se colocar “legalmente fora”, uma vez que, para Schmitt, a exceção implicará na validade da lei, assim como na justificação da autoridade estatal.

Embora o estado de exceção consista na suspensão temporária do direito, é em razão da exceção que a norma que o constitui é definida. Dessa forma, o estado de exceção não coincidiria com a ideia de um caos que antecede a ordem, mas seria decorrente de um ato da ordem/norma em se suspender. Enquanto a exceção se apresenta como uma captura do que está fora (*ex-capere*), o ordenamento jurídico-político se identifica como a estrutura de inclusão do que foi expulso. A relação de exceção reverbera da estrutura político-jurídica e, logo, na relação jurídica em si.

O estado de exceção consiste nessa zona de indiferença que é aberta entre natureza e direito, cuja suspensão implicará na referência da ordem jurídica, assim como na possibilidade de transgressão da norma. Ao estabelecer a diferenciação de um dentro e um fora do arcabouço normativo, a exceção se apresentará mais como uma *exclusão inclusiva / inclusão exclusiva*, do que propriamente exclusão, pois, “*é incluída no caso normal justamente porque não faz parte dele*”, trata-se de algo que é incluído por seu não pertencimento (AGAMBEN, 2010, p. 29).

A soberania que, em Schmitt se define pela decisão sobre a exceção, tem por ideia a deliberação não como resultado da vontade de um sujeito superior, ou como avaliação sobre lícito e ilícito, mas implica na inserção do ser humano no âmbito jurídico. Esta esfera é normativa não apenas porque comanda e prescreve, mas porque se torna a referência para a vida e suas relações. Sendo assim, a exceção, que é determinada pela captura do que está fora, pela inclusão do que está excluído, é entendida por Agamben não como simples medida, mas como a forma originária do próprio direito. Isso “[...] *significa que a ordem jurídica não se apresenta em sua origem simplesmente como sanção de um fato transgressivo, mas constitui-se, sobretudo, através do repetir-se do mesmo ato sem sanção alguma, ou seja, como caso de exceção*” (AGAMBEN, 2010, p. 33).

Segundo Agamben, o que a exceção captura é a vida humana, incluindo-a no direito sobre a forma de sua exclusão. Tal captura se dá através não da sanção, mas da culpa. O filósofo italiano anota que o termo culpa, aqui, não possui o sentido técnico empregado pelo direito penal, mas, conforme seu significado geral, o de “estar-em-débito”. Nesse sentido, o soberano, bem como aquele que por ele é capturado – o *homo sacer* –, estão fora da lei, ao mesmo tempo em que nela se inscrevem. Encontram-se, portanto, ambos, em uma zona de indiscernibilidade, lugar do estado de exceção, esfera em que a lei positiva, e seu espírito, desaparecem, sendo, estes, substituídos nua e cruamente pela *decisão* do poder soberano (ou de seu agente, o que, na prática, significa a mesma coisa), geralmente associada ao *modus operandi* policial ou à técnica jurídica do operador do direito. O *homo sacer* não é, portanto, aquele que deve ser punido pela culpa de ter cometido qualquer delito previsto no conjunto normativo estatal, mas, sim, a vítima da decisão soberana, por estar em débito com tal poder, independentemente do que tenha feito ou deixado de fazer. Assim como, a partir do próprio direito, o sujeito que decide sobre a *vida nua* está livre dele, o *homo sacer* também está fora de sua circunscrição, de modo que sua matabilidade não resulta da aplicação imediata da lei, mas, sim, da execução da decisão que nasce da exceção, a qual, por sua vez, é originária da própria regra.

São inúmeros os exemplos, e farta a literatura sociológico-jurídica, a revelarem o império da decisão, radicalmente irresistível, pelos agentes do poder soberano, sobre uma gama enorme de sujeitos imputados enquanto bandidos, independentemente de terem ou não realizado qualquer crime. Para o soberano, tais pessoas são culpadas desde sempre, justamente porque são *banidas*, desde a origem do Estado – e não porque cometeram um ou outro delito. Qualquer ato que realizem, corresponda ele ou não, realmente, a uma infração, será tipificado, desde que o

soberano assim o queira, como uma transgressão. O esquema da exclusão inclusiva atrela-se, portanto, à decisão do soberano, conforme Carl Schmitt, aquele que “*decide sobre o estado de exceção*” (SCHMITT, 2006, p.7).

Nesse sentido, o policial é o que decide, no campo, quem vive e quem morre, como, também, quem deve ou não ser enquadrado na circunstância de prisão em flagrante, em qualquer um dos tipos penais que a preveem.

A problemática ganha contornos mais refinados no processo judicial, mas também nele se pode, com olhar mais aguçado, perceber as nuances das determinações de quem deve ou não ser condenado. Oscar Mellim Filho (2010) evidencia os meios criados pela máquina judiciária para selecionar os que ela quer excluir ou incluir como réus imputáveis, demonstrando que a decisão sobre o futuro de cada um deles é bem anterior à sentença. Conforme o autor:

A facilidade de acomodação das condutas relativas a alguns dos crimes patrimoniais, como furto e roubo, aos tipos penais milita fortemente em favor de uma ação seletiva dos juízes com vistas à condenação dos agentes. Outros crimes patrimoniais inseridos no mesmo capítulo do Código Penal Brasileiro, como estelionato e apropriação indébita, prestam-se a um diferente tratamento judicial, que costuma ser realizado com muito maior rigor analítico no que se refere à pesquisa do *dolo* do agente, já que tais ações, por postura legislativa, situam-se em zona mais próxima da linha divisória entre o ilícito civil e o ilícito penal. (MELLIM FILHO, 2010, p.196)¹⁰

¹⁰ A título de exemplificação, transcrevem-se, abaixo, dois casos fáticos que contrastam entre si, os quais denunciam o uso da retórica e da técnica jurídicas para imputar aqueles que se escolheu, desde antes do início do processo, como alvos ou não da punição. Mellim Filho (2010, p. 196-199), escreve:

“Nos processos por crimes de furto, o que se vê é que os indícios, na prática judiciária, valem como verdadeiras provas, sob o argumento, sempre recorrente, de que se trata de delitos clandestinos.

Em um desses casos concretos examinados, que retrata o furto de uma motocicleta, o réu apelante recebeu peças de tal veículo das mãos do verdadeiro autor da subtração, o qual o inocentou. Mesmo assim, sem provas suficientes, acabou condenado, em atenção ao momento social em que se deram os fatos, a exigirem tolerância zero.

Segundo o juiz,

‘a violência está chegando às vias do intolerável. O começo disso está nos pequenos furtos, na maioria motivados por drogas. É momento de algum rigor, sob pena do incontrollável, do desrespeito, da falência das instituições sérias, que balizam o sistema democrático. Deve o Judiciário interpretar as leis atuais segundo suas finalidades, sempre observando os dias de sua aplicação e principalmente o contexto social da época’ [T]/SP Apelação no. 1132.907.3/0)

[...]

No sopesar os elementos de prova que servem de base à condenação ou absolvição dos réus, observa-se o uso de critérios diferenciados não apenas conforme a natureza dos delitos, mas principalmente o perfil de seus agentes. [...] Em um processo por crime de sonegação fiscal, em que a documentação competente demonstrou que os réus, comerciantes adquiriram mercadorias de empresa fictícia ou irregular, sequer encontrada no endereço existente, eles alegaram que não sabiam da irregularidade da empresa vendedora. Outros processos foram instaurados contra os mesmos réus, cuja empresa adquirira mercadorias de empresas vendedoras também fictícias.

No caso em análise, a empresa vendedora tinha registro inicial na Junta Comercial, mas já não funcionava. As vendas eram de valores altos e, no ato da compra pela empresa dos réus, estes creditavam-se no ICMS respectivo para posterior abatimento no ato das vendas posteriores, prejudicando o Fisco. O fato é classificado como crime no art. 1º no. IV da Lei 8.137/90. Os réus não provaram o pagamento das mercadorias, conforme alegaram, não obstante a utilização de cheques, que poderiam revelá-lo. Tal circunstância não lhes deveria pesar negativamente, assim como a explicação insuficiente dada pelo suspeito

Ao refletir sobre os muitos exemplos que traz, de defesas e decisões dos operadores do direito, Mellim Filho (2010, p. 259) conclui:

O trabalho de gestão judiciária pode ser melhor entendido se se atentar para o conceito de exceção, que atravessa o universo da atuação da Justiça penal. A aplicação das leis penais pode ser identificada como um permanente estado de exceção, que atravessa não apenas a atividade policial, mas também as demais instâncias do sistema. As ferramentas desse estado são as da ciência do Direito e seus conceitos porosos, notadamente a ideia de necessidade (social). O próprio princípio da fragmentariedade do Direito Penal, que embasa a ação punitiva apenas em determinadas situações humanas e o afastamento da incidência das normas penais em outras, revela a excepcionalidade desse ramo do Direito e sua constituição como ferramenta imprescindível ao trabalho de gestão.

Recorrendo ao pensamento de Schmitt e Benjamin, Agamben evidenciará que ambos os autores abordaram o tema da culpa. Interpreta a definição que Schmitt faz sobre o conceito jurídico de culpa em seu primeiro trabalho¹¹, assimilando-a antes ao conteúdo moral do que ao jurídico. De acordo com Agamben, para Schmitt a culpa decorreria do posicionamento consciente de um indivíduo quanto à sua contrariedade à norma jurídica, ou seja, a culpa existiria mediante a existência da norma. Em polo oposto ao de Schmitt, mas em conformidade com tal definição, Benjamin também promove abordagem jurídica do conceito de culpa, considerando que este, originário da esfera jurídica, teria sido transferido inadequadamente para a esfera ético-religiosa. Para Benjamin, e para Agamben, a culpa é o elemento que inscreve a vida natural na ordem do direito. Ambos propugnam pela liberação do ser vivente da culpa, e logo, do direito (AGAMBEN, 2010, p.34).

É no eixo aberto por Benjamin, e mesmo por Schmitt, que Agamben encontra as figuras-limites: o soberano e a *vida nua*, que, se encontrando em posições que inicialmente poderiam enquadrar um “dentro” e/ou “fora” ao âmbito jurídico, seriam responsáveis por expor que, na realidade, não haveria tal distinção, mas, antes, um espaço de indistinção, que necessita da norma para existir. Por conseguinte, Agamben conclui que o estado de exceção: “[...] não é tanto uma suspensão espaçotemporal quanto uma figura topológica complexa, em que não só a exceção e a regra, mas até mesmo o estado de natureza e o direito, o fora e o dentro transitam um pelo outro” (AGAMBEN, 2010, pp. 43-44).

da prática do furto com quem foi apreendido o produto da subtração? Os acusados, no entanto, acabaram absolvidos em primeira instância.

Na sentença absolutória, afirmou o juiz:

‘Lembrou a defesa, aliás, que é público e notório que as relações no mundo dos negócios exigem rapidez, sob pena de insucesso empresarial, donde não ser factível que o empresário, a cada compra que realiza, paralise sua empresa para se certificar se este ou aquele fornecedor é idôneo ou não; se está ou não regularmente estabelecido. Basta imaginar uma empresa de São Paulo, paralisando os seus negócios para investigar se um fornecedor de outro Estado da federação é idôneo, se está regularmente estabelecido... E o que dizer então se o fornecedor está sediado fora do Brasil?’ (TJ/SP, Apelação no. 1.474.881-2)’.

¹¹ *Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung*, Breslau, 1910. (Sobre a culpa e os tipos de culpa: Uma investigação terminológica)

Na tese anunciada por Agamben, o estado de exceção se revela como o fundamento da *máquina*¹² jurídico-política ocidental. No estado de exceção, expressa-se, juntamente com a norma, a tendência anômica que não se extingue através do ordenamento normativo, ou do Estado; pelo contrário, tais esferas se empenham em (de)ter tal tendência aos seus “cuidados”. É o *dispositivo* que faz do soberano lei viva, mediante a força de lei, que “*privada de norma age como pura inclusão da vida*” (AGAMBEN, 2004, p.111).¹³

No texto *Zur Kritik der Gewalt* (1921) – *Para uma crítica da violência* –, Benjamin se ocupa da relação entre violência (*Gewalt*) e direito. O filósofo alemão delimita a dimensão da crítica que dispensa à violência – e ao poder – que no decorrer de seu texto se orienta em duas principais direções: a primeira, em demonstrar a violência enquanto meio (*Gewalt*), cuja função, ou melhor, a finalidade, seria a de instituir e manter o direito positivo; e a segunda, em que sugere a perspectiva de uma violência revolucionária, que se encontraria fora tanto do direito positivo quanto do direito natural, intitulada de violência pura (ou divina) [*reine Gewalt*]. Como índice do problema da relação entre direito e violência, Benjamin questionará a teoria da sacralidade da vida, confrontando-a, conforme destaca, com o pensamento mítico, cujo termo sagrado, longe de proclamar o valor intrínseco da vida, designava o “portador da culpa”. Identificando a vida sagrada com a *mera vida* (*das bloße Leben*),¹⁴ o filósofo alemão sugere:

Valeria a pena rastrear a origem do dogma da sacralidade da vida. Talvez, ou muito provavelmente, esse dogma seja recente; a derradeira errância da debilitada tradição ocidental de procurar o sagrado que ela perdeu naquilo que é cosmologicamente impenetrável (BENJAMIN, 2011, p. 154).

Essa suspeita levantada por Benjamin e, de outro modo por Foucault, mediante o diagnóstico da biopolítica, é considerada e analisada por Agamben, cuja reflexão em torno da figura-paradigma do *homo sacer* buscou dar continuidade. A arqueologia que o filósofo italiano

¹² Segundo Edgardo Castro (2013), há uma consonância do conceito de *máquina* – não muito desenvolvido por Agamben – com o conceito de *dispositivo*, que no conjunto da obra do filósofo italiano, se expressa através de inúmeros complementos, por exemplo: *máquina-governamental*, *máquina-antropológica*, *máquina-teológica*. Uma característica atribuída ao conceito de *máquina* é a bipolaridade, que no caso da máquina governamental, ou então, jurídico-política, configura-se pela soberania e o governo (autoridade - *autorictas* e poder - *potestas*).

¹³ “[...] essencial para a ordem jurídica é que essa zona – onde se situa uma ação humana sem relação com a norma – coincide com uma figura extrema e espectral do direito, em que ele se divide em uma pura vigência sem aplicação (a forma de lei) e em uma aplicação sem vigência: a força de lei” (AGAMBEN, 2004, p. 93).

¹⁴ Em nota, Jeanne Marie Gagnebin – estudiosa do pensamento benjaminiano – destaca: “O adjetivo *bloss* significa ‘mero’, ‘simples’, ‘sem nenhum suplemento’. Há uma nuance entre *nackt*, que designa a nudez de uma criança que sai do corpo de sua mãe, e *bloss*, que designa o ‘nu’ no sentido de ‘despido’, em oposição a ‘coberto’ com roupa ou roupagem (retórica, por exemplo)”. Portanto, a *mera vida* revelaria, segundo a interpretação de Gagnebin, “que a vida não tem valor absoluto em si, como ‘mera vida’, mas somente numa dimensão que transcende o orgânico natural [...]”. A organizadora salienta ainda a apropriação, do seu ponto de vista apressada, realizada por Agamben deste conceito, em que o filósofo italiano aproxima – ou traduz – *mera vida* ao conceito de *vida nua*, empregando-o como base da biopolítica (GAGNEBIN, 2011, p.151 – nota 76). Baseado na perspectiva de Gagnebin e amparado pelo pensamento arendtiano Joneffer Barbosa (2013, p.155) interpreta da seguinte forma a apropriação de Agamben do termo benjaminiano: “[...]Arendt costumava chamar, ao comentar o método filosófico heideggeriano, de uma *interpretação apropriativa*, voltada muito mais a um curso próprio de pensamento que ao rigor filológico-etimológico[...]”.

realiza do *homem sagrado*, tendo como principal referência a emblemática figura do direito romano, visou demonstrar a difusão da função política conferida por tal título (*sagrado*) que, sobre outros moldes, conforme expôs Benjamin e, de modo diverso Schmitt, transportou-se para a questão da soberania, tornando-se seu fundamento.

Segundo Agamben (2010, p.113), esta figura-paradigma constitui o referente da violência soberana, violência que está em questão na biopolítica, e que na modernidade terá seu exemplo mais cabal no nazismo. “A dimensão na qual o extermínio teve lugar não é nem a religião, nem o direito, mas a biopolítica.” O filósofo conclui:

Na modernidade, o princípio da sacralidade da vida se viu, assim, completamente emancipado da ideologia sacrificial, e o significado do termo sacro na nossa cultura dá continuidade à história semântica do *homo sacer* e não à do sacrifício (daí a insuficiência das desmistificações, ainda que justas, hoje propostas por várias partes, da ideologia sacrificial). O que temos hoje diante dos olhos é, de fato, uma vida exposta como tal a uma violência sem precedentes, mas precisamente nas formas mais profanas e banais. (AGAMBEN, 2010, p.112-113)

Em *O que resta de Auschwitz [Homo sacer III]* (1998), obra que se constitui como “*uma espécie de comentário perpétuo sobre o testemunho*”, Agamben (2008, pp.19-21) se detém, não à pesquisa histórica, mas em compreender o significado ético e político do extermínio. Inicia por desmistificar o caráter sacrificial – sob o termo *Holocausto* – atribuído a este acontecimento, inclusive por parte dos judeus sobreviventes, conforme sugere previamente em *Homo Sacer I*:

O hebreu sob o nazismo é o referente negativo privilegiado da nova soberania biopolítica e, como tal, um caso flagrante de *homo sacer*, no sentido de vida matável e insacrificável. O seu assassinato não constitui, portanto, como veremos, nem uma execução capital, nem um sacrifício, mas apenas a realização de uma mera “matabilidade” que é inerente à condição de hebreu como tal. A verdade difícil de ser aceita pelas próprias vítimas, mas que mesmo assim devemos ter a coragem de não cobrir com véus sacrificiais, é que os hebreus não foram exterminados no curso de um louco e gigantesco holocausto, mas literalmente, como Hitler havia anunciado, “como piolhos”, ou seja, como vida nua (AGAMBEN, 2010, p.113).

Dentre as razões que impelem o deportado a sobreviver está a de se tornar testemunha. Essa razão define parte dos sobreviventes que, após passarem por tal experiência, atribuem o sentido de sua existência a “dar testemunho”. Porém, o testemunho não define a todos, pois alguns optaram pelo silêncio (AGAMBEN, 2008, pp.25-26). Mais do que em sentido descritivo, os testemunhos são fonte de uma desafiadora e profunda reflexão proposta por Agamben, que se debruça sobre esta categoria (testemunho), alinhavando importantes dimensões e questões que excedem esse contexto, tendo em vista Primo Levi, sobrevivente do campo de Auschwitz. O testemunho de Levi não consistia em julgamento, não por não haver motivos para isso, mas, conforme o próprio Levi (1988) expressa, pela impossibilidade de fazê-lo à medida em que uma “zona cinzenta” foi estabelecida no campo, no qual vítimas se tornaram carrascos e carrascos se tornaram vítimas. Diante disso, Agamben explica que o direito não deve ser o único aspecto a ser considerado ao se analisar este contexto (AGAMBEN, 2008, p.27).

Ainda, outras confusões interpretativas se revelam na tentativa de explicar, ou pior, justificar Auschwitz. Ao ser enquadrado como um problema apenas ético, são utilizados argumentos que se confundem entre direito e moral ou direito e teologia. Numa espécie de teodiceia, não buscam “[...] definir as responsabilidades dos homens, mas aquelas de Deus”. Esse tipo de leitura, avalia Agamben, não diz nada sobre as vítimas ou os carrascos, mas, com uma espécie de ironia e temor, ele alerta: “Por detrás da impotência de Deus, aparece a dos homens, que repetem o seu **plus jamais ça!**, quando já está claro que o **ça** está por todo lado” (AGAMBEN, 2008, p.30).¹⁵ Por outro lado, ao identificar a “zona cinzenta” que residia no campo, Levi teria situado a ética em um novo terreno, completamente aquém da perspectiva binária – bem e mal – convencional. Sobre este ponto, Agamben (AGAMBEN, 2008, p.31) lança uma penetrante análise:

E, sem que consigamos dizer por que motivo, percebemos que esse aquém é mais importante do que qualquer além, que o sub-homem deve interessar-nos bem mais do que o super-homem (*referência ao conceito nietzschiano – grifo nosso*). Essa infame zona de irresponsabilidade é o nosso primeiro círculo do qual confissão alguma nos conseguirá arrancar e no qual, minuto após minuto, é debulhada a lição temível da *banalidade do mal*, que desafia as palavras e os pensamentos.

Refletindo sobre os termos reponsabilidade e culpa, estreitamente vinculados entre si e associados ao campo da ética, Agamben salienta que antes ambos denotam dois aspectos da imputabilidade jurídica.¹⁶ A transferência de tais conceitos para o âmbito da ética é índice das dificuldades em distingui-la do direito, e dos limites que forjam as doutrinas ditas éticas, que se baseiam em tais moldes. Essa insuficiência se revela no momento em que se pretende delimitar as fronteiras que separam ética e direito. Atribui-se a confusão de ambas as categorias (éticas e jurídicas) à concepção laica da ética, e não, como se esperaria, originária da doutrina católica; pois, ao serem elevadas as categorias jurídicas ao patamar de categorias éticas, gerou-se uma confusão entre os papéis (AGAMBEN, 2008, pp.32-33).¹⁷ É nesse sentido que, para Agamben, a “zona cinzenta” indicada por Levi exporá uma série de questões, desafiando a um outro, ou então, a uma nova perspectiva a respeito do horizonte ético.

Retomando a questão da terminologia “holocausto” – utilizada para se referir ao extermínio nos campos – Agamben destacará alguns equívocos e divergências quanto ao emprego deste termo.¹⁸ Avalia que a expressão surge no intuito de justificar o injustificável: a morte *sine*

¹⁵ “*Plus jamais ça*” consiste em uma expressão no francês e traduz-se: “nunca mais”; e *ça*, designa o pronome “isso”.

¹⁶ O termo responsabilidade deriva do verbo *spondeo*, e consiste em se apresentar como fiador de alguém ou de si, frente a algo ou alguém; e o termo culpa, designava a imputabilidade de um dano, nesse sentido, no contexto romano, excluía-se a possibilidade de uma “auto-culpa”, ou seja, “[...] o dano que cada um causa a si próprio por sua culpa não é juridicamente relevante” (AGAMBEN, 2008, pp.31-32).

¹⁷ Citando a leitura spinozana sobre a ética, Agamben destacará que para o filósofo holandês, a ética era a “doutrina da vida feliz”, esfera na qual, portanto, não haveria conhecimento – talvez no sentido de consciência, ciência: estar ciente – da culpa ou responsabilidade.

¹⁸ “Holocausto” é a tradução do termo latino *holocaustum*, que tem sua origem no adjetivo grego *holókaustos*, que significa “todo queimado”. Na tradição cristã, o termo foi empregado pelos padres da Igreja, que traduzindo sem muito rigor, utilizaram-no para criticar e reprovar a doutrina sacrificial dos

causa (sem justa causa), atribuindo, por exemplo, uma aura sacrificial, principalmente de natureza punitiva. Agamben afirma que a primeira conotação antissemita ao termo – de que ele tem conhecimento – aparece em uma crônica medieval, cujo conteúdo consistia em um testemunho sobre a coroação de Ricardo I (1189), no qual descreve o massacre que naquele dia foi realizado contra os judeus. Somando-se ao eufemismo que sucede da atribuição do termo “holocausto”, Agamben destaca ainda a palavra *shoá*, utilizada pelos próprios judeus: indica “devastação, catástrofe”, e, no texto bíblico, está relacionada à punição divina (AGAMBEN, 2008, pp.37-40). Sobre a aceção do termo “holocausto”, categoricamente, o filósofo completa¹⁹:

O termo não só supõe uma inaceitável equiparação entre fornos crematórios e altares, mas acolhe uma herança semântica que desde o início traz uma conotação antijudaica. Por isso, nunca faremos uso deste termo. Quem continua a fazê-lo, demonstra ignorância ou insensibilidade (ou uma e outra coisa ao mesmo tempo). (AGAMBEN, 2008, p.40)

Os sentimentos de culpa e vergonha eram comuns aos sobreviventes, pelo fato de terem sobrevivido apesar dos inúmeros companheiros que foram mortos. Contudo, seu testemunho era algo que em certo aspecto os redimia, e de que não se envergonhavam. Isso se torna claro, conforme Agamben (2008, p.42) evidencia, em um ponto sobre o qual os sobreviventes concordam: há, no testemunho, uma lacuna que, segundo identifica Levi, reside no seguinte fato: “[...] as testemunhas são, por definição, sobreviventes e, portanto, todos, em alguma medida, desfrutaram de um privilégio... Ninguém narrou o destino do prisioneiro comum, pois, para ele, não era materialmente possível sobreviver...” (LEVI, 1997, p.215 *apud* AGAMBEN, 2008, p.42). O “prisioneiro comum” a que Levi se refere é encontrado também no testemunho de outros sobreviventes; ambos, Levi e Agamben, o identificam pelo jargão “*muçulmano*”.²⁰

Muçulmano (*muselmann*) foi como nomeavam os prisioneiros do campo afetados por determinada condição física e psíquica. Segundo descrevem os sobreviventes, classificaram-se com tal jargão os homens que, impelidos pelas terríveis circunstâncias do campo, como pelo acometimento de doenças, principalmente derivadas pela desnutrição, adentravam uma condição psíquica que os tornavam apáticos, inexpressivos, indiferentes a qualquer estímulo externo, aquém

Hebreus; mas foi também adotado, metaforicamente, em referência aos mártires cristãos, sendo este o significado – sacrifício a causas sagradas e superiores – que se difundiu acerca do termo.

¹⁹ A leitura realizada por Agamben sobre um terreno tão delicado, terreno que talvez outros pensadores tenham evitado, foi alvo de críticas, por exemplo, a de “*arruinar o caráter único e indizível de Auschwitz*” (AGAMBEN, 2008, p.41): “*Dizer que Auschwitz é ‘indizível’ ou ‘incompreensível’ equivale a euphemem, a adorá-lo em silêncio, como se faz com um deus; significa, portanto, independente das intenções que alguém tenha, contribuir para sua glória. Nós, pelo contrário, não nos envergonhamos de manter fixo o olhar no inenarrável. Mesmo ao preço de descobrirmos que aquilo que o mal sabe de si, encontramos-lo facilmente também em nós*” (AGAMBEN, 2008, p.42).

²⁰ No tocante ao uso do termo *muçulmano*, Agamben sugere: “*A explicação mais provável remete ao significado literal do termo árabe muslim, que significa quem se submete incondicionalmente à vontade de Deus, e está na origem das lendas sobre o pretense fatalismo islâmico, bastante difundidas nas culturas europeias já a partir da Idade Média [com essa inflexão depreciativa, o termo se encontra com frequência nas línguas europeias, especialmente no italiano]*”. E acrescenta: “*Contudo, enquanto a resignação do muslim se enraíza na convicção de que a vontade de Alá está presente em cada instante, nos menores acontecimentos, o muçulmano de Auschwitz parece ter, pelo contrário, perdido qualquer vontade e qualquer consciência*” (AGAMBEN, 2008, pp.52-53).

das relações com as pessoas ou o ambiente. Denominados, também, homens-múmia, mortos vivos e cadáveres ambulantes, os *muçulmanos* não despertavam pena ou simpatia nos companheiros, pelo contrário, evitava-se até mesmo olhá-los. Sua situação era vista como uma espécie de estágio, na qual todos os prisioneiros estavam sujeitos a entrarem. Assim, eram ao mesmo tempo desprezados e temidos; provocavam temor, pois despertavam nos outros o desejo ininterrupto de escapar a tal condição.²¹

Essa condição tão atroz mais tarde se torna fonte de estudo psicológico. Bruno Bettelheim²² (1903-1990) observa as terríveis consequências que uma “situação extrema”, como a imposta aos internos dos campos de concentração, e, mais ainda, aos *muçulmanos*, causaria à sua psique. Agamben destaca que, para o psicanalista austro-americano, a “situação extrema” nunca perdeu seu significado ético e político, não reduzindo o *muçulmano*, por exemplo, à análise clínica:

Tendo em vista que, na situação extrema, estava em jogo “continuar sendo ou não um ser humano”, o muçulmano marcava de algum modo o instável umbral em que o homem passava a ser não-homem, e o diagnóstico clínico passava a ser análise antropológica (AGAMBEN, 2008, pp.54-55).

Similar ao paradigma da “situação extrema” ou “situação-limite” é o funcionamento do estado de exceção e/ou vice-versa. Os dois paradigmas são correspondentes, e se definem pelo ato de “julgar e decidir sobre a situação normal”. Se a exceção se constitui a partir do ordenamento jurídico (normal), através da situação extrema, como a dos campos de concentração, cria-se o pressuposto que possibilita decidir o que é ou não humano, ou seja, o homem se torna uma categoria, elegível e classificável, mas, mais do que isto, torna-se em certo aspecto, passível de desumanização. A esta comparação, o filósofo italiano acrescenta a observação de Karl Barth (1886-1968), que, no tocante a esse contexto histórico, ressalta a capacidade de adaptação do homem às condições mais adversas; nessa perspectiva, o teólogo suíço destaca a dificuldade de estabelecer uma linha divisória que distingue o âmbito normal do anômalo (AGAMBEN, 2008, p.56). Agamben (2008, p.57) afirma: “*Auschwitz é exatamente o lugar em que o estado de exceção coincide, de maneira perfeita, com a regra, e a situação extrema converte-se no próprio paradigma do cotidiano*”.

Segundo Agamben (2008, p.66), Levi é o único a testemunhar conscientemente em nome dos *muçulmanos*, pois, para ele, tratava-se das “testemunhas integrais”, pessoas em quem o mais alto grau de desumanidade residia e em quem qualquer indício do que se entende por dignidade estaria ausente.²³ Na leitura de Levi, o *muçulmano* representa um lugar de experimento,

²¹ “[...] a preocupação mais insistente do deportado consistia em esconder as suas enfermidades e as suas prostrações, em ocultar incessantemente o muçulmano que ele sentia aflorar em si mesmo por todos os lados” (AGAMBEN, 2008, p.59).

²² Foi um psicanalista judeu nascido na Áustria. Em 1938, foi deportado para um campo de concentração, e após sua liberação, muda-se para o Estados Unidos.

²³ “A história – ou melhor, a não-história – de todos os ‘muçulmanos’ que vão para o gás, é sempre a mesma: simplesmente, acompanharam a descida até o fim, como os arroios que vão até o mar. Uma vez dentro do Campo, ou por causa da sua intrínseca incapacidade, ou por azar, ou por um banal acidente qualquer, eles foram esmagados antes de conseguir adaptar-se; ficaram para trás, nem começaram a aprender o alemão e a perceber alguma coisa no emaranhado infernal de leis e proibições, a não ser quando seu corpo já desmoronara e nada mais poderia salvá-los da seleção ou da morte por esgotamento. A sua vida é curta,

em que moral e humanidade e questões como dignidade e respeito, na realidade, a própria existência de um limite ético, tornaram-se questionáveis.

Originário da teoria jurídica, mais especificamente da esfera do direito público, o conceito de dignidade (*dignitas*) se referia à classe e à autoridade aos quais competiriam os cargos públicos. No entanto, no período medieval, no intuito de assegurar a continuidade da soberania, no caso da morte do Rei (o portador da *dignitas*), erguia-se uma efígie em cera – portadora provisória da *dignitas* – para ser velada até que a substituição do Rei morto fosse realizada. Em síntese, a partir deste rito, a *dignitas* “*emancipa-se do seu portador e converte-se em pessoa fictícia*”. Este conceito também foi desenvolvido pelos canonistas, através dos quais se construiu uma hierarquia de dignidades eclesiásticas. Ao se transpassar para o âmbito dos “tratados morais”, tal conceito se expressa de modo semelhante ao da sua esfera original (jurídica), ou seja, será considerado digno quem se comporta como dotado de dignidade pública, mesmo que esteja restrito desta (AGAMBEN, 2008, pp.73-74). É justamente a autonomia que o conceito possui em relação ao seu portador que o torna problemático, reforçando as suspeitas de Agamben. Ao se constituir como um parâmetro, que o ser humano deve se adequar e preservar, esquece-se de considerar, com relação à atribuição de tal predicado, as situações extremas:

Contudo, nas situações extremas – e também o amor é, a seu modo, uma situação extrema –, não é possível manter nem sequer uma distância mínima entre a pessoa real e o seu modelo, entre vida e norma. E isso não se deve ao fato de que a vida ou a norma, o interno ou o externo prevaleçam, dependendo das circunstâncias, mas porque os mesmos se confundem em qualquer ponto, não deixando de modo algum espaço para um compromisso digno (AGAMBEN, 2008, p.75).

A ruína da “ética da dignidade” marcada por Auschwitz, conforme destaca Agamben (2008, p.76), não afligiu apenas a forma de vida ao torná-la indigna, mas até mesmo da morte se extrai seu valor, ao reduzi-la à completa degradação. Por exemplo, aos corpos, cadáveres, não se referia nesses termos, mas com expressões como “figuras” (*figuren*), dando a impressão de que estivessem a falar de um objeto inanimado. Numa espécie de produção em série – no caso dos inúmeros *muçulmanos* –, tornavam-se cadáveres antes mesmo da morte concreta, e então, quando a morte se completava neles, como ao final de um dia de trabalho em que se recolhem os rejeitos, suas cinzas eram recolhidas e descartadas.²⁴

Hannah Arendt (2012, pp.400-401) já havia advertido: “*Quanto mais elevado o número de pessoas sem direito, maior era a tentação de olhar menos para o procedimento dos governos opressores que para a condição dos oprimidos*”. Agamben acatará tal recomendação, tanto que é pelo diálogo com os estudos da autora sobre a estrutura dos estados totalitários, e com Michel

mas seu número é imenso; são eles, os ‘muçulmanos’, os submersos, são eles a força do Campo: a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos não-homens que marcham e se esforçam em silêncio; já se apagou neles a centelha divina, já estão tão vazios, que nem podem realmente sofrer. Hesita-se em chamá-los vivos; hesita-se em chamar ‘morte’ à sua morte, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la’ (LEVI, 1988, pp. 131-132).

²⁴ *Sonderkommando* era atribuído aos prisioneiros que por sorte, condicionamento físico ou habilidades, eram encarregados a desempenhar serviços em diferentes setores do campo de concentração; em alguns casos devido a tais atribuições, obtinham-se “privilégios” e escapavam da morte, em outros casos não. Sobre esse tema, ver o filme húngaro lançado em 2015, *Saul Fia (Filho de Saul)*, que mostra o contexto do *Sonderkommando* que trabalhavam nas câmaras de gás, encaminhando as pessoas e recolhendo suas cinzas.

Foucault, a respeito da biopolítica, que se abre caminho para que o filósofo italiano parta, não tanto pelos eventos ocorridos no campo, mas pela estrutura jurídico-política que permitiu que tais eventos ocorressem (AGAMBEN, 2010, p.162).

Atento à teoria do poder definida por Foucault, em que o filósofo francês identifica a estrutura da soberania através das fórmulas *fazer morrer e deixar viver* (no modelo clássico) e *fazer viver e deixar morrer* (no modelo moderno), Agamben observa a soma de tais fórmulas nos regimes totalitários, sobretudo no Estado nazista: o *fazer viver* (alemães/nacionais - “raças puras”) e o *fazer morrer* (judeus, ciganos, homossexuais, etc – indesejáveis, não assimiláveis à cultura nacional), foram igualmente empregados, e de maneira absoluta, “[...] *de tal forma que a biopolítica coincide imediatamente com a tanatopolítica*”. Para a pergunta que se coloca, a respeito da incompatível associação entre um poder, cujo intuito é promover a vida, ao poder de causar a morte²⁵, Foucault responde elencando a ideia do “racismo de Estado”. O racismo seria o subterfúgio pelo qual o biopoder garante a fragmentação do campo biológico de que se incumbiu. Assim, opera desqualificando, produzindo estigmas, hierarquias, genocídios e extermínios (AGAMBEN, 2008, p.89).

Agamben (2008, p.90) ressalta: “*Com o nascimento do biopoder, cada povo se duplica em população, cada povo democrático é, ao mesmo tempo, um povo demográfico*”. A categoria *população* supõe o aspecto biológico e a delimitação de fronteiras. De acordo com tais pressupostos, origina-se da categoria *povo* que, no que diz respeito, refere-se tanto ao “sujeito político constitutivo”, quanto aos pobres e excluídos. Observando Marx, mais especificamente a interpretação sobre a luta de classes, Agamben (2015, p. 38) demonstra a dualidade do termo *povo*: “[...] *não é senão essa guerra interna que divide cada povo e que terá um fim somente quando, na sociedade sem classes ou no reino messiânico, Povo e povo coincidirem e não houver mais, especificamente, povo algum*.”²⁶ Desse modo, para além do critério de raça adotado pelo regime nazista, ao serem considerados os experimentos de ordem eugenética, realizados com “cobaias humanas” que se tratavam dos prisioneiros dos campos, fica clara a perspectiva biopolítica – com relação ao povo alemão – e a mesmo tempo tanatopolítica – para com os hebreus, ciganos, doentes mentais, homossexuais, comunistas – exercida pelo terceiro Reich.

Nesse mesmo período – o entre guerras mundiais, a guerra civil espanhola e o pós-guerras – motivado, dentre outras questões, pela lei racial alemã, que permitiu com que fosse realizada a desnaturalização e a desnacionalização²⁷ de inúmeros cidadãos, decorre a primeira aparição dos refugiados como fenômeno de massa. Em *Origens do Totalitarismo*, no capítulo *O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem*, Arendt narra a condição de absoluta destituição de direitos em que se encontravam os “imigrantes” – classificados ao seu “contragosto” como refugiados ou apátridas²⁸ – e a estrutura que origina tal condição. Mas é, pelo

²⁵ Vale o acréscimo: “[...] *por tirar a vida não entendo simplesmente o assassinio direto, mas também tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor a morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc*” (FOUCAULT, 2005, p.306).

²⁶ Em sua interpretação do termo *povo*, Agamben (2015, pp. 36-37) identifica duas noções: “[...] *o conjunto Povo como corpo político integral [...] e [...] o subconjunto povo, como multiplicidade fragmentária de corpos necessitados e excluídos*”.

²⁷ Tais medidas não se delimitaram a Alemanha, sendo adotadas também por outros países do continente, como, por exemplo: França, Bélgica e Áustria.

²⁸ “[...] *não gostamos de ser chamados ‘refugiados’. Chamamo-nos uns aos outros ‘recém-chegados’ ou ‘imigrantes’*” (ARENDR, 2013, p. 7).

que a autora descreve no artigo *Nós, os refugiados* (1943), que se deseja reproduzir aqui alguns fragmentos. No tocante à condição que denota o termo “refugiado”, a partir de um relato de cunho pessoal, Arendt (2013, p.7) problematiza e aponta para o que talvez seja o significado que o termo adquire em tal contexto, que aqui se enumera: 1. “*Um refugiado costuma ser uma pessoa obrigada a procurar refúgio devido a algum acto cometido ou por tomar alguma opinião política.*” 2. “*Agora ‘refugiados’ são aqueles de nós que chegaram à infelicidade de chegar a um novo país sem meios e tiveram que ser ajudados por comités de refugiados*”.

Arendt (2013) conta que os refugiados tentavam a todo custo se assimilar de país em país pelos quais passavam em busca de um lugar para viver. Desprovidos de proteção aos seus direitos elementares, deparavam-se com as mais distintas situações. Por exemplo, a autora menciona a situação ocorrida na França: inicialmente considerados “prisioneiros voluntários” após a invasão dos alemães ao país, seriam presos devido à nacionalidade alemã, e não liberados por serem judeus (ARENDR, p. 2013, p.15). Em remissão à leitura de Arendt, Agamben (2015, p. 27) ressalta: “*O paradoxo, aqui, é que justamente a figura – o refugiado – que deveria ter encarnado por excelência os direitos do homem assinala, pelo contrário, a crise radical desse conceito.*”

Diante do constante risco em que se encontra o refugiado, em vista de ter perdido seus direitos mais elementares, destina-se ajuda que não toca a raiz do problema, repercutindo de forma escassa, incompleta e provisória. Referente aos “órgãos humanitários”, dos quais não se nega o suporte prestado, destaca-se a não-solução e a maneira inadequada com que lidam com o problema. Parecendo evitarem a questão, permanecem se afastando dos impasses que cerceiam sua própria atuação, ao “negarem” a dimensão política e jurídica que os envolve e, de antemão, a raiz do problema com os quais lidam.

Considerações finais

À medida em que se tornam refugiados e “desconvertem-se” de cidadãos, ao mesmo tempo em que perdem as garantias de seus direitos, seu *status*, segundo Arendt (2013, p. 20), esses sujeitos alcançam algo valioso, sobre o que, conforme salienta Agamben, vale a pena refletir.

[...] a história não é mais um livro fechado para eles e a política não é um privilégio dos gentios. Sabem que o banimento do povo judeu da Europa foi seguido pelo banimento da maioria das nações europeias. Os refugiados fogem de país para país representado a vanguardas dos seus povos – se mantiverem a sua identidade. Pela primeira vez a história judaica não está separada mas entrelaçada com a de todas as nações europeias.

O refugiado é, portanto, uma figura paradoxal, sendo interpretado pelos Estados nos quais não é natural como um risco iminente para o princípio que rege a trindade “Estado-nação-território” - o da cidadania -, na medida em que, a cada ano se faz mais e mais presente.

Análoga à estrutura normativa do campo de concentração é a da política – que é biopolítica – moderna e contemporânea ocidental. Desta forma, na mesma medida em que todos os prisioneiros eram passíveis de se tornarem *muçulmanos*, as cesuras criadas pela maquinaria biopolítica que, em todo caso, são modificáveis, podem transformar, seja qual for o momento, qualquer um dos cidadãos, em *homo sacer*. Agamben (2010, p. 113) afirmará:

Se é verdadeiro que a figura que o nosso tempo nos propõe é aquela de uma vida insacrificável que, todavia, tornou-se matável em uma

proporção inaudita, então a vida nua do *homo sacer* nos diz respeito de modo particular. A sacralidade é uma linha de fuga ainda presente na política contemporânea, que, como tal, desloca-se em direção a zonas cada vez mais vastas e obscuras, até coincidir com a própria vida biológica dos cidadãos. Se hoje não existe mais uma figura predeterminável do homem sacro, é, talvez, porque somos todos virtualmente *homines sacri*.

Assim, a *máquina biopolítica* que corresponde à estrutura jurídico-política ocidental, mediante o dispositivo da exceção, produz ao mesmo tempo cidadãos e homens sagrados, ora inclusos-exclusos e ora excluídos-inclusos.

Mas, afinal, o que o “paradigma *homo sacer*” revela? Entende-se que a contribuição da “arqueologia do *homem sagrado*” se dá em diferentes direções. No campo conceitual, as distintas abordagens teóricas permitem uma revisitação, releitura e reflexão de conceitos tão caros sobre os quais se consolidam e moldam, em linguagem agambeniana, as formas de vida, assim como expõem a lógica de domínio e opressão constitutivas das relações entre “soberano e súditos”. A função política atribuída pela sacralidade à vida, no campo epistemológico, instiga ampla reflexão e argumentação acerca dos conceitos e concepções que se consolidaram sobre a tradição ocidental, e na dimensão sociológica, oferece denso aporte teórico para se refletir a respeito de problemas crescentes no tempo presente, em especial, exclusão e extermínio de seres humanos.

Longe de se esgotar este conceito, ou de se oferecer uma resposta objetiva ao objeto desse artigo, pretendeu-se demonstrar a complexidade da discussão, e as camadas que a encobrem, retirando, o quanto possível, cada uma delas, para dar maior visibilidade ao *sagrado*. A ele, que se associou à vida e pelo que se denominou “vida sagrada”, procurou-se apresentar-se uma outra abordagem – muito diferente da que parte da tradição das ciências humanas e dos direitos humanos tem feito. Há, aqui, uma nova perspectiva a uma questão tão cara à Filosofia, à Teologia, às Ciências da Religião e às Ciências Sociais em geral: o paradigma da sacralidade humana.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. - 2 ed. - Belo Horizonte: UFMG, 2010.

_____. *Meios sem fim: Notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

_____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha. Homo Sacer III*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *Estado de exceção. Homo Sacer, II, I*. Trad. Iraci D. Poleti. - 2 ed. - São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko, Chapecó, SC: Editora Argos, 2009.

_____. *O uso dos corpos: Homo Sacer, IV, 2*. Trad. Selvino J. Assmann. - 1 ed. - São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

_____. *Signatura Rerum*. sobre o método. Trad. Andrea Santurbano, Patricia Pertele. - 1. ed. - São Paulo: Boitempo, 2019.

ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. Nós, os refugiados. *Covilha: Universidade da Beira Interior*, 2013.

BARBOSA, Jonnefer F. A crítica da violência de Walter Benjamin: implicações histórico-temporais do conceito de reine Gewalt. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 25, n. 37, p. 151-169, 2013.

BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Ernani Chaves. Organização de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2011. p. 121-156.

BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-européias*. II. poder, direito, religião. Trad. Denise Bottmann. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995. 2v.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. 4ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

GAGNEBIN, J. M. [Org.]. In: BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2011.

GIACOIA JR., Oswaldo. Notas sobre direito, violência e sacrifício. *dois pontos*, v. 5, n. 2, 2008. Disponível em: < <https://revistas.ufpr.br/dois pontos/article/view/14659>>. Acesso em outubro de 2019.

_____. Estado, democracia e sujeito de direito: para uma crítica da política contemporânea. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 2, n. 2, p. 49-61, 2014. Disponível em: < <http://ojs.bce.unb.br/index.php/fmc/article/view/15076>>. Acesso em outubro de 2019.

_____. Messianismo e Política em Giorgio Agamben. *Revista Reflexão*, Campinas, v. 40, n. 1, p. 7-20, jan./jun., 2015. Disponível em: < <https://seer.sis.puc-campinas.edu.br/seer/index.php/reflexao/article/view/3229/2140>>. Acesso em outubro de 2019.

LEVI, Primo. *É isto um homem?*. Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

MELLIM FILHO, Oscar. *Criminalização e seleção no sistema judiciário penal*. São Paulo: IBCCRIM, 2010.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. “A sacralidade da vida e a vida nua: um problema ético político.” *In*: BARSALINI, Glaucio; BARROS, Douglas; KIRCHNER, Renato. *Religião e política na obra de Giorgio Agamben*. Campinas: Saber Criativo, 2020.

SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Editora del Rey, 2006.

TARIZZO, Davide. Filósofos em comunidade: Nancy, Esposito, Agamben. *O retorno da comunidade: os novos caminhos do social*. Org. Raquel Paiva: prefácio Muniz Sodré. Rio de Janeiro: Mauad X, p. 31-62, 2007.

Religion, Institutionalization and Legitimation of the Creed: Beyond Institutional Fundamentalism

Religião, Institucionalização e Legitimação do Credo: para além do
Fundamentalismo Institucional¹

Leno Francisco Danner²
Agemir Bavaresco³
Fernando Danner⁴

ABSTRACT

This article argues that the association between institutionalization and strong epistemological, political, anthropological and ontological objectivity leads to institutional fundamentalism in three basic and problematic aspects for societal-cultural-institutional current dynamics: first, the institution's centralization and monopolization of the constitution, legitimation and public foment of the creed, so that the institution becomes self-referential, self-subsisting and autonomous regarding common sense and common people, as opposed to other religious institutions; second, the institution's vertical and direct affirmation and imposition on believers and non-believers of essentialist and naturalized foundations which do not seriously consider the differences as epistemological-political subjects, practices and codes; third, the institution's self-affirmation of its special core-role in terms of linking Earth and Heaven, people and God, so that it becomes the one and supreme institution representing God on Earth, delegitimizing other religious institutions and popular practices as alternative ways to God, alternative ways of life and epistemological, political, anthropological and ontological grounding. From that point, the article advocates that only the weakening of the essentialist and naturalized foundations, the moderation or even the abandonment of their problematic parts, as the deconstruction of institutional self-referentiality, self-subsistence and autonomy regarding common sense and common people, as well as of the opposition between religious institutions one to each other, can tackle the problem of fundamentalism, enabling the valuing of differences as epistemological-political subjects and the performance of an ecumenical and pluralistic dialog-*praxis* which assembles all peoples into a same minimal project of global peace, justice and solidarity.

¹ This research is supported by FAPERO-CAPES.

² Doctor of Philosophy by the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul. Professor at the Federal University of Rondônia. Email: leno_danner@yahoo.com.br.

³ Doctor of Philosophy by the University of Paris I Pantheon-Sorbonne. Professor at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul. Email: abavaresco@pucrs.br.

⁴ Doctor of Philosophy by the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul. Postdoctoral researcher at the Université Paris I Pantheon-Sorbonne. Professor at the Federal University of Rondônia. Email: fernando.danner@gmail.com. Submetido em: 02/10/2017; aceito em: 30/12/2020.

Key-Words: Religion; Institutionalization; Spontaneity; Essentialist and Naturalized Foundations; Weakening.

Introduction

This paper begins with a conceptual distinction. When we talk about *religion*, we are referring to its two meanings, which are not necessarily imbricated or mutually-supported: on the one hand, religion means *religious institution*; on the other hand, religion means *spirituality*. The first of them implies the institutional centralization and monopolization of the religious creed by a religious institution. Such an institution publicly guards, streamlines, interprets and foments its specific creed from an essentialist and naturalized foundation, from a *strong objectivity in metaphysical, epistemological, political and anthropological terms* regarding the understanding and the experiencing of the basic presuppositions, codes, practices, ways of life and authorities which appear in the creed, which are determined-legitimized by this creed. Here, the institution, from the use and legitimation of theology by a clerical community, is the only arbiter between common people and God, as the only epistemological-political platform and epistemological-political subject of the interpretation, constitution and social boosting of the creed. As theological arbiter and epistemological-political subject, it has the last word about the creed; it correlates and links, using a biblical idea, Heaven and Earth, common people with God, and it interrupts such correlation and link when necessary. From the perspective of religious institutions, it is the fundamental core-role in relation to the objectivity and living of the creed, which means two things: first, *spirituality is only possible into the general context supplied by institutional religion and its objective grounding of the creed to the community* of believers (and non-believers); second, common people and, in particular, religious believers must adequate themselves to institutional staff, rules, practices and ways of legitimation and of living the religious creed; so, spirituality, which is a characteristic of common believers, must be lived from the institution's strongly objective grounding of the creed—in other words, spirituality is only well-lived from the theological grounding and guard and leadership of the creed, which implies the institutional centralization and monopolization of the comprehension, legitimation and social foment of the creed.

The second implies the fact that *common* people (that is, *non-institutionalized* individuals and social-cultural groups) understand, legitimize and live the religious creed from the spontaneity of current life, sometimes performing a soft version of it, sometimes abandoning some problematic parts of it, sometimes adapting the creed according to the contingencies of everyday life. What is important, here, is the fact that spirituality is not directly associated with institutionalization, although religious institutions remain important, in epistemological-political terms, to common people. In this case, common people read, interpret and live religious creeds in a selective way that allows the weakening of essentialist and naturalized foundations established, legitimized and fomented by religious institutions. In other words, if religious institutions must defend a very strong objectivity of the religious creed in ontological, epistemological, political, cultural and anthropological terms, directly assuming essentialist and naturalized foundations as the basis of institutional, societal and existential lives, common people, from this selective comprehension-choice-use of religious values, codes and practices, which are important for life, can live well without such a need of strong objectivity, of very objective essentialist and naturalized foundations. As a

consequence, spirituality is assumed by common people *as an emancipation* (although partial in many cases) regarding religious institutions and their essentialist and naturalized foundations and the strong objectivity of the socially and individually binding values and practices. Here, spirituality is very independent in relation to religious institutions and presupposes only the individual or even communal rational attitudes and practices which adapt themselves to current contingencies of life. By this selective posture concerning the religious institutions' essentialist and naturalized foundations, concerning the institutions' strong objectivity, common people—it is our argument—allow the gradual weakening of these essentialist and naturalized foundations, deconstructing such a need for strong objectivity of the values, practices and ways of life legitimized, imposed and fomented by religious institutions.

The first central argument of this article is that contemporary times, especially in the Western democratic societies based on cultural rationalization, secularism and individualism (but sometimes beyond Western modernity, too), are characterized by a very salutary dialectics between institutionalization and spontaneity, between religious institutions and common people, between essentialist and naturalized foundations (or strong objectivity) *versus* the selective and partial use of religious creed. Such a dialectics enables the institutional correction from outside to inside, from common people and common sense to institutional self-authorized theological community, as it allows the gradual and permanent popular criticism and deconstruction of the essentialist and naturalized foundations, of the strong ontological, epistemological, political, cultural and anthropological objectivity of the values, practices and ways of life legitimized by religious institutions. In this sense, common people can democratically confront the theological communities in order to propose a gradual weakening of the essentialist and naturalized foundations with the purpose of protecting and promoting the differences and the contingencies which are denied or even silenced by religious institutions' strong objectivity in terms of creed in all spheres of human existence and societal constitution, as the centralization and monopolization, by religious institutions, of the interpretation-legitimation of the creed by closed and autonomized theological communities in relation to common people. Indeed, common people's selective use of the religious creed resulting from the weakening of the essentialist and naturalized foundations has a very important reason, which is the fact that the differences are not always legitimized and promoted from the institutional strong objectivity of the religious creed. That is the very reason that justifies the weakening of essentialist and naturalized foundations and, as a consequence, justifies as well the dialog between institutions and common people about the objectivity of religious creed, about what matters and what does not matter in terms of constitution, legitimation, foment and living of this religious creed.

Here, the second central argument of this paper appears, which is the idea that religious institutions should weaken or even abandon some parts of the theological creed that are based on and streamlined by essentialist and naturalized foundations in order to protect, foment and promote the differences. Indeed, one of the most conflictive bases of contemporary life is the (sometimes hard and violent) tension between these essentialist and naturalized foundations, grounded on a very strong and objective institutional constitution, legitimation and foment of the creed, *versus* the struggles of differences for recognition, which attack such institutional ontological, epistemological, political, cultural and anthropological core-role. That is the central normative-political-epistemological basis of nowadays dynamics of living-grounding, and taking it seriously means to perform a very acute and democratic dialog between institutions and these differences, between the theological

community and common people. We think that the great challenge posed by contemporary times is directed to religious institutions and their epistemological-political-normative core-role concerning these differences: can religious institutions deconstruct, weaken or even abandon a kind of essentialist and naturalized foundation which have a totalizing framing, control and orientation of all aspects of social and individual life? For example, can they become focused only on spirituality, eliminating a naturalized and ontological understanding and imposition of gender and sexual subjects, behaviors and values, minimizing or abandoning a very strong and objective notion of human nature for all? We argue that there are two important epistemological-political challenges to institutionalized religions in contemporary times: first, as was said above, the gender and sexual differences and their confrontation of the essentialist and naturalized foundations, the very strong epistemological-moral-ontological objectivity assumed by religious institutions as the basis of institutional self-constitution, self-comprehension, functioning and social-political role; second, the ecumenical and pluralistic dialog and *praxis* among religious institutions, their believers and also the non-believers in order to pacify and integrate a very unequal and unfair world from mutual minimal practices and duties, which means that each religious institution should renounce assuming itself as the only and exclusive subject, basis and pathway to God.

1. Institutionalization, Strong Objectivity and Fundamentalism

If we want to define the history and the dynamics of Western philosophical, theological and scientific culture, two fundamental concepts must be established as the basis for this definition-comprehension, namely the institutionalization of the production and grounding of valid knowledge, of legitimized social-political *praxis*, and the need for a strong epistemological-political-normative objectivity for such an institutional grounding as condition to the intersubjective or universal validity of the knowledge and *praxis* constructed and fomented by philosophical-theological-scientific institutions. The *Western philosophical-theological-scientific culture*, therefore, can be very consistently defined by the *institutionalization* of the construction and grounding of the *epistemological-moral-ontological objectivity* in the sense that an institutional community of researches assumes for itself a central core-role in terms of the construction-legitimation of the objectivity of the socially binding values, practices and subjects. From the beginning, as the Platonic epistemological-political-normative heritage to Western institutional culture, there is a very intrinsic and mutually-supported correlation between philosophical-theological-scientific institution and strong objectivity, of institutional philosophical-theological-scientific community and valid knowledge and *praxis*, from the separation, differentiation and even opposition regarding common people and common sense. That is the very meaning of Plato's *allegory of the cave*, that is, it is and it represents what we call the *normative self-comprehension of Western institutional philosophical-theological-scientific thought-culture*. How is that? The *allegory of the cave* shows the gradual constitution of philosophy as an institutional *praxis* assumed by an institutional community of researchers which develops from the darkness and ignorance of common people and common sense a very objective and universalist worldview based on the scientific discovery or the scientific grounding of essentialist and naturalized foundations—which is *an institutional work* that overlaps common sense and common people, offering as alternative a very objective epistemological-political framework of judgment and action as the counterpoint to common sense and common people, which cannot think-act-ground universally, objectively and scientifically.

Such constitution and development of institutional philosophy have three very important theoretical-political movements: first, what Plato calls the *ascendant dialectics*, whose dynamics entails the overcoming of the mere opinions of common sense and the constitution of a scientific worldview by the philosophical institutional community, which means the complete differentiation and contraposition between institutional scientific community and common sense and common people; second, the direct association, by institutional philosophy itself, between institutionalization and strong epistemological-political-ontological objectivity, of institutional philosophy and valid knowledge and *praxis*, of the institutional philosopher as the effective epistemological-political subject of any possible objective and valid way of grounding, and common sense and darkness, common people and ignorance; third, what Plato calls the *descendant dialectics*, that is, the fact that philosophical institution, which has constructed a very strong epistemological-political-ontological objectivity based on essentialist and naturalized foundations, returns to common sense and common people in order to orientate, frame and guide them educationally and politically. By doing that, philosophy as an institution, as an institutionalized community of researchers who construct and legitimize the valid and objective knowledge and *praxis* to common sense and common people, can assume from inside to outside the epistemological-political-normative centrality regarding common sense and common people, becoming their supreme judge, arbiter and guide, but at the same time becoming opposed and differentiated in relation to them, assuming a self-referential and self-subsisting institutional self-comprehension, posture and way of functioning and programming. Here, common sense and common people need the institution's epistemological-political-ontological strong objectivity, they need to be oriented and guided by the institutional community, their legal staff, but the contrary is not true, due to the self-subsistence and self-referentiality of the institution regarding common sense and common people—the institution's internal dynamics, procedures, practices, codes and legal staff are sufficient to its functioning, legitimation and programming over time, as well as for the institution's social-political rooting and role.⁵

Why was it said that Plato's allegory of the cave represents the self-comprehension of Western institutional culture, working also for the self-constitution and dynamics of theology and modern natural science? Why was the *philosophical-theological-scientific institution* mentioned with a same sense-basis-dynamics? It is due to the fact that the philosophical self-comprehension developed by Plato is the same criterion-dynamics assumed afterwards by theology and modern natural science in terms of their constitution, legitimation and evolution as scientific institutions which centralize and monopolize the construction, grounding and public foment of the objective or valid knowledge in their specific areas of actuation. Indeed, the correlation of theology as an institutional *praxis* and the objective interpretation, legitimation and public foment of the religious creed is here similar to philosophical constitution as an institutional community that grounds an objective—because scientific and institutionalized—normative paradigm in ontological, epistemological and moral terms, both of them, theology and philosophy, overcoming common sense and common people, differentiating and autonomizing themselves regarding common sense and common people, *constituting from within* an objective philosophical-theological worldview, *constituting themselves as an objective sphere and subject and worldview* and, after these steps, returning to common sense and common people in order to present and offer the light of salvation, the

⁵ See Leno Francisco Danner. "The emergence of rationality: a philosophical essay", *Conjectura: Filos. Educ.*, vol. 22, n. 1 (jan./abr. 2017): 11-31.

objective, critical, emancipatory and universal knowledge.⁶ Now, even modern natural science is based on this Platonic legacy of the correlation between institutionalization and epistemological-moral-ontological objectivity, in the sense that modern philosophers-scientists search for an objective interpretation of the physical-biological-chemical-physiological world, which implies the institutionalization of the natural science in a self-assumed community of researchers that develops instruments, practices, codes and valid knowledge that can be measured, discussed, tested and legitimized by such an institutional scientific community. The criticism against traditional philosophy and medieval theology offered by modern natural science is its epistemological-normative starting point in order to reconstruct the really scientific field of knowledge—and the philosophical assumptions of modern natural science (as those of Francis Bacon, René Descartes, John Locke, David Hume and Immanuel Kant) prove this modern attempt to overcome the past institutional scientific tradition and to construct a new institutional scientific tradition of knowledge. For short, the institutionalization of the production and legitimation of valid knowledge and *praxis* in order to reach epistemological-moral objectivity is what unites philosophical, theological and scientific institutional traditions in one same dynamics.⁷

Of course, philosophy, theology and modern natural science have methodologies, procedures, codes, practices and legal staffs which follow different and particularized dynamics in relation to each other, but the central normative-epistemological intention is, we insist, the same for all of them: institutionalization and objectivity, which presupposes the differentiation between scientific institution and common sense, institutional scientific staff and common people. It should be said that our point about the constitution and functioning of institutional philosophy-theology-science has not the intention of disregarding or diminishing institutionalization and its correlation with strong objectivity, as its differentiation and even opposition regarding common sense and common people. It basically intends to evidence such methodological-normative movement of constitution of Western institutional culture, which is a mixture of philosophy, theology and natural science—all of them in search of an institutional constitution, legitimation and evolution as scientific communities, all of them committed to the epistemological-moral-ontological objectivity of their research fields-objects-methods-subjects. Here, the dialectics between institutionalization and spontaneity, philosophy-theology-science and common sense, philosopher-theologian-scientist and common people, is the main epistemological-political basis for streamlining the constitution, legitimation and evolution of Western institutional culture over time. Such a dialectics is also the epistemological-political basis to think and reformulate the tensions between the problems caused by excessive institutionalization correlated to a very strong epistemological-moral-ontological objectivity which centralizes and monopolizes into the institutions and by institutional self-referential and self-subsisting philosophical-theological-scientific communities all the construction, grounding and public foment of the epistemological-political-ontological objectivity. The strong institutionalism linked to strong epistemological-moral-ontological objectivity, as will be discussed, is our great challenge today, because it directly leads to fundamentalism, that is, to the strong objectivity of the creed, by the institutional centralization and monopolization of the creed beyond common people, in opposition to common people, and in a way that confronts and even denies the differences as fundamental

⁶ See Rubem Alves. *Filosofia da ciência*. uma introdução ao jogo e suas regras (São Paulo: Brasiliense, 1981).

⁷ See Richard Rorty. *Philosophy and the mirror of nature* (Princeton: Princeton University Press, 1981); Thomas Kuhn. *A estrutura das revoluções científicas* (Rio de Janeiro: Perspectiva, 2013).

epistemological-political subjects, practices and values.⁸ The institutional fundamentalism implies in the direct institutional use-imposition of the essentialist and naturalized basis into the societal-cultural world and in relation to all differences with no mediations, moderation and sensibility, due to the creed's strong epistemological-moral-ontological objectivity.

Let us start from these ideas in order to discuss the question of religion-God, both in institutionalized and in non-institutionalized terms, subjects and dynamics, in Western culture in general and in terms of the correlation between institutionalization and everyday life in particular. First, as said above, religion has two meanings that are not necessarily linked or mutually-supported: religious institution and spirituality. Second, as was also said above, Western institutional culture is based on the correlation between institutionalization and epistemological-moral-ontological objectivity leading to institutional fundamentalism, from the constitution of the scientific community of researchers as an internal, self-referential and self-subsistent field-*praxis* which is autonomous and independent regarding common sense and common people, sometimes opposed to them, affirming the grounding and streamlining of an essentialist and naturalized foundation as the basis of the work of the institution and of the institutional legal staff over time. The institutional religion is a community of self-authorized legal staff hierarchically constituted, which, from the affirmation of such hierarchy, publicly establishes, legitimizes and foments the objective interpretation of the religious creed. This institutional community has multiple functions which are totally imbricated: first of them, there is the methodological-epistemological work of interpretation of the creed in order to acquire an objective understanding of it, overcoming the possibility of multiple and contradictory understandings both internal and external to the institution, in the community of believers; second of them, there are the political and educational institution's role of public foment and imposition of the creed for all, believers and even non-believers alike, which presupposes as well the fact that a religious institution is socially an epistemological-political subject which discusses and confronts itself with other social-political-institutional subjects with the purpose of protecting and imposing its institutional values, codes and practices, its institutional worldview on society as a whole; finally, in the third place, there is a strategic-political core-role of institutional religion in terms of the hegemony of its internal legal staff (for example, the Pope's succession or the Pope's choice of news cardinals and encyclical documents)—each institutional religion must evolve internally with minimal contradictions and conflicts, maintaining the same ideology or theoretical-political line of interpretation of the religious creed over time, which means the inculcation of a theoretical-political-ontological understanding of it to all of the institution's legal staff, as the succession of authorities based on the continuity of one same action-comprehension of the institutional core-role in terms of the creed's objectivity. The important point in these three dynamics of institutional constitution, programming and functioning is that religious institutions perform them from a self-referential, self-subsistent and closed dynamics which does not admit external intromission or influence, or at least that weakens external epistemological-political-normative contact.

Indeed, such a barrier between institutional theological community and common sense and common people is the epistemological-political basis from which theology comprehends and constructs itself. It is this very clear and explicit frontier between them that allows the correlation of theological institution and strong objectivity based on essentialist and naturalized foundations. Firstly, therefore, the construction, legitimation and public foment of

⁸ See: Fernando Catroga. *Entre Deuses e Césares. Secularização, Laicidade e Religião Civil – Uma Perspectiva Histórica* (Coimbra: Edições Almedina, 2006); Giacomo Marramao. *Céu e Terra. Genealogia da Secularização* (São Paulo: Editora da UNESP, 1997).

the religious creed to the society as a whole (believers and non-believers alike) belong exclusively to the institutional community as an internal institutional subject-matter-*praxis*. It means that religious institution listens to and talks with the society in general, with the variety of societal-cultural epistemological-political-normative subjects, but from a perspective that maintains the autonomization and self-referentiality of theological institution regarding a stricter reciprocity with common sense and common people, with pluralism, with the societal-cultural-normative differences. As a consequence, the theological community becomes autonomized and overlapped with common sense and common people, so it can publicly constitute, legitimize and foment a univocal and very objective interpretation of the creed, as a very essentialist and naturalized comprehension of human life and human relations. In many terms, therefore, the pluralism, the differences and even the epistemological-political-normative relativism have no voice in relation to a closed, self-referential and self-subsistent religious institution that is based on essentialist and naturalized foundations, on a very strong epistemological-moral-ontological objectivity: the theological community, overlapped with differences, vertically and directly imposes such a strong epistemological-moral-ontological objectivity to the society as a whole, framing and problematizing the societal-cultural codes, practices, values and subjects from an essentialist and naturalized foundation which does not admit dialog, interaction or moderation. Essentialist and naturalized foundations can tolerate the differences, but they do not become softer or weaker in order to put these differences as epistemological-political-normative subjects of the institutional grounding, of the institutional constitution-changing over time.

Some examples of this institutional closure and self-referentiality regarding the objective grounding-comprehension of the creed and its vertical imposition on the society as a whole without a more extensive and radical dialogue-*praxis* with the differences will be provided, a kind of vertical and direct imposition of the essentialist and naturalized foundations that does not weaken the strong objectivity of the religious creed, which means that it does not seriously consider the epistemological-political-ontological differences as subjects, values and practices which can be alternative subjects, values and practices to institutionalized religions, societal-institutional constitution, legitimation and evolution. The 2015 final report of the XIX General Ordinary Assembly of the Synod of Bishops, "The vocation and the mission of the family in the Church and in the contemporary world," which has as its central epistemological-political-normative-ontological question the family in terms of gender and sex, concludes an institutional document *to the internal community* of religious believers with an epistemological-normative *proposition which embraces all the society (truly, all the societies)*, all the social-cultural-normative subjects, values and practices regarding the family, gender and sexual matters and subjects. In other words, an essentialist and naturalized foundation which sustains a very strong epistemological-normative objectivity in terms of gender and sexuality is grounded on religion and politically used in order to frame, criticize and orientate all social-cultural matters, values and subjects, without any dialog and interaction with them, by a closed institutional theological community which aims *firstly at the internal constitution and legitimation of the creed* and *secondly its public, social, political and cultural imposition as paradigm for all subjects, codes and practices*. This is the proposition:

Today, a very important cultural challenge is posed by "gender" ideology which denies the differences and reciprocity in nature of a man and a woman and envisages a society without gender differences, thereby removing the anthropological foundation of the family. This

ideology leads to educational programmes and legislative guidelines which promote a personal identity and emotional intimacy radically separated from the biological difference between male and female. Consequently, human identity becomes the choice of the individual, which can also change over time. According to our faith, the differences between the sexes bears in itself the image and likeness of God (*Gen 1: 26-27*).⁹

We can see here the direct association of biological differences of gender and sex with the image and likeness of God. This provides a very essentialist and naturalized basis in terms of gender and sexuality, which acquires as well a religious dimension (gender and sex were created and defined by God). That institutional self-comprehension, which is, in the first place, internal and proper to the Catholic Church, leads, in the second place, to the framing of all societal-cultural-normative subjects, practices, codes and values associated to gender and sex, even if they are different regarding such an essentialist and naturalized foundation sustained by the Catholic Church. As said above, this institutional posture is possible only through the contraposition between institutional theology and common sense and common people, so that the institutional theological community becomes overlapped, self-referential, self-subsistent and autonomous in relation to them. This allows three fundamental things to institutional theology: first, to standardize a univocal and strongly objective comprehension and practice of the religious creed with a minimal internal problematization by the institutional theological community; second, to vertically impose the creed not only on the religious community of believers, but on the society and culture as a whole, in a way that is closed to differences, to dialog and interaction with them; third, to assume, from the affirmation of essentialist and naturalized foundations, a public and political core-role which is based on the imposition of the internal institutional worldview on the entire society, all societal-cultural subjects. As a consequence of this institutional closure and overlapping regarding the current differences and multiculturalism, it is possible to speak, from an essentialist and naturalized basis, of *gender ideology* as a false and non-natural position of these differences. Likewise, as a consequence of the direct association of institutional theology and strong epistemological-moral-ontological objectivity, it is possible to speak, act and ground universally about a univocal and standardized human truth for all, exactly through the negation of the epistemological-political-ontological centrality of the differences, their values, norms, practices and subjects, by the constitution of a self-referential, self-subsisting and autonomous institution regarding common sense and common people, an institution which has the ability to ground and streamline a very strong epistemological-moral-ontological objectivity, becoming the supreme judge and guide of all social-cultural subjects, of all epistemological-political subjects.

The correlation of institutionalization and strong objectivity allows yet the institutional self-comprehension and self-affirmation as the only epistemological-political-normative basis of the linking and streamlining of the relationship between God and the people in general, despite the existence of multiple popular religions and institutional religions. It presupposes three important things: first, common people only act rightfully and in a justified manner when they are guided from an institutional legal staff that can objectively interpret, ground

⁹ http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20151026_relazione-finale-xiv-assembly_en.html

and foment the religious creed; second, ecumenism is only possible from an institutional guidance and leadership which guides the believers into an agreement that does not ignore or neglect the institution's centrality, self-referentiality and self-subsistence in relation to common sense and common people, as regarding the other institutional religions, so that institutional religion can always have the last word about the kind of ecumenism that is possible, maintaining, therefore, its self-association of institutionalization and strong objectivity; third, even when we search for ecumenism, that is, one same epistemological-political-normative-ontological basis, we cannot forget that there is only one single institution that represents the universal truth, the strong objectivity of values, practices and worldview. That can be seen in the Catholic Church's Decree on Ecumenism *Unitatis Redintegratio*, resulted from II Vatican Council, as it follows:

When such actions are undertaken prudently and patiently by the Catholic faithful, *with the attentive guidance of their bishops*, they promote justice and truth, concord and collaboration, as well as the spirit of brotherly love and unity. This is the way that, when the obstacles to perfect ecclesiastical communion have been gradually overcome, all Christians will at last, in a common celebration of the Eucharist, be gathered *into the one and only Church in that unity which Christ bestowed on His Church from the beginning*. We believe that this unity subsists in the *Catholic Church* as something she can never lose, and we hope that it will continue to increase until the end of time (the underlined points are ours).¹⁰

This theological-institutional decree thematizes ecumenism and allows us to perceive these three points of the correlation of institutionalization and strong objectivity, of the institutions' self-referentiality and self-subsistence and its centralization and monopolization of any possible comprehension-*praxis*-grounding of the creed, *as well as of the dialog-interaction of different versions of the creed*, of different religious institutions and finally of the society's multiple epistemological-political-normative subjects. An institutional theological community, from the differentiation and autonomization regarding common sense and common people, from its centralization and monopolization of the constitution, legitimation and social foment of the creed based on essentialist and naturalized foundations, can correlatively (a) become the only *medium* from which objectivity is possible, so that people can only act, comprehend and ground from the institutional pathway and by the centrality of the institution as the only epistemological-political subject that can interpret, streamline and constitute the religious creed, which can guide common sense and common people in the way of truth and salvation; (b) become the only institutional basis of objectivity and salvation, so that no other institution or social-cultural subject can assume this core-role; and (c), ultimately, strongly refuse or minimize the legitimacy of other religious institutions and epistemological-political subjects in offering alternative interpretations of the same creed, alternative creeds and even alternative ways (non-institutionalized ones) to common sense and common people. The existence of multiple institutions, religions and epistemological-political subjects is of no great importance to an institution that comprehends and constitutes itself from an essentialist and naturalized

¹⁰http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_en.html

foundation which allows the intrinsic link of institutionalization and strong epistemological-moral-ontological objectivity. Likewise, the existence of common sense and common people does not lead to a sensitization of an institutional religion which comprehends and constitutes itself from the overlapping, autonomization and differentiation regarding common sense and common people, which means the institutional negation of the ability of the common man and woman to live, interpret and ground the creed according to their own consciousness. In all of these points, the theological institution is necessary to provide the objective understanding, application and living of the creed, as of the guidance of common people and orientation-depuration of common sense.

More attention should be paid now to the fact of ecumenism. It originally means an attempt of unification and dialog-cooperation between the Christian churches. But it could mean, in the second place, as we want to emphasize here, a universal normative basis for the dialog-cooperation between different religions, institutionalized and non-institutionalized. Indeed, it is our opinion that this is a very important institutional movement in global terms—the dialog and cooperation between institutional religions with the aim of pacifying and integrating a very violent and unequal world under fair, peaceful and solidary practices and codes. In this case, religious institutions are very different from national governments and international agencies (the International Monetary Fund, Mundial Bank, NATO etc.): they do not always aim at political, economic and military hegemony—as governments do—, political, economic and military hegemony which is pursued through strategic actions and ideas, violence and political, cultural and economic destabilization. Religions aim to touch peoples' heart, as they are interested in love, charity and union. So, it is our opinion that religions sometimes have a more impacting and effective core-role in terms of formulating, searching for and reaching world peace, justice and cooperation than governments. In effect, the institutional religions have a more universal impact than particular governments—there is only one Brazilian people, but many peoples are Christians, Muslims, Jews, Buddhists or others. In this sense, firstly, ecumenism must be an epistemological-political *praxis* that assembles all religions into a united global project of peace, justice and solidarity. Secondly, such an ecumenical ideal must be achieved from the institutional refusal or institutional weakening of its exclusive, central and fundamental core-role in terms of constitution, grounding and fomenting the only epistemological-moral-ontological objectivity for all, believers and non-believers. Ecumenism needs institutional moderation, weakening or even refusal of the correlation between one institution and the strong objectivity in epistemological-moral-ontological terms. If there are many religious institutions and many non-institutional religions and subjects, then all of them can lead to God, all of them have something important to say and teach to the others, and vice-versa. In other words, as we think, ecumenism is incompatible with essentialist and naturalized foundations, with strong epistemological-moral-ontological objectivity: the association of institutionalization and strong objectivity makes it impossible, because such an association leads to the centrality and monopoly of one self-elected religious institution in terms of this strong objectivity, salvation and truth.

Indeed, institutional philosophy-theology-science has an absolutely internal dynamics of functioning and programming that uses essentialist and naturalized foundations as the basis not only for the strong objectivity of the valid knowledge and *praxis*, but also, and even more importantly, for institutional differentiation and overlapping in relation to common sense and common people, as to other institutions. It can be seen in Catholic Theology, our main example here, especially in the question of ecumenism. Speaking about Hinduism, Buddhism, Judaism and Islamism, the Catholic Church's Declaration of the Relation of the Church to

Non-Christian Religions *Nostra Aetate* says: “Nor can she forget that she draws sustenance from the root of that well-cultivated olive tree onto which have been grafted the wild shoots, the Gentiles. Indeed, the Church believes that by His cross Christ, Our Peace, reconciled Jews and Gentiles, making both one in Himself.”¹¹ The comparison between the “well-cultivated olive tree” and the “wild shoots” and the insertion of the “wild shoots” into the “well-cultivated olive tree” show an impossible ecumenical-multicultural dialog-*praxis*, because once more it is based on the separation between the one church and the other religions, the one epistemological-moral-ontological strong objectivity and the rest of the worldviews, the true prophets and the religious men. In other words, even recognizing the specificity and dignity of the non-Christian religions, and therefore affirming the importance of the dialog-cooperation among them, the Catholic Church situates such an epistemological-political possibility in itself as the main basis-subject of salvation and objective truth. Now, in the first place, we are using the Catholic Church’s theological texts in order to prove our argument about the correlation between institutionalization, strong objectivity and the fundamentalist opposition of institutions to common sense and common people. But the same can be said about Islam’s internal divisions and conflicts between Sunni and Shi’ite, about the religious-political conflict between Israel and Palestine, the oriental religions’ legitimation of a society of castes and others. Institutional religions, in the moment that they associate themselves with the strong epistemological-moral-ontological objectivity based on essentialist and naturalized foundations, close and autonomize themselves regarding common sense and common people, firmly denying the legitimacy of other religious institutions, common sense and common people, popular cultures, religions, symbols, practices and epistemological-political subjects, naturalizing society-culture and nowadays social-cultural groups and individuals, their relations over time.¹²

The correlation of institutionalization and strong epistemological-moral-ontological objectivity leads to fundamentalism, that is, to the affirmation of an essentialist and naturalized foundation as the basis not only for institutional internal constitution and legitimation of the creed, but also for its imposition to all the society and cultures. The term *fundamentalism* means three things: first, the strong objectivity of the creed in epistemological, political, anthropological and ontological terms, which makes it the only normative basis for all social-cultural differences and epistemological-political subjects; second, the institutional centralization and monopolization of the constitution, legitimation and public foment of the creed, which makes it self-referential, self-subsisting and autonomous regarding common sense and common people, so that only the institutional theological community has the absolute legitimacy to ground and streamline the religious creed for all; third, the contraposition between religious institutions, which renders their relationship conflictive, leading to the social-religious struggles between the peoples of each creed. Institutional fundamentalism has its roots in the correlation between institutionalization and strong epistemological-moral-ontological objectivity and it leads to the opposition (a) between institutions and common people, (b) between institutions’ essentialist and naturalized foundations and common sense, and (c) between religious institutions among themselves. As we think, the association between

¹¹ http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html

¹² See, for example: Guy Ben-Porat. *Between State and Synagogue: the secularization of contemporary Israel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013); Birgit Kravietz & Helmut Reifeld. *Islam and the rule of law: between sharia and secularization* (Berlin: Konrad Adenauer Stiftung, 2008); David Smith. *Hinduism and modernity* (London: Basil-Blackwell, 2003).

strong institutionalism, strong epistemological-moral-ontological objectivity and fundamentalism is the most problematic challenge of institutional religions in the 21st century, and its resolution is only possible from the institutional weakening of the essentialist and naturalized foundations as the basis of all social-cultural-individual lives, as well as from the moderation or even abandonment of the institution's self-referentiality, self-subsistence, autonomy and even opposition both to common sense and common people and to other institutional religions and social-political subjects as well. That is our argument in the next chapter of this paper.

2. Beyond Institutional Fundamentalism: Life, Creed and God in Many Ways and Senses by Many Epistemological-Political Subjects

The dialectics between institutionalization and spontaneity, institution and differences, institution and common sense, institutional legal staffs and common people is very pungent, and it is the intensity and the way of performing it that will define the extent to which institutions can moderate their strong institutionalism, their association of institutionalization and strong epistemological-moral-ontological objectivity from the use of essentialist and naturalized foundations. It is our opinion that institutional religions should weaken or even abandon some parts of the creed based on essentialist and naturalized foundations, especially sexual and gender matters and values, as ecumenical-pluralistic epistemological-political proposals and practices which presuppose the affirmation-imposition of a communitarian worldview grounded on a specific religious creed and its correlative institution. As said above, immoderate, unreasonable and strong essentialist and naturalized foundations are incompatible with the differences' epistemological-political-ontological existence, conditions, values and subjects. Of course, they are not totally incompatible, but the strong epistemological-moral-ontological objectivity grounded on a univocal and universal essentialist and naturalized basis denies and effaces these differences as political-normative subjects, values and practices which can frame and orientate the institutions' internal constitution, legitimation and evolution, as the institutional social-political-cultural core-role both to believers and non-believers. Indeed, the first very basic condition of the differences' existence and promotion is exactly the weakening and even the abandonment of some essentialist and naturalized codes, practices and subjects, which also means the weakening of strong institutionalism regarding the constitution, legitimation and public foment of the religious creed to the whole of society-culture.

There is a very intrinsic association and mutual dependence-support between strong institutionalism, strong epistemological-moral-ontological objectivity and fundamentalism: institutionalism's main epistemological-political basis is the fact that only the institution, from institutionalization and by an institutional legal staff with institutional instruments, practices and codes, has the ability to construct and to legitimize the interpretation and to perform the public foment of the valid knowledge and *praxis*. As a consequence, institutionalization becomes strong institutionalism, entailing the exclusive, self-referential, self-subsisting and autonomous institutional centralization and monopolization of the constitution, legitimation and social boosting of the valid knowledge and *praxis*, as said above. Here, the institution is the only arbiter and guide of common people and common sense, overcoming and overlapping with them based on that association of institution and scientific knowledge, institutional legal staff as the effective epistemological-political subjects. Therefore, strong institutionalism presupposes the institutional centralization and monopolization of the

construction, grounding and public foment of the valid knowledge-*praxis* from the institution's overcoming and overlapping and autonomization concerning common sense and common people, since the affirmation of an essentialist and naturalized paradigm and worldview which is strongly objective in epistemological-political-ontological terms. It is a kind of strong institutionalism by the fact that philosophical-theological-scientific institutions are self-referential, self-subsisting and very independent regarding common sense and common people, internally centralizing and monopolizing all the dynamics, instruments, methods, values, practices and the legitimate epistemological-political subjects of any possible normative grounding.

Here appears the correlation between strong institutionalism and strong epistemological-moral-ontological objectivity and fundamentalism. Firstly, if there are many epistemological-moral-ontological objectivities, then there is not a single univocal and universal objective paradigm-worldview, which means that the exclusive centralization and monopolization of the construction, legitimation and social foment of the creed by a single institution is not possible. Likewise, if there is not a univocal and universal normative paradigm-worldview, then there is not a standardized way of life-thinking-acting-grounding which must be imposed on all by an institutional *praxis* assumed by an institutional community—current differences as epistemological-political-normative subjects would have the first and the last word about normative matters. Secondly, if it is possible to achieve the objective paradigm-worldview from different epistemological-political subjects, then the centrality of the institutional legal staff is no longer valid, which means that common people and the epistemological-political differences would assume epistemological-political-normative centrality in terms of the foundation of the normative-epistemological-political-ontological paradigms. Thirdly, and as a consequence, it must have a strong epistemological-moral-ontological objectivity as the normative basis of the existence, legitimation and promotion of the differences, an essentialist and naturalized basis which allows universalism itself, which is universalism itself, beyond the plurality of epistemological-political-ontological worldviews, subjects, values and practices. Now, fundamentalism becomes a consequence of this institutional self-affirmation as the basis-route-subject for universalism, for the integration, orientation and guidance of differences into one same epistemological-political-ontological paradigm-worldview: there is one strong epistemological-moral-ontological objectivity based on essentialist and naturalized foundations which constitutes itself as universalism itself, which renders the institution the only subject-way-field to objectivity, to its grounding and foment for all subjects, values, contexts and worldviews.

Now, here two problems arise, namely the effacement or minimization of the normative-epistemological-political centrality of differences, as subjects, values and practices which are at the same time singular and alternative regarding any other essentialist and naturalized basis, and the weakening of an ecumenical ethical-political project of integration which can unite cultures into a common (but not essentialist and naturalized) project of emancipation, peace and justice. In the two cases, the correlation and mutual support between institutionalism, strong epistemological-moral-ontological objectivity and fundamentalism put the religious institution as the fundamental basis, subject and content of the values, practices and ways of living, acting, thinking and grounding, beyond other institutions and epistemological-political subjects and ontological worldviews. Obviously, a religious institution grounded on essentialist and naturalized foundations and legitimizing-promoting a strong epistemological-moral-ontological objectivity can try and even perform both a model of human nature with ethical-political consequences to the society-culture in general and also an

ecumenical project to the community of believers and non-believers as a whole, but it is very difficult to achieve a minimal consensus and an effective, inclusive and participative *praxis* with the differences, as with other religions, because such an institution understands and affirms itself always as the supreme arbiter and guide between God and the peoples in general, insofar as it standardizes and frames all the differences from a univocal epistemological-political-normative basis that erases the singularities of the differences.¹³ In this case, the differences are not valid epistemological-political-normative subjects, as they are not authentic worldviews with their particularized dynamics, codes, practices and values. The strong institutionalism's messianic task appears here and defines the institutional vocation as the light of salvation for all from a standardized *praxis* and grounding which assembles and reduces the plurality of epistemological-political subjects to a univocal discourse and *praxis* centralized, monopolized and assumed by institutionalism, as it reduces the plurality of epistemological-political subjects to a single mass which can be guided and framed from the centralization and monopolization, by an institution, of the grounding and of the *praxis*—here, the institution would be the head, and the mass of people would be the body, as we can see in the normative self-understanding assumed by institutionalized religions.

Therefore, it is our opinion that institutionalized religions have four basic challenges in the 21st century: first, to renounce strong institutionalism, that is, the exclusive, self-referential, self-subsisting and autonomous internal centralization and monopolization of the interpretation, constitution, legitimation and public foment of the creed, beyond common sense and common people, beyond believers and non-believers; second, the weakening of the essentialist and naturalized basis which constitutes the creed as a very strong epistemological-moral-ontological objectivity, which means the abandonment of some parts of it, especially essentialist and naturalized values and practices regarding gender and sex, as the abandonment of the institutional performance of an ecumenical-multicultural project of integration and peace based on the centrality of one single religious institution in relation the others; third, the democratic openness to believers and non-believers in order to discuss possible lines of interpretation, grounding and use of the religious creed, which means that common sense and common people should be placed respectively as the normative arena of contents, values and practices and as epistemological-political subjects of the constitution, legitimation and evolution of the religious creed; fourth, the permanent, direct and pungent criticism by religious institutions of all forms of violent use of religious codes and practices by fanatic individuals and groups to frame and deny the differences from the affirmation of the strong epistemological-moral-ontological objectivity of the creed, from the imposition of a standardized essentialist and naturalized basis to all the differences, as condition for their existence and sense.¹⁴

¹³ See: John Rawls. *O liberalismo político* (São Paulo: Martins Fontes, 2000); Jürgen Habermas. *A inclusão do outro*. estudos de teoria política (São Paulo: Loyola, 2002); Rainer Forst. *Contextos da justiça* (São Paulo: Boitempo, 2010); John J. Collins. *A Bíblia justifica a violência?* (São Paulo: Paulinas, 2006).

¹⁴ See: Leno Francisco Danner. “Um fundamento para o ecumenismo: a irredutibilidade do outro”, *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 12, n. 33 (jan./mar. 2014): 70-98; Leno Francisco Danner. “Pluralismo, autoridade e legitimação do credo: religiões institucionalizadas e universalistas na encruzilhada dos novos tempos”, *Horizonte*, vol. 13, n.º. 40 (2015): 2009-2035; Maria Corbi. “Elementos constitutivos do paradigma pós-religional”, *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, n.º. 1 (Jan./Mar. 2012): 255-259; Alejandro Ortiz. “Paradigma posreligional? Hacia una comprensión compleja del fenómeno religioso contemporáneo”, *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, n.º. 1 (Jan./Mar. 2012): 154-160; Juan Diego Ortiz. “Del teísmo al posteísmo: un cambio en la cultura religiosa”, *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol.

Indeed, what is very problematic today both in terms of institutional self-constitution and its relations with the society-culture and in terms of the correlation with other religious institutions is the mutual support between strong institutionalism, strong epistemological-moral-ontological objectivity and fundamentalism. It leads to three problematic institutional attitudes: first, the institutions' autonomization, self-referentiality, self-subsistence and independence regarding common sense and common people, so that it becomes basically internal, refusing any more profound contact with external epistemological-political subjects, values and practices—which means strong institutionalism, in other words, the institutional exclusive centralization and monopolization of the constitution, legitimation and social foment of the creed; second, the defense of a univocal and standardized and universal essentialist and naturalized basis of foundation from which all practical situations, values, actions and epistemological-political subjects, and the plurality of ontological worldviews as well, are framed, judged and oriented, which means the institutional powerful negation of the singularity of differences—here appears the strong epistemological-moral-ontological objectivity as the basis of social criticism, institutional structuration and political-cultural core-role; third, the opposition and minimization of the normative-epistemological-political core-role of other popular and institutional religions, cultures, subjects, values, which can supply an alternative *praxis* for living, thinking and grounding. Now, from this triple institutional *praxis* emerges fundamentalism—strong institutionalism and strong epistemological-moral-ontological objectivity—as a direct correlated consequence which powerfully harms both the valuing and the centrality of the differences as normative-epistemological-political subjects, values and practices, as well as of an ecumenical-multicultural dialog-*praxis* which can allow an intersubjective and universal (but not essentialist and naturalized, as said above) project of peace, justice and solidarity as an alternative to the violence of the contemporary *Realpolitik*.¹⁵

Therefore, the resolution to strong institutionalism, strong epistemological-moral-ontological objectivity and fundamentalism is enabled by the weakening or even the abandonment of two important theoretical-political bases of institutionalized religions. First, the weakening or the effacement of the essentialist and naturalized foundations as the basis of institutional internal constitution, legitimation and evolution, as the basis also of the institution's social-political-cultural core-role, which means institutional openness to differences as fundamental epistemological-political subjects, values and practices. Second, the abandonment, by institutionalized religions, of the exclusive centralization and monopolization of the objective constitution, legitimation and social foment of the valid creed, which means that other institutional religions, popular cultures and the plurality of the epistemological-political subjects can manifest and perform in their multiple ways the grounding of the religious-normative creed. In this second point, the institutional dispute is substituted with a more open and effective dialog-*praxis* with all epistemological-political subjects in order to construct a softer comprehension and definition of the creed, its social-political-cultural core-role, as its relations with other creeds, values and practices. Here, as we are arguing, the differences as epistemological-political subjects and normative practices and values should have more importance, participation and centrality with the purpose of weakening and reformulating the essentialist and naturalized foundations. Above all, the institutional fundamentalism—strong institutionalism and strong epistemological-moral-ontological

XXXV, n.º. I (Jan./Mar. 2012): 173-184; Ivone Gebara. "Suspeitas e reflexões filosóficas em torno da crise da religião", *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, n.º. I (Jan./Mar. 2012): 113-122.

¹⁵ See: Gianni Vattimo. *After Christianity* (New York: Columbia University Press, 2002); Jürgen Habermas. *An awareness of what is missing: faith and reason in a post-secular age* (Cambridge: Polity Press, 2010).

objectivity—must give its place to the differences as epistemological-political subjects, values and practices that can reformulate institutional *praxis* and creed from their own normative structuration and grounding.¹⁶

The question of the epistemological-political-normative grounding is, according to our understanding, the more impacting and dramatic challenge to institutional religions in contemporary times, in the sense that, by the consolidation of multiculturalism, of the differences as the fundamental epistemological-political-normative subjects, arenas, practices and values, we have a direct confrontation between institutional fundamentalism and this plurality of subjects, values and practices which live side by side in our societies or even in transnational terms. This way, institutional fundamentalism can acquire an epistemological-political-normative core-role which is not always committed to democratic openness and moderation, with the differences' epistemological-political-normative centrality and pungency. Now, institutional fundamentalism—the correlation between strong institutionalism (institutional self-referentiality, self-subsistence and autonomy regarding common sense and common people, regarding the differences) and strong epistemological-moral-ontological objectivity (an essentialist and naturalized basis as condition to the framing, judging and orientation of differences)—is the most dramatic challenge-problem of our societies exactly because in one same movement-dynamics (a) closes and autonomizes institutions in relation to differences, assuming the epistemological-political-normative grounding as an internal matter-task-*praxis* to the institution itself and, here, to its internal self-authorized legal staff, and (b) imposes and streamlines an essentialist and naturalized epistemological-political-ontological basis which, by being legitimized exclusively from within religious institution by its self-authorized legal staff, assumes a universalist, homogeneous and standardized core-role regarding the differences, so that this essentialist and naturalized basis becomes blind and insensible to the differences' normative-epistemological-political conditions, situation, constitution and legitimation.¹⁷

Now, the fact is that the correlation between strong institutionalism and strong epistemological-moral-ontological objectivity based on essentialist and naturalized foundations blocks and obliterates the possibility of a dialog and interaction between institutions and the differences, between institutional dynamics and subjects and common sense and common people, for a threefold reason: first, the essentialist and naturalized basis is not a question which can be democratically and openly discussed between institution and its self-authorized legal staff with common people, in the sense that such an essentialist and naturalized basis is beyond democratic dialog-*praxis*—common people can discuss about all matters, but not about the institution's essentialist and naturalized basis, influencing institutional internal change and transformation; second, this essentialist and naturalized foundation is a strongly objective paradigm, and this means that pluralism and the differences are a consequence and a condition of such an essentialist and naturalized basis, and not the contrary—therefore, the essentialist and naturalized basis has all legitimacy to frame, judge and orientate the constitution, legitimation and evolution of the differences as well as the evaluation of their epistemological-political-normative constitution and *praxis* by religious institutions and their believers; third, institutional self-authorized legal staff becomes the fundamental

¹⁶ See: Emmanuel Lévinas. *Entre nós*. ensaios sobre a alteridade (Petrópolis: Vozes, 1998); Jürgen Habermas. *Between naturalism and religion* (Cambridge: Polity Press, 2008); John Rawls. *Justiça e democracia* (São Paulo: Martins Fontes, 2000).

¹⁷ See Richard Rorty. *Uma ética laica* (São Paulo: Martins Fontes, 2010); Jürgen Habermas. *Pensamento pós-metafísico*. ensaios filosóficos (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990).

epistemological-political-normative subject of grounding, both within the institution and without, in society as a whole, as the institution (from the correlation between strong institutionalism and strong epistemological-moral-ontological objectivity based on an essentialist and naturalized foundation) becomes the fundamental arena-*praxis* from which the *universal* legitimation (because essentialist and naturalized) is made possible, constructed and performed over all differences, believers and non-believers.¹⁸

How is an institutional openness and reciprocal dialog-*praxis* with the differences as epistemological-political-normative subjects, arenas, values and practices which can teach institutional religions possible? First of all, there is a mistake which permeates institutional religions and their assumption of an essentialist and naturalized basis as the legitimation of the correlation between strong institutionalism and strong epistemological-moral-ontological objectivity, which is the idea that the weakening of these essentialist and naturalized foundations, or even the complete abandonment of some problematic parts of them (as naturalized and essentialist gender and sexual contents or the emphasis on religious community as a universal societal-cultural-institutional model of integration and living) could reduce the institutional power, importance and authority, as institutional values and practices, in social, political, cultural and epistemological terms, diminishing the strong objectivity of the creed. Now, reducing institutional centrality is harmful for institutions (according to their self-comprehension) and that is a definitive reason to reinforce institutional fundamentalism from the mutual support and dependence between strong institutionalism and strong epistemological-political-ontological objectivity based on an essentialist and naturalized foundation. As a consequence, the dialog-*praxis* between religious institutions and the differences, if it is possible, is determined by institutional fundamentalism and minimized by it, as a condition for the maintenance of the institutional epistemological-political-normative centrality. This also means the more radical affirmation of institutional self-referentiality, self-subsistence and autonomy regarding the differences, regarding common sense and common people, as the contraposition between them, between the Church and the world.

Second of all, there is another mistake regarding the correlation between religious institutions and the differences that minimizes both the centrality of the differences, of common sense and common people and the possibility of a fruitful dialog-*praxis* between them, which is the idea that only from an institutional constitution, legitimation and evolution the creed is objectively constituted-legitimized and in a non-contradictory way, which also means the fact that only from an institutional procedure-subject it is possible to avoid the degeneration and the individualization of the creed. This is a Platonic heritage—the necessity of institutional centralization and monopolization of grounding against the differences, against the individualization and pluralism of interpretations—, which was directly assumed by Western institutionalized religions. According to it, the constitution, legitimation and social foment of the creed need an institutional structuration and grounding which can avoid multiple and contradictory interpretations of it, which can also avoid the multiple possible epistemological-political subjects who could interpret and legitimize in many concurrent and irreconcilable (and, therefore, non-objective, because of plural, non-standardized, non-homogeneous) perspectives the understanding and living of the religious creed. For example, that was a fact and intention in the constitution of the Catholic Church as a hegemonic

¹⁸ See: José Amando Robles. “Cambia copernicanamente la religión, debe cambiar la teología”, *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, n.º. 1 (Jan./Mar. 2012): 193-200; Manuel Grácio das Nieves. “Fin de la religión o nacimiento de la espiritualidad?”, *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, n.º. 1 (Jan./Mar. 2012): 129-134.

institution, arena and subject of the (to the) objective foundation of the Christian texts, codes and practices, as much as that was the pungent basis for the Protestant Reform against the centrality and monopoly of the objective constitution, legitimation and performance of the Christian religion by the Catholic Church (finally, the same can be said about the constitution of Islam in terms of the conflict between Sunnis and Shi'ites). Such a mistake, assumed by institutional religions, leads to the necessity of a kind of institutional fundamentalism which correlates strong institutionalism and strong epistemological-moral-ontological objectivity from the affirmation of an essentialist and naturalized basis which can only be achieved and legitimized from a self-referential, self-subsisting and autonomous institutional process of grounding. Here, as a consequence, the institution centralizes and monopolizes internally and exclusively the interpretation, the constitution, the legitimation and the social foment of the creed, centralizing and monopolizing also a political-normative core-role in the society-culture as a whole and in relation to all epistemological-political-normative subjects and differences.

Third of all, there is one more mistake concerning the correlation between religious institution and common sense and common people, religious institution and the differences, which is the differentiation and opposition between the institutional self-authorized legal staff and the common man-woman, in the sense that only the institutional self-authorized legal staff has the ability of reading and interpreting both the sacred texts and practices (institutional internal dynamic) and the *signs of the times* (social-political-cultural dynamics). As was said above, that is the result of the institutional affirmation, centralization and monopolization of an essentialist and naturalized basis which depends exclusively on the institution's internal procedure and subjects of grounding, as such an essentialist and naturalized basis basically legitimizes the institution's self-referentiality, self-subsistence and autonomy regarding common sense and common people. Now, the institutional self-authorized legal staff constructs an internal dynamics of living and grounding the systematic religion *from within the institution* and, by institutional closure, self-referentiality and self-subsistence, can maintain and streamline a kind of decision-making process of justification of the creed which is blocked to historical-cultural-normative contingencies and transformations, or at least which assimilates these contingencies and transformations without abandoning the institutional closure and self-subsistence, as institutional fundamentalism. In this sense, the institutional self-authorized legal staff can objectively interpret the sacred texts-practices from such institutional differentiation and self-referentiality and autonomy regarding common sense and common people, as, based on this internal institutional procedure, read and interpret the world's signs of the times, interacting with and framing the differences from the use of an essentialist and naturalized understanding of human life and of societal-cultural constitution that depends on institutional creed, on the objective interpretation-use of the creed sustained by institutional religion from the correlation between strong institutionalism and strong epistemological-moral-ontological objectivity. As a consequence, the institutional self-authorized legal staff becomes the fundamental epistemological-political subject both of institutional grounding and of societal-cultural evaluation-framing-orientation of the differences, performing a kind of social analysis, political *praxis* and religious-cultural catechization that emphasizes fundamentalism (again: the correlation between strong institutionalism and strong epistemological-moral-ontological objectivity based on essentialist and naturalized foundations) as the normative platform for *praxis*, framing and judging all subjects, matters, practices and values.¹⁹

¹⁹ See: Deivit Montealegre. "Cambio: significación y desafíos – una nueva visión de la religión", *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, n.º. 1 (Jan./Mar. 2012): 140-144.

For us, three epistemological-political-normative points can allow the reformulation of this correlation and mutual support between strong institutionalism, strong epistemological-moral-ontological objectivity and fundamentalism, enabling to institutionalized religions the valuing, promotion and sensibility with the differences from the weakening or even the abandoning of the essentialist and naturalized basis as the substratum of the institutional self-referentiality, self-subsistence and autonomy: first, the separation between institutionalization and spirituality; second, as said above, the weakening of the essentialist and naturalized foundations and even the abandonment of some of their parts (gender and sexual contents, as an ecumenical project of ethical-political integration based on the centrality of one institution and on the affirmation of a closed and standardized community of religious identity); third, the more effective and democratic correlation-dialog-cooperation between institution and common sense, institutional self-authorized legal staff and common people, institutional religion and differences. These three points—that is our understanding—can allow the overcoming of institutional fundamentalism regarding the constitution, legitimation and social foment of the creed, which is grounded on the intrinsic link between strong institutionalism and strong epistemological-moral-ontological objectivity. Now, in contemporary times the weakening of both strong institutionalism and strong epistemological-moral-ontological objectivity is very necessary if we want to emphasize the centrality and importance of the category of differences as the basis of current life and of any possible grounding in our contemporary times. Indeed, when we look at the development of the contemporary ethical-political thought and at the social struggles for recognition performed by many plural social movements, cultural groups and epistemological-political-normative subjects, we can see the affirmation of the differences as the basis of these dynamics, struggles and subjects and of the target of the differences in these social struggles for recognition, that is, the correlation between strong institutionalism, strong epistemological-moral-ontological objectivity and fundamentalism based on essentialist and naturalized foundations which impose a standardized and unidimensional subject, way of life-grounding and value.²⁰

First of all, there are many epistemological-political-normative subjects with correlative values and practices, with their correlative dynamics of living and grounding (a vital dynamics is a dynamics of grounding, an ontological worldview). In this sense, what would be the better dynamics of living-grounding? Which one has a universal sense and range? Which epistemological-political-normative subject can centralize, monopolize and streamline such a universal worldview? The special characteristic of life and of sociability is exactly pluralism, the differences' epistemological-political-normative centrality. And that is the starting and the final point in discussing institutional constitution and epistemological-political-ontological grounding—the massive violence committed in the 20th century against differences by the correlation between strong institutionalism, strong epistemological-political-ontological objectivity and fundamentalism clearly and pungently exemplifies that the strict standardization and framing of differences and pluralism from the institutional use and imposition of essentialist and naturalized foundations (in political and cultural-religious terms) is the great problem and challenge that must be faced and deconstructed if we want to counter the violence against differences, if we intend to ground a more peaceful, fair and inclusive institution and society. Institutions are the basis of society, as recognized by prominent contemporary intellectuals (for example, Rawls's idea of basic structure of society and

²⁰ See: Iris Marion Young. *Justice and the politics of difference* (Princeton: Princeton University Press, 1990); Judith Butler. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003); Luce Irigaray. *An ethics of sexual difference* (Ithaca: Cornell University Press, 1993).

Habermas's concept of social system): here, institutions determine from inside to outside the dynamics of societal-cultural constitution, legitimation and evolution.²¹ Now, according to our reflection, it is the correlation between institutionalization and spontaneity that would perform a new kind of interaction between institution and common people, between institution and differences. If the institutions constitute themselves as the core of society-culture, assuming therefore a fundamental epistemological-political-normative role beyond the democratic participation of the social movements and citizen initiatives and cultural groups, then the democratic challenge becomes more dramatic and pungent to social movements and citizen initiatives and cultural groups, because, as we are arguing throughout the paper, the correlation between strong institutionalism, strong epistemological-political-ontological objectivity and fundamentalism is the very problematic consequence of the constitution of the religious institutions in particular and of the cultural-political institutions in general from the affirmation of their self-referentiality and self-subsistence and autonomy in relation to democracy, as the 20th century has taught us—when we remember the violence against differences and their struggles for recognition, this becomes the central point of its constitution and evaluation.²²

It is our understanding that contemporary societal-cultural-institutional dynamics of constitution, legitimation and evolution must be performed from a dialectics between institutionalization and spontaneity that is characterized by institutional moderation and openness to differences, to popular cultures and subjects in order to minimize, weaken or even abandon some parts of the institution's essentialist and naturalized basis, which consequently means the overcoming of the correlation between strong institutionalism, strong epistemological-moral-ontological objectivity and fundamentalism, a correlation that directly and pungently confronts the differences' epistemological-political-normative centrality, putting them as a consequence of that correlation and, therefore, of institutionalization.²³ It is our opinion that institutionalism is a consequence of the dialog-*praxis* with common sense and common people, with the differences, as an exigency of our contemporary times, as *an institutional debt* with the *traditional pathway of foundation* which was and is characterized by that correlation of strong institutionalism, strong epistemological-moral-ontological objectivity and fundamentalism as the condition for criticism, framing, judgment and orientation of these differences, as if they were only valid and legitimate from the affirmation of the essentialist and naturalized basis centralized and monopolized by an institution which becomes closed, self-referential and self-subsisting regarding common sense and common people, regarding the differences, making itself autonomized and overcoming them by its strong institutionalism.²⁴

In this sense, a double movement is required as motto for this more open and sensitive dialog-*praxis* between institutions and popular cultures, institutions and differences. On the one hand, institutions must overcome the centralization and monopolization of the

²¹ See: John Rawls. *Justiça como equidade: uma reformulação* (São Paulo: Martins Fontes, 2003); Jürgen Habermas. *Teoria do agir comunicativo* (vol. I): racionalidade da ação e racionalização social (São Paulo: Martins Fontes, 2012a); Jürgen Habermas. *Teoria do agir comunicativo* (vol. II): sobre a crítica da razão funcionalista (São Paulo: Martins Fontes, 2012b).

²² See: Axel Honneth. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (São Paulo: Editora 34, 2003); Axel Honneth. *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento* (Buenos Aires: Katz, 2007); Seyla Benhabib. *The right of others: aliens, residents and citizens* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

²³ See John J. Collins. *A Bíblia justifica a violência?*, p. 46-48; Rainer Forst. *Tolerance in conflict: past and present* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), p. 96-137.

²⁴ See Jean-François Lyotard. *La Diferencia* (Barcelona: Editorial Gedisa, 1999).

religious creed in a very internal and autonomous procedure of foundation assumed and streamlined by a clerical self-authorized community of theologians which directly assume an essentialist and naturalized basis for the creed's grounding, constitution and social foment. This also means, as we are saying throughout the article, that theological self-authorized legal staff must abandon the institutional use and imposition of essentialist and naturalized foundations regarding some parts of human life, as sexual and gender contents, practices and subjects, and ecumenical-multicultural ethical-political projects supported by a strict religious identity as well.²⁵ In the same way, institutional theological legal staffs must denounce and openly and radically delegitimize the use of selective and partial, sometimes decontextualized, codes, values and practices of the religious creed in order to frame, judge and deny the differences' epistemological-political-normative subjects, values and practices.²⁶ Even here, the weakening and perhaps the abandonment of the correlation between strong institutionalism, strong epistemological-moral-ontological objectivity and fundamentalism is necessary. On the other hand, popular cultures, social movements and citizen initiatives must perform a very acute dialog-*praxis* with religious institutions with the aim of improving and defining the institutional grounding, interpretation and social-cultural-political foment of the creed. Here, civil society's epistemological-political subjects must conduct a direct dialog-*praxis* which confronts that correlation and the use-imposition of essentialist and naturalized codes, values and practices to frame, judge and guide a plural society which has as its basis the differences as starting point and final point of all dynamics of living and grounding. In this sense, if religious institutions must directly and pungently condemn, deny and delegitimize the selective and partial use of essentialist and naturalized foundations for fanatic and fundamentalist cultural-political groups and individuals against the differences, the civil society's epistemological-political-normative subjects must correlatively perform an epistemological-political *praxis* which frames and politicizes the institutional correlation between strong institutionalism, strong epistemological-political-ontological objectivity and fundamentalism, as they must always face and denounce the fanaticism and fundamentalism of social-cultural groups and individuals against the differences—as we can see here, civil society's epistemological-political-normative social movements, citizen initiatives and cultural groups assume a very central core-role in terms of institutional moderation and correction.²⁷

Now, as said above, the great problem-challenge of our contemporary times, *the times of differences* as starting and final point of the current dynamics of living and grounding both institutionalized and non-institutionalized, is that correlation between strong institutionalism, strong epistemological-moral-ontological objectivity and fundamentalism which places as the basis of societal-cultural constitution, legitimation and evolution the self-referential and self-subsisting institutions, which monopolize the grounding, interpretation and social foment of the creed for all and from the affirmation that the differences' viability and legitimacy depend on their strong institutional validation. Therefore, it is necessary to invert the traditional pathway and dynamics of the constitution, legitimation and social foment-imposition of the objective epistemological-political-normative values, practices and subjects, which is the correlation between strong institutionalism, strong epistemological-moral-ontological

²⁵ See Hauke Brunkhorst. *Solidarity. from civic friendship to a global legal community* (Cambridge: The MIT Press, 2005); Jürgen Habermas. *Identities nacionales y postnacionales* (Madrid: Editorial Tecnos, 2002).

²⁶ See John J. Collins. *A Bíblia justifica a violência?*; Marc H. Ellis. *Unholy alliance. religion and atrocity in our time* (Minneapolis: Fortress Press, 1997).

²⁷ See Jürgen Habermas. *Direito e democracia* (vol. II): entre facticidade e validade (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003).

objectivity and fundamentalism, in that institutions become the core and assume the central role of social-cultural-institutional constitution, legitimation and evolution, establishing the differences' viability and validation as a condition of strong institutionalism. Such an epistemological-political-normative inversion of the Western traditional institutional pathway of grounding the differences' constitution and *praxis* based on the affirmation of an essentialist and naturalized framework-code-procedure by a self-assumed institutional staff entails the centrality of the differences as subjects, practices, values and dynamics which hinder strong institutionalism, strong epistemological-moral-ontological objectivity and fundamentalism in favor of the moderation and even renunciation of the direct, standardized and holistic application-imposition-use of a single, very objective and universalist ontological worldview and epistemological-political paradigm centralized, monopolized and streamlined by institutional legal staffs.

If possible, we should try to totally democratize institutional-societal-cultural dynamics, procedures and subjects of epistemological-political foundation, weakening or even refusing to use-impose-legitimize essentialist and naturalized bases, values, practices and subjects as the core of these institutional-societal-cultural dynamics, values and practices. The correlation between strong institutionalism, strong epistemological-moral-ontological objectivity and fundamentalism is no longer valid to the institutional-societal-cultural grounding and *praxis*. That is a fact for our contemporary societies, and here the differences as epistemological-political-normative subjects, values and practices appear, offering a new basis for institutional-societal-cultural grounding. In this case, the differences as epistemological-political-normative subjects, practices and values can deconstruct strong institutionalism, strong epistemological-moral-ontological objectivity and fundamentalism in terms of interpretation, legitimation, constitution and social imposition of the religious creed, substituting the close, self-referential and self-subsisting strong institutionalism with an inclusive, participative and open popular democratic *praxis* regarding the creed's interpretation, legitimation and constitution over time, which means that the differences assume the fundamental core-role in terms of understanding, founding and streamlining both the religious creed as a whole and institutional structuration and functioning, as its relations with the social-cultural subjects. The epistemological-political-normative centrality of the differences as the subjects, practices and values of the institutional-societal-cultural grounding directly leads to the reformulation of the religious creed from the weakening of strong institutionalism and of strong epistemological-moral-ontological objectivity and to the abandonment of fundamentalism based on essentialist and naturalized foundations as the platform for the direct institutional framing, criticizing and orientation of the differences as a whole.

A final argument is necessary: if we look at the Habermas-Ratzinger debate in the *Dialects of Secularization*, we can see the opposition between two epistemological-political-normative bases of the institutional-societal-cultural constitution, legitimation and evolution over time, namely Habermas's argument that democracy is totally capable to replace essentialist and naturalized bases centralized and monopolized by strong institutionalism and to supply a normative-material basis (in juridical-political-constitutional terms) for current living-grounding-acting; on the other hand, Ratzinger's argument points to the fact that there is a deeper, essential and holistic ontological worldview which serves as the basis to democratic life, and life in general, which means that only from this metaphysical and essentialist grounding it is possible to legitimize and streamline institutions in particular and pluralistic

social-cultural life in general.²⁸ Now, we think that both are correct and wrong. In the first place, it is very clear that, contrarily to what Habermas thinks, democracy cannot substitute ontological worldviews in terms of grounding of our existence. If we understand democratization as social-normative rationalization both of institutional-societal-cultural grounding in particular and of life in general, then it is very clear that religion is required to a life with meaning, which cannot be completely fulfilled by social-normative rationalization. In this sense, therefore, Ratzinger is right. However, on the other hand, institutionalized religions based on essentialist and naturalized foundations, which lead to that problematic correlation between strong institutionalism, strong epistemological-moral-ontological objectivity and fundamentalism (as to the intrinsic link between institutionalized religion and spirituality), are not possible to be sustained today, because that directly leads to the effacement and negation of differences and their complete submission and framing to a univocal, standardized and totalitarian worldview assumed, centralized and streamlined by a self-referential and self-subsisting institution. Now, in this sense, Habermas is right: an immoderate and very objective essentialist and naturalized basis denies the differences, weakening the importance of democracy as institutional-social-cultural form of life and grounding adapted to the differences, promoting these differences.

From this understanding, we argue that the moderate, open and direct dialog-*praxis* between institutions and social movements and citizen initiatives and cultural groups can streamline and select the kind of legitimation, valid codes and practices which could effectively constitute a valid and intersubjective religious creed (in terms of cultural, political, educational and economic values, practices and institutions). It is the intensity of the dialog-*praxis* between institutions and social movements and citizen initiatives and cultural groups that can correlate the institution's internal proceduralism and elites with the differences' subjects, values and practices. It is the institutional openness to and recognition of differences that is the basis for institutional reconstruction of its internal dynamics of functioning and legitimation, and institutional abandonment of the exclusive monopoly and centralization of the creed's constitution, legitimation and social foment. If contemporary individuals and social-cultural groups need ontological-religious worldviews, they also need democracy as the *medium* and counterpoint to fundamentalism, a democracy which has as its basis the differences as epistemological-political-normative subjects which are central—and definitive—both to internal institutional constitution and functioning, as to societal-cultural grounding, structuration and dynamics. That is the inversion of the traditional pathway of grounding and constitution of Western institutions and culture: *from the differences to the institutions, from pluralism to the socially and culturally binding objective values and practices, from the differences as epistemological-political-normative subjects to the institutions' self-authorized legal staffs, from the moderation and weakening of the essentialist and naturalized foundations to institutional objective constitution, legitimation and social foment of the creed*, an institutional creed that assumes the differences as normative-political-epistemological-ontological basis of its constitution, legitimation and streamlining.

²⁸ See Jürgen Habermas & Joseph Ratzinger. *Dialética da secularização: sobre razão e religião* (São Paulo: Idéias & Letras, 2007).

Bibliographical References

- ALVES, Rubem. *Filosofia da ciência*. uma introdução ao jogo e suas regras. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- BEN-PORAT, Guy. *Between State and Synagogue*. the secularization of contemporary Israel. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- BENHABIB, Seyla. *The right of others*. aliens, residents and citizens. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- BRUNKHORST, Hauke. *Solidarity*. from civic friendship to a global legal community. Cambridge: The MIT Press, 2005.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*. feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares*. Secularização, Laicidade e Religião Civil – Uma Perspectiva Histórica. Coimbra: Edições Almedina, 2006.
- COLLINS, John J. *A Bíblia justifica a violência?* São Paulo: Paulinas, 2006.
- CORBÌ, Maria. “Elementos constitutivos do paradigma pós-religional”, *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, nº. 1 (Jan./Mar. 2012): 255-259.
- DANNER, Leno Francisco. “Um fundamento para o ecumenismo: a irredutibilidade do outro”, *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 12, n. 33 (jan./mar. 2014): 70-98.
- DANNER, Leno Francisco. “Pluralismo, autoridade e legitimação do credo: religiões institucionalizadas e universalistas na encruzilhada dos novos tempos”, *Horizonte*, vol. 13, nº. 40 (2015): 2009-2035.
- DANNER, Leno Francisco. “The emergence of rationality: a philosophical essay”, *Conjectura*. Filos. Educ., vol. 22, n. 1 (jan./abr. 2017): 11-31.
- ELLIS, Marc H. *Unholy alliance*. religion and atrocity in our time. Minneapolis: Fortress Press, 1997.
- FORST, Rainer. *Toleration in conflict*. past and present. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- FORST, Rainer. *Contextos da justiça*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- GEBARA, Ivone. “Suspeitas e reflexões filosóficas em torno da crise da religião”, *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, nº. 1 (Jan./Mar. 2012): 113-122.

GRÁCIO DAS NIEVES, Manuel. "Fin de la religión o nacimiento de la espiritualidad?", *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, n.º. I (Jan./Mar. 2012): 129-134.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo* (vol. I): racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo* (vol. II): sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *An awareness of what is missing: faith and reason in a post-secular age*. Cambridge: Polity Press, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *Between naturalism and religion: philosophical essays*. Cambridge: Polity Press, 2008.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia* (vol. II): entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *identidades nacionales y postnacionales*. Madrid: Editorial Tecnos, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: ensaios filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. São Paulo: Idéias & Letras, 2007.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

HONNETH, Axel. *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz, 2007.

IRIGARAY, Luce. *An ethics of sexual difference*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

KRAVIETZ, Birgit; REIFELD, Helmut. *Islam and the rule of law: between sharia and secularization*. Berlin: Konrad Adenauer Stiftung, 2008.

KUHN, Thomas Samuel. *A estrutura das revoluções científicas*. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2013.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensayos sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1998.

LYOTARD, Jean-François. *La Diferencia*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1999.

MARRAMAO, Giacomo. *Céu e Terra: genealogia da secularização*. São Paulo: Editora da UNESP, 1997.

MONTEALEGRE, Deivit. “Cambio: significación y desafíos – una nueva visión de la religión”, *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, n.º. I (Jan./Mar. 2012): 140-144.

ORTIZ, Alejandro. “Paradigma posreligional? Hacia una comprensión compleja del fenómeno religioso contemporáneo”, *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, n.º. I (Jan./Mar. 2012): 154-160.

ORTIZ, Juan Diego. “Del teísmo al posteísmo: un cambio en la cultura religiosa”, *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, n.º. I (Jan./Mar. 2012): 173-184.

RAWLS, John. *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RAWLS, John. *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ROBLES, José Amando Robles. “Cambia copernicanamente la religión, deve cambiar la teología”, *Voices: Theological Journal of EATWOT*, vol. XXXV, n.º. I (Jan./Mar. 2012): 193-200.

RORTY, Richard. *Uma ética laica*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

RORTY, Richard. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: Princeton University Press, 1981.

SMITH, David. *Hinduism and modernity*. London: Basil-Blackwell, 2003.

YOUNG, Iris Marion. *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

VATTIMO, Giani. *After Christianity*. New York: Columbia University Press, 2002.

Documents consulted in websites:

SYNOD OF BISHOPS. XIV Ordinary Assembly. “The Vocation of the Family in the Church and in the Contemporary World”. The Final Report of the Synod of Bishops to the Holy Father, Pope Francis. Accessed: 27/12/2016. In: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20151026_relazione-finale-xiv-assemblea_en.html

II VATICAN COUNCIL. “Decree on Ecumenism *Unitatis Redintegratio*”. Accessed: 27/12/2016. In:

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_decree_196411_21_unitatis-redintegratio_en.html

Leno Francisco Danner
Agemir Bavaresco
Fernando Danner

Religion, Institutionalization and Legitimation of the Creed

II VATICAN COUNCIL. "Declaration of the Relation of the Church to Non-Christian Religions *Nostra Aetate*". Accessed: 27/12/2016. In:
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html

José Antônio Ureta. *A mudança de paradigma do Papa Francisco: continuidade e ruptura na visão da Igreja. Balanço quinquenal de seu pontificado. Petrus Editora, 2020, 219p. ISBN-13: 978-8572062633.*

Rafael Macedo da Rocha Santos

A eleição do Papa Francisco em março de 2013 representou uma grande reviravolta nos rumos da Igreja Católica. Sua personalidade distinta de seu antecessor, sua distância da Cúria Romana e a surpresa por sua eleição geraram uma série de questionamentos sobre continuidade e ruptura do legado vaticanista como sucessor de Bento XVI.

Uma análise dos seus cinco primeiros anos de pontificado indicam uma mudança de paradigmas na Igreja, cujos efeitos ainda se desdobram nos dias atuais. Nesse sentido, as transformações propostas incomodaram grande ala do Vaticano, eleito justamente com a promessa de reforma da Cúria Romana.

Trata-se de uma obra, cujo intuito é oferecer uma resposta de grupos católicos contrários ao progressismo demasiado do Papa Francisco na condução da Igreja. O autor, formado em Direito, é consultor das várias TFPs espalhadas pelo mundo.

Nesse viés, os defensores do papa defendem que o pontífice passe a se debruçar sobre temas contemporâneos da vida cotidiana tirando a Igreja Católica de seu eixo introspectivo e “auto referencial” e transferindo-a para “as periferias”. Sua opção pelos mais pobres seria a forma pela qual a Igreja poderia recuperar o terreno perdido para os protestantes.

No entanto, alguns autores como Ureta criticam pelo seu distanciamento em relação às doutrinas sociais e morais da Igreja Católica. O silêncio do papa em relação à países com intuítos de promoção de agendas anti-cristãs como aborto incomodam demasiadamente os setores mais conservadores do Vaticano.

O autor chileno, membro do grupo conservador católico Tradição, Família e Propriedade, tece uma série de críticas que sintetizam o mal-estar dos tradicionalistas com o pontífice. Muitos desses movimentos estão descontentes com valores outrora “não-negociáveis” que estão sendo postos em discussão pelo papa argentino. O próprio pontífice argentino teria afirmado, segundo o autor: “Nunca entendi a expressão valores não negociáveis”.

A obra é uma resposta ao excesso de progressismo adotado pelo Papa Francisco, com acontecimentos considerados constrangedores como a homenagem do Vaticano à uma ativista pró-aborto da Holanda em 2015. Outras ações contraditórias do papa argentino dizem respeito à adoção corriqueira de agendas modernizadoras mundanas.

O autor da TFP critica a adoção de uma agenda globalista pelo Papa Francisco com ênfase em mudanças climáticas e pouca ortodoxia em termos de doutrinas morais como era hábito entre os seus antecessores.

Critica-se abertamente os métodos com os quais Francisco governa com o expurgo de dissidentes longe dos holofotes midiáticos. De fato, a aliança entre imprensa mundial e Francisco é compreendida pelo autor como prova cabal da confirmação entre a aliança entre setores globalistas pós-modernizantes e o Vaticano.

José Ureta cita a apatia do papa argentino na condenação pública de práticas imorais como homossexualismo, eutanásia, ideologia de gênero e aborto, como se o pontífice fosse

¹ Doutorando em História Comparada (PPGHC – UFRJ). Contato: rafaelmrsantos@yahoo.com.br

conivente com essas agendas. O autor prega a resistência à essas agendas dentro da Igreja independentemente das posições ou declarações do Papa.

O autor chileno também critica a postura do Papa Francisco em relação ao homossexualismo adotando por vezes uma conduta passiva quanto ao caso. A aproximação do papa em torno das pautas da ONU incomoda José Antônio Ureta, dada a agenda multilateral, abortista e pró-drogas daquela instituição.

O livro aponta várias contradições do Papa Francisco em relação ao catecismo da Igreja Católica, quando como da promulgação da Encíclica *Amoris Laetitia* (2016). O documento gerou críticas de cardeais influentes como o americano Raymond Leo Burke, abrindo interpretações dúbias sobre os ensinamentos do catecismo católico.

Propôs-se inclusive nesse caso uma correção pública formal ao Papa, um mecanismo de condenação nunca utilizado antes na Igreja em tempos modernos.

No caso, vários cardeais mandaram questionamentos públicos ao papa Francisco em 2016 perguntando sobre pontos dúbios da Encíclica *Amoris Laetitia* (2016). Sobre esse episódio, o autor da TFP acusa o papa de promover a possibilidade de comunhão para pessoas em segunda união afrontando o catecismo da Igreja. Muito das dúvidas do autor sobre o caso recaem sobre se o Papa Francisco seria um herege ou um apóstata.

Suas ações administrativas no Vaticano estariam rompendo com a unidade da própria Igreja, com a criação de dissidências como quando do afastamento do cardeal conservador Muller da Congregação para a Doutrina da Fé, mesmo antes do próprio completar a idade canônica de renúncia de 75 anos.

O papa Bergoglio fez questão, segundo o autor, de indicar ativistas pró-aborto para cargos-chave em universidades pontifícias de Roma.

A obra retrata o distanciamento de vários grupos católicos conservadores em relação às práticas adotadas pelo Vaticano gerando um risco de cisma. Por diversas vezes, o autor não se sente representado pelo atual papa, uma posição compartilhada pela sua organização TFP. Muitas vezes, diz-se que Bergoglio está em contradição com o próprio Evangelho.

Critica-se a perda de tempo do atual papa com agendas transversais como os índios da Amazônia e a falta de preocupação com temas teológicos. O autor afirma que o atual papa se rende demasiadamente aos assuntos modistas e esquece-se das leis da Igreja, inclusive abrindo as portas de universidades católicas para a discussão de temas considerados anticristãos.

Interessante notar que o autor associa o papa argentino com a ascensão da esquerda mundial, sobretudo dentro da Igreja Católica, com a da Teologia da Libertação. Nesse sentido, o autor cita a beatificação pelo papa argentino do bispo Romero, considerado o pai da esquerda marxista entre o clero na América Latina e a citação recorrente do pontífice aos escritos do padre Gutierrez considerado o criador da Teologia da Libertação no continente.

A formação clerical do Vaticano durante o papado de Francisco também é amplamente criticada por Ureta, considerada repleta de vícios esquerdistas. O autor cita uma passagem do então ditador cubano Raul Castro quanto à Francisco: “Leio todos os discursos do Papa. Se seguir assim, eu voltarei para a Igreja Católica, mesmo sendo membro do Partido Comunista” (p. 31).

O autor atribui ao Papa Francisco a confusão dogmática estabelecida por declarações do pontífice, com muitos católicos sem saber o que fazer: seguir as falas do Papa Francisco ou a doutrina da Igreja. Ureta também critica a divisão promovida dentro da Igreja pelo papa com uma racha entre cardeais apoiadores e dissidentes.

O autor acusa o Papa Francisco de ser um demolidor do cristianismo na Terra, por ser simpático à valores intrinsecamente comunistas. Atribui-se ao pontífice a adoção de um lobby gay no Vaticano e a pressão por mudanças no catecismo, uma espécie de código de conduta milenar da Igreja, para englobar temas LGBT.

José Antônio Ureta. A mudança de paradigma do Papa Francisco: continuidade e ruptura na visão da Igreja. Balanço quinquenal de seu pontificado. Petrus Editora, 2020, 219p. ISBN-I3: 978-8572062633.

A palavra resistência é acenada corriqueiramente pelo autor como um plano de ação para os movimentos católicos conservadores que não reconhecem em Francisco um líder que os representa. José Ureta é claro em certa passagem ao afirmar: “a Igreja de Francisco não leva os ensinamentos de Jesus Cristo a sério (p.29)”.

A obra, portanto, retrata o mal-estar dos setores mais conservadores da Igreja com as ações recentes do Papa Francisco. Trata-se de um livro interessante para entender as transformações promovidas pelo papa argentino e a reação dos setores mais tradicionalistas da Igreja.

Nominata de pareceristas

Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 23, n.1,
jan./jun. 2020 e n.2, jul./dez. 2020

v. 23, n.1, jan./jun. 2020

CARLOS ANTONIO BRAGA DE SOUZA - Universidade Federal do Pará
CECILIA CINTRA CAVALEIRO DE MACEDO - Universidade Federal de São Paulo
MARCOS ÉRICO DE ARAUJO SILVA - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte
AMAURI FERREIRA CARLOS - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
HENDRIX SILVEIRA - Faculdade EST
DANIELA CALVO - Universidade do Estado do Rio de Janeiro/Universitá di Pisa

v. 23, n.2, jul./dez. 2020

JONAS ROOS – Universidade Federal de Juiz de Fora
IRENE DIAS DE OLIVEIRA - Universidade Católica de Goiás
EVERALDO DOS SANTOS MENDES - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
LUIZ HENRIQUE LEMOS SILVEIRA - Faculdade Pitágoras Teixeira de Freitas
FABIANO VELIQ - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
GABRIELE SERUR - Pontifícia Universidade Católica do Paraná
DANIEL ALVES - Universidade Federal de Goiás
TAMMY ANDRADE MOTTA - Universidade Federal do Espírito Santo
ANDRÉ LUIS SANTOS BARROSO - Universidade Estadual de Campinas
BRUNO COSTA DA FONSECA - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
REGINA COELI ARAÚJO TRINDADE NEGREIROS - Universidade Federal da Paraíba
GUILHERME DANTAS NOGUEIRA - Universidade de Brasília
VITOR BARLETTA MACHADO - Pontifícia Universidade Católica de Campinas
JOSE IVO FOLLMANN - Universidade do Vale do Rio dos Sinos
DANIELA CORDOVIL - Universidade do Estado do Pará
MAXWELL FAJARDO - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho
GLADSON PEREIRA DA CUNHA - Escola de Ensino Superior Fabra
THIAGO SEBASTIÃO REIS CONTARATO - Universidade Federal do Rio de Janeiro
GABRIEL FERREIRA DA SILVA - Universidade do Vale do Rio dos Sinos
LUIZ SIGNATES - Pontifícia Universidade Católica de Goiás
JAMES WASHINGTON - Instituto Federal de Alagoas
RODRIGO LUIS DOS SANTOS - Universidade do Vale do Rio dos Sinos
CLEUSA CALDEIRA - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
JUSCELINO SILVA - Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia de Mato Grosso
JULIO TOMÉ - Universidade Federal de Santa Catarina
RICARDO JORGE MARINHO CUNHA - Universidade Católica Portuguesa
GUSTAVO GOMES ZUMA - Universidade Federal de Juiz de Fora
CLÓVIS ECCO - Pontifícia Universidade Católica de Goiás
JULIO CESAR TAVARES DIAS - Universidade Federal de Juiz de Fora
CARLOS RIBEIRO CALDAS FILHO - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
AMURABI OLIVEIRA - Universidade Federal de Santa Catarina